



Werner Beierwaltes
Platonismo e idealismo

Il Mulino, Bologna 1987
Pag. 253

12 febbraio 2025

Ho qui un testo, le *Enneadi* di Plotino pubblicate nel 1986 da Bibliopolis e tradotte da Vincenzo Cilento, dove si trova un'esortazione di Marsilio Ficino, filosofo del XV secolo. È una paginetta dove espone praticamente il manifesto del Neoplatonismo. Dice Ficino. *Sin dal principio esorto tutti voi qua convenuti per udire il divino Plotino, ritenere che udirete proprio Platone che parla nella persona di Plotino. In verità, sia che Platone rivivesse un tempo in Plotino, in ciò consentiranno senz'altro con noi i pitagorici, sia che il medesimo demone ispirasse dapprima Platone e poi Plotino, nessun platonico vorrà mai negarsi questo. Certo è comunque che un medesimo spirito scorre nella parola platonica e in quella plotinica. Esso, tuttavia, effonde, espirando, un respiro più vasto in Platone; in Plotino, invece, un soffio più religioso e via via, per non dire più religioso, non meno religioso e, persino, talvolta quasi più profondo. Uno stesso nume, pertanto, spande sul genere umano, per bocca di entrambi, i suoi oracoli, che ebbero degnamente dall'una e dall'altra parte un interprete quanto mai acuto, poiché egli nell'opera platonica mira a svolgere l'involucro del mito; in quella plotinica invece adopera con ogni cura sia ad esprimere in ogni campo sentimenti di una segreta intimità, sia interpretarli con brevissima parola. Ricordate, inoltre, che voi non riuscirete giammai a penetrare lo spirito e il senso di Plotino, né se vi fate accompagnare dal senso, né se vi fate guidare dalla ragione, ma vi riuscirete soltanto allora che vi lasciate ispirare da un più sublime spirito. Certo si è che noi, a voler usare la parola platonica siamo avvezzi a definire i restanti uomini anime dotate di ragione. Per Plotino, invece, non si tratta più di anima ma di spirito, senz'altro. Proprio così, del resto, lo chiamavano i filosofi contemporanei. E voglia Iddio che nell'interpretare tali misteri ci abbia assistito e soccorso Porfirio o Eustochio o Proclo, i quali ordinarono ed esposero i libri di Plotino. Questo, però, io lo spero e val tanto di più un divino aiuto, che non venga mai meno a Marsilio, nel tradurre e nello svolgere cose divine, quali i libri plotinici Ma accostiamoci ormai anche noi serenamente, tratti di là gli auspici, al primo libro e gli altri successivamente per darne la versione ed esporne in breve l'argomento. Quanto a voi, vogliate pur credere che Platone in persona così esclami additando Plotino: egli solo è ispirato, gli altri svagano a guisa di ombre. Ora, vi ho letto questo, perché ci introduce a Beierwaltes. Questa ripresa del neoplatonismo, avvenuta nel Rinascimento, è importante perché ci mostra come questa ripresa abbia poi strutturato il pensiero per i secoli successivi, dando l'avvio*

alla scienza e a una serie di cose notevoli. Beierwaltes, che è un fine lettore di Plotino e dei neoplatonici, mostra qui un passaggio importante, cioè, il passaggio dall'essere, così come è pensato dai greci, al Dio dei cristiani. Da duemila anni gli umani si interrogano intorno all'essere. Qualcuno potrebbe chiedersi perché mai, che interesse ha l'essere in quanto tale. Potrebbe apparentemente non avere nessun interesse, ma non è proprio così. L'essere non è altro che il significato. L'ente è il significante, ciò che si dice, ma questo ente non è nulla senza il significato, che fa dell'ente quello che è. L'essere nella tradizione è esattamente questo: ciò che fa essere l'ente quello che è. Quindi, il discorso intorno all'essere è un discorso intorno a ciò che rende l'ente quello che è, cioè il suo significato, quello che lo supporta, che lo fa esistere. Se voi pensate a questo, cioè, all'essere come ciò che fa esistere l'ente, immediatamente avete risolto il problema del cristianesimo: l'essere, cioè, Dio, fa esistere le cose, le ha creato ex nihilo. Heidegger: l'essere è come quel raggio di luce che fa esistere le cose, perché le illumina, le fa apparire, le fa uscire dall'ombra – la famosa *ἀλήθεια*. E, allora, se si pensa tutta la disquisizione avvenuta nel corso di duemila anni, anzi di più, intorno all'essere, ci si rende conto che non è altro che un modo di pensare ciò che fa esistere le cose, ma che le fa esistere in quanto, diremmo oggi, significato delle cose, in quanto significano qualcosa. È questo l'essere, ed è anche il motivo per cui per più di duemila anni ci si è indaffarati intorno all'essere, perché, se riesco a intendere perfettamente che cos'è l'essere, riesco a intendere perfettamente qual è il significato necessario dell'ente, cioè, che cosa l'ente significa e, quindi, ho in pugno l'ente, cioè, le cose. A questo punto, è come se, in un certo senso, diventassi Dio e facessi esistere le cose, perché dico che cosa significano, dicendo che cosa significano dico che cosa sono, divento padrone dell'universo. E, allora, è importante e interessante anche vedere dove ci conduce Beierwaltes, perché lui ci porta alle vette più alte della teologia filosofica. La teologia filosofica è quella che muove da Dio per intendere l'essere. La teologia religiosa è quella che fa il percorso inverso: muove dall'essere per giungere a Dio. Beierwaltes non era un teologo, però conosceva molto bene la teologia, soprattutto quella medioevale. Ha fatto questo lavoro incredibile di cogliere il modo in cui si è passati, come dicevo all'inizio, dall'essere greco al Dio cristiano; perché c'è stato un passaggio, non è che sia accaduto così, all'improvviso. È come il pensiero pensante di Aristotele, il pensiero che pensa, che per Aristotele è Dio (*θεόν*), che è stato trasformato, da Plotino prima e poi dai neoplatonici, in un pensiero che pensandosi si autoproduce, si crea da sé, la famosa autoctesi di Gentile: si autocrea pensandosi. Questo era assente in Aristotele: il pensiero che pensa è semplicemente il pensiero che, dopo avere considerato le varie cose, si accorge che la cosa migliore - che per Platone era il Bene - rimane il pensiero, perché tutte le altre cose, gli altri enti, che mano a mano vado considerando, sono sempre delle cose che girano intorno al pensiero... Lo aveva detto bene anche Gentile: quando penso a una qualunque cosa, in realtà sto pensando il mio pensiero, quindi, è sempre il mio pensiero che penso. Per Aristotele questo pensiero è, sì, Dio, ma è Dio in quanto pensa a quanto c'è di meglio, cioè, se stesso, perché le altre cose non sono alla stessa altezza. Non lo sono perché sono particolari, di volta in volta cambiano, si alterano, mentre il pensiero è ciò che lega, accomuna tutte queste cose, è ciò che le rende possibili, ed è questa la cosa migliore che possa essere pensata. Poi, ripresa anche da tutta la tradizione medioevale, da Plotino stesso: per avvicinarsi all'Uno bisogna purificarsi, liberarsi di tutti gli enti. È una ripresa, in fondo, religiosa di ciò che diceva Aristotele, il quale si rendeva conto benissimo che non è così semplice abbandonare tutti gli enti. Però, diceva che comunque pensare il pensiero è quanto di meglio sia possibile pensare. Detto questo, veniamo a questo scritto di Beierwaltes, che ha come titolo *Il neoplatonismo e l'idealismo*. Si tratta dell'idealismo tedesco, naturalmente, quindi Kant ma soprattutto Fichte, Schelling, Hegel. Nelle prime pagine, nell'introduzione, dice *È soprattutto in Schelling che potremmo rilevare strutture neoplatoniche. Questa impostazione, che coinvolge anche Goethe, Novalis e Hegel, mi è sembrata più sensata che non una che incominci da Fichte. In Hegel e Proclo si provvede all'esplicazione, fondamentale anche per la parte del capitolo precedente dedicato a*

Hegel, di quale sia il luogo logico-sistematico che la filosofia neoplatonica in generale occupa nel pensiero di Hegel. Benché, dal punto di vista della struttura e del “filo” del libro, apparisse più opportuno anticipare questa esplicazione, ho preferito lasciarla in questo capitolo perché le riflessioni intorno a Hegel Proclo costituiscono così un tutto in sé concluso. Il primo capitolo si chiama Deus est esse, esse est Deus (Dio è essere, essere è Dio). Il problema onto-teologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonica. Uno degli interrogativi fondamentali per il filosofo greco è quello che volge intorno all’essere. Alla domanda cosa sia questo essere solo però state date diverse risposte e si è così rivelato come la domanda sia differenziata e quante possibilità implicite contenga: l’essere in quanto inizio o fondamento puro e semplice, ciò che è di per se stesso e in quanto a se stesso, per mezzo del quale e nel quale, d’altra parte, sussiste tutto il resto, si concepisce come λόγος, ἔν, ἰδέα, πρώτη οὐσία ο νούς. Tutte queste denominazioni non sono però nulla di per sé “particolare”, ma semplicemente modi di essere o di manifestarsi di ciò che è al massimo grado universale, concepito come l’essere vero o l’essere in senso proprio. L’essere, quindi. Dice bene qui: πρώτη οὐσία, cioè, la sostanza prima, ciò che viene prima di ogni cosa. È la ricerca dei principi primi. Per Aristotele la filosofia prima è una teologia perché si occupa dei principi primi, perché cerca l’origine delle cose, ἀρχή e αἴτια, l’origine e la causa. Quindi, cercando l’origine e la causa, cerca Dio, in fondo. Dove Aristotele trova Dio? Nel pensiero che pensa se stesso, lì trova quello che lui chiama Dio, che non è il Dio a cui pensiamo noi oggi, chiaramente, è un’altra cosa, è Dio in quanto è ciò che fa quanto di meglio è possibile, cioè pensare se stesso. Ma questo Aristotele non lo attribuisce a qualcuno che sta da qualche parte, ma è il parlante stesso il qualcuno da cui ci si aspetta che faccia una cosa del genere. Questa causa originale, questo punto di partenza di ogni cosa, lo sappiamo bene, Aristotele lo ha cercato, certo, e dove lo ha trovato? Nella doxa, cioè, nel mito. E, allora, succede che la filosofia nasce come una sorta di definizione del mito e abbandono del mito verso la ragione. Però, già Aristotele a un certo punto si accorge che il fondamento della ragione non è così fondato né fondabile. E, allora, se la ragione non è fondata né fondabile, si ritorna alla doxa, cioè, al mito. È come se Aristotele avesse percorso rapidissimamente tutta la storia del pensiero occidentale, pur vivendo venticinque secoli prima; si è accorto che la ragione, a cui si incominciava allora a dare l’importanza che poi ha avuto, di fatto non può sostenere nulla, non sostiene nemmeno se stessa e, quindi, non ci rimane che la doxa, non ci rimane che il mito, per continuare a parlare, a pensare, ecc., perché dal mito partiamo e al mito ritorniamo, in quanto la ragione fallisce. Ricordatevi ciò che diceva negli Analitici secondi rispetto al sillogismo, all’universale: l’universale non c’è, non esiste, lo abbiamo inventato noi, per nostro comodo, ma non c’è nulla di universale che non sia al tempo stesso particolare. L’universale è fatto di particolari, non è che sia un’altra cosa rispetto ai particolari, è i particolari. Quindi, è come se la ragione, la sua promessa iniziale - pensate anche al positivismo - avesse fallito. È come se avesse in qualche modo anticipato tutto questo, la fine della ragione. Si accorge che non può andare oltre la doxa, non può andare oltre l’opinione; perché tutto ciò che si suppone che possa andare oltre l’opinione deve essere fondato, ma non può essere fondato in nessun modo, rimane infondato. L’affermazione che la protologia (discorso sulle origini) è verificata nel modo più evidente attraverso il ricorso ad Aristotele, che concepisce la “filosofia prima” o metafisica appunto come “teologia”. Questo tipo di pensiero è detto poi “filosofia prima” perché si interroga sulla πρώτη οὐσία ο ἀρχή, sulla sostanza prima o fondamento onnicomprensivo, universale, di cui non ha più senso chiedere il perché e perciò in-condizionato. Che cos’è ciò di cui non ha più senso chiedersi il perché? La doxa. La doxa è l’unica cosa che risponde a questa domanda. Non ha senso chiedersi il perché della doxa, perché ciò che si trova, come diceva Aristotele, è altra doxa, e così via all’infinito. La sostanza prima è in sé indivisa e indivisibile, separata dal mutevole (da ciò che è in movimento), fondamento, esente dal processo – e cioè dal tempo -, di tutto ciò che in un processo si trova: “motore” primo dunque, che è lui stesso immoto (immobile = non movibile, immutabile). Questa era l’idea della filosofia prima, che cerca questa cosa. Essendo il primo che muove e che produce mutamenti, tutto “dipende da lui”; a ciò che ne dipende è però essenziale una tensione verso il Primo,

*paragonabile all'attrazione nei confronti di un "amato". Qui la citazione è tratta dalla Fisica di Aristotele. Perché questa connessione degli enti, che vogliono tornare al primo motore (motore immoto)? È facile da intendere al punto in cui siamo: perché tutti gli enti, per essere pensati, quindi, detti, ecc., devono venire unificati. Il pensiero unifica necessariamente, non posso pensare l'infinito, come sanno bene i matematici; se lo penso, lo penso in quanto finito, cioè, uno. Ecco perché, come ci si accorse fin dall'inizio, tutti gli enti vanno verso l'uno. Questione poi ripresa da Plotino, come sappiamo, ma in termini religiosi; per Aristotele era una metafora: l'amato che cerca di unirsi a qualche cosa per fare uno. Ma, di fatto, sono gli enti che, per essere pensati, devo pensarli come uno. Quindi, cosa fanno questi enti? Si unificano; soltanto nella unificazione diventano pensabili e, quindi, utilizzabili. Per Plotino questo ritorno all'Uno è, invece, effettivamente un ritorno verso ciò che li avrebbe prodotti; per Aristotele no, l'uno non ha prodotto proprio niente, anzi, l'uno è eventualmente il prodotto delle categorie – la sostanza come prodotto delle categorie. Dire "prodotto" non è appropriato perché sono simultanee: la sostanza è le categorie. *Il Primo è al contempo la cosa migliore, la cosa in sé più preziosa, e, come è il migliore, così conduce anche la vita migliore: pensa.* Ecco, questo è Aristotele. Perché è il migliore? Perché unifica, perché è ciò che consente di pensare, consente la conoscenza. In questo senso è il migliore, e quindi, proprio perché amato; quindi, attrae a sé tutti gli enti per poterli pensare, diventa il migliore, ciò che c'è di meglio da pensare. *Oggetto del suo pensiero sarà l'oggetto migliore e, quindi, lui stesso. Dunque, il Primo pensa a se stesso, è pensiero del proprio pensiero. Mentre tutto quanto si muove viene promosso da uno stato di non-essere, (di possibilità) a uno stato di essere-in-atto (di realtà), la sostanza prima è e resta sempre ciò che è: realtà pura (ἐνέργεια) o, ex negativo, esclusione assoluta di possibilità. Realtà pura, in quanto tale, garantisce che l'attuazione di se stessa - il pensiero - abbia luogo costantemente, che essa cioè pensi costantemente se stessa. Questo pensare-costantemente se stessa (la realtà dello spirito) e la "vita" della sostanza prima.* Questa è la teologia in accezione aristotelica, e cioè quel pensiero che pensando se stesso fa non soltanto quanto di meglio possa fare ma anche ciò che non può non fare. Può non accorgersi che pensando qualunque cosa pensa se stesso e credere, invece, di pensare la cosa immaginandola fuori dal suo pensiero, ma fuori dal suo pensiero non c'è niente. Una nota a pagina 14. *Veramente era già presente, a livello implicito, anche in Platone, nel cui pensiero l'idea del Bene occupa il posto che avrà più tardi il Dio aristotelico.* Sì e no, perché il Bene assoluto di Platone è un'idea che sta lassù. Il Bene assoluto, se vogliamo continuare a usare questo termine, per Aristotele è qualcosa che è qui e adesso, cioè, è il pensiero che pensa se stesso, non è qualcosa che sta lassù. Da qui il famoso quadro di Raffaello: Platone che alza la mano verso l'alto e Aristotele che la apre verso il basso. *L'idea del Bene è sì, "al di là dell'essere", è tuttavia al tempo stesso fondamento dell'essere delle idee, è anzi detta essa stessa "il più splendido degli enti", o "il più beato degli enti". Il "Sopra-essere", quale venne concepito più tardi a partire da questo pensiero, non è diminuzione dell'essere, ma anzi una sua potenziamento. Con ciò è preparato, almeno oggettivamente, il terreno all'identificazione di Dio, con l'essere vero.* Questo è il passaggio. Lui ce la mostra in poche parole. È stato necessario non Aristotele ma Platone, che poneva il bene come qualche cosa che è al di sopra dell'essere – ricordate Plotino: l'Uno è al di sopra dell'essere, è qualche cosa che è al di là dell'essere, che non è contaminato dall'essere, perché l'essere comunque è una determinazione e l'Uno non ha nessuna determinazione. A pag. 24. *Colui che, in sé privo di differenze, è il Non-molti...* Qui c'è il fondamento di tutto: colui che è. Poi, ne parlerà, riprendendo quella formula dal Pentateuco: io sono colui che è. Dunque, colui che deve essere privo differenza è il Non-molti, è ciò che nega i molti, α-πολλων, da cui Apollo. *L'unità come tratto fondamentale dell'essenza di Apollo (= del Dio) giustifica anche gli altri suoi nomi: il Puro e Santo, perché l'Uno è puro e mondo soltanto in quanto è libero dalla differenza.* Su questo si è impiantato tutto, sull'eliminazione dei molti a vantaggio dell'uno. I molti dovevano essere eliminati, perché l'uno è il Non-molti. Questo è il passaggio dall'ἐν πάντα εἶναι di Eraclito (l'uno è i molti) all'uno e i non-molti. Questo è il passaggio che ha consentito alla nascita della religione.*

A pag. 25. *L'Uno non è essere. L'essere però procede dall'Uno...* Stiamo facendo teologia, sempre nella sezione aristotelica. ...*ed è per mezzo dell'Uno. L'essere è dunque determinato dal fatto di non essere l'Uno stesso. È nell'essere però che l'Uno procede; l'essere è la processione dell'Uno. Quale sostanza indipendente (ipostasi)....* L'ipostasi è la sostanza indipendente, cioè, irrelata. ...*l'essere riferisce e rimanda all'originarietà dell'Uno la propria processione, ovvero se stesso in quanto processione dell'Uno.* Cioè, l'essere viene dall'Uno ma continua a guardare all'Uno, in questo processo circolare: si parte dall'Uno, l'Uno riflettendo se stesso -- ci sono poi vari modi di esporlo - produce l'essere, il quale ritorna all'Uno. Tutto questo perché deve unificarsi, lo abbiamo visto prima: l'unificazione è necessaria, e questo è vero: non posso pensare senza unificare. *Questo rimando all'essere, ovvero il ritorno all'Uno, dispiegato nell'essere, all'Uno stesso, si compie come riflessione o pensiero.* Ecco, questo sarebbe il pensiero neoplatonico. Vedete la distanza dal pensare di Aristotele. Non è che in Aristotele il pensiero ritorni all'Uno, no, semplicemente pensa se stesso, è la sua attività migliore, quella eccellente, perché gli enti non sono all'altezza del pensiero. Quindi, il pensiero, se vuole pensare quanto c'è di meglio, non può che pensare se stesso. *L'essere che procede dall'Uno ed è al di fuori dell'Uno è perciò essenzialmente Spirito (pensiero), che pensando si riconduce a se stesso e alla sua origine. Lo Spirito è quindi determinabile come l'autoriflessione dell'essere.* Per Plotino il pensiero pensando ritorna all'Uno, quindi ritorna alla sua origine. Il pensiero pensante di Aristotele non torna alla sua origine, non ha origine o, meglio, l'origine è lì mentre pensa ciascuna volta, ma non ha da tornare a qualche cosa, anzi, ha da rimanere lì dov'è, e cioè nel pensiero, anziché sparpagliarsi negli enti. A pag. 26. ...*che lo Spirito, in quanto lo pensa, no, è l'ente o, in generale, l'essere atemporale: che lo Spirito, dunque pensando a se stesso è, e soltanto perché è essere pensa l'essere come se stesso.* L'Uno non pensa, in teoria. Qui ci troviamo di fronte a un problema, perché questa autoriflessione dovrebbe avvenire nell'Uno, ma l'Uno non pensa; però, qui pensa e pensando produce l'essere, che è il suo pensiero. *Plotino estrania un assioma di Parmenide facendone il modello per un pensiero assoluto e ipostatico: "La stessa cosa sono il pensare e l'essere". L'identità dei due vanifica ogni priorità e concepisce lo Spirito come unità autonoma, come compenetrarsi reciproco di pensiero ed essere; in quanto tale lo Spirito è immutabile e reagisce rimanendo in se stesso. Alla proposizione di Parmenide Plotino combina la dichiarazione di Aristotele che la conoscenza, libera dalla materia, è identica al suo oggetto, e il detto di Eraclito: "Ho cercato me stesso".* Qui c'è un altro passaggio importante, in cui si vede come Plotino e il neoplatonismo abbiano stravolto modificando, torcendo i pensatori precedenti, tra i quali Parmenide. Pensare e essere sono lo stesso. Ora, per Plotino questa affermazione è la dimostrazione, in un certo senso, che questa identità tra le due cose compone l'Uno. Cosa che non c'è in Parmenide. Il pensiero e l'essere sono la stessa cosa, cioè, se penso sono, sono in quanto penso: è il pensiero che è l'essere, perché non abbiamo altro con cui abbiamo a che fare. Plotino unifica le due cose e, infatti, dice, *L'identità dei due vanifica ogni priorità e concepisce lo Spirito come unità autonoma.* A pag. 28. *"L'essere stesso è in se stesso molteplice". Il pensiero però fonda l'unità che l'Uno rende possibile...* Questo è un altro passaggio importante. Il pensiero per pensare unifica. Ma qui dice una cosa in più. Il pensiero porta all'unità, necessariamente, non posso pensare l'infinito, ἄπειρον; però, qui c'è un elemento in più, questa unità che l'Uno rende possibile. L'Uno preesiste questa unità. Questo unificare le cose è possibile, per Plotino, perché c'è un Uno. Qui c'è il richiamo alle idee di Platone: questo tavolo esiste perché c'è l'idea di tavolo lassù da qualche parte. Plotino riprende quasi alla lettera la questione, e cioè questa unità, che è necessaria per potere pensare, c'è perché c'è l'Uno; potremmo dire platonicamente che c'è l'idea dell'Uno. ...*pensare è un atto di sintesi; "molti elementi concorrono in uno stesso punto e si ha, di questo complesso, consapevolezza", così almeno nel pensiero di se stesso, che per Plotino costituisce il pensiero in senso proprio. Nel pensare se stessa si acquieta il bisogno di sé della molteplicità prima.* Nell'unificazione è come se, dice Plotino, il pensiero si acquietasse, trovando la sua pace nel ritorno all'Uno. Cosa assente in Aristotele. *L'Uno invece, libero dalla differenza, non ha bisogno di se stesso, non "cerca" niente; l'autosufficienza*

dell'Uno è fondata sulla sua unità. Lui è l'Uno, Uno-uno, e non ha bisogno di niente. In teoria, non avrebbe avuto bisogno neanche di pensarsi, quindi, di creare tutte quelle cose. A pag. 29. *La polarità di alterità e identità nell'essere, il quale è lo Spirito in quanto pensa, è la condizione del suo essere e dell'attuazione del suo pensiero.* Qui ci si accorge che questa polarità dell'Uno e dei molti, questo movimento tra l'Uno e i molti, è ciò che produce il pensiero. *L'Uno è invece affatto privo di differenza, pura unità senza alterità, del tutto "privo di parti". Se questo privo-di-parti volesse "definire se stesso, dovrebbe anzitutto enunciare quello che non è - a tal punto che, per voler essere uno, cascherebbe, anche in tal maniera, nella pluralità! - e poi, allorché dica "io son questo" se nel termine questo esso vuole intendere qualcosa di diverso da sé, cade in una menzogna; se invece vuole intendere qualcosa che gli sopraggiunga accidentalmente, e allora egli si definisce così come pluralità; o, al più, potrebbe dire "sono sono" ed "io, io".* Come vedete, i problemi non mancano. A pag. 30. *Dal momento che l'Uno è se stesso senza differenze, e quindi non pensa né è... Non è e non pensa, perché se fosse avrebbe l'essere come determinazione. ...ne risulta che l'unico metodo adeguato per descrivere l'Uno è una dialettica negativa. Apofatica. Dell'Uno essa non predica nemmeno il termine più generale: non dice nemmeno che è, sebbene esso, in quanto realtà pura e semplice, sia la condizione e il presupposto di ogni pensiero e di ogni linguaggio. L'ineffabile come condizione di tutto. Già "è" sarebbe infatti un'aggiunta che distruggerebbe l'essere uno e l'essere buono, ovvero l'assoluto. E però anche vero, d'altronde, che del non-Uno, cioè anche dello Spirito, si può dire che "è" soltanto perché viene "mantenuto nell'essere" per mezzo dell'Uno, e, pensandosi, dal molteplice si raccoglie e compone in un'unità; per mezzo del pensiero la molteplicità dello Spirito è "dappertutto Uno".* Dice, però, che è anche vero che dal non-Uno si ritorna all'Uno, perché tutte queste cose, unificandosi, ecco che tornano all'Uno; perché, se si pensa, per pensarsi deve unificarsi. Quindi, l'Uno pensandosi trasforma questa molteplicità di nuovo in una unità. *L'elemento distintivo fra l'unità assoluta dell'Uno e l'unità dell'essere che si pensa è un unico: differenza o alterità come "nuova" qualità ontologica e logica: l'unità originaria si è scomposta; divenuta, in qualità di essere, oggetto a se stessa ("altra"), si riafferma e ricomponde tuttavia pensando in un'unità, che mantiene in sé la differenza e contemporaneamente la annulla.* E qui c'è sempre la necessità di comporre l'uno e i molti. E allora qual è l'idea? Che, sì, ci sono i molti, però, pensandosi, questi molti si unificano, quindi tornano uno. Questo uno, quindi, è fatto di molti. Ma qui sembrerebbe, apparentemente, porre la questione in termini interessanti, solo che c'è sempre questo elemento che interviene, cioè l'Uno precede tutto; è perché c'è questa idea dell'uno che noi unifichiamo. Non è che unifichiamo per pensare, questo è l'effetto; noi unifichiamo perché c'è l'idea dell'uno al quale tendiamo e, quindi, è quest'idea dell'uno che ci consente di unificare. A pag. 34. *Se si concepisce la Vita essenzialmente come alienazione (δύναμις) dell'Essere... Come alienazione ma anche come potenza dell'essere; cioè, è in questa alienazione che si produce la vita. Questa alienazione, potremmo dire, non è altro che il movimento tra l'uno e i molti - per Aristotele, tra δύναμις e ἐνέργεια ...alienazione in quest'ultimo (nell'essere) preesistente nel senso di essere possibile e voluta -, oppure se la si concepisce - in confronto all'Uno "sopra-essente" dell'essere stesso - come Uno in quanto ente, allora terza fase atemporale deve essere pensata come annullamento riflessivo di questa alienazione o come ritorno dell'Uno secondo nel primo. La Vita trova così la sua perfezione nel pensiero. L'autogenerazione divina è simile a un cerchio che si allontana e ritorna al suo punto di partenza, svolgendosi secondo la regolarità dei momenti μὴν - πρόοδος - ἐπιστροφή.* Torno all'Uno, allontanamento e circolarità. *Nello sviluppo dell'essere come Spirito di Plotino, dell'uno come essere pensante di Porfirio (che recupera il Dio pensante di Aristotele per la filosofia neoplatonica) ... E un recupero che fa Porfirio ma nell'accezione neoplatonica, perché il Dio come pensiero di Porfirio non è il Dio di cui parla Aristotele. ...e di Dio come unità che si pensa secondo un modello trinitario, abbiamo gli elementi di pensiero essenziali (da un punto di vista filosofico) a partire dai quali si costituisce, con diversa intensità di accentuazione, il concetto di Dio e di essere di Agostino.* Quindi, questo è il passaggio dall'essere come spirito di Plotino, dell'Uno come essere pensante e, infine, Dio come unità che si

pensa secondo un modello trinitario, cioè, come unità di tre persone. Queste tre persone vengono unificate secondo il modello che era già stato prestabilito. Il modello è quello del pensiero che per pensarsi deve unificarsi, necessariamente. *“Ego sum qui sum” - inteso appunto sullo sfondo di questa tradizione - è per lui di fondamentale importanza: la frase gli è di incitamento ad intendere Dio come l’essere (vero). In “Ego sum qui sum” Dio dice il proprio nome; “Essere” è dunque il suo nome, che appartiene esclusivamente a lui.* Cioè, io sono essere. Se torniamo a ciò che dicevamo all’inizio, l’essere come significato, dire “io sono essere” è come dire “io sono il significato delle cose”, io sono quella cosa che dà il significato alle cose, quindi, le fa esistere per quelle che sono. *Essere nel senso di Agostino significa però “eterno” e cioè: immutabile, che è sempre (senza processo temporale) come è, identico a se stesso senza resti di differenza. Come per Plotino l’eternità e la vita dello Spirito, la forma fondamentale nella quale lo Spirito, unificandosi, concepisce se stesso, così per Agostino l’eternità è un tratto fondamentale dell’essenza divina, anzi, è addirittura identica all’essenza di Dio. L’essere, dunque, per il quale si intende Dio, e l’eternità si determinano a vicenda come l’oggetto e la sua immagine riflessa: poiché Dio è (è l’unico ad essere), è eterno o l’Eterno; poiché Dio può essere pensato come eterno, ne consegue che egli è, ovvero è l’essere.* E qui c’è Anselmo: se posso pensarlo allora è, perché il pensiero è pensiero di qualche cosa, quindi, se lo penso esiste.

19 febbraio 2025

Il progetto di Beierwaltes in questo libro è mostrare che l’idealismo tedesco, Hegel soprattutto e la dialettica hegeliana, Fichte e Schelling non hanno avuto tanta fortuna. Hegel sì, perché Hegel fu ripreso, come sapete bene, da Marx, e la dialettica hegeliana diventò materialismo dialettico e materialismo storico, cioè, praticamente il pensiero della sinistra. Che cos’è la dialettica hegeliana? È, molto semplicemente, quel processo in cui ciascun elemento ha in sé la condizione del proprio superamento. Beierwaltes ci fa intendere che il pensiero di Hegel, la dialettica hegeliana, è fondamentalmente religioso e che, quindi, la dialettica è religiosa. Perché? Questa è la domanda alla quale dobbiamo rispondere. Ci sono degli elementi importanti che Beierwaltes mette a fuoco. Il processo dialettico è un processo che abbiamo visto molte volte: l’in sé che si estroflette, diciamola così, sul per sé e tornando indietro, attraverso questo procedimento che Hegel chiama *Aufhebung*, l’integrazione, l’in sé, a questo punto, diventa determinato come in sé. Per fare questo ha bisogno del per sé, cioè, dei molti: praticamente, ha bisogno dei molti per diventare uno. Ora, questo movimento della dialettica hegeliana Beierwaltes lo connette al movimento di Plotino: Uno, Intelletto, Anima, e ritorno all’Uno. È un movimento circolare il ritorno all’Uno, che è presente in Hegel come ritorno del per sé all’in sé. Non è casuale che in Hegel questo movimento porti a quella cosa che lui chiama lo Spirito assoluto. Questo percorso, questo movimento, dice Beierwaltes, è lo stesso movimento di Plotino. Ma cosa comporta questo movimento? Comporta che il per sé viene integrato nell’uno, non il contrario, non è che l’uno viene integrato nei molti. Ed è questo processo che lui indica come la via per giungere allo Spirito assoluto, che per Hegel è il *tèlos*, la meta, dove le cose sono compiute. Questo ci pone di fronte alla dialettica come un aspetto del discorso religioso. In effetti, il progetto di Beierwaltes è di mostrare che, nello specifico, l’idealismo tedesco è una sorta di emanazione del neoplatonismo e, quindi, proprio per questo continua a essere religioso. Per Beierwaltes dalla religione non si esce perché è quanto di meglio si possa pensare. Noi, invece, andiamo insieme con Beierwaltes ma solo fino a un certo punto, dopodiché andiamo oltre. Andiamo oltre nel senso che, potremmo dire così, ciò che a noi interessa maggiormente è intendere, sì, l’aspetto religioso nel pensiero, ma a che scopo? Perché l’aspetto religioso del pensiero è quello che presuppone l’ineffabile, ha bisogno dell’ineffabile. Come si mostra l’ineffabile, come si esibisce? Lo si incontra nel quotidiano in ciò che non si può dire, in ciò che non si deve dire, nella infondabilità delle opinioni. Le opinioni non sono fondabili né fondate: questo è ciò che non si deve e non si può dire. Perché trovarsi di fronte a questo significa perdere

la possibilità di continuare a credere che quello che penso sia vero, e quindi di poterlo eventualmente esibire al prossimo, ma, soprattutto, che io so come stanno le cose. Questo è l'aspetto confortante della religione. La religione, come sappiamo, dà un conforto, e il conforto è questo: le cose che penso hanno un fondamento, quindi, sono vere, quindi, le posso continuare a credere vere. E se non lo sono?

Intervento: Non si parla più.

Si e no. In un certo senso ha ragione, cioè, diventerebbe impossibile continuare a parlare, perché ciascuna parola si mostrerebbe sempre altra da quello che è, quindi, non utilizzabile. Ma cosa interviene? Interviene l'idea, l'idea che unifica e che, quindi, rende possibile dire che questo è un tavolo. Lo rende possibile perché unifica una serie di cose che so essere infinite, ma le rendo finite perché mi avvalgo soltanto di alcune, quelle che io decido, ed è questo che consente di andare avanti. Questo che ho appena descritto non è nient'altro che la doxa, l'opinione comune, quella che dice che questa cosa è questa, quella è quell'altra e bell'e fatto, e quindi possiamo intenderci, più o meno. Però, andando oltre la questione, ci si rende conto che la doxa è, sì, il rimedio, ma è anche una sorta di "catastrofe", se ogni cosa, come diceva giustamente Aristotele, nasce nella doxa e torna nella doxa... Vedete che anche qui c'è un movimento, ma questo movimento non è che privilegia qualche cosa in particolare, perché è impossibile privilegiare la doxa, - la doxa è un movimento continuo, è sempre altra da sé, non è determinata né determinabile. E, allora, ecco che ci si trova di fronte alla questione essenziale, cioè, alla possibilità - è solo una possibilità - di prendere le distanze dal discorso religioso. Attraverso che cosa? Hegel parla di autoriflessione - l'in sé che si riflette sul per sé che, di nuovo, si riflette sull'in sé, autoponendosi, - ciò che Gentile chiamava autoctisi. Ma questo ritorno del pensiero su se stesso presuppone che ci sia il pensiero dal quale sono partito, e allora posso tornare, così come diceva Plotino: dall'Uno si discende per processione e poi si ritorna all'Uno. Ma è possibile perché l'Uno è sempre lì, è sempre lo stesso, non cambia, perché se non so dove tornare, non ho più né un punto di partenza né, quindi, un punto di arrivo. Uscire dal discorso religioso è uscire dalla certezza delle proprie opinioni, per cui le cose stanno così. Stanno così per un artificio, stanno così, in fondo, per una menzogna; semplicemente, voglio che le cose siano così e, quindi, sono così. La dialettica fa questo: l'in sé si rivolge al per sé e dopo torna sull'in sé. Quindi, questo in sé deve essere fermo, fisso, se non il per sé non torna da nessuna parte. Che cosa mi fa pensare che questo movimento torni là da dove è partito? La fede, nient'altro che la fede. Ecco perché la dialettica hegeliana è religiosa. Dovreste notarlo subito dal fatto che nella dialettica hegeliana c'è questo percorso dall'in sé al per sé che torna sull'in sé, ma non c'è mai il processo inverso, non è che il per sé va sull'in sé e poi torna sul per sé, cioè, torna molti. Questo non accade, le due cose restano comunque separate, l'uno e i molti restano separati; i molti vengono integrati nell'uno, ma in quanto separati. Sono separati perché è possibile determinarli come molti ed è possibile determinare l'uno come l'uno, ma, se l'uno è i molti, come li determino? Perdo la possibilità di determinare alcunché e, dunque, perdo la possibilità di mettere in atto quella che Hegel chiamava dialettica: la dialettica è questo movimento. Ciò che, come dicevo prima, Beierwaltes insinua - infatti, non lo articola per bene - è questo movimento di Plotino: Uno, Intelletto, Anima, e la materia e, poi, il ritorno all'Uno, all'unificazione. Vi ricordate che cosa diceva dell'unificazione: posso unificare perché ho l'idea di Uno, se non come so che ho unificato? Non lo posso sapere. Lo so perché l'idea di Uno è quella che mi fa sapere che ho composto l'uno, così come l'idea di tavolo mi fa sapere che questo è un tavolo. Tutto ciò ci porta però a una considerazione, che merita di essere fatta e che riguarda prettamente ciò che stiamo dicendo, e cioè il pensiero di pensiero, il pensiero pensante di Gentile, il pensiero che pensa se stesso di Aristotele. Ora, o intendiamo il pensiero pensante come il pensiero che torna su se stesso e si pensa, che è la posizione di Hegel tra l'altro, quindi, di Plotino, quella che presuppone che sia possibile tornare al pensiero, che sia possibile tornare a qualche cosa, perché questo qualche cosa è immaginato determinato; oppure, il pensiero di pensiero non è affatto

questa cosa, ma è il pensiero che rileva, che incontra continuamente le aporie del pensiero, e quindi non torna da nessuna parte, semplicemente mette in evidenza le aporie del pensiero. Mettendo in evidenza le aporie del pensiero, ha continuamente sotto gli occhi l'infondatezza e l'infondabilità delle proprie opinioni.

Intervento: Il fatto che il pensiero di Aristotele ripropone se costantemente le proprie aporie vuol dire che non si può riflettere su se stessi, cosa che invece è il meccanismo di circolo chiuso di Plotino o di Hegel. Sarebbe semplicemente uno specchiarsi, un riconoscere che l'uno è identico a sé, l'altro invece no, perché appena pongo scappa.

È già dissolto. Hai visto bene perché, in effetti, tutta quella cosa, nota come introspezione, è esattamente questo: la possibilità di tornare a vedere dentro di sé che cosa c'è di vero. Perché dentro ci sono le cose vere, la verità è dentro e si può solo sentirla. L'introspezione viene da questo pensiero che immagina di tornare su se stesso. Ma il pensiero di pensiero, essere Dio, come diceva Aristotele, a questo punto possiamo intenderlo proprio in questo modo, cioè, come il pensiero che continuamente si scontra con le sue stesse aporie. Ponendosi, si scontra contro l'impossibilità di porsi perché, ponendosi, dilegua. Diceva Eraclito: tutto ciò che si pone, ponendosi, dilegua. L'esempio più evidente di come la dialettica hegeliana sia presente oggi qui, mentre parliamo, è il capitalismo moderno. Cosa fa il capitalismo moderno di fronte a un'antitesi, come direbbe Hegel? Non la combatte, non la scaccia, non vuole distruggerla, ma la ingloba, compie quell'operazione che Hegel chiamava *Aufhebung*, la integra, rimanendo capitalismo, naturalmente. Perché l'in sé, dopo che si è estroflesso sul per sé e tornato in sé, rimane in sé, non è diventato per sé. Sta qui la questione.

Intervento: Sarebbe questo il motivo per cui il capitalismo predilige la democrazia.

Certamente. La democrazia è il pane del capitalismo, non può sopravvivere in una dittatura. Il capitalismo è più neoplatonico, cioè, questo uno rimane indeterminato, ineffabile, invisibile, invisibile. C'è naturalmente...

Intervento: È il mercato.

In parte, sì. Il capitalismo ha fatto questa operazione, ha posto il mercato come il bene. È tutto in funzione del mercato, cioè, tutto è in funzione del bene. È il bene che, in fondo, attrae tutto quanto, come l'Uno di Plotino attrae come una calamita tutto quanto, perché tutto quanto ha preso avvio da lui e vuole tornare a lui. Il riferimento al neoplatonismo, come fa Beierwaltes, è fondamentale, perché sennò non si intende da dove viene tutta questo e soprattutto non si intende la portata religiosa del pensiero, che è diventato il pensiero religioso, che è fortissimamente invasivo. Questo modo di pensare ha pervaso la filosofia ovviamente, ha pervaso l'economia, la società, tutto. Non c'è nulla che non sia stato pervaso dal cristianesimo, cioè, dal neoplatonismo, dall'idea che ci sia il bene. Declinato in vari modi, chiamato in vari modi, ma questo bene c'è e tutti devono tendere a questo bene. Quello che dice Hegel è esattamente questo, pone l'obiettivo: lo Spirito assoluto. Solo che lo Spirito assoluto si compie integrando i molti, facendoli quindi scomparire. Perché il per sé, una volta che è tornato sull'in sé, non c'è, c'è l'integrazione, c'è l'*Aufhebung*, c'è la sintesi, che poi diventerà tesi di un'altra antitesi, ecc. Poi, alla fine, c'è il processo finale, che è quello dello Spirito assoluto, quando tutto quanto sarà integrato. In fondo, l'idea di Severino non è poi così lontana: gli astratti qui sono l'antitesi rispetto alla tesi, alla posizione, che è il concreto. È il concreto che è posto, non ancora come un tutto, come un intero; perché sia un intero occorre che i molti diventino uno. Ma c'è sempre questo in tutti i pensatori, l'idea che comunque i molti debbano tornare all'uno. Dicevamo anche di questa idea attuale del controllo globale, attraverso la tecnologia. Ha lo stesso fondamento neoplatonico, cioè, di qualche cosa che deve tornare all'unità. Controllo tutti, quindi, divento il panottico, l'occhio che vede tutto, l'occhio di dio.

Intervento: Sempre nel nome del bene.

Sì, perché il tutto è sempre il bene, ovviamente. L'intero è il bene. Beierwaltes ha colto questo aspetto, anche se non lo problematizza quanto potrebbe, ma d'altra parte a lui interessava mostrare un'altra cosa, e cioè che il neoplatonismo è quanto di meglio il pensiero abbia mai prodotto, al punto che tutti quanti i filosofi, Hegel, Heidegger, senza saperlo, erano neoplatonici. Però, volendo fare questo, trova effettivamente gli indizi del neoplatonismo, come nella famosa frase che chiude il Tractatus di Wittgenstein, "ciò di cui non si può parlare si deve tacere", che è una affermazione neoplatonica, è l'idea che ci sia un qualche cosa di cui non si può parlare, cioè, l'ineffabile; e ciò di cui non si può parlare, come dicevo prima, è l'infondatezza e l'infondabilità di ciò che penso. Però, come dicevamo prima, certo, ci troviamo di fronte a qualche cosa che potrebbe impedire di parlare, di continuare a parlare. Ciò che ci consente di continuare a parlare, in effetti, è questa idea che unifica, ma non possiamo più, al punto in cui siamo, non tenere conto che questa idea che unifica è una costruzione, è esattamente ciò che descrive Aristotele rispetto all'universale, perché l'idea dell'uno, dell'unificazione, è universale: prendo tutti i molti e diventano l'uno, diventano l'universale. Ma questo universale è i molti, così come la sostanza non esiste senza le categorie, e non si possono eliminare in molti a vantaggio dell'universale, perché l'universale è i molti. Se tolgo i molti, tolgo anche l'universale, cioè, l'uno; non rimane più niente.

A pag. 41. *Dal fatto stesso che Dio si dice l'essere diventa evidente che la stabilitas dell'essere non è rigidità. C'è una stabilità dell'essere, ma che non è rigidità. Che cosa è? La "medesimità" o eternità di Dio è anzi interiormente mossa, dal momento che Dio è parola e spirito. Se c'è parola c'è movimento, c'è poco da fare. Nella parola come nell'inizio, cioè per mezzo della parola o parlando, egli crea gli enti... Che non è del tutto sbagliato. In effetti, è parlando che le cose appaiono, ci appaiono così come ci appaiono. ...nella parola egli trasforma ciò che in lui esiste come idea, in quanto l'ha concepito da sempre, in realtà temporale; nell'atto di questa parola per mezzo di lei essa sorge dal nulla. Lo spirito "congiunge" la parola col Padre e fonda così l'unità pensante e amante. Alla fine, c'è sempre l'unità a cui si tende, a cui è necessario arrivare. Questa idea, come dicevamo prima, non è altro che l'idea del bene.* A pag. 43. *La speranza nella partecipazione all'essere stesso (Dio) muove dunque l'impulso umano a trascendere, cioè a ritirarsi dall'essere-nel-tempo, a ritornare sulla propria interiorità per scoprire, nell'autocoscienza, il fondamento del proprio se stesso e, tendendo a lui, ad oltrepassarsi. In fondo, è un "saltare" in ciò che "è stabilmente".* Ecco l'autocoscienza, la conoscenza di sé, che presuppone che ci sia un sé stabile, determinato, al quale io posso e devo tornare, come il proprio fondamento.

A pag. 45, capitolo quarto. *Come ha mostrato una ricerca basta in parte intensa, il concetto di Dio e di essere proprio di Agostino non è pensabile senza la filosofia del neoplatonismo, e particolarmente senza quella di Plotino e Porfirio; a Mario Vittorino, spetta il ruolo, importante per Agostino, di mediatore di filosofemi neoplatonici. Il pensiero di Agostino ci si presenta così come una sintesi nuova, relativamente unitaria e in alcuni punti addirittura coscientemente compiuta, di elementi greci, romani e cristiani. A monte di questa unità, fondandola, è un interrogativo metafisico: "deum et animam scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino." (Desidero conoscere Dio. Niente di più? No, nulla di più).* A pag.47. *Nel rapporto di sostanza e accidente (categorie) si mantiene sempre una differenza, tale che l'accidente non appartiene mai completamente alla sostanza. Sostanza e accidente formano sì un tutto unitario: cioè un questo o un quello, un qualcosa determinato dalla sua forma interiore, ma non raggiungono mai l'identità, la sostanza, cioè, non assume mai in sé l'accidente in modo tale che quest'ultimo non sia più se stesso ma soltanto sostanza, pura sostanza. È esattamente il contrario di quello che diceva Aristotele, e cioè le categorie "sono" la sostanza; qui, invece, dice che non devono mai diventare sostanza, cioè, l'uno non deve mai diventare i molti, per nessun motivo.* A pag. 49. *Dio è Non-Qualcosa, privo di ogni forma differenziante; chi vuol giungere a lui deve, liberandosi da ogni creatura, "dimorare in un puro niente", deve cioè diventare lui stesso privo di differenza. Diventare niente, che cos'è se la pensiamo logicamente? Avere eliminato i molti, cioè, tutte le determinazioni. Sappiamo che, se elimino tutte le determinazioni, ciò che resta è, appunto, niente. Qui diventare niente è diventare qualche cosa,*

che non è più neanche un qualche cosa, ma che ha eliminato totalmente i molti, cioè, le determinazioni. *Se Dio è ciò che è, e cioè sostanza pura, in-condizionata, in-limitata, in-finita, allora questo suo essere unico nel suo genere può essere indicato nel linguaggio solo attraverso la negazione; la lingua manifesta il suo essere unico dicendo che egli non è, ovvero: che egli non è ente, e in quanto non-ente si esclude e delimita in modo assoluto dall'ambito dell'ente.* Se è non-ente è niente, niente; niente significa appunto non-ente. *Nel non-essere dell'ente consiste dunque l'essere di Dio.* Questo è ciò con cui i teologi si sono trovati ad avere a che fare dal momento in cui hanno deciso che Dio non ha determinazioni, perché ogni determinazione lo sminuisce. Ma se gli tolgo la determinazione rimane niente, quindi, è niente, è un non-ente. *Il fatto che la sostanza pura è priva di accidenti, o che appunto non è un ente...* Abbiamo visto che sostanza è tutte le categorie. ...*si può formulare anche con l'aiuto di "al di sopra"...* Non è un ente ma è al di sopra. ...*super accidens, super speciem, super genus, super omnia...* /.../ *Sostanza pura o assoluta è dunque non-essere l'ente o essere-altrimenti da com'è lente che ne procede, ovvero semplicemente essere-al-di-sopra...* Ecco come la teologia risolve il problema: è il niente, niente in quanto non-ente. È esattamente la modalità che usava Plotino: è al di sopra. ...*quindi essere-infinito, e essere-senza-misura (immensum): questo è ciò che vuol dire il "qui" nella frase "Ego sum qui sum".* Sono colui che sono, che è. *Il "sum" come elemento della frase "Ego sum qui sum" indica, nell'interpretazione di Eckhart, (Meister Eckhart, teologo tedesco) la sostanzialità di ciò per cui sta nella frase "ego sum": la sostanzialità dell'essere puro.* Sono quello che sono, nient'altro. Anche Plotino diceva dell'Uno, Uno-uno, che non si può determinare, descrivere, è impossibile. *La frase "io sono" predica dunque del soggetto "io" della "sostanza pura", l'essere puro; o altrimenti: il predicato "sono" nella frase "io sono" attribuite al soggetto ciò che il soggetto esso stesso è: puro essere.* Cioè, dicendo "io sono colui che sono", si sta ponendo come il puro essere. *"Sum" è l'essenza del soggetto. "Ego sum" è dunque, detto da Dio, esplicazione della medesima cosa: il predicato non aggiunge nulla al soggetto, ma ridice esclusivamente la stessa cosa che il soggetto è in sé.* Non può dire nulla di più, ogni cosa in più sarebbe impossibile perché Dio è già tutto; quindi, non c'è un di più da qualche parte, pertanto, non posso dirne di più. Sempre per via del fatto, naturalmente, che questo uno ha eliminato i molti, perché qualunque cosa in più io ne dica è una introduzione dei molti, naturalmente. Quindi, vedete come tutta la teologia, tutto il pensiero occidentale fino ad oggi, è stato un tentativo colossale, incredibile di tenere lontani i molti dall'uno, in modo da potere continuare a pensare di avere ragione perché, se i molti sono l'uno, allora cesso di potere avere ragione.

Intervento: La posizione di superiorità dell'occidente rispetto al resto del mondo. Il capitalismo, partendo da questa posizione di superiorità, vuole integrare.

Sì, integra, ma perché parte da una posizione di superiorità, certo, perché io posso integrare te, ma tu non puoi integrare me. E questa è una posizione hegeliana, cioè l'in sé integra il per sé ma il per sé non integra l'in sé. Sta qui la religiosità di Hegel. Io ti integro perché io sono buono.

Intervento: ...

A un certo punto il pensiero greco si trasforma, non è più quello di Aristotele o di Eraclito o di Anassimandro, Parmenide, ma diventa un'altra cosa con Plotino. C'è stato il tentativo di metterli assieme, soprattutto con il medioplatonismo che all'inizio ha tentato quest'operazione di conciliare Plotino con la filosofia greca. A pag. 53. *L'analisi eckhartiana delle proposizioni "Io sono" e "Io sono colui che sono", basata sull'affermazione che in esse, in quanto siano dette da Dio, soggetto e predicato sono identici, mira a qualcosa di simile, sia da un punto di vista formale che da un punto di vista contenutistico, alla "proposizione speculativa" di Hegel.* Non ha torto. In effetti, la proposizione speculativa, che poi è quella dell'in sé che si specula sul per sé e che torna sull'in sé, è esattamente questo, perché dice: *Quando Eckhart afferma che nelle proposizioni "Ergo sum" e "Ego sum qui sum" soggetto e predicato dicono la stessa cosa, indicano cioè o rappresentano Uno e Lo Stesso Essere, invalida e annulla la forma usuale della proposizione, costituita appunto dalla differenza di soggetto e predicato.* Come dire che nell'integrazione viene annullato il predicato, cioè

il per sé, scompare: scompaiono i molti e rimane l'uno; cioè, l'in sé alla fine diventa uno. Poi, alla fine, diventa Spirito assoluto. *Al fatto che la forma della proposizione, in quanto costituita dalla differenza (di soggetto e predicato), distruggerebbe, quando essa fosse un'autodefinizione del Principio, la sua assenza di relazioni o assolutezza, aveva già accennato Plotino quando ammetteva soltanto, come eventuale autodefinizione dell'Uno, "Io Io" o "sono sono". Ora Hegel al posto della proposizione distinta in soggetto e predicato, caratteristica dell'atteggiamento raziocinante, cioè formal-logico del sapere ed appartenente, dunque, all'ambito dell'"opinione", ha posto la proposizione speculativa o filosofica in senso proprio. La natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la distinzione di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa; così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento. La "distruzione" consiste nel fatto che il soggetto non costituisce più il sostrato del predicato nel senso di un'identità oggettiva, fissa in se stessa, ma che invece la totalità della proposizione si costituisce come in un movimento dal soggetto nel predicato e da questo di nuovo nel soggetto. Questo movimento è riflessione: l'autoriflessione del rapporto di soggetto e predicato. Però, vedete che è il predicato che torna al soggetto, c'è sempre soltanto questo movimento. Il passaggio dal soggetto nel predicato fa del predicato un'autodefinizione del soggetto; il predicato non è dunque più "predicato del soggetto, ma è la sostanza, l'essenza e il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso. Cioè, questo predicato scompare nel soggetto. È questa la novità in Hegel: non c'è più questa formula, diciamo logica di soggetto e predicato, ecc., ma il predicato scompare nel soggetto. Questa è l'Aufhebung, l'integrazione. La distinzione di soggetto e predicato non viene con questo annientata, si elimina però la fissità di entrambi, in modo che dalla proposizione la loro unità risulta "come armonia". Riportare all'unità. La distinzione non viene tolta, anzi, è necessaria; ma è come se si ricomponesse in un tutto, in un uno, ma si ricomponesse sempre e soltanto nell'in sé, cioè nell'uno, nel soggetto.*

26 febbraio 2025

Beierwaltes in questo libro ci suggerisce molte cose a cui pensare, in particolare riguardo al movimento dialettico, che lui giustamente riconduce a Plotino, al neoplatonismo, a questo movimento dall'Uno all'Intelletto e all'Anima e che poi torna all'Uno, che è un movimento dialettico, è esattamente quello che descrive Hegel. Partendo da una questione, quella che riguarda quelle parole che compaiono nella Bibbia, "Io sono colui che sono", ecc., dice a pag. 56. *La "ripetizione" del primo "io sono" nel secondo è da intendersi - come vedremo - come rafforzamento riflessivo del primo, come autoesplicazione dell'identità o come pura affermazione che afferma se stessa, e cioè l'essere puro. Essa esclude tutto ciò che è negativo, estraneo, altro, contrario, molteplice, dunque ogni non-essere o nulla. Questa ripetizione dice che c'è soltanto l'Uno, escludendo i molti. Questa negazione (Aufhebung) della negazione non è però, come per esempio in Proclo, negazione della dialettica negativa, cioè negazione del pensiero e del discorso in quanto tali di fronte all'impensabilità dell'Uno... L'Uno non è pensabile, quindi non posso dirne niente. ...ma è invece tratto fondamentale dell'essere stesso; colui che di sé dice "Io sono colui che sono" negatio negationis. Cioè, nega che ci sia qualcosa che gli si oppone, nega che ci sia dell'altro. "Dio non è una parte del tutto, ma qualcosa al di fuori del tutto, o piuttosto qualcosa di anteriore o di superiore al tutto. Per questo non gli conviene la privazione o la negazione, ma a lui, e a lui solo, è propria la negazione della negazione, che è il nocciolo e l'apice dell'affermazione più pura, secondo la parola: "io sono colui che sono". La pura affermazione è un atto del pensiero e della parola. Il raddoppiamento dell'"io sono" significa perciò essenzialmente che l'essere divino da nulla limitato riflette se stesso. Autoaffermazione quale autoriflessione implica che il pensante e il pensato, siano in un certo modo "differenziati", e tuttavia già sempre superati l'uno nell'altro, in base all'eternità dell'atto in cui non c'è né prima né dopo. Qui c'è una questione importante, perché riguarda la dialettica. L'autoriflessione, dice, implica che il pensiero pensante e il pensiero pensato sono sì differenziati ma si integrano. Ma come si integrano? Ché il pensiero*

pensato è quello che determina il pensiero pensante. In Hegel c'è sempre questo aspetto, Beierwaltes sfiora la questione ma non l'affronta mai con forza. La questione della dialettica hegeliana andrebbe affrontata in modo più deciso, perché queste due istanze, l'in sé e il per sé, possono venire integrati a condizione che ciascuno dei due sia determinato. Allora, l'in sé si autoriflette nel per sé – che poi sarebbe il suo significato - e dal per sé torna all'in sé e solo a questo punto l'in sé è il tutto, è l'intero. Ma in questa operazione è necessario che ciascuno dei due, l'in sé e il per sé, sia determinato. Perché? Supponete per un istante che tanto l'in sé quanto il per sé siano, ciascuno dei due, anche l'altro simultaneamente. Come integro l'in sé con il per sé se l'in sé è anche il per sé? È già “integrato”, cioè, l'in sé è già il per sé, perché non potrebbe esistere senza il per sé. Sta tutta lì la questione, che rende impraticabile la dialettica perché, per poterla praticare, devo presupporre che i due elementi (tesi e antitesi) siano determinati; solo così li posso sintetizzare, posso integrare i due. Ma se la tesi è l'antitesi, e viceversa, l'integrazione non integra più niente, perché non può determinare nessuno dei due in quanto separato dall'altro. In questo modo, però, si demolisce tutta la dialettica. Demolendo la dialettica si demolisce il comunismo, perché la dialettica la riprese Marx volgendo in materialismo dialettico e materialismo storico. Il passaggio di Marx è quello dall'idea, come era per Hegel, alla prassi, cioè all'agire: l'agire dell'uomo è contraddittorio, per cui bisogna integrare ciò che contraddice il mio agire, per fare in modo che il mio agire sia integrato anche da quegli aspetti che sono apparentemente negativi. È la stessa cosa che diceva Hegel riferito all'idea; invece, Marx poi l'ha riferito alla prassi, all'agire, all'agire storico: nella storia le cose si svolgono in un certo modo, ci sono degli eventi, ma questi eventi non sono mai definiti unicamente, come per esempio potrebbe fare la metafisica che lo determina in quanto tale; no, è quello che è ma è anche tante altre cose. Per questo indicavo la dialettica come quel processo per cui ciascun elemento ha in sé già le condizioni del suo superamento, cioè, comporta il negativo che poi viene integrato. Sì, così funziona, certo, ma rimane il problema di questi due elementi, tesi e antitesi, che potremmo anche chiamare uno e molti, è la stessa cosa, o l'in sé e il per sé: possiamo benissimo intendere il per sé come il significato dell'in sé, è ciò che l'in sé dice ciò che l'in sé è. Ma se, come dicevo, questi due elementi non possono in alcun modo essere separati, allora non possono in alcun modo neppure essere integrati. Come integro qualche cosa che è già quell'altra cosa che dovrebbe integrarla? Perché ha avuto tanto successo la dialettica? Sì, certo, perché Marx l'ha ripresa, ovviamente perché a lui serviva, partendo dalla dialettica servo-padrone di Hegel, per mostrare che il servo, cioè l'operaio, deve, eliminando il padrone, mettersi al posto del padrone, in fondo. In un altro modo, questa integrazione chiaramente modifica anche il servo, che non è più quello di prima, ma diventa lui stesso padrone dei mezzi di produzione. Ora, però, ciò che a noi interessa è che questo movimento dialettico, in effetti, identifica il servo e il padrone come entità, come istanze determinate. Solo così Marx può pensare che un giorno il proletariato prenderà il potere e diventerà il padrone del mondo. Al di là di tutta una serie di considerazioni che possono farsi a questo riguardo, rimane il fatto che queste due istanze, il proletariato e il capitalismo, sono viste e pensate come entità metafisiche, nonostante Marx disprezzasse la metafisica, però, la utilizza per determinare queste due istanze. L'unico modo per non trovarsi immersi totalmente nella metafisica è invece considerare che ciascun elemento della dialettica è simultaneamente l'altro e, quindi, non potrà mai integrarsi perché non può, perché in quanto tale è indeterminato. È come se dicessimo che il servo, il proletariato, non potrà diventare mai capitalismo, perché il proletariato è già capitalismo, lo è già, quindi non può diventarlo. Ci sarebbe molto da discutere su questo, ma adesso non è la cosa che più ci interessa, perché a noi interessa invece intendere come questo processo dialettico sia divenuto il processo del pensiero comune. Beierwaltes ci mostra con precisione come questo movimento dialettico, reso celebre da Hegel, in realtà non è altro che neoplatonismo. Quindi, non siamo usciti per nulla dal neoplatonismo. A pag. 58. *L'autoriflessione di Dio è così necessariamente un eterno cerchio.* Hegel: in sé, per sé, in sé. *Il punto di partenza e il*

punto di arrivo, sono in lui identici: *“processu ergo (deus) non recedit a primo, sed accedit ad primum... Accedit, non recedit, cioè, non ritorna ma accede al primo, e così ogni volta è sempre primo, è sempre la prima volta. ...et sic novissimus est primus”*. Il cerchio riflessivo in cui si realizza trinitariamente l'identità dell'essere puro non ammette prima né dopo; ciò vuol dire in generale: non ammette nulla di un senso proprio differente, nel senso cioè di una reciproca esclusione. Certo, perché integrandosi è chiaro che non esclude più l'altro perché lo ha integrato. Ma qui c'è un grossissimo problema, anche se appare come un dettaglio, ma non lo è, perché sì, certo, questa integrazione avviene con la sintesi, ma per potere compiere questa integrazione è necessario che le due istanze siano metafisicamente determinate, altrimenti non lo posso fare. Si rivela qui il paradosso di qualsiasi dottrina della Trinità: il dover mantenere l'unità dell'essenza nella diversità delle persone - difficoltà che per Eckhart si avvicina quasi a una aporia: data la prevalenza dell'unità nel concetto di Dio riuscire ancora a concepire con un minimo di plausibilità la differenza delle persone divine: *“inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest”* (è una distinzione che non è separabile, tuttavia, sono distinti, lo prenda in considerazione chi riesce a farlo). Ma questa aporia delle tre persone, che sono uno ma rimangono tre, è l'aporia delle tre istanze di Hegel (tesi, antitesi, sintesi), che rimangono distinti ma sono uno. Naturalmente, la questione è complicata perché con questi tre momenti, tesi, antitesi e sintesi, che diventano uno, è posto esattamente lo stesso problema che si poneva nella teologia: ci sono tre persone ma sono distinte, però, sono una; ci sono tesi, antitesi e sintesi, che sono distinti e allo stesso tempo sono uno. Come fanno? La soluzione a questo problema ce la dirà fra poco, quando parlerà dell'estasi mistica. A pag. 63. *Quale puro pensiero e puro essere egli (Dio) pensa solo se stesso, e ciò significa: il suo essere: “L'essere è qualcosa di così puro e di così sublime, che tutto ciò che Dio è, è un essere. Dio non conosce nient'altro che essere, non sa null'altro che essere, l'essere è il suo anello. Dio non ama che il suo essere, non pensa che il suo essere”*. Lui solo, dunque, è l'identità di pensiero ed essere, è l'essere che si pensa come unità o il pensiero che è in modo assoluto: *“in ipso solo esse est intelligere ... ubi esse non est ipsum intelligere... Essere e pensiero sono la stessa cosa. Perché interessa questo a Beierwaltes? Perché questo accostamento tra pensiero ed essere? Perché in fondo, l'in sé, pensandosi, cioè, riflettendosi nel per sé, diventa essere, cioè, solo a quel punto diventa essere, diventa qualche cosa solo attraverso il pensiero. A pag. 64. Eckhart descrive l'atto dell'autoaffermazione o autoriflessione divina, espresso nell'“Io, sono colui che sono”, come un ribollire (bullitio) o un “partorire se stesso”*. Tenete sempre conto che possiamo fare continuamente un raffronto con la dialettica hegeliana: è come se l'in sé partorisce il per sé. *Ribollire o partorire se stesso è atto trinitario: chi nasce è l'Unigenito, il Figlio o la Parola. Il Padre, che è l'essere, esprime se stesso nella Parola e come Parola, la quale - identica al Padre - è essere puro. Nel parto riflessivo di se stesso il primo “io sono” “si ripete” nel secondo e come secondo, senza raddoppiarsi in senso quantitativo. Dobbiamo sempre avere presente la dialettica hegeliana: l'in sé non è che si raddoppia con il per sé, ma questo per sé è come partorito. Ma, dice, se lo partorisce c'è uno sdoppiamento; no, perché è un ribollire, per cui... vi ricordate Plotino, lo definiva come una specie di debordamento. Ci sta dicendo, in fondo, che nella dialettica il primo elemento produce il secondo, cioè, l'in sé produce il per sé per autoriflessione. Ma l'autoriflessione è l'emanazione, è la processione di Plotino: l'Uno che, pensandosi, produce l'intelletto. È come se l'in sé, pensandosi, si trovasse a essere per sé, ma questo per sé si accorge immediatamente che è sempre lui stesso e, quindi, il per sé se lo riprende e diventa effettivamente in sé. Sempre, naturalmente, mantenendo questa distinzione metafisica tra i due, che sono determinati e individuati. A pag. 68. *Se Dio non fosse essere assoluto, sarebbe nulla in senso radicale, oppure sarebbe fondato per mezzo di qualcosa che fosse prima di lui. Ma ciò sarebbe in contraddizione col suo essere e col suo concetto. La tesi esse est deus o deus est esse, così chiarita, si rivela come la quintessenza più conseguente dell'argomento ontologico di Anselmo: Dio può essere pensato soltanto come essere... Non posso pensare qualcosa che non è essere, che non è. ...non è possibile pensare che non sia. Poiché è qualcosa di cui nulla di più alto può essere pensato, poiché dunque è il Sommo, egli è la perfezione**

sussistente, i fondamenti incondizionato e in-fondato: senza “perché”, il “perché” stesso. In questo suo essere-fondamento privo di fondamento, essere-motivo senza motivo, si fa particolarmente evidente la differenza nei confronti dell’ente. Che, invece, è sempre debitore dell’essere. A pag. 72. Qui definisce Dio come il totus-intra e totus extra-esse, il tutto nell’essere e il tutto fuori dell’essere. ...vuol dire dunque che l’ente può sussistere soltanto per mezzo di lui, per mezzo dell’essere quale fondamento, che lui stesso è però nello stesso tempo assoluto, ab-solutus, nel vero senso della parola, unico e Uno, e non si perde (nell’atto del creare) a causa dell’ente né si disperde in esso; e questo perché non è nell’ente formaliter, secondo l’essenza, bensì virtute, vale a dire per mezzo della sua possibilità/capacità di agire: di fondare e mantenere l’essere. Distinguendo tra essere ed ente, fra assoluto e individuale, “non togliamo”, come dice Eckhart, “l’essere alle cose, né distruggiamo il loro essere, ma anzi gli diamo fondamento (lo consolidiamo)”. Un ente, che sussiste immediatamente ed esclusivamente da Dio, cioè dall’essere, rimanda al fondamento cui partecipa. Tutto questo discorso è il discorso del neoplatonismo, e cioè qualunque elemento rimanda a quell’elemento da cui procede. Ma se Hegel avesse fatto esattamente la stessa cosa? Perché il per sé dovrebbe tornare sull’in sé? Perché procede dall’in sé, quindi, procedendo dall’in sé, direbbe Plotino, è naturalmente portato a ritornare là da dove arriva. Sì e no. Sì, perché è vero che senza l’in sé non c’è neanche il per sé, perché il per sé non è altro che l’in sé che riflette se stesso e, quindi, diventa molti; ma anche no, perché questo per sé, i molti che vogliono, avrebbe detto Plotino, ritornare all’Uno, si trovano in una posizione molto particolare per cui è come se fosse naturale che i molti debbano tornare all’Uno e, quindi, questo è Plotino ovviamente, l’Uno sia prioritario su tutto. I molti scompaiono nell’Uno, il per sé scompare - anche se non è proprio la parola più appropriata - ma integrandosi nell’Uno questi molti, il per sé, diventano l’in sé, non sono più il per sé. E il per sé dove è andato? È scomparso a vantaggio dell’Uno, cioè, dell’in sé. Questa è la dialettica, che rimane un processo fondato sull’Uno, da cui procede l’Intelletto, potremmo dire l’in sé, da cui procede il per sé, che poi ritorna sull’Uno, cioè, sull’in sé. È esattamente lo stesso processo, cioè il processo dialettico di Hegel che non si discosta minimamente da Plotino. A pag. 75. ...come identità di ipsum esse e essentia (egli è ciò che è; egli è colui che è), come immutabilità - privo di processualità temporale - semplicità che esclude i contrari... Questo è l’obiettivo. Hegel parla del pensiero assoluto. Il pensiero assoluto ha eliminato i molti, ha eliminato il per sé, non c’è più, diventa un pensiero assoluto; è come il concreto che ha eliminato tutti gli astratti e, allora, diventa il tutto. È la stessa cosa che dice Hegel, la stessa cosa che dice Plotino: questo ritorno verso l’Uno dove i molti scompaiono. I molti hanno avuto la loro funzione, perché sono stati prodotti dall’Uno che si riflette, che riflette se stesso, che ha prodotto l’Intelletto, poi l’Anima, ma, producendo l’Intelletto, produce qualche cosa che è, produce l’essere; ma questo essere è sempre debitore dell’Uno, al quale vuole tornare, perché procede dall’Uno. Non c’è mai, né in Plotino, né in Hegel, né altrove, l’idea che invece l’uno e i molti sussistano ciascuno per conto proprio, e cioè che i molti non procedano dall’uno, che non ci sia la processione. Per esempio, in Aristotele questa cosa non c’è: i molti diventano sì l’universale, ma i molti, cioè il particolare, non sono posti come enti metafisici, tali per cui esiste l’universale ed esistono i molti; no, l’universale è i molti, è il particolare, sono la stessa cosa, non li posso distinguere in alcun modo. A pag. 79. Qui parla di Schelling, uno dei tre pensatori più noti dell’idealismo tedesco: Fichte, Schelling, Hegel. Nel primo libro della Filosofia della mitologia, che sviluppa il concetto di un rigoroso monoteismo (l’unicità assoluta di Dio), Schelling si confronta con il problema dell’essere nell’orizzonte del problema di Dio. È impossibile che Dio sia essere in senso partecipativo, se deve essere l’assolutamente unico. Non può partecipare di qualche cosa. Ma se non può partecipare di nulla, non partecipa neppure dell’essere. “Ora, se Dio non è un essere, qualcosa che all’essere soltanto partecipa, non resta altra possibilità se non che egli sia l’Ente stesso, ipsum Ens, e questo è appunto quel concetto preliminare di Dio che dobbiamo necessariamente porre se vogliamo porre Dio (non: un Dio). Dio è dunque l’Ente stesso”. Ora, qui Schelling lo pone come l’ente perché attraverso questa idea che ha lui, che l’essere non

può partecipare di altro, e allora, se non può partecipare non è essere, non può essere altro che ente. È una cosa che non è che sposti moltissimo la questione, perché pone l'ente come l'Uno. *“Come dico: egli (Dio) è l'Ente stesso, così devo dire: è l'Uno stesso, con cui si esprime appunto che l'unità non gli viene attribuita come predicato, non è detta di lui, bensì egli stesso e l'Uno. Qui c'è sempre la questione importante del salto che fa Hegel rispetto anche alla logica, cioè, non è più una logica predicativa: il per sé non è ciò che è predicato dall'in sé. Il per sé appartiene, per così dire, all'in sé in quanto è un processo. Ma è la stessa cosa che diceva Plotino: l'Intelletto non è un predicato dell'Uno, perché l'Uno non ha predicati, l'Intelletto è un debordamento. Cos'è dunque l'“ente stesso” - a differenza dell'“essere”? Nel rispondere a questa domanda non bisogna lasciarsi fuorviare da un'abitudine di pensiero improntata al concetto boeziano (o scolastico) e heideggeriano di una differenza ontologica che intende o l'esse come il fatto universale, fondante e comprensivo del singolo ens, oppure il Sein come il risultato o l'evento (Ereignis) della differenza tra essere e ente, in cui l'ente però non può mai costituire il fine della ricerca; nella storia dell'essere, l'essere in quanto ente ha sempre impedito - nell'orizzonte del pensiero heideggeriano - la memoria del Sein, no dell'essere. Intanto non bisogna lasciarsi fuorviare da Heidegger, che pone l'ente in un altro modo. Per Heidegger, come sappiamo, tutta la filosofia erroneamente si è occupata dell'ente pensando di occuparsi dell'essere; perché, se parlo dell'essere, se lo determino, se lo studio, ecc., lo pongo come ente. È esattamente la stessa questione del movimento: se parlo del movimento lo fermo, ne parlo come quiete e, quindi, non sto parlando del movimento. La stessa cosa è per Heidegger: se parlo dell'essere, di fatto sto parlando dell'ente, non sto parlando dell'essere; dell'essere, non posso parlarne. Da qui tutti i suoi marchingegni, la barra, la Y in Sein, perché diceva che non si può dire l'essere, l'essere è ineffabile. Questo ineffabile, però, è ciò che consente all'ente di apparire, perché senza l'essere non c'è l'ente, che sarebbe nulla senza l'essere, senza l'ineffabile. A pag. 80. Benché non si possa negare un nesso oggettivo fra la differenza ontologica di Heidegger e quella schellingiana, l'esplicazione di Schelling procede, almeno da un punto di vista terminologico, in senso contrario: essere è - almeno a partire dalle Stuttgarter Privatvorlesungen e dai Weltarter - esclusivamente inizio indeterminato, “materia”, possibilità (potenza) o fondamento dell'ente stesso, mentre quest'ultimo è la realtà in sé sussistente, compiuta, la realtà quindi che doveva essere, la quale si annuncia linguisticamente appunto nella determinatezza del participio. Se l'“ente stesso”, o come lo chiama Shelling “ciò che è l'ente...”, viene pensato come identico a Dio, allora non può essere il puramente-essente o ciò che meramente può essere, anzi è qualcosa di libero rispetto all'essere... E Dio deve essere libero da tutto, non può essere vincolato da qualche cosa. ...quale pura possibilità, qualcosa che lo nega: l'ente nel senso di ciò che è per se stesso come soggetto. Questo soggetto, quale puro potere di essere, che, come tale, è essente (e non soltanto passibile di essere, cioè, meramente-essente), deve essere però contemporaneamente oggetto, che, per il fatto di essere oggetto, è essente. Pone l'ente sì come soggetto, ma questo soggetto è anche qualche cosa, quindi è oggetto. Vi ricordate ciò che diceva anche Hegel: soggetto e oggetto sono due momenti dello stesso; infatti, l'in sé e il per sé sarebbero soggetto e oggetto che si integrano e diventano la stessa cosa. A pag. 82. Spirito perfetto e cioè assoluto è soltanto l'unità del separato: “che nell'in sé, o nell'essere-soggetto, è per sé, che quale soggetto è oggetto di se stesso ...cosicché...” è entrambi “in una identica forma”, senza che soggetto e oggetto si limitino vicendevolmente. Quindi, lo Spirito perfetto è l'unità di questi due elementi separati. Ma l'in sé e il per sé sono separati. Ciò che invece stiamo ponendo da tempo è che non solo non sono separati, ma sono inseparabili, perché non posso separarli, esattamente così come non posso separare il mio dire da ciò che il mio dire dice. Questo è lo Spirito che è presso di sé, che si possiede liberamente. Quindi, questa unità di due elementi separati: tesi e antitesi. Soltanto alla fine di questo processo lo Spirito è giunto a liberare il proprio inizio dalla sua astrazione o negatività, in quanto l'ha estratto dalla sua inizialità: Spirito è essenzialmente processo fuori da se stesso (un voluto esser-fuori-di-sé), senza che il suo carattere assoluto vada perduto nel processo. Altrettanto essenziale gli è anche però il ritorno o rientro in se stesso. Essere-presso-di-sé significa dunque: anche nel suo*

essere-fuori-di-sé, nella sua “de-cisione” lo Spirito è in-sé, nella sua essenza. Sostiene, rimanendo se stesso, l’andar via da sé col recuperarlo in sé. Questa è la sua dialettica. C’è l’uno, l’in sé, che si riflette, diciamola in modo molto banale, che si pensa: è l’Uno di Plotino che pensandosi produce l’Intelletto per eccesso di bontà. Però, vedete, qui è precisissimo: soltanto alla fine di questo processo; allora, come direbbe Severino, tutti gli astratti scompariranno e diventeranno il concreto, solo alla fine di questo processo. Che è un processo iniziatico, in un certo senso. Se, invece, pensate ad alcune posizioni di Aristotele, così come abbiamo visto, non c’è nessuna iniziazione, non è un processo che va verso qualche cosa, che deve a un certo punto raggiungere la sua meta, il suo télos, ma ciascun elemento è simultaneamente uno e molti, non deve raggiungere niente, ha già raggiunto tutto quello che poteva raggiungere. Non c’è un processo che abbia un fine, quale fine dovrebbe avere? Può avere un fine se l’in sé si riflette, diventa per sé, ma questo per sé deve tornare sull’in sé. Non è che questo per sé se ne va per i fatti suoi, a destra e manca; no, deve tornare sull’in sé, e si compie il processo che per Hegel conduce allo Spirito assoluto, che per Plotino è l’Uno, il ritorno all’Uno. Passiamo al capitolo dedicato a Plotino nell’idealismo tedesco. All’inizio ci sono alcuni cenni storici che potrebbero essere interessanti perché situano un po’ tutta la questione così come è stata affrontata da allora, cioè nel diciottesimo secolo, gli anni di Hegel, di Schelling, di Fichte, Novalis, di Goethe, ecc. A pag. 95. In contrasto con la tendenza delle storie della filosofia di Jacob Brucker, di Dietrich Tiedeman e di Wilhelm Gottlieb Tennemann, che hanno esercitato un’influenza determinante sulla coscienza del loro tempo, alla fine del XVIII e all’inizio del XIX secolo si fa strada un giudizio più equo sulla filosofia neoplatonica - giudizio che giunge talvolta fino all’ammirazione e all’imitazione. Decisiva per questa trasformazione, che è allo stesso tempo un rafforzamento della coscienza, è, tra le altre, l’opera soprattutto di Goethe, di Novalis, di Schelling, dei giovani Fichte e Hegel. Gli stessi filosofi, o gli storici della filosofia che avevano anche accesso alla problematica filosofica del loro tempo, affermano l’esistenza di un’affinità oggettiva fra neoplatonismo e idealismo. Quindi, non è una cosa che ha rilevato soltanto Beierwaltes; lui giustamente nota che è stata una cosa posta già nel diciottesimo secolo da molti pensatori e, quindi, era una cosa molto evidente per loro questa prossimità tra l’idealismo, la dialettica, e il neoplatonismo. Francamente questa affinità non è sempre “documentabile” sulla base di nessi storici concreti. Si manifesta piuttosto principalmente sia nella forma che nell’interrogativo o motivo fondamentale del pensiero, i quali, in condizioni storiche mutate, fanno riferimento allo stesso problema o alla stessa cosa. Oggetto di questo capitolo sarà la ricezione di Plotino - del testo o in generale della forma di pensiero - nella filosofia idealista, rappresentata da Schelling e da Hegel. Il fatto che la discussione specificamente filosofica sia preceduta da riflessioni intorno a Novalis e a Goethe non è inteso come ossequio alla confusione leggermente irrazionale, oggigiorno di moda nella filosofia, tra pensiero e poesia, ma la sua giustificazione in un fatto storico: il pensiero di Novalis e di Goethe è impressionato e stimolato da Plotino o da elementi neoplatonici. Questa “affezione” non è francamente così profonda, durevole e universale, autorizzarci a parlare - come, ad esempio, nel caso di Ficino - di platonismo. Sorprendente è tuttavia il fatto stesso che si arrivasse, attraverso le stratificazioni storiche, alla scoperta di Plotino - molto meno a portata di mano di Platone e Aristotele di Spinosa o Bruno. Era più difficile procurarsi i testi, però, evidentemente interessavano perché avevano visto molto bene la stretta connessione tra l’idealismo e il neoplatonismo. A pag. 99. Qui è Novalis in una lettera a Friedrich Schlegel. Non so dice se ti ho già scritto del mio caro Plotino. Dal Tiedemann sono venuto a conoscenza di questo filosofo, che pare nato apposta per me, - e mi ha quasi spaventato la sua affinità con Fichte e con Kant - e la sua affinità ideale con loro. Mi è più vicino, più affine, di entrambi. Qualcuno mi ha detto che la mia scoperta non è nuova, e che questa corrispondenza singolare è già stata notata nella vita di Maimon. Ma allora perché non se ne parla? In Plotino c’è ancora molto da sfruttare - ed egli sarebbe certo degno, prima di chiunque altro, di venire riproposto all’attenzione del pubblico. Ecco, questo è ciò che pensavano di

Plotino negli anni in cui veniva ripreso manifestamente dall'idealismo, e cioè come un pensatore straordinario che occorreva riprendere, studiare e riproporre.

5 marzo 2025

Questa sera vediamo di incrementare la nostra conoscenza del linguaggio. Beierwaltes ci propone alcune sue proposizioni. Cita a pagina 120 Schlegel, che è stato un pensatore tedesco, vissuto negli stessi anni di Fichte e di Schelling, conosceva il neoplatonismo naturalmente, era amico di Novalis, di Goethe e, quindi, era avvezzo al pensiero neoplatonico e soprattutto al pensiero dell'idealismo tedesco. Qui è Schlegel che parla. *Fra tutti gli Alessandrini è quello (Plotino) che dimostra più genio e si rivela più fecondo. Troviamo in lui molte idee che concordano col nuovo idealismo... Ciò che soprattutto distingue Plotino è la sua dottrina dell'estasi (un'intuizione intellettuale della divinità); caratterizza questo atto della conoscenza soprannaturale in termini rigorosamente filosofici come uno stato di rapimento, non rozzo come una sensazione, ma da intendersi piuttosto, come si esprimerebbe il recente linguaggio filosofico, come un atto dell'uscire-da-sé; egli lo chiama semplificazione dell'anima, annientamento di ogni molteplicità e diversità all'interno della medesima. A questa semplificazione dell'anima si appella Plotino come alla fonte superiore della sua filosofia.* Dunque, annientamento di ogni molteplicità e diversità, il rapimento, l'uscire da sé: questa è l'estasi, letteralmente. Possiamo intendere l'estasi anche come la contemplazione dell'assoluto, dell'ineffabile. In Plotino la cosa è abbastanza evidente, perché l'Uno è ciò che letteralmente seduce, cioè, trae a sé tutto quanto, ha preso le mosse dall'Uno e poi torna all'Uno. Questo ritornare all'Uno, che possiamo chiamare seduzione dell'Uno, è esattamente l'estasi, ciò che mi porta, mi trasporta, mi muove verso l'Uno. Ed è mistica perché comporta il mistero, comporta l'ineffabile. Ora, ciò che a noi interessa a questo punto è una domanda: l'estasi mistica, quella che potremmo intendere tranquillamente come la contemplazione dell'ineffabile, ha a che fare soltanto con la mistica medievale o successiva, la mistica di Santa Teresa o di Giovanni della Croce? Oppure, investe il pensiero in ogni sua forma? Pensateci bene. Questo rapimento che avviene, rapimento del pensiero sedotto dall'Uno, non è altro che il pensiero che vuole unificare, sedotto dall'unificare le cose, perché soltanto unificandole le domina, le controlla. E, allora, potremmo dire che l'estasi mistica, intesa in questo modo, è il pensiero che non pensa se stesso? Ancora di più. L'estasi mistica come ciò che comunemente è inteso come il quotidiano, semplicemente: ciò che ciascuno fa continuamente, che organizza, che pensa, che discute. Tutte queste cose hanno una prerogativa, e cioè sono considerate, direi quasi inesorabilmente, fuori del linguaggio. Una volta, tanti anni fa, qualcuno, adesso non ricordo chi, disse una cosa che può apparire buffa, però, potrebbe anche non esserlo: il mercoledì sera ci occupiamo del linguaggio, durante la settimana di tutto il resto. In effetti, senza volere, ma soprattutto senza sapere, ha detto come funziona la cosa, e cioè non ci si accorge, in effetti, che tutto ciò che si fa quotidianamente è posto come qualche cosa che è fuori del linguaggio, cioè che è quello che è. Pensate ad Aristotele, quando parla del pensiero di pensiero. Lui sa bene che praticamente è quasi impossibile per gli umani pensare il pensiero, e, infatti, dice che è una cosa che soltanto Dio, occorre essere Dio per poterlo fare. Sennò si è presi in questa contemplazione del proprio pensiero, e cioè, anziché pensare il pensiero, lo si contempla, si è sedotti dal proprio pensiero che pensando unifica e, quindi, in fondo, dice come stanno le cose. Questo può essere importante perché ci mostra che l'estasi mistica è, sì, certo, un aspetto religioso, ma a questo punto viene da pensare che è il linguaggio. Non è che il linguaggio produce il discorso religioso, ma il linguaggio nel suo farsi, nel suo dirsi, "è" il discorso religioso. Non sarebbe sennò così difficile pensare il pensiero, perché pensare il pensiero significa esattamente questo, che ciò che il mio pensiero unifica, ciò che penso quotidianamente, lo penso come unitario, non lo penso come se fosse anche i molti simultaneamente. Lo penso come uno, potremmo aggiungere necessariamente, ma questo

necessariamente ci sottolinea ancora di più che il linguaggio è il discorso religioso: nel suo farsi, nel suo dirsi, nel suo prodotto, si produce in quanto religione, e cioè come contemplazione del proprio pensiero. Perché il mio pensiero posso contemplarlo a condizione di pensarlo determinato, di pensarlo quindi come uno, che è quello che è. Ora, questa condizione cessa nel momento in cui io penso il pensiero, ma a questo punto pensare il pensiero non è nient'altro che questo, cioè, introdurre, reintrodurre o tenere conto, considerare la presenza dei molti nell'uno. Se io faccio questa operazione, allora qualunque cosa io faccia, sì, è sempre quella cosa lì, ma cessa di essere quella cosa che io credo che sia proprio quella; è anche quella, sì, certo, ma non solo, è anche molte altre cose. Delle quali cose non posso tenere conto se considero questa cosa come una, come unitaria. E considerare il pensiero come unitario è esattamente, come dicevo prima, ciò che accade nel quotidiano, in ciò che si fa, che si dice, si pensa, nel modo in cui ci si muove. E questo ci porta non soltanto a porre il linguaggio come religione, ma come qualche cosa che non può essere eliminato, ma il pensiero di pensiero, a questo punto, è qualche cosa che - per questo Aristotele dice che solo Dio si riesce a fare una cosa del genere - come se il pensiero di pensiero dovesse essere attivo ventiquattro ore su ventiquattro, ininterrottamente, perché ogni volta che parlo, ogni volta che dico qualcosa, costruisco un discorso religioso. E, allora, il pensiero di pensiero mi pone nella condizione di accorgermi di quello che sto facendo. È, come dicevo, una cosa che occorrerebbe fare ventiquattro ore su ventiquattro, ininterrottamente, perché appena smetto di farlo mi trovo inevitabilmente dentro la religione, cioè, mi trovo a pensare o, meglio, a contemplare l'uno, che a questo punto è il mio pensiero che unifica delle cose e si pone come uno, come assoluto, come se stessi pensando le cose come stanno. E questo rende conto anche della enorme fortuna della religione, da sempre, da molto prima di Plotino, naturalmente, e cioè della fortuna di un pensiero che, potremmo dire così, santifica l'unificazione che il pensiero mette in atto per pensare. Lo fa santo questo uno, che poi diventa Dio, lo fa santo nel senso che è la cosa più importante riuscire a unificare le cose, poterle pensare e, quindi, di conseguenza credere che il mio pensiero descriva le cose come stanno. E, infatti, si è presi qui, dice bene Schlegel, in una sorta di rapimento: ciascuno è rapito dai propri pensieri. Essendo rapito dai propri pensieri, non pensa i propri pensieri, proprio perché rapito. Cosa comporta ancora il trovarsi nel discorso religioso? Comporta una sospensione del pensiero. Questo Aristotele lo aveva intuito. E, infatti, torno a dire, per lui solo Dio riesce a fare una cosa del genere, gli umani no. Gli umani sono sedotti, sono rapiti da questa idea di unificare le cose, di averle unificate e, quindi, di averle determinate. Non è vero, naturalmente. Dunque, ecco, ciò che a noi interessa: che trovandosi nel discorso religioso l'effetto immediato è la sospensione del pensiero, si cessa di pensare e si è rapiti, come dice giustamente Schlegel, rapiti e sedotti, sedotti dall'uno, non necessariamente quello di Plotino, ma dall'uno in quanto unificazione delle cose, che mi consente di pensare che le cose siano così come io penso che siano.

Intervento: La propaganda....

La propaganda sfrutta questa cosa. Infatti, una delle tecniche della propaganda è fare credere che una certa cosa la credono tutti. Non è vero, magari sono in quattro, però riescono a far credere che tutti pensano così, quindi, se lo pensano tutti sarà vero e, allora, lo penso anch'io. A pag. 120. Sta parlando di un certo Ulrich Wirth, *un teista speculativo che pensa nell'orizzonte di Schelling e di Schleiermacher, questi non esiste a dichiarare il "neoscellinghianesimo", cioè la filosofia di Schelling dopo il "Sistema dell'identità", come "il neoplatonismo del nostro tempo"...* In definitiva, sta dicendo che l'idealismo tedesco è il neoplatonismo del nostro tempo. *...il neoplatonismo nella forma della coscienza moderna, vale a dire il neoplatonismo in forma compiuta, scientifica"; una dichiarazione simile a quella di Feuerbach, secondo la quale Hegel è il "Proclo tedesco". L'affinità di Schelling col neoplatonismo gli sembra evidente soprattutto nel fatto che entrambi cercano di pensare come una cosa sola i contrari: l'ideale e il reale, la trascendenza e l'immanenza. È la dialettica hegeliana. Alla base di questa idea c'è però già l'interpretazione tipicamente idealistica dell'Uno neoplatonico, secondo la*

quale esso, in quanto è l'Assoluto stesso, è l'identità di principio;... Quella identità di principio a cui Hegel, in fondo, aspira col pensiero assoluto. *Da questo punto di vista di una dialettica dell'Assoluto, il neoplatonismo, penetrando in "quel sacro mistero" (la dialettica)...* Qui la dialettica è posta come un sacro mistero. ...*ha raggiunto la "vetta più alta dell'idealismo di cui fosse capace il mondo antico". Ed è diventato con ciò il prototipo del nuovo e compito idealismo.* È interessante che parli della dialettica come di un sacro mistero. Apparentemente in Hegel è posta in termini differenti, apparentemente; però, in effetti, il mistero permane. Dove la troviamo la mistica nella dialettica hegeliana? In un punto ben preciso, che anche Hegel non può chiarire, e cioè come si passa dall'in sé al per sé? E come si passa poi dal per sé all'in sé? Cosa garantisce questo passaggio? Quello stesso problema della logica, anche di quella formale: cosa garantisce nell'implicazione il passaggio da A alla B nella formula "se A allora B"? Sappiamo bene come Aristotele ha risolto il problema, si è accorto che non ha soluzione, si è accorto che soltanto una decisione può consentire di andare oltre, sennò ci si ferma lì. Cosa che è accaduta, per esempio, con i matematici, che hanno risolto il problema del limite non risolvendolo ma semplicemente aggirandolo.

Intervento: Misurando l'infinito.

Cioè, rendendolo finito. Ma chi autorizza a rendere finito l'infinito? A pag. 124. *Si tratta ora di verificare i due gruppi di predicati: a) Plotino pensa l'Uno come libero da una forma determinata, perché qualsiasi forma ne limiterebbe l'universalità. Se la determinazione o l'essere determinato appartiene al "finito" o limitato e tutto ciò che è distintamente (ogni ente distinto) si distingue appunto per mezzo di quest'essere determinato o essere-forma da altri determinati o altre forme, allora l'Uno stesso, il fondamento determinante di ogni forma, deve essere pensato come senza-determinazione o senza-forma e quindi come in-finito.* Qui un altro problema, che conosciamo bene in Plotino, perché Beierwaltes ci sta dicendo che Plotino pone l'Uno come infinito, il quale infinito poi, sappiamo che deborda e produce il finito. Ma come avviene questo fenomeno? Come dall'infinito si passa al finito? Cosa autorizza questo passaggio? Nulla. E, infatti, è il punto cardine di tutto il pensiero plotiniano e che non ha soluzione: lui stesso, alla fine, si chiede come avviene questo passaggio e si risponde con un "non lo so". A pag. 125. ...*l'Uno privo di forma non può essere un qualcosa. Esso è piuttosto "prima del qualcosa". È anche prima dell'eternità. ...e cioè e cioè niente nell'ambito dell'ente: essenzialmente diverso (mediante il non-essere) da tutto l'ente e detto perciò anche sopra-essente. Per Schelling è incontestabile il fatto che l'Assoluto o Dio è Uno, l'Uno o l'unità originaria pura e semplice; nient'altro che identità che non lascia emergere in sé nulla di distinto, ovvero "indifferenza assoluta", da concepire come unità priva di ogni ulteriore determinazione.* Però, almeno uno ce l'ha, quella di essere unità. Infatti, lui dice *priva di ogni ulteriore determinazione*; sì, ma questa ce l'ha, necessariamente. *Questo assolutamente Uno ovvero l'Uno in quanto Assoluto è la totalità di un universo ideale. Per totalità si intende qui l'insieme di tutto ciò che è e può essere.* Per questo è impensabile che ci siano parti in lui che si limitino o si escludano a vicenda. *"Indifferenza assoluta" caratterizza dunque l'Assoluto in quanto Uno, il quale è "tutto in tutto, ciò che è del tutto e sotto ogni riguardo privo di determinazione.* Tranne una, come abbiamo visto: quella di essere Uno. Però, sappiamo e dovrebbero averlo saputo anche loro dalla logica di Aristotele, che, se anche un solo elemento contraddice l'universale, la contraddizione schianta tutto il sistema. Oggi, direbbero i logici, lo rende banale, nel senso che ex falso quodlibet, come dicevano gli antichi, dal falso si può dedurre tutto e il suo contrario. Quindi, il fatto che ci sia già una determinazione confuta il fatto che sia Uno-tutto; perché la determinazione, che ha necessariamente per essere Uno, lo rende qualche cosa più di Uno. Ma, allora, l'Uno non è più tutto perché, se fosse tutto, dovrebbe comprendere anche quest'altro. *Indifferenza come Assoluto e unità dell'Uno plotiniano si illuminano dunque la vicenda, insistendo entrambi sulla libertà dalla forma, dalla finitezza, e con ciò sulla libertà dalla differenza. L'assoluta indifferenza che Schelling pensa caratterizzi l'Assoluto si distingue tuttavia dall'assenza di relazione immanente all'Uno plotiniano per il fatto che Schelling ammette sì l'esistenza dei contrari nell'Assoluto, ma li può concepire soltanto come superati. Lo*

avevano già detto i medievali: la contraddizione, certo che c'è, tutti la vedono, è sotto il naso di tutti, ma Dio è al di sopra della contraddizione, perché è lui che la produce, quindi, i contrari ci sono. *La potenza di conformazione in una cosa unica che vige nell'Assoluto non lascia emergere i contrari come tali, cioè come finiti o determinati, ma li rende essi stessi in-finiti o "indifferenti"*. Anche qui il nostro amico Schelling la dice grossa, perché o sono contrari o sono indeterminati. Le due cose assieme non stanno bene perché, se sono contrari, vuol dire che li ho determinati entrambi per potere stabilire che sono contrari, e quindi non sono indifferenti. Ma tutti questi problemi naturalmente sorgono nel tentativo estremo di giustificare l'uno che ingloba i molti. Il passaggio da giustificare è sempre questo dei molti verso l'uno, che li ingloba. Neanche Hegel ci riesce: in fondo, questo passaggio dall'in sé al per sé e poi dal per sé all'in sé non viene chiarito, c'è e basta. *Se l'Assoluto è l'indifferenza (l'unità) dell'identità e della differenza, Schelling non è costretto, come Plotino, a concepire il pensiero dell'Assoluto come un modo del molteplice e con ciò della differenza. Se c'è pensiero c'è differenza. Il fatto che l'Assoluto pensi lo rivela anzi appunto come il "punto centrale" che sintetizza, che non lascia sussistere la differenza, in quanto essa rimanga in sé.* Altro problema. Schelling pensa di avere di avere risolto il problema di Plotino, ma non ha risolto assolutamente niente. Anche lui vuole fare questa operazione di unificazione assoluta, ma vuole farla con il pensiero e dice che questa unificazione del pensiero non lascia sussistere la differenza. Ma il pensiero è differenza, sennò non è pensiero. E, allora, come la mettiamo? A pag. 129. *Il pensare-se-stesso dello Spirito è di conseguenza da intendersi come la "sintesi" ad unità dell'alterità o come la compenetrazione della differenza identica a se stessa in direzione di un'identità in sé differente.* Continua a essere sballottato fra l'uno e i molti, sempre nel tentativo, perché è questo che crea il problema, di volere ricondurre i molti all'uno. I molti non si riconducono all'uno perché i molti sono l'uno. È questo che non si è inteso mai: non posso ricondurre i molti all'uno, perché i molti sono già l'uno, e viceversa. Ma il problema contrario non si pone perché nessuno vuole porre l'uno come i molti, se non Hegel quando parla del per sé. A pag. 130. *Poiché questa molteplicità in sé differente e tuttavia non divisa è una medesima cosa con i suoi costituenti, l'unità è ciò che fonda e mantiene il tutto.* Questo è molto hegeliano: l'unità che fonda il tutto e lo mantiene perché ogni cosa viene ricondotta all'in sé. Questo per riprendere ciò che dicevo prima, del pensiero che unifica: ciascuno, quando pensa, si trova ininterrottamente a compiere questa operazione di unificazione. O, come accade, si sospende il pensiero, immaginando che ciò che si pensa definisca la cosa, oppure si mette in atto quella cosa che, secondo Aristotele, appartiene solo Dio, e cioè pensa il pensiero. Pensare il pensiero qui non è altro che lasciare che l'uno sia i molti: questo è il pensiero di pensiero, non è un pensiero che pensi chissà che cosa, ma è lasciare che l'uno sia quello che è, cioè, sia i molti. A pag. 132. *Il possibile in quanto non-reale in senso temporale è impensabile nell'Assoluto perché distruggerebbe la sua infinitezza;...* Perché l'Uno è l'Assoluto, quindi, è necessario. Ma è impossibile, dice, in quanto non-reale in senso temporale, ecc. Questi personaggi qui conoscevano Aristotele, l'hanno letto, ma l'hanno letto sempre attraverso il neoplatonismo. Perché, se qualcosa è necessario, è a fortiori anche possibile. A meno che non stabiliamo che non è possibile, ma allora giungiamo a dire che ciò che è necessario è impossibile e ci troviamo di fronte a un problema abbastanza consistente. *Un problema fondamentale nella filosofia schellinghiana e della metafisica in generale è quello che si esprime nella domanda: "Perché esiste l'essere e non piuttosto il nulla?".* È la domanda che si era posta anche Leibniz: "Perché esiste qualcosa anziché nulla? Impossibile rispondere. Invece, la risposta è facilissima: perché parliamo, ecco perché esistono le cose. *Modificata in senso plotiniano, questa domanda potrebbe suonare: "Perché oltre all'Uno non-essente e sopra-essente esistono altri enti, e non piuttosto null'altro di diverso da lui?".* Domanda legittima. *Porsi questa domanda equivale a interrogarsi sul passaggio dall'identità o indifferenza alla differenza,...* Questo passaggio non si può in nessun modo articolare, dimostrare, non si può produrre una dimostrazione di questo passaggio. *...dall'unità alla molteplicità,...* Come si passa dall'Uno ai molti? Non si passa, perché l'Uno è i molti: *ἐν πάντα εἶναι* (Eraclito). *...equivale a*

interrogarsi sulla possibilità e l'origine della molteplicità. Perché il problema è quello: perché c'è il molteplice, perché ci sono i molti, perché esistono le cose anziché solo l'Uno? Mentre il problema riguarda in Plotino già la processione dello Spirito dall'Uno, esso si propone per Schelling a proposito del rapporto di assoluto o infinito col real-finito (Uno-molti), riguarda cioè primariamente l'effetto o l'attività dell'Assoluto in direzione del mondo che si concentra e si concretizza nel problema della creazione. Il problema della creazione è il problema dell'Uno e dei molti: come si passa dall'Uno ai molti e, soprattutto, chi garantisce questo passaggio? In che modo? Ricordate bene Aristotele: ὑμάρχειν. Lo decido e bell'è fatto. Perché due assi a poker battono due re? Perché lo ha deciso il gioco. Schelling rifiuta tassativamente una concezione del passaggio mediatore, del passaggio che pone l'essere, che renda finito l'Assoluto stesso... Un uscire dell'Assoluto da se stesso. Questo è il tentativo, in fondo, anche di Plotino, che esclude che si esca dall'Assoluto, cioè dall'Uno: l'Uno non esce da sé stesso, non può farlo, c'è soltanto la processione. ...un traboccare dell'essenza non è pensabile da parte di una vera filosofia. Se è vera filosofia non trabocca. "Se Dio potesse uscire da sé stesso, vorrebbe dire che non è Dio, che non è assoluto. L'assolutezza, ovvero l'infinita autoaffermazione è piuttosto l'eterno ritorno, non come azione, ma come l'eterno essere e sussistere di Dio in se stesso". Non vi evoca l'eterno ritorno di Nietzsche? Nietzsche non poteva ammettere che ciò che è stato non sia più. Dice che la volontà di potenza, sono proprio le sue parole, digrigna i denti di fronte a una cosa del genere, perché non può dominare più il passato, in quanto non c'è più E, allora, ecco che Nietzsche si inventa l'eterno ritorno dell'identico, eterno ritorno di ciò che continuamente si ripropone. Ciò che è identico è il suo riproporsi continuo, incessante. Che è un modo, in fondo, se ci si pensa, da parte di Nietzsche, di provare a risolvere il problema dell'uno e dei molti. Questi molti vengono inglobati nell'uno, però poi ritornano e si innesca questo processo, che poi è il processo della conoscenza: dai molti all'uno, poi dall'uno ai molti, dai molti all'uno. È questo l'eterno ritorno. Se però all'Assoluto in quanto autarchico non è intrinseca nessuna necessità di uscire da se stesso, come e perché il finito giunge all'esistenza? Per Schelling sembrano in discussione tre possibilità, diversamente plausibili e non completamente armonizzabili l'una con l'altra. A) La prima consiste in ciò che Schelling trova nella tradizione filosofica sotto il nome di "dottrina dell'emanazione". In fondo, è la processione di Plotino. Per essa Dio è il "fondamento immoto delle cose". Ciò significa che egli, analogamente alla $\mu\upsilon\nu\eta$ plotiniana (la permanenza dell'Uno in se stesso), rimane in se stesso indiminuito. Dio crea ma non diminuisce creando. "Ciò che trabocca", dice la dottrina dell'emanazione nell'interpretazione di Schelling, "trabocca non in grazia di un'attività di ciò da cui trabocca, ma come a causa della propria gravità. Non viene rigettato, ma ti stacca invece da solo. Ciò da cui trabocca non viene per questo diminuito nella sua pienezza relativamente a se stesso, mentre la realtà infinita, essendo infinita, non può essere da nessuna parte diminuita quando trabocca nel mondo". Un tale sistema di emanazione pare a Schelling il sistema di Plotino. Il problema della emanazione è il problema della creazione. È sempre esattamente lo stesso problema: come si passa dall'Uno ai molti, come accade che dall'Uno si producano i molti. Naturalmente, senza avere mai, neanche lontanamente per la testa che l'uno è già da sempre i molti. È lo stesso problema di Hegel: tiene separati l'in sé e il per sé, ed è per questo che avvia questo processo, che poi per lui è il processo della conoscenza: l'in sé che si riflette nel per sé e poi torna e determina l'in sé. Questo percorso, che chiama Aufhebung, potremmo indicarlo come integrazione: l'in sé che integra il per sé e diventa uno, diventa Spirito assoluto. Questo sempre a partire dalla pre-supposizione che l'in sé sia esattamente quello che è, determinato in quanto in sé, e che ugualmente il per sé sia se stesso, determinato in quanto per sé. Cosa che già pone un problema, perché come posso muovere dall'in sé se l'in sé non è ancora determinato? Sì, il movimento retroattivo, dice lui, va bene, ma questo movimento, non solo non sarebbe necessario, ma non avverrebbe, e non avviene, se l'in sé e il per sé fossero la stessa cosa. Per Hegel non lo sono affatto, tant'è che c'è la necessità di questo processo di Aufhebung, di integrazione. tra i due. Se, invece, fossero stati pensati l'in sé come il per sé e il per sé come l'in sé, perché inscindibili necessariamente, ecco che allora questo passaggio

non c'è più, non c'è l'Aufhebung, scompare; il per sé non torna sull'in sé perché non si è mai allontanato, mai, neanche per sbaglio. A pag. 136. *Se Dio è tutto, e quindi da lui non può nascere nulla che "già non fosse", se cioè Dio "emana" soltanto "cose infinite", a rigore non ha nemmeno senso porre il problema dell'origine dell'essere finito da Dio. Un "derivare", ossia un passaggio costante dall'infinito al finito, sarebbe in contraddizione con l'identità infinita dell'Assoluto. È sempre lo stesso problema.: cos'è che giustifica il passaggio dei molti all'Uno? L'eterno creare dell'idea di Dio si riferisce solo a lui stesso: per mezzo di questo creare è il tutto, che è Dio stesso, è per mezzo di esso (del creare) il particolare non è, ossia: questo particolare è posto come non-reale in relazione al tutto. Questo particolare, dice, è posto come non-reale in relazione al tutto, cioè, non esiste ancora per il tutto, esisterà quando tutto il concreto sarà compiuto. Se dunque il fondamento e motivo della finitezza consiste nel "non-essere-in-Dio delle cose in quanto particolari", allora non rimane, sotto questo aspetto, come soluzione del problema del passaggio dall'infinito al finito, che il "salto". Quel salto, che Aristotele chiama ὑμάρχειν, che significa che non è giustificato da niente, salvo che dalla fede. Finitezza o mondo sensibile non devono la loro origine e sussistenza a un comunicarsi dell'Assoluto verso il fuori, ma risultano piuttosto da un distacco completo dall'Assoluto, da una "frattura", ovvero da una "caduta" da esso. Questi sono i pensieri che hanno fatto per giustificare questo salto. Dice bene Beierwaltes, per loro è un salto. Non c'è modo di giustificare il passaggio dall'uno ai molti, di giustificare quindi, cosa ben più grave, la validità dell'inferenza. A pag. 138. Perché dunque, e in virtù di che cosa è il tempo? Perché l'eternità, in sé è sufficiente a se stessa, non è rimasta essa stessa? Philosophie und Religion (scritto di Schelling) risponde a questa domanda, come risulta chiaro da quanto sopra detto, con la categoria della caduta, non ulteriormente esplicabile. Ecco, non si spiega ulteriormente, c'è la caduta e tanto basta.*

12 marzo 2025

Come vi avevo accennato, questa sera leggiamo qualche breve proposizione da un articolo di Beierwaltes *Ascesa ed unione nello scritto mistico di Bonaventura «Itinerarium mentis in Deum»*. In questo articolo Beierwaltes parla di una cosa che a noi interessa in questo preciso momento, perché riprende in fondo quello che dicevamo mercoledì scorso, e cioè la conoscenza come un prodotto della religione. La conoscenza, per essere conoscenza, deve essere sicura, le cose devono stare così, perché io possa dire di conoscerle; se le cose mutano e divengono interrottamente, non posso dire di conoscerle. Ora, però, sorge il problema: cosa o chi mi garantisce che le cose stiano proprio così? Posso garantirle in qualche modo? Esiste, se vogliamo dirla alla Aristotele, un universale che possa fare a meno dei particolari?

Intervento: Quindi, la domanda essenzialmente si traduce nel pretendere che l'universale non sia indotto.

Sì, esatto, ma se non è indotto che cos'è? È rivelato. Ecco, il passaggio è questo: l'universale è rivelato. E Beierwaltes parte proprio da un testo di Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Itinerario del pensiero verso Dio, il pensiero che va verso Dio alla ricerca dell'universale non indotto ma rivelato. Ora, il titolo di questo articolo è *Ascesa ed unione nello scritto mistico di Bonaventura*. Ascesa e unione. L'unione è la henosis (ἕνωσις in greco), che non è altro che l'estasi, perché è la unione mistica con Dio, con l'Uno di Plotino, comunque con un qualche Dio. Questa unione mistica, questo andare verso l'Uno, verso Dio è henosis. ...*il dispiegarsi creativo di Dio nel suo mondo e il suo ritorno spiritualizzante non è pensabile come concezione o struttura di riflessione senza la normatività neoplatonica di «manenza, processione e ritorno»; essa è la nervatura concettuale di ciò che si persegue da un punto di vista teologico.* Normatività. Come dire che questa idea circolare del passaggio dall'Uno all'Intelletto e all'Anima e poi il ritorno, ecc., è diventata normativa con il neoplatonismo, normativa per il pensiero filosofico e, quindi, potremmo dire, per il pensiero. *Come «maestro interiore» in ogni forma di sapere, Cristo diventa «Mediatore» universale anche per*

questa sfera, *Principio di fede e sapere*. Ma anche qui si deve considerare la determinazione filosofica, di gran lunga più intensiva, di ciò che è teologico, che nella peculiare delimitazione esplicita di Bonaventura nei confronti di una filosofia apertamente riconoscibile come tale, non viene affatto colta. Ciò riguarda innanzitutto elementi neoplatonici: la teoria dell'ascesa e dell'auto-superamento, ... Qui siamo a Hegel: l'autosuperamento. ...che si compie nell'unione; il concetto di un Dio che è «al di sopra» e allo stesso tempo «in» tutto, oppure che è «in» tutto, senza con ciò togliere la sua trascendenza o assolutezza; la concezione dell'idealità «esemplare» o di Dio come modello creativo, che abbraccia e ha in mente le Idee come mundus archetypus, dell'immagine condizionata temporalmente di mondo e uomo; un concetto di unità e bontà che, insieme a quello dell'«Essere assoluto» come tratto fondamentale di Dio, accanto alle valenze puramente teologiche ha carattere sostanzialmente filosofico; una teoria del conoscere che si basa su un concetto ontologico di Idea e luce, per la quale la Grazia è senz'altro determinante in modo essenziale; il rapporto noetico con una gradazione dell'Essere in sé differenziata (mediata da Dionigi nel concetto di «Gerarchia») ed il modello con questo connesso della processione (egressus) creativa e del ritorno (regressus) all'origine, che corrisponde ad una emanatio immanente al Principio (della Trinità) ed al suo ritorno (connexio) unificante. Ecco, non fa altro che ripetere la stessa cosa, e cioè questo egressus, poi c'è il regressus, circolarmente, che è esattamente la teoria di Hegel: dall'in sé che per egressus diventa per sé e, poi, il per sé torna sull'in sé. Degli scritti di Bonaventura nessuno è tanto adatto quanto l'*Itinerarium mentis in Deum*, iniziato nell'ottobre del 1259, a rendere comprensibili le implicazioni filosofico-neoplatoniche del suo pensiero: ascesa, auto-superamento e unione mistica con l'origine e l'archetipo della mens, dello Spirito. È sempre lo stesso meccanismo. ... l'ultimo grado del passaggio conduce in Dio stesso, per contemplationis excessum il passaggio trasformante equivale alla morte mistica nell'unione. Nell'unione avviene quella che già Plotino chiamava la morte mistica, cioè la persona muore al mondo per accedere al Dio Assoluto. Platone, nella sua teoria delle Idee collega la metafora della via con quella della luce. La sua totale intensità filosofica concerne il percorrere una via; il pensiero deve assicurarsi in modo permanente l'inizio razionale e la meta che compie. Quindi deve essere sicuro del da dove parte; quindi, almeno una cosa deve essere certa, deve essere stabilita, deve essere indubitabile, incontrovertibile. Il rendersi conto della normatività o «metodicità» di questo cammino e nello stesso tempo il diventare consapevoli del contenuto delle fasi o gradi di questa via «ascendendo», questo è la forma e l'impetus del pensiero dialettico. Più chiaro di così. Nel senso della similitudine della retta nella Repubblica, per esempio... Una retta, cioè, un cammino diritto che da un certo punto stabilito porta verso l'ascesi. ...questo pensiero si dirige verso un obiettivo che all'inizio del cammino si delinea solo in modo indistinto come il tralucere di ciò che è in senso proprio: l'Idea, ultimamente l'Idea del Bene che fonda tutte le Idee come principio anipotetico. Anipotetico: an- (non) ipotetico, quindi sicuro, certo, sempre incontrovertibile. L'ascesa dialettica si conforma ad un Essere strutturato in sé gerarchicamente, a cui sono peculiari diversi gradi di intensità. /.../ Il ternario che sempre ritorna: extra nos (al di fuori di noi) - intra nos (in noi) - supra nos (al di sopra di noi) da una parte segnala la direzione del cammino da seguire, dall'altra le sfere che ne segnano i gradi in sé differenziati: temporalia (temporale; corporalia) - spiritualia (spirituale) - aeterna (eterno). Chi si è accorto, al di là di Beierwaltes, del neoplatonismo di Hegel? È un po' lo stesso discorso che facevamo tempo fa: chi si sarebbe mai accorto, se non Heidegger, dell'ἐν πάντα εἶναι di Diels? Soltanto ultimamente, dice da qualche parte Beierwaltes, si è ripreso in mano il neoplatonismo in modo un po' serio; prima era poco considerato, un po' come i presocratici, che venivano considerati fantasiosi, divertenti, filosofi minori. Invece no, perché non è neanche più un modo di pensare, ma è diventato il pensare. Ecco perché non ci si accorge. Plotino, d'altra parte, è rimasto fedele in modo deciso alla dottrina platonica del cammino, attraverso la sua concezione della dialettica ascendente, attraverso l'astrazione (aphairesis) universale, ad essa collegata, che segue la massima «Tutto nell'intimo». È da lì che è sorta l'idea che bisogna sentirlo dentro, nell'intimo, è tutto lì. La verità sta lì, devi sentirla, e se non la senti è perché non ne sei degno. ...le è conforme il ritorno nella

propria interiorità, che conduce a un diventare cosciente di sé o ad un auto-accertamento del pensiero. Questa idea dell'autocoscienza di sé, su cui poi si è costruita tutta la psicologia e tutto il pensiero, viene da lì, da questa idea che dentro, da qualche parte, ci sia la verità. Questo ritorno è già di per sé da intendere come una fase dell'ascesa al fondamento che permette il cammino... Che è sempre verso l'Uno. ...esso culmina nell'auto-superamento del pensiero dialettico, nell'estasi o henosis. Il compimento di questo cammino nel suo insieme è da cogliere in modo pregnante anche nella metafora di Ulisse e questo nel senso di un «ritorno a casa», in «patria» («Padre» è l'Uno stesso), di una «Odissea dello Spirito». L'estasi è la contemplazione dell'ineffabile, di quel qualche cosa che si presuppone esistere, che però non può essere colto con i sensi, perché può essere colto solo dall'introspezione, dal guardarsi dentro. La «contemplazione riflettente». Qui è Hegel. La contemplazione riflettente è l'autocontemplazione dell'in sé, che si autocontempla e diventa per sé. La «contemplazione riflettente» della creazione sensibile mediata dalle «tracce», è il primo stadio verso una contemplazione «in» loro, che è diretta all'«essenza» di Dio operante attraverso loro e in loro, alla sua «potenza» e «presenza»; essa «internalizza» il macrocosmo come traccia reale di Dio attraverso le facoltà dell'anima come microcosmo. Questa trasformazione del mondo sensibile attraverso la sua percezione sensibile (apprehensio), la «gioia» (oblectatio) per questo o l'assenso alla struttura di ordine del mondo che si manifesta come bellezza ed il giudizio (diudicatio) che si compie secondo regole o leggi a priori, invariabili, «necessarie», ultimamente fondate nella «verità eterna» o «arte eterna», che rappresenta una conoscenza sicura (certitudinaliter) di quello che si è appreso, queste tre sono risposte sempre diverse, dipendenti l'una dall'altra, al carattere universale di traccia o di segno del creato. La bellezza è l'armonia, sì, certo, ma questa armonia è fondata su che cosa? Tra poco lo dirà, è fondata su qualcosa di certo, che deve essere sicuro, che non può essere mutante, ma su una verità eterna che rappresenta una conoscenza sicura. Prima parlavamo della conoscenza. Ecco, l'unica conoscenza sicura è quella che si affida a una verità eterna, non ce ne sono altre. Omnia esse numerosa: «Tutto è numerabile», ossia determinato dal numero, costituito nel suo essere e così ordinato in se stesso e nel riferimento reciproco. Il numero è il fondamento della proporzionalità (proportionalitas) o uguaglianza (aequalitas) di relazioni che si incontra in ciò che esiste nel suo insieme; da questo deriva la bellezza di ciò che esiste;... Cioè, dalla proporzione fondata sul numero. ...la bellezza come categoria ontologica, formulata nel significato di Agostino, approfondita in modo nuovo da Bonaventura, «non è nient'altro che uguaglianza numerabile». Con questo, tuttavia, non si intende la ripetizione vuota, tautologica o esteriore di forme, bensì piuttosto la relazionalità, ordinata dal Principio, di parti ad un Tutto, l'organizzarsi di un Tutto, sia questo formato in modo naturale o attraverso l'arte, come armonia che determina all'interno e che appare anche all'esterno. La numerabilità di ciò che esiste viene ricondotta da Bonaventura, seguendo Boezio ed Agostino, al «numero assoluto», ossia al numero come Idea nello Spirito del Dio creatore, dell'«arte eterna». Questo, infatti, attraverso l'atto della creazione è fondamento e causa della numerabilità e ciò significa della determinatezza, della delimitazione, della «finitezza» e perciò, infine, anche della conoscibilità e discernibilità di ciò che esiste. Qui è molto chiaro. Come risolve il problema del numero? Con l'idea del numero. L'idea del numero è assoluta perché è nella mente di Dio; per Platone era nell'iperuranio, che poi è diventata la mente di Dio. «Quando lo Spirito contempla se stesso esso si eleva come attraverso uno specchio nel riflesso (contemplazione) della beata Trinità del Padre, del Verbo e dell'Amore, delle tre Persone co-eterni, uguali e consustanziali, cosicché Ciascuna è in Ciascun'Altra, l'Una però non è l'Altra, bensì le Tre sono un solo Dio». Qui riprende in fondo quello dicevamo tempo fa, e cioè il tre serve a mantenere l'unità dell'uno e del due, che diventano uno grazie al tre, che unifica. Ma se l'uno e il due sono ciascuno l'altro, il tre non unifica più niente, perché non si possono unificare, in quanto sono la stessa cosa. Le facoltà della mens pensante e del suo «apice» come possibilità di auto-superamento... Continua con questa idea dell'autosuperamento, che è completamente hegeliana. ...non sono fondate solo a priori, bensì in modo assoluto: attraverso la connessione «del nostro intelletto con la verità eterna stessa». È questo che

garantisce, solo questa è la garanzia: la connessione del nostro intelletto con la verità eterna, cioè, con Dio. ...*per cui è primariamente concepibile una conoscenza sicura (certitudinaliter scire) delle definizioni, della verità delle proposizioni e della correttezza delle conclusioni.* Perché è sicura questa correttezza delle conclusioni? Per via del fatto che il nostro intelletto si autosupera e si volge alla verità assoluta. Soltanto guardando la verità assoluta, ma dove la trovo la verità assoluta? Dentro, nell'intimo. *Questa connessione viene determinata più precisamente come una presenza operante della luce divina (che «viene disegnata o plasmata sul nostro spirito») e delle Idee invariabili date in essa, cosicché noi conosciamo e contempliamo in essa e attraverso essa (in loro e attraverso loro).* Ci chiedevamo come fa ciascuno, a modo suo, a credere che le cose che pensa siano vere. Cosa lo garantisce? Quando uno ha un'idea sugli altri, sulle cose, su di sé, pensa che questa idea sia vera, quindi, ci crede e si comporta di conseguenza. Ma da dove gli arriva questa idea che quello che pensa sia così? Non c'è nulla al mondo che possa garantirlo. Questa è una questione importante perché è il modo di pensare di ciascuno continuamente. Quando diciamo il pensiero che pensa se stesso, a che cosa pensa? Sì, certo, i molti, ma tiene conto del fatto che ciò che io penso, quindi ciò che io credo, non può in nessun modo e per nessun motivo escludere i molti, non lo può fare. Ciò che io penso non può escludere i molti in nessun modo, è questo che mi "impedisce" di credere in quello che penso, cioè, che ciò che io penso sia proprio così. Non potrei pensarlo se non potessi non tenere conto che, sì, io penso una certa cosa, che magari è anche così, ma non potrà mai, per nessun motivo al mondo, essere solo quello che io penso che sia. Questo significa tenere conto dell'uno e dei molti, *ἔν πάντα εἶναι*. Ci si può porre di fronte a ciò che si pensa come a un racconto che non necessita di una verifica verofunzionale.

Intervento: La questione è che quando si parla si cerca sempre di imporre all'altro...

E per poterlo imporre occorre che le cose che io dico siano quelle necessariamente, perché, in effetti, se potessi pensare che le cose che dico, sì, magari è anche così, ma sicuramente non è soltanto quello, e non può esserlo, allora la volontà di potenza, come direbbe Nietzsche, digrigna i denti, perché non ne vuole saperne di una cosa del genere, vuole invece che le cose stiano così perché solo così posso imporle all'universo-mondo, perché io dico come stanno le cose. *I tratti fondamentali dell'Essere assoluto sviluppati da Bonaventura, da intendere ultimamente in una prospettiva filosofica, sono tuttavia nel loro insieme una prova della sua intima «mobilità»: Immutabilità dell'Essere significa auto-presenza della vita divina non «disturbata» dal non-essere, che rimane atemporalmente uguale a se stessa. L'«Essere» è talmente collegato con il concetto di Dio nel senso dell'argomento ontologico di Anselmo che il suo non-essere non può essere pensato nemmeno una volta: Dio come massimo dell'Essere (in questo contesto: dell'esistenza) «obbliga» il pensiero ad intenderlo come Essere assoluto e perciò anche come la condizione di tutti i predicati assoluti riferiti a lui:...* Il pensiero di Anselmo, sta dicendo, obbliga a pensare alla necessaria esistenza dell'essere e quindi alla sua totale e irrimediabile distanza dal non-essere. Il non-essere sarebbe non pensabile in questo caso - tutto sommato, è vicino a Parmenide – perché se lo penso esiste, non posso pensare ciò che non esiste. /.../ *l'«Essere più puro» come «totale fuga dal non-essere». Poiché la possibilità implicherebbe un non-essere, un essere esposto al non-essere-ancora, egli è «atto puro» (purus actus, summe actualissimum), attività pura in se stesso e creativa in altro, non limitato (arctatum) né in sé, né fuori di sé da altro, differente da lui, niente di «determinato» (determinato solo da se stesso),...* Qui torniamo al problema che abbiamo sempre riscontrato, cioè, non è determinato da altro ma è determinato da se stesso; quindi, è determinato; quindi, non è determinato ma è determinato. ...*niente di «analogo»,...* L'analogia è eliminata, quindi, l'induzione a questo punto diventa fondamento. ...*bensì fondamento di ogni analogia o carattere di immagine in ciò che esiste, nessun «genere», perché così potrebbe forse essere inteso come «dello stesso tipo» all'interno dell'apertura dell'universale al particolare (ipsum esse extra omne genus), mentre egli stesso per primo fonda questo rapporto in ciò che è creato.* Questo rapporto di induzione è creato da Dio. Ecco perché l'induzione a questo punto è una garanzia, perché non può essere l'analogia, che è una similitudine, somiglia

un po' di qua, un po' di là, ma c'è un'induzione creata da Dio. *A questo rinvia anche l'interpretazione di Bonaventura della proposizione dal Libro dei Ventiquattro Filosofi: «Dio è una sfera intelligibile (infinita) il cui centro è dappertutto e la cui periferia non è in nessun luogo», ossia non si limita proprio al finito, ma è infinita: periferia e centro (dispiegarsi e sua origine) insieme, mentre il soggetto stesso di questa Unità abbraccia Tutto fondandolo. La delimitazione paradossale di «centro» e «periferia» spiega perciò l'Essere assoluto di Dio come dialettica: mobilità che esiste di per sé e movimento che pone l'essere verso l'esterno, insieme con movimento che riconduce a se stesso come fine (finis) in tutto ciò che esiste grazie ad esso.* Quello che ha fatto Hegel è “dissolvere” il problema del movimento di Zenone, perché, di fatto, per Zenone il movimento non è possibile, perché posso considerarlo solo come quiete, così come l'infinito posso pensarlo solo come finito; in Hegel, invece, il movimento è un qualche cosa che avviene in un certo qual modo senza movimento, perché questo movimento riconduce sempre allo stesso, torna al punto di partenza. È un movimento circolare dove, in effetti, non c'è più il problema, com'era per Zenone, della infinita divisibilità. Perché, dice, *l'Unità abbraccia Tutto fondandolo.* Questa unità (Aufhebung) abbraccia tutto, cioè l'uno e i molti, fondandoli. *Il plotiniano panta eiso (Tutto è nell'intimo) ed il suo aphele panta («spogliati di Tutto») hanno il loro pendant nel «lasciare-Tutto» di Bonaventura. Anche questo è paragonabile: la henosis plotiniana (o anche procliana) è il risultato di un salto o di un'estasi che trascende il comprendere mediante il «Non-Nous», la cui Origine, l'Uno stesso, può «essere detta» da colui che l'«ha vista».* Lui mette giustamente tra virgolette “l'ha vista”, perché non è esattamente un vedere con gli occhi, è un vedere dentro, è un vedere che è un sentire. Dunque, il salto. Ecco, il salto è in fondo l'estasi. Sta dicendo qualcosa del genere, l'estasi come quel salto che consente di passare dall'antecedente al conseguente, per usare termini logici. Un salto che non è garantito da niente se non dall'estasi. Garantisce, quindi, il conseguente, perché è come se il conseguente misticamente si rivolgesse all'antecedente e traesse, quindi, dall'antecedente la sua validità. Quindi, non più l'ὑμάρχειν aristotelico ma l'estasi. Vale a dire, il “se A allora B” regge perché la B guarda estaticamente la A, è in contemplazione mistica della A, e la A è quello che è perché viene dal pensiero di Dio.

Intervento: Quindi, non è nemmeno più necessario stabilire un principio all'induzione e anche alla deduzione, perché l'induzione è il ritorno all'Uno, a Dio, e la deduzione la sua contemplazione.

Sì. Potremmo dire così, per riprendere Hegel, dall'in sé per induzione fino a raggiungere il per sé, che poi per deduzione torna all'in sé. *Il passaggio «dal mondo al Padre» ha però premesse e scopi differenti rispetto al pensiero neoplatonico; la metafora di Ulisse segnala il ritorno universale, il «ritorno in patria» nella patris, in cui l'Uno è il «Padre»; il «ritorno in patria» nel «porto mistico» equivale all'acquietarsi di ogni agitazione nel senso della sua soddisfazione: quiete, pace, silenzio sono le caratteristiche di questo «stato», non dissimile almeno a limine dalla soddisfazione attraverso requies, pax, silentium.* L'acquietarsi di ogni agitazione: è il ritorno all'Uno, è l'unificazione. Si cerca l'unificazione perché è ciò che dà pace, ciò che dà quiete. Questo ritorno all'Uno è esattamente la ἡδονή di Aristotele. Quando siamo arrivati all'Uno finalmente c'è la pace, quando avremo eliminato tutti i nemici finalmente ci sarà la pace. Vanno eliminati tutti, e dopo c'è la pace, la quiete, il silenzio. Di questo bisogna sempre tenere conto, che la pace, la quiete e il silenzio sono le caratteristiche di questo stato, dice lui, non dissimile dalla soddisfazione, che potremmo dire procede dall'unificare. In effetti, unificando si tolgono i molti che, come diceva Platone, sono i cattivi, sono quelli che rumoreggiano, che danno fastidio e, quindi, vanno eliminati. Dopo, c'è il silenzio, la pace perpetua. Però, se consideriamo questo aspetto anche nel discorso comune, corrente, di chiunque, ci si rende anche conto di quella necessità - che avverte anche Spinoza, senza problematizzarla in questi termini, certo, ma anche perché era un neoplatonico anche lui - di cercare assolutamente l'unificazione per trovare la soddisfazione, perché è l'unica, autentica, vera soddisfazione; l'unica ἡδονή è l'unificazione. L'Uno è l'idea della pace, della soddisfazione. *In questo diventare-se stesso (perfectio) attraverso l'auto-superamento... Che poi l'autosuperamento*

non è altro che l'accorgersi, come diceva Plotino, di essere nulla e, quindi, volere tornare al creatore, cioè, all'Uno. ...culmina il motivo cristologico adempiuto esistenzialmente dell'ascesa. L'ascesa è questo, è diventare se stesso attraverso l'autosuperamento. Quindi, occorre autosuperarsi. Quindi, conferma quella cosa, poi ripresa dal cristianesimo abbondantemente, della nullità dell'umano a fronte di Dio. *Nell'analisi descrittiva e insieme protrettica...* Il discorso protrettico è una figura retorica, è un discorso programmatico, quello che invita a fare una certa cosa, che dice cosa bisogna fare. ...di questo pensiero si mostra a colui che comprende il compiersi di questa dinamica una integrazione paradigmatica di filosofia e teologia. Eccola lì: finalmente siamo tornati, la filosofia come teologia. Che era l'idea di Aristotele, ma per Aristotele il Dio era tutt'altra cosa. Invece qui, finalmente, si arriva a un'integrazione di filosofia e teologia, perché la teologia è quella che fonda la filosofia, che dà alla filosofia la certezza di potere dire come stanno le cose. Ora, tutta la filosofia, anche quella contemporanea, è teologia in questa accezione, perché pensa sempre di potere dire come stanno le cose; magari in modo provvisorio, magari in modo incompiuto, però questa è la direzione giusta, sappiamo che stiamo andando nella direzione giusta. E invece no, non stiamo andando nella direzione giusta, non stiamo andando da nessuna parte. Come dicevo prima, in effetti, è questo passaggio il più difficile da compere, cioè, avvertire che ciò che io credo, penso essere vero, potrebbe anche essere che le cose stiano parzialmente così momentaneamente, ma di sicuro non stanno solo così, non è soltanto così come io credo sia. Questo è inevitabile. Torniamo al testo *Platonismo e idealismo*, a pag. 139. *Non è tanto nel passaggio dall'Uno allo Spirito che si constata in Plotino un'analogia oggettiva con la categoria schellinghiana della caduta, in quanto la processione dello Spirito dall'Uno, se non viene considerata uno sviluppo dell'Uno di valore equivalente all'Uno stesso, non è neanche da pensarsi come molteplicità radicale o essenziale. La processione si è fermata per il momento all'Uno essente. L'analogia sorprendente è piuttosto nel passaggio dall'eternità al tempo. Perché - secondo Plotino - esiste il tempo? Lo Spirito è l'unità senza-tempo di pensiero ed essere, è l'eternità in cui tutto quello che è-da-pensare (le idee) è raccolta in una contemporaneità puntuale, in cui tutto ciò che è da pensare è "già da sempre" pensato e portato al suo telos. Ora, qui c'è una questione che sarebbe interessante da svolgere perché, in effetti, è un po' come nel linguaggio: è già tutto presente. Solo che lui pone questo nell'Uno, è in Dio che è tutto presente, non nel sensibile, nelle cose, nello Spirito, nell'Intelletto; no, solo in Dio, solo lì, dove anche la contraddizione c'è, ma lui è al di sopra della contraddizione.*

Intervento: Sembra che stia parlando del linguaggio.

Sì, e infatti Plotino e anche altri si sono accorti del problema, solo che mentre noi questa cosa, che almeno provvisoriamente chiamiamo simultaneità o che diceva Eraclito con *ἐν πάντα εἶναι*, la poniamo in ciascun atto, qui è invece isolata, è messa nell'Uno e resa inoffensiva, ma funziona, per cui lì ci può stare anche la contraddizione, perché è Dio che gestisce il tutto. ...il tempo è caduto dall'eternità. È il modo di pensare di Plotino: come mai c'è il tempo? Perché è caduto dall'eternità. *Questo significa che il tempo era nell'eternità, quale non-tempo, nel modo d'essere del suo fondamento portante, e cioè non (ancora) realmente lui stesso.* Quindi, non tempo. Dunque, c'è il tempo ma non è tempo. Quindi, queste contraddizioni si possono tranquillamente considerare perché sono in Dio. Possiamo noi mettere in discussione quello che pensa Dio?

19 marzo 2025

Questo libro di Beierwaltes offre moltissimi elementi di riflessione, come accade con i buoni libri. A pag. 139. *Non è tanto nel passaggio dall'Uno allo Spirito che si constata in Plotino un'analogia oggettiva con la categoria schellinghiana della caduta, in quanto la processione dello Spirito dall'Uno, se non viene considerata uno sviluppo dell'Uno di valore equivalente all'Uno stesso, non è neanche da pensarsi come molteplicità radicale o essenziale. La processione si è fermata per il momento all'Uno essente". L'analogia sorprendente è piuttosto nel passaggio dall'eternità al tempo. Perché, secondo*

Plotino, esiste il tempo? Lo Spirito è l'unità senza-tempo di pensiero ed essere, è l'eternità in cui tutto quello che è-da-pensare è "già da sempre" pensato e portato al suo tēlos. Perché dunque esiste, oltre a questa eternità sufficiente a se stessa, anche il tempo? Come Schelling, così anche Plotino cerca rifugio in un evento di cui non si forniscono ragioni: il tempo "è caduto" dall'eternità. Prima della sua caduta "riposava in seno all'Essere poiché non era ancora tempo. Questo significa che il tempo era nell'eternità quale non-tempo... Da qui i paradossi che immediatamente sorgono. ...nel modo d'essere del suo fondamento portante, cioè non ("ancora") realmente lui stesso. A pag. 140. Il linguaggio mitizzante cerca sì di spiegare il perché della caduta, non riesce però a raggiungere la stringenza di una motivazione vera e propria. Uscendo dalla quiete del pensiero raccolto nell'unità di se stesso, il non-tempo implicito nello Spirito prende a muoversi verso il "sempre dopo e più tardi": c'è in lui una natura indaffarata, che di sua testa vuol regnare su se stessa, che non è contenta della presenza già da sempre in sé compiuta del tutto, ma "ha sempre cercato più di quello che aveva". La volontà di questa natura di condurre lo Spirito, per mezzo del sempre-di-più, all'apparente possesso di se stesso, causa però la "caduta": porta infatti alla costituzione dell'Anima come Ipostasi indipendente nei confronti dello Spirito e con ciò alla costituzione della sua particolare forma d'essere di vita: il tempo. Non so se avete fatto caso, ma qui Beierwaltes sta raccontando che per Schelling - ma già per Plotino e poi tutto il neoplatonismo, quindi, tutta la religione - all'inizio, il principio di tutto è la volontà di potenza, un atto di volontà di potenza. E qui c'è la questione fondamentale. L'Uno, Dio, per conoscersi deve - usiamo questo termine anche se non è preciso - estroflettersi: è l'estasi, l'andare fuori di sé, perché per conoscersi ha bisogno di un significato. Che cosa sono io? Sono questo. Ecco Hegel: l'in sé che dice "io sono l'in sé", cioè che cosa? Il per sé naturalmente, il mio significato, quello che sono. E, allora, una volta che c'è il per sé, cioè il mio significato, l'in sé che cosa si dice? Ecco, io sono questo. Ma finché non c'è questo uscire da sé e tornare a sé, l'in sé non può dire niente di se stesso, e l'Uno, Dio, non può dire nulla di sé senza il mondo, che sarebbe in un certo qual modo una sua estroflessione. Ci vuole questo atto, che per i teologi è in fondo un atto di volontà, ma i teologi non si rendono conto che, in effetti, si struttura come volontà di potenza, che non è altro che il funzionamento del linguaggio, e cioè il significante, per essere significante, necessita di un significato. Il significante deve uscire da sé per potere ritornare a sé ed essere quello che è, e questo è Hegel. Quindi, ci troviamo qui di fronte al modo in cui la teologia ha avvertito il problema del linguaggio, nel senso che ha riportato questo problema del linguaggio a una sorta di mitologia, sulla quale ha costruito la religione, e cioè il Dio, l'Uno, che deve estroflettersi, deve diventare l'Intelletto e l'Anima; l'in sé deve diventare per sé, il Padre deve diventare Figlio e Spirito Santo per potere essere Padre. Deve, cioè, uscire fuori, uscendo fuori trova il suo significato e a questo punto può dire: ecco, io sono questo, io sono colui che sono. Quando dice "io sono colui che sono" è già uscito da sé per potere dire una cosa del genere, sennò non può dire niente. Come diceva Plotino: Io-Io. Intanto, perché questo secondo Io? Questo raddoppiamento è sempre un uscire fuori da sé, per poi tornare e garantire il primo. Qualunque significante non esiste senza significato. Ora, nel mito questo significato sarebbe una estroflessione, un debordamento del significante, come diceva Plotino dell'Uno che trabocca. Potremmo quasi dire che tutta la religione, quindi il neoplatonismo, è una mitologia intorno al linguaggio, è un mito dove c'è il Dio, che sarebbe ciò che appare, il significante, ciò che si dice, l'Uno, che è quello che è; ma quello che è, per potere essere quello che è, ha bisogno di uscire da sé, prendere - adesso la dico proprio mitologicamente - il significato e portarselo qui, e allora solo così può dire "io sono questa cosa qui" o, per esempio, "io sono colui che sono". È un mito, un mito del linguaggio, né più né meno. La volontà: Dio avrebbe fatto tutto questo per la sua volontà di conoscersi, per la sua volontà di essere. Da qui la cosmogonia: come si è creato l'universo? Non solo per consentire ai fisici di misurarlo, ma perché in questa estroflessione - questo era già in Plotino - l'Uno deborda e produce l'Intelletto. Ma a cosa serve l'Intelletto? Serve a conoscersi, e poi dall'Intelletto procede l'Anima, la psiche, il vivente, e si animano le cose perché l'Intelletto produce la vita. Ma è un mito del

linguaggio, non è nient'altro che un mito, un racconto, e tutta la religione è questo, in fondo. Qui lo dice in un modo estremamente chiaro: c'è questa volontà, l'Uno, che però non sa in realtà di sé finché non esce fuori, finché non c'è l'Intelletto. E, allora, trabocca, deborda, eccede, anche se non si sa come avvenga questo eccedere, c'è la caduta, dice, infatti, dice che non ci sono molte argomentazioni, è così, c'è la caduta, e grazie a questo è nato il tempo dall'eternità, come qualcosa che cade dall'eternità. Questo va bene nel mito, certo, ma sarebbe come dire che il significato si produce perché cade dal significante. Ma il significante non cade; il fatto è che significante e significato sono la stessa cosa: è questo che è sempre mancato e che continua a mancare ancora oggi che parliamo. E questo rende conto anche, tra l'altro, di come gli umani, vivendo, continuando sempre, a tutt'oggi, a vivere nel mito, naturalmente siano presi da cose che appaiono essere inverosimili. Appaiono, certo, perché costruite dal mito, appunto. È come l'idea che il significato cada dal significante, il significante trabocca e casca giù il significato. Significante e significato sono la stessa cosa. Ma sono la stessa cosa, e non si possono scindere in nessun modo, ma è questo che è sempre mancato e continua a mancare, per cui si ricorre al mito. Con tutte le conseguenze, in fondo, perché attenersi al mito significa attenersi all'ineffabile, perché il mito sorge sempre da un ineffabile, da qualcosa che non può essere detto, che non può essere scritto, non può essere conosciuto. Quindi, c'è sempre qualche cosa di indicibile, che non può essere detto. E questo ineffabile è un limite, rappresenta il limite invalicabile della civiltà. È invalicabile perché, se lo si valica, crolla tutto. Perché, se il significato non è più quella cosa che cade dal significante ma è la stessa cosa del significato, cioè, sono inscindibili perché sono due momenti dello stesso, allora significa che le cose, qualunque cosa, è quella cosa e anche non lo è, necessariamente e simultaneamente. Non c'è la possibilità che non sia così, perché quella cosa ha bisogno di quell'altra per determinarsi, sennò non è; esattamente, come dicevo, dell'in sé e del per sé di Hegel. Anche Hegel descrive un mito, in fondo: questo in sé che non può dire "io sono l'in sé" finché non c'è il per sé. Ma anche l'essere e l'ente: ancora in Heidegger c'è questa cosa. L'essere sarebbe il significato dell'ente, l'essenza dell'ente, quello che l'ente veramente è. Certo, ma l'essere che cos'è esattamente? Da qui tutta una costruzione faraonica della filosofia sull'essere. Aveva ragione Sini, in fondo, che per intendere anche in Heidegger la questione dell'essere e dell'ente basta intenderli come significante e significato: l'essere come significato e l'ente come significante. Non può darsi uno senza l'altro. Ma, torno a dire, ha ragione Beierwaltes: si pensa in modo neoplatonico, cioè, si pensa come se i due elementi fossero separati, tant'è che Heidegger parla appunto di differenza ontologica. A pag. 141. *La negatività di questo processo consiste nel fatto che lo Spirito eterno non rimane contento sé stesso ma, anzi, per mezzo dell'Anima e in lei si estrania da sé stesso e ancor più dalla sua propria origine in direzione del semplice più molteplice.* Il molteplice è il significato. *Plotino designa il fatto che l'ente (o addirittura le ipostasi) passi senza mediazione o spontaneamente da un grado ipostatico ad un altro con espressioni come distanziarsi o cadere per una separazione, saltar via, staccarsi, analogo allo schellingiano Sich-Losreisen (distaccarsi, strapparsi).* E questo è il modo per intendere in questo mito come il significato si sia staccato dal significante, lasciando il significante lì a non significare niente, per cui dobbiamo trovarglielo il significato, per forza. *Il fatto che il non-tempo e la non-Anima nello Spirito siano concepiti come una Physis che, affaccendata, vuole essere padrona di se stessa e per questo "vuole uscire",* Ecco, vedete queste metafore, descrivono proprio il mito, quest'anima che è insoddisfatta e vuole uscire da se stessa per ritrovarsi, cioè, per determinarsi.

Intervento: ...

Dici bene perché, in effetti, questo télos, questo compimento, che sarebbe l'entelechia, è l'unificazione, è quella unificazione che è necessaria per continuare a parlare: io, per potere pensare, per dire qualunque cosa, devo unificare. Poi, chiaramente, per determinare questa unificazione ho bisogno di nuovo dei molti e si innesca questo processo interminabile.

Intervento: ...

È qualcosa di prossimo a ciò che diceva Severino rispetto alla tecnica. Originariamente si pensava che la tecnica fosse uno strumento, un utilizzabile. Poi, diventa non più lo strumento ma il fine, ed è la tecnica a questo punto che in un certo qual modo gestisce tutto. Severino ne parlava a proposito del capitalismo, che pensa di potere utilizzare la tecnica a proprio vantaggio, ma fino a un certo punto perché poi la tecnica non è più un utilizzabile ma diventa il fine. *Il risultato della "caduta" è sì qualcosa che non dovrebbe essere, e, quanto a dignità d'essere, inferiore al suo punto di partenza; Plotino non lo considera tuttavia ancora peccato originale e punizione - in senso gnostico o schellinghiano. Infatti, anche il mondo sensibile è - in senso agnostico - buono in sé, riceve dal fondamento che agisce in lui come Anima del mondo, realtà e bellezza, anche se adombrate, e può essere perciò tematizzato anche dalla filosofia.* Infatti, per Plotino ogni cosa, procedendo dall'Uno, mantiene la dignità dell'Uno. È dopo che si è pensato al peccato, alla punizione, ma per Plotino, tutto sommato, non era ancora così. A pag. 142. *La realtà di Dio si compie nell'attività di due forze originarie o potenze a lui interne, che si sollecitano a vicenda: egoismo e amore. L'inizio della creazione si concepisce dunque come "superamento dell'egoismo divino da parte dell'amore divino".* C'è l'egoismo e poi l'amore che invece è proteso verso l'altro, verso i molti, il molteplice. *Nel linguaggio della teologia mitologica dei Weltalter questo significa: "Dall'azione combinata, consapevole e guidata secondo l'intenzione in virtù dello Spirito, della forza contrattiva del Padre e di quella espansiva del Figlio... Poi, nella linguistica sono diventate la metafora e la metonimia. L'azione combinata di contrazione ed espansione fonda o è il flusso infinito, il traboccare e il parteciparsi al di fuori di Dio. Dio diventa "ex-statico".* Appunto, come dicevamo, l'estasi. È Dio che si proietta all'infuori. Dio è egoista ma è anche amore; finché è egoista rimane quello che è, quando è amore ecco che si protende all'esterno attraverso l'estasi. *Poiché egli è privo di invidia...* Ma come facciamo a saperlo? Non avevamo stabilito che, per via di tutta la teologia negativa, non possiamo dire niente di lui e adesso invece diciamo che è privo di invidia. In base a che cosa? *Poiché è privo di invidia, non si tiene indietro, ma si manifesta come amore nella comunicazione estatica di se stesso. ...la decisione di Dio di creare il mondo è una decisione eterna. "L'egoità dell'eterno Padre viene tuttora superato nell'amore e si apre e fluisce nella creatura".* Estroflettendosi per amore, ecco che si producono le creature, perché incomincia a pensare. È il movimento che descrive Hegel: dall'in sé al per sé, e poi torna naturalmente sull'in sé. *La creazione del mondo è una cosa stessa con la generazione del Figlio. Il mondo dunque è, perché il Padre genera eternamente il Figlio, ovvero: l'essere del mondo non è altro che l'atto d'amore divino; l'autogenerazione di Dio genera il mondo.* Se si pensa al mito, tutto questo diventa molto comprensibile: questo Uno, in effetti, è un qualche cosa che si estroflette verso i molti. Ma la cosa interessante, che già è già presente in Plotino, è che questi molti - che poi è diventato anche un problema teologico - questi molti preesistono, esistono già prima, perché questi molti sono il pensiero di Dio che pensandosi deve pensarsi nell'estasi, proiettato all'esterno, perché, dicendo "Io sono colui che sono", c'è un raddoppiamento; poi, ci si è impegnati e ingegnati a dire che questo raddoppiamento mantiene sempre la stessa sostanza, che non ci sono due sostanze ma è sempre una. Rimane il fatto che è in questo processo che si creano le cose, perché in questo processo è come se sorgessero i molti dal pensiero dell'Uno che pensa se stesso e che diventa due. Quindi, genera i molti e, generando i molti, da lì incomincia a generare tutto quanto. A pag. 144. *Per lo Spirito (l'Intelletto per Plotino) il ritorno (o conversione) si realizza nella forma dell'autoriflessione... L'Uno che si autoriflette. ...in essa ha luogo il pensiero dell'essere (= delle idee) e del fondamento dell'essere (dell'Uno immanente allo Spirito);... Perché l'Uno rimane sempre il fondamento, ciò da cui parte tutto quanto. ...per l'Anima. Il ritorno si realizza come conversione sulla propria interiorità sostanziale, il cui fine è che l'Anima "diventi Spirito", che riconosca, cioè nell'auto-approvazione, lo Spirito come il fondamento di se stessa.* All'interno di questo mito, in effetti, sorge quella cosa che poi diventerà l'autoconsapevolezza, l'autoriflessione, ecc., e cioè nel mito dell'autoriflessione la persona pensa a se stessa, pensando a se stessa trova la verità che è all'interno di sé, che è sempre l'Uno - perché procede dall'Uno e,

quindi, è l'Uno che si mantiene sempre -; quindi trova la verità, trova Dio, e pertanto a questo punto sa esattamente chi è, e cioè un prodotto di Dio, per cui non ha più domande da farsi. A pag. 145. *La dialettica di processione e conversione è però costitutiva anche del rapporto tra infinito e finito. L'Assoluto-Infinito è la suprema unità "che noi riguardiamo come il sacro abisso da cui tutto procede e da cui tutto ritorna". L'unità differenziandosi ritorna dunque, passando per la differenza dei suoi momenti, nell'unità originaria e assoluta: redenzione dalla caduta, dissolvimento del finito nell'assolutezza.* Qui c'è tutto Hegel. L'Assoluto-Infinito è la suprema unità. Lo Spirito assoluto è la suprema unità a cui noi guardiamo, dice, come il sacro abisso da cui tutto procede e a cui tutto ritorna. Cioè, ciò che guardiamo è l'abisso, qualcosa che non è delimitabile, determinabile, ecc.; quindi, siamo noi che, guardandolo, lo determiniamo come abisso in questo caso; quindi, questa unità che si differenzia nell'autoriflessione, (dicendo "io sono colui che sono si differenzia) ritorna - passando per la differenza dei suoi momenti (uno e l'altro) - a essere l'unità originaria e assoluta. Questo è l'obiettivo di Hegel ed è per questo motivo che Beierwaltes legittimamente considera Hegel un neoplatonico, perché comunque c'è il ritorno all'assoluto, all'unità, e, quindi, scompaiono i molti, il per sé viene eliminato dall'Aufhebung. Qui c'è una citazione da Giordano Bruno: "...un tendere all'unità, nella quale soltanto tutto è veramente.". A pag. 146. *La storicità del processo può diventare, con intenzione identica a quella di Hegel, la chiave di interpretazione della storia della filosofia: la fase della processione o caduta equivarrebbe al venir meno dell'Assoluto, del principio divino...* La caduta è ciò che distanzia dall'Uno: Uno, Intelletto e Anima, poi giù fino alla materia. ...*che provoca la separazione netta di soggetto e oggetto, di infinito e finito, di ideale e reale; questa sottrazione "lacerata" l'idea.* Anche questo è interessante, perché è come se mettesse in guardia e dicesse "guardate bene, sono da tenere sempre separati l'Uno dai molti". Perché questa caduta, cioè i molti, è il venire meno dell'Assoluto, cioè dell'unità assoluta, alla quale tutti devono guardare perché, come abbiamo appena visto da Bruno: tendere all'unità nella quale soltanto tutto è veramente.

Intervento: ...

Anche questo titolo messo da Severino, non a caso. L'idea che esista una struttura originaria è qualcosa che spinge il pensiero verso l'assoluto e, infatti, poi lui lo descrive così: quando tutti gli astratti diventano il concreto, allora c'è l'intero, l'assoluto, l'identico. *La composizione della frattura è opera dell'idealismo, in quanto esso è la filosofia giunta alla coscienza di se stessa. Essa riconduce l'Assoluto. Da questo punto di vista, il movimento nell'essere è "storia" nella forma di un epos composto nella mente di Dio: "Le sue due parti principali sono: quella che rappresenta l'esodo dell'umanità dal suo centro fino alla distanza suprema da esso; l'altra, quella che rappresenta il ritorno".* C'è sempre questa idea di allontanamento e di ritorno, l'anabasi. *Non è lontana da questa figura la metafora dell'Odissea, che Plotino usa per significare il ritorno in "patria" (nell'Uno) - ritorno però per Plotino individuale, intrapreso per mezzo del pensiero e dell'ascesi.* Oltre che della purificatio, naturalmente. *Per Plotino la condizione ontologica perché l'uomo sia in grado di attingere all'Uno o divenire, nell'estasi, una cosa sola con lui, è la similitudine strutturale fra l'uomo e l'origine.* E qui torniamo al punto fondamentale: l'analogia. È l'analogia che consente di pensare una cosa del genere, cioè che attraverso il pensiero si possa tornare a essere una cosa sola con lui, con l'Uno, con Dio, quello che volete; per analogia, per similitudine strutturale, perché siamo simili e siamo simili perché ci ha prodotti lui, per ebollizione, per traboccamento. A pag. 149. *L'intuizione intellettuale...* Intuizione intellettuale che potremmo intendere all'interno del mito, di cui stiamo parlando, come l'intuizione estatica o mistica. L'esperienza mistica ancora oggi persiste, per esempio, nella psicanalisi: l'esperienza inconscia è esperienza mistica, estatica. *L'intuizione intellettuale oltrepassa dunque per principio l'ambito empirico, procede per conoscenza immediata, senza cioè con concettualità discorsiva...* Non c'è argomentazione. ...*perché mira all'Assoluto, all'assolutezza pura priva di qualsiasi altra determinazione...* Quindi, almeno una ce l'ha perché, se è priva di qualsiasi altra determinazione, vuole dire che almeno una c'è, e, se ha una

determinazione, allora non è Assoluto. ...*fatalmente irraggiungibile perciò dai concetti. Vedere e comprendere l'Assoluto si può soltanto quando la relazione soggetto-oggetto, costitutiva per il pensiero, si toglie e annullata: quando, cioè, cessiamo di essere oggetti a noi stessi, "quando, ritirateci in noi stessi, il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuito".* Sarebbe l'idea dell'introspezione: vedersi dentro. Allora questo io, che è l'intuente, diventa tutt'uno con l'intuito, cioè, fa tutt'uno con se stesso, diventa la totalità, naturalmente sempre sotto la garanzia di Dio. A pag. 150. *Abbiamo detto che il nostro io viene posto al di fuori del suo luogo, al di fuori cioè dell'essere-soggetto. A questa "desoggettivazione del contemplante" corrisponde l'impossibilità di pensare l'Assoluto come oggetto... /.../ Nell'intuizione intellettuale estatica, il soggetto abbandona di conseguenze "il suo luogo", "deve essere posto al di fuori di sé come qualcosa che non ci sia nemmeno più". "Soltanto in questa perdita di se stesso può sorgere in lui il soggetto assoluto". Questo perdere-se-stesso non è dunque un irrazionale rinunciare all'evidenza... Un rinunciare a pensare praticamente ...ma anzi conversione al sapere autentico: "quasi non sapendo sapere Dio". Soltanto in questo "sapere non sapendo" quale "scienza suprema, si chiude l'occhio mortale, dove non più l'uomo vede, ma l'eterno vedere se stesso si è fatto vedente in lui". Il compimento del sapere è dunque assoluto vedere o intuire l'Assoluto nell'essere finito uomo, ovvero, da parte dell'Assoluto, vedere se stesso nell'uomo.* Questo è il fine - potremmo addirittura azzardare - della ricerca scientifica, e cioè arrivare a vedere la verità epistemica, arrivare a vedere l'Assoluto; ma questo assoluto chi ci garantisce che ci sia, se non Dio? E come mai ci sarebbe questo Dio come assoluto all'interno di ciascuno di noi? Perché veniamo da lui, e abbiamo mantenuto - questo già in Plotino - l'Uno, che si mantiene in tutte le varie ipostasi, ed è questo che garantisce che ciascuna delle ipostasi conservi l'Uno, conservando l'Uno vuole ritornare all'Uno come sua origine, sua causa. A pag. 151. *Per congiungere il proprio centro col centro di tutto, con l'Uno privo di determinazioni, il pensiero stesso deve spogliarsi delle determinazioni, ossia farsi semplice (togliere i molti), il che vuol dire essere non-discorsivo e privo di ogni molteplicità.* Questo è l'uomo puro, quello privo di ogni molteplicità.

26 marzo 2025

Beierwaltes sta dicendo moltissime cose, di grandissimo interesse, spesso tra le righe, indirettamente; talvolta, lui stesso non osa andare oltre un certo punto. Beierwaltes ci dice che tutto il pensiero, da Platone in poi, è neoplatonico, quindi, religioso, quindi, fondato sulla fede nell'assoluto, nell'ineffabile, nella verità epistemica. Tutto il pensiero - abbiamo visto anche Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, sono tutti neoplatonici, e cioè tutti, indistintamente - si fondano sull'ineffabile. Wittgenstein lo dice apertamente: "ciò di cui non si può parlare occorre tacere", nella presupposizione che vi sia qualcosa di cui non si può parlare. Questa presupposizione è interessante perché, in effetti, se io dico che A è B, potrei arrivare a pensare di non potere dire la A se non dicendo B e, quindi, la A non la dirò mai. Ma non è così, questa è la posizione religiosa. Invece, dico che cosa è A, e cioè dico che è B; quindi, ho detto che cosa è A, la A non è ineffabile. Se ci pensate bene, è esattamente ciò che diceva Aristotele rispetto alla sostanza, sostanza che poi è diventata effettivamente l'ineffabile, Dio, ciò che non può dirsi; per Aristotele no, la sostanza è ciò che se ne dice, quindi, si può dire, anzi, si dice inesorabilmente, non può non dirsi. Quindi, potremmo dire, sempre seguendo Aristotele, non solo che non c'è l'ineffabile, ma che ciascuna cosa non può non dirsi. La questione dell'ineffabile, che è sempre presente nella filosofia, pone una questione: l'ineffabile dice che c'è una verità che, però, non è visibile, non si può toccare, ecc., ma c'è ed è quella che consente di pensare che le proprie idee, le proprie opinioni, siano vere. Ora, lo dicevamo tempo fa, il linguaggio è religione. La religione, la filosofia, il pensiero in generale, a questo punto appaiono come una sorta di rimedio al linguaggio. Il pensiero religioso è un rimedio al pensiero teoretico. Il pensiero religioso è quello che offre il conforto, il conforto di un acquietarsi nella certezza di avere unificato e, quindi, di avere tolto i molti. Questo acquietarsi nell'Uno è ciò

di cui parla anche Plotino: c'è l'acquietarsi perché a questo punto la ricerca è finita, si è arrivati all'Uno, all'ineffabile, alla verità epistemica, a qualcosa che è necessariamente quello che è. Il pensiero teoretico invece non può acquietarsi, il pensiero teoretico inserisce continuamente il movimento. Il pensiero teoretico non offre spiegazioni, il pensiero teoretico è quella cosa che pone la problematicità di qualunque spiegazione. Problema qui nell'accezione heideggeriana del termine, cioè, come qualcosa che è sempre da pensare.

Intervento: Che non ha una fine né un fine.

Un fine nel senso del *télos*, cioè, non è mai compiuto o, potremmo dirla anche così, si compie nel suo continuo divenire. Il divenire è quella cosa che Severino negava, dicendo che era la follia. Il divenire si può intendere o dialetticamente, alla Hegel, e cioè: l'in sé diviene propriamente l'in sé quando integra il per sé, cioè quando elimina i molti e allora diviene veramente ciò che è, ciò che è sempre stato e che deve tornare a essere (l'Uno di Plotino); oppure, seguendo invece il pensiero teoretico, cioè seguendo Aristotele, il divenire non è altro che il porsi di un qualche cosa che ponendosi dilegua. Ma questo dileguare non è un ritornare all'in sé, per riprendere i termini di Hegel, e, quindi, puntare direttamente a un pensiero assoluto, all'Uno, che sarebbe il risultato dell'integrazione, alla fine di tutto il processo storico il pensiero assoluto, quello che ha eliminato per sempre i molti. No, in questo caso invece è il porsi di qualche cosa, come diceva Eraclito, che ponendosi dilegua, oppure il *πάντα ῥεῖ*, tutto scorre, tutto diviene e, divenendo mentre si pone, scompare, ma scompare nel senso che diviene altro; o, ancora, *ἔν πάντα εἶναι*, l'uno è tutte le cose, quindi, è sempre in movimento. Quindi, il pensiero teoretico instaura il movimento ineluttabile.

Intervento: ...

Nei presocratici non esisteva il concetto di assoluto, non era neanche pensabile che qualcosa permanesse sempre così com'è, ciò che sempre è. "Ciò che sempre è" che cosa sarebbe? Già Zenone l'aveva messo in discussione: posso pensare il movimento solo bloccandolo, sennò non posso fare niente, e, quindi, ecco che il movimento scompare a vantaggio dell'assoluto, quindi dell'eterno, quindi dell'inamovibile. Perché, se si muove, allora va in un altro luogo e l'assoluto non è più assoluto ma relativo perché comprende qualche altra cosa oltre a sé e, pertanto, non è il tutto, non è l'intero. Reinserire il movimento è ciò che, invece, fa il pensiero teoretico: in questa immobilità (apparente) inserisce il movimento; quindi, toglie in fondo la quiete, perché a quel punto il pensiero teoretico non si acquieta nella stasi, nell'immobilità, quindi nella certezza, nella verità epistemica, ma problematizza ogni cosa che incontra, la pone come un problema, cioè, la interroga. Così facendo, si pone però in una posizione di inferiorità rispetto al pensiero religioso, perché il pensiero religioso, come dicevo, acquieta nella certezza. Questa certezza ciascuno poi la ritrova, sì, certo, nei grandi sistemi filosofici, nelle religioni, ma, ed è la cosa più interessante, soprattutto nel quotidiano, nel domestico, nel familiare. È lì che trova le certezze, cioè, qualcosa che non ha da essere ulteriormente interrogato, perché è così; è lì che si trova il pensiero religioso. Sì, lo si ritrova anche nella teologia medioevale, certo, ma soprattutto in questo modo di pensare, che viene dall'idea che ci sono delle certezze, che ci sono cose che non meritano di essere interrogate, perché sono così e basta. Ecco il pensiero religioso, ecco l'acquietarsi nella certezza, che in un certo senso dà sicurezza, dà forza, perché io so come stanno le cose. Da qui la fortuna del pensiero religioso e, direi quasi, la sua inevitabilità. Come dicevamo forse la volta scorsa, il mercoledì sera ci occupiamo del linguaggio, poi, durante la settimana, di tutto il resto. Questa è una formulazione religiosa, cioè, finché ci occupiamo del linguaggio interviene il movimento, questo divenire continuo, ma poi ci sono le certezze, gli impegni quotidiani, settimanali, ecc., tutto ciò con cui ho a che fare quotidianamente. Sta lì il pensiero religioso perché tutti questi elementi che intervengono vengono automaticamente pensati fuori dal linguaggio e, quindi, non interrogabili, sono quello che sono, per cui non c'è niente da dire, è così e basta. Sono cose banali, ma sono quelle che sono: questo è il pensiero religioso. È anche il motivo per cui l'interesse per il pensiero teoretico, quando c'è naturalmente, è sempre limitato dal pensiero religioso. Limitato

nel senso che intervengo quelle cose che non sono da interrogare, perché sono così, sono le cose ovvie fuori del linguaggio. Beierwaltes continua a dirci quanto il pensiero, in questo caso dell'idealismo, ma potremmo estenderlo al pensiero in generale, debba al neoplatonismo. A pag. 152. a) *Il concetto di natura di Schelling è già stato delineato a proposito di Goethe e di Novalis. È comprensibile che proprio la filosofia della natura idealistico-romantica offra sempre l'occasione di rimandare a Platone o a Plotino come ai prototipi o ai filosofi congeniali del proprio pensiero: Windischmann traduce – dedicandolo a Schelling come il “restauratore della più antica ed autentica fisica” – il Timeo di Platone, “un documento genuino di autentica fisica, e riconduce a Plotino il concetto schellinghiano di natura”; Novalis trova proprio in Plotino l'intellettualizzatore della materia, le fondamenta di una “fisica sacra”; Creuzer traduce per primo l'Enneade III 8 “Della natura, della contemplazione e dell'Uno”; afferma, a ragione, che il pensiero di Plotino rivela, proprio intorno a questa tematica, determinate affinità con la filosofia contemporanea. Questa affermazione è verificabile sulla base di numerosi elementi di pensiero costitutivi del concetto di natura proprio a Plotino: Natura e Spirito non sono nettamente separati, come contrari impossibili da mediare, così da sfociare necessariamente in un dualismo “gnostico” che identificherebbe la natura col male puro e semplice. Natura è piuttosto per Plotino un tipo di θεώρημα, il mondo sensibile poi è il prodotto di questa contemplazione o visione (θεώρημα). Θεώρημα è da intendersi dunque come πράξις, come attività intelligibile o azione: il pensiero contemplativo non permane in sé, ma è al contrario produttivo, creativo. Questo per Plotino, fino poi al cristianesimo: pensandosi, autoriflettendosi, produce le cose, perché, pensandosi, produce il pensiero, il pensiero produce l'anima, e l'anima produce, anima tutte le cose. La natura ha perciò il suo fondamento in principi formali razionali, e, attraverso la mediazione di questi, nello Spirito stesso; essa diventa la sua base di manifestazione. Con ciò si esclude radicalmente che la natura e il mondo sensibile, anche se sono soltanto immagine e specchio dell'intelligibile, possono venire spiegati con l'aiuto di un modello meccanicistico, o considerati cattivi, malvagi, o brutti. Sono prodotti delle idee, né più né meno. Qui c'è l'impronta potente di Platone. A pag. 155. Come il “nulla”, così anche la materia è da sempre la croce dell'intelletto – e non lo è meno nella concezione idealistica della natura. La materia si rivela particolarmente resistente al pensiero: alla fin fine altrettanto insolubile razionalmente – sebbene in opposto riguardo – quanto l'Assoluto stesso. La materia rimane insolubile. Ancora negli anni novanta Verdiglione parlava della materia non semiotizzabile, cioè non significabile, cioè, fuori del linguaggio. La materia è quel qualche cosa che non è comprensibile, è il nulla. Infatti, Plotino parla dell'Uno anche come nulla; in effetti, la teologia apofatica, a forza di togliere cose, si ritrova nulla. Rimane sempre, nonostante lo spirito che, nella materia in quanto natura, “comprende”, un “resto” incompreso. C'è sempre questo resto incompreso, la materia, l'ineffabile, ciò che non può dirsi. Senza tenere conto di ciò che diceva ancora Aristotele, e cioè che non esiste la materia senza la forma; materia e forma formano un tutt'uno, il sinolo, σύν-ολον, tutto insieme. La materia, staccata dalla forma, non esiste, è come il dire separato da ciò che il dire dice, è la stessa cosa; non c'è, è un'invenzione, così come l'uno separato dai molti è un'invenzione, non esiste; sarebbe l'uno senza determinazioni, ma se non ha determinazioni non è determinato neanche come uno, quindi, è nulla. Nel processo delle “età del mondo” schellinghiane, la materia quale principio che dominò dapprima, nel passato, viene ridotta nel “presente” a pura potenzialità e alla forza formante dello spirito. Da forza” essa si fa così “passività”, rimane tuttavia fondamento o presupposto del presente quale “faccia passiva, ancor rivolta verso il presente, della forza originaria posta come passata”. La sua essenza “mistica” si rivela nel fatto che essa, portata al presente, e cioè determinata per mezzo della forma e della qualità, “appare come qualcosa che non è essente”, e tuttavia è essente. È come la materia senza la forma: è essente perché ne sto parlando, quindi, in qualche modo ci sarà, ma allo stesso tempo non è essente perché non la posso determinare, non la posso cogliere senza la forma. È la stessa cosa dell'uno e dei molti: l'uno sarebbe l'essenza che non posso determinare senza i molti. Il chiaro riconoscimento di questa ambivalenza nel concetto di materia, Schelling lo ritrova – citandolo espressamente come conferma del*

*suo proprio punto di vista – in Plotino:… Qui c’è una citazione di Schelling che parla di Plotino. Quanto spesso ci siamo sentiti attratti dalle descrizioni che i Platonici, e principalmente Plotino, abbozzano di questa essenza enigmatica della materia, senza peraltro arrivare a chiarirla completamente. A questo spirito profondo, infatti, poiché aveva già respinto l’idea della preesistenza platonica di un’essenza senza regola e resistente all’ordine, avviandosi nella direzione in cui si presuppone che tutto sia cominciato dall’essere più puro e più perfetto, non rimaneva altra spiegazione per l’esistenza della materia che l’indebolimento graduale di quell’essere perfetto. Egli descrive peraltro questa essenza del non-ente in modo inimitabilmente profondo; ad esempio quando dice che la materia fugge chi vuole afferrarla, ma quando non la si afferra è in qualche modo presente; che l’intelletto diventa come un altro e quasi non-intelletto quando la contempla, come quando l’occhio si toglie dalla luce per vedere la tenebra, e invece poi non la vede, in quanto la tenebra è altrettanto poco visibile con la luce che senza la luce; che essa non è nient’altro che la mancanza di ogni qualità, che è assenza di misura se paragonata alla misura, assenza di forma se paragonata alla forma; che è insaziabile e, in una parola, privazione estrema, così che la mancanza non le è accidentale, ma pare anzi esserle essenziale. Che è per questo che è stata anche rappresentata sotto le spoglie di Penìa in quella solennità in onore di Giove di cui parla il mito di Diotima. Non si riesce in nessun modo a determinare la materia perché è stata separata, in questo caso, dall’Uno. La materia, senza la forma, cioè, senza l’Uno, è niente, Aristotele lo dice. Il problema è esattamente quello dell’uno e dei molti: togliere la forma dalla materia è togliere anche la materia. Di questo nessuno si è mai accorto e, quindi, ecco il tentativo disperato di trovare una materia che non abbia forma: non c’è perché è un’invenzione, non esiste da nessuna parte. Mentre si parte sempre dall’idea che sia un ente di natura e che, quindi, sia possibile reperirlo, determinarlo, vederlo, interrogarlo, ecc. A pag. 157. Come il movimento circolare dell’Anima del mondo, che ne fa il principio organizzativo e ordinante, il principio che garantisce l’armonia del cosmo, anche il termine schellinghiano “legame” (Band) coglie un elemento essenziale nel concetto platonico e plotiniano, di Anima del mondo. “Legame” è un concetto mediatore. Col suo aiuto Schelling cerca di indicare che il rapporto tra infinito e finito non è un rapporto dualistico di opposti: anzi, la necessità che unisce l’infinito al finito costituisce appunto questo legame assoluto o eterno. Il legame si rivela essere uno dei modi in cui funziona il Dio stesso, o l’Assoluto. Il suo effetto è l’unità nella molteplicità delle forme fenomeniche, ovvero la totalità dei singoli, così che anche nei singoli è presente il tutto (o l’intero): la sua essenza è “identità nella totalità, e totalità nell’identità”. Qui la cosa è ben chiara. Dice identità nella totalità, e totalità nell’identità. Questa è l’integrazione di cui parlerà poi Hegel, perché, se, sempre aristotelicamente, ponessimo l’identità e la totalità come la stessa cosa, allora l’identità non può essere nella totalità, perché sono lo stesso, non li posso separare. Soltanto separandoli posso affermare che è identità nella totalità, ma, se sono lo stesso, non c’è nessuna identità perché l’identità è la totalità e la totalità è identità, necessariamente. Come l’uno è i molti, non c’è l’identità senza la totalità, cioè senza i tutti. *ἔν πάντα εἶναι*, l’uno è tutte le cose. Eraclito non dice che l’uno è in tutte le cose, sarebbe stato molto diverso, ma dice che l’uno è tutte le cose. Il motivo del suo agire (dell’Anima del mondo) è l’infinito amore che porta a se stesso, e che è identico al volere-se-stesso. Il mondo diventa specchio o impronta di questo amare e volere se stesso. L’effetto unificante e totalizzante del legame è inteso da Schelling anche nel senso di una animazione della natura che le conferisce l’unità di quiete e movimento. Qui parliamo di effetto unificante e totalizzante del legame, dell’Anima del mondo, di ciò che tiene insieme. L’effetto unificante è esattamente ciò che indicavo prima come pensiero religioso. Perché il pensiero religioso si acquieta nella certezza? Perché è unificante, unifica. E quando si è acquietato? Quando pensa, crede di avere eliminato i molti, perché solo così ha raggiunto l’Assoluto, la verità epistemica, il τέλος, nel senso del compimento, cioè, non c’è più altro all’infuori. A pag. 161. Nel tentativo energico di mantenere la filosofia di Plotino al livello del concetto – “per lui tutta la verità è soltanto nella ragione e nel concepire” – Hegel interpreta persino l’estasi mistica come atto razionale, come un uscire dai contenuti della coscienza sensibile, come “puro*

pensiero che è presso di sé, che ha se stesso come oggetto”. Puro pensiero che ha se stesso per “oggetto” potrebbe essere tutt’al più una caratterizzazione del $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ plotiniano, ma non certo della struttura dell’atto di unione con l’Uno. L’atto di unione con l’Uno elimina i molti; il pensiero che hegelianamente pensa se stesso è un pensiero che torna su se stesso, è l’in sé che diventa in sé nel momento in cui si integra con il per sé, che però è altro dall’in sé. Poiché non può immaginarsi una realtà che non sia determinata attivamente dalla ragione, Hegel dà forma all’Uno di Plotino seguendo rigorosamente il proprio modello di soggetto. Di conseguenza, per Hegel l’Uno pensa, benché Plotino, almeno nei suoi scritti più tardi, ce lo presenti rigorosamente come non-pensante. È vero, Hegel dice che l’Uno pensa, ma pensa che cosa? Pensando se stesso torna a essere effettivamente l’Uno. A pag. 162. Ora se l’Uno in quanto Dio è essere puro, e l’essenza di Dio è poi il pensiero stesso, ne deriva che l’Uno divino si attua come l’identità di pensiero ed essere. Qui l’identità di pensiero ed essere compongono l’Uno. Una distanza immensa da Parmenide, per il quale pensiero ed essere non compongono nessun Uno, ma il pensiero è l’essere e, quindi, è qualcosa che è in continuo movimento. Hegel ha cioè proiettato il proprio pensiero fondamentale – che l’essere può essere concretamente soltanto in questo pensiero che concepisce se stesso e che soltanto questo concepire se stesso del concetto è in grado di divenire idea assoluta – nel principio primo di Plotino, ovvero ha ritrovato il proprio pensiero in Plotino come un’idea che getta la sua luce del futuro. A colui che ricerca l’estraneo si manifesta e si chiarisce il proprio: ... L’in sé, che cerca l’estraneo, il per sé, chiarisce se stesso, l’in sé, e diventa pensiero assoluto. ... Hegel è evidentemente, nel suo essere interprete, prigioniero di se stesso, proprio come lo era quell’“apprendista di Sais”: “Uno ci riuscì, sollevò il velo della dea a Sais. Ma cosa vide, vide, miracolo dei miracoli, se stesso”. È quello che diceva Gentile: quando io penso qualcosa, di fatto penso soltanto il mio pensiero. In fondo, sono sempre gli stessi concetti che si ripropongono in vario modo. A pag. 163. “Idealismo perfetto” è inoltre per Hegel un idealismo dialettico. Per dialettica – a differenza di una relazione bipolare, intesa in senso statico, di ente-in-sé – si intende qui lo sviluppo processuale dell’essere nel pensiero o quale pensiero. Lo sviluppo dall’in sé al per sé e ritorno all’in sé; quindi, per Hegel non è una situazione statica ma sempre processuale; un processuale che deve concludere, come $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, come compimento, l’Uno, il pensiero assoluto. L’Assoluto, implicito fin dall’inizio di questo processo, ... La dice grossa qui Beierwaltes, senza accorgersene: L’Assoluto, implicito fin dall’inizio, cioè, è presupposto. Ciò che per Hegel è il risultato è una presupposizione. L’Assoluto, implicito fin dall’inizio di questo processo, “diventa se stesso” appunto per mezzo del superamento di quanto vi è di “altro” o di negativo nella negazione. Tutto ciò che vi è di negativo nella negazione deve essere eliminato a vantaggio di questo Assoluto che è presupposto, non è il risultato. Questa cosa sfugge a Beierwaltes, non si rende conto della gravità di quello che sta dicendo: se l’Assoluto è implicito fin dall’inizio, allora questo processo hegeliano, questa dialettica, non è un processo che alla fine reperisce un qualche cos’altro, reperisce ciò che ha già stabilito fin dall’inizio, cioè, l’esistenza dell’Assoluto, al quale dovrebbe ritornare, a questo punto senza sapere bene perché... “Esistenze particolari”, quali Plotino le pone nell’intelligibile e nel sensibile, non possono essere. Tutto deve essere universale, le esistenze particolari, i molti, non possono essere. Se Plotino fosse in questo senso “dialettico”, e ciò significa autenticamente “filosofico”, la processione dell’Assoluto da se stesso dovrebbe essere pensabile come autonegazione produttiva; l’“unità semplice” dell’Uno non sarebbe “negatività assoluta” per il motivo che di lei nulla si può predicare affermativamente – ma è precisamente su questo modo di negatività che insiste Plotino -, bensì per la ragione che nel superare se stessa, cioè nel procedere fuori da se stessa, essa negherebbe se stessa e potrebbe così pervenire all’essere compiuto del concetto: “l’uscir fuori è appunto quella negatività in sé”. L’uscir fuori mantiene una negatività in sé: qui, per Plotino, non doveva esserci in nessun modo. A pag. 164. Il motivo per cui Hegel razionalizza l’estasi plotiniana, ne fa il luogo in cui l’iniziato prende coscienza “dei concetti e delle idee speculative”, ci si mostra dunque ancor più chiaramente a partire dal principio della connaturalità di conoscente e conosciuto: se l’Uno è essere puro e in quanto tale pensa se stesso, è impossibile che l’estasi sia – come vuole Plotino

– *uno stato in cui non si pensa; essa diventa anzi il supremo atto intellettuale dell'uomo.* Per Hegel l'estasi, questo uscire fuori, non è altro che la processualità della dialettica: l'in sé che esce fuori di sé verso il per sé e che poi torna sull'in sé. *Se la prospettiva "intellettualistica" o "idealistica" in cui Hegel vede Plotino snatura l'essenza dell'Uno, essa è invece strumento di interpretazione illuminante per quanto riguarda lo Spirito. In lui Hegel riconosce infatti, realizzata nella forma dell'autoriflessione, l'identità nella differenza.* La differenza scompare e rimane l'identità. *Lo Spirito è pensiero soltanto come pensiero di pensiero, come il trovare-se-stesso di se stesso.* È un tornare all'Uno, né più né meno. *Pensando se stesso, il pensiero distingue in sé il da-pensare...* Se penso me stesso, pongo me e il me stesso come due. ...e al tempo stesso annulla nuovamente le distinzioni. Si pone come due e torna come uno. *Lo Spirito è dunque da una parte unità negativa, in quanto contiene in sé il "principio dell'individualità", cioè dell'essere proprio delle idee; dall'altra è però anche unità positiva, in quanto riflette nell'identità ciò che vi è in lui di differente ed è così essenzialmente anche il "permanere presso di sé della contemplazione".* Tutto viene ridotto all'Uno. La dialettica a questo punto è, sì, il pensiero in generale, ma è il pensiero posto come rimedio al linguaggio, come rimedio all'uno e i molti, rimedio a ciò che diceva Eraclito: ciò che si pone ponendosi dilegua. È la stessa cosa di quando dice πάντα ῥεῖ, tutto scorre, tutto si trasforma, tutto diviene, e tutto diviene come dicevamo all'inizio, per via del fatto che ciascuna cosa è la sua negazione; non è che contiene in sé, da qualche parte, la sua negazione, ma è la sua negazione. A pag. 166. *Quando il pensiero "pensa, fa di se stesso due... Io che penso e quello che io penso. ...o piuttosto, dal momento che pensa, è due (=oggettivazione), e, dal momento che contemporaneamente pensa se stesso, è Uno".* Quando pensa se stesso diventa Uno, cioè, compie quel processo dialettico che vuole Hegel. *Dal momento che il "pensiero di pensiero" aristotelico, quale entelechia del pensiero, costituisce per Hegel l'anticipazione più adeguata al proprio concetto di pensiero assoluto, e dal momento che Plotino si è "sollevato", grazie precisamente al suo concetto di Spirito, "a questa regione suprema" – cioè appunto al pensiero di pensiero aristotelico, non avrebbe in fondo affatto bisogno, sempre secondo Hegel, dell'Uno, o, in altri termini, principio primo dovrebbe essere lo Spirito; dal momento però che non si può far sparire dal sistema l'Uno plotiniano, bisogna almeno farlo pensare singolare rovesciamento della critica mossa dallo stesso Plotino ad Aristotele, di avere cioè indebitamente elevato il pensiero a principio primo...* Questa è l'accusa che Plotino rivolge ad Aristotele: ha elevato il pensiero a principio primo. ...al tempo stesso però un ripetersi – ricco di implicazioni per quel che riguarda il rapporto di Hegel con la tradizione – della ricezione cristiana del neoplatonismo, che si era vista costretta a ridurre ad un'unica realtà l'Uno non-pensante e il Dio che pensa se stesso, ed è tuttavia fondamento assoluto. Questo è il problema teologico di Dio che pensa se stesso, perché si sdoppia: come gestiamo questo sdoppiamento? Qui è però interessante ciò che Beierwaltes dice: *il "pensiero di pensiero" aristotelico, quale entelechia del pensiero.* Per Hegel costituisce, come dice qui, *l'anticipazione più adeguata al proprio concetto di pensiero assoluto.* Ma è così per Aristotele? Rispetto all'entelechia, ricordate la scomposizione che fa Heidegger della parola entelechia? ἔν-τέλος-ἔχειν, l'aver il proprio compimento, cioè, la potenza e l'atto trovano il loro compimento nel momento in cui sono la stessa cosa. Ma questo non ha nulla a che fare con l'Assoluto, perché l'Assoluto è necessariamente l'identico, mentre nell'entelechia non c'è l'identico, ci sono questi due elementi, potenza e atto, che permangono, cioè, l'uno e i molti permangono; l'entelechia, il compimento di questi due elementi, consiste proprio in questo, nel rimanere due di questi due elementi, senza che nessuno dei due possa essere eliminato senza eliminare anche l'altro. Quindi, è un'idea che è lontanissima dall'Assoluto, che invece pone l'entelechia come se unificasse potenza e atto in un tutto; che è esattamente ciò che fa Diels quando traduce ἐν πάντα εἶναι di Eraclito con "Uno è il tutto"; no, dice Heidegger, non è "uno è il tutto" ma "uno è tutte le cose", è i molti, non l'intero, è il contrario.

Intervento: Ci siamo chiesti altre volte perché Heidegger non ha fatto un passo in più? Alla fine, Heidegger, nonostante avesse corretto Diels, partiva dall'idea che il fine ci fosse...

Questo Heidegger ce lo dice nella sua differenza ontologica, quando separa l'essere dall'ente. Il fine è tornare all'essere, in fondo. Quindi, si passa dall'uno, certo, ma l'uno, l'ente, è sempre provvisorio, caduco, occorre arrivare all'essere. Lì incontra la maledizione perché non può parlare dell'essere se non come ente. Heidegger avrebbe voluto compiere questa entelechia tra l'essere e l'ente a vantaggio dell'essere, quindi, del significato, ma, naturalmente, questo è impossibile perché non c'è un significato senza un significante, non c'è l'uno senza i molti.

2 aprile 2025

Beierwaltes ci sta dicendo che Hegel, quindi l'idealismo tedesco, in realtà, procede dal neoplatonismo, in particolare da Proclo, e che la dialettica hegeliana è in fondo sostenuta dalla dottrina henologica (la dottrina dell'Uno) di Proclo. Ora, questa cosa che dice Beierwaltes, e cioè che la dialettica Hegeliana è debitrice della henologia di Proclo va verificata. La verificiamo leggendo l'inizio degli *Elementi di teologia* di Proclo. Gli *Elementi di teologia* sono stati, a detta di molti, compreso Beierwaltes, lo scritto di Proclo che più ha influito il medioevo e che è stato più letto e studiato dai teologi medievali. Inizia parlando dell'uno e dei molti. Per Hegel l'uno c'è per principio, però non ha ancora un significato, aspetta il significato dal per sé, e in questo ritorno l'uno, cioè l'in sé, diventa effettivamente ciò che è. È, in fondo, la dottrina di Plotino, però Proclo l'ha formalizzata. A pag. 83. *Ogni molteplicità partecipa in qualche modo dell'unità.* Cioè, i molti partecipano in qualche modo dell'uno. *Se infatti non vi partecipasse in alcun modo, né la molteplicità nel suo complesso sarebbe una unità, né lo sarebbe ciascuno dei molti elementi di cui la molteplicità è costituita, ma anche ciascuno di essi sarebbe una molteplicità, e ciò all'infinito, e ciascuno di questi elementi infiniti sarebbe a sua volta una molteplicità infinita. Infatti, se la molteplicità non partecipa in alcun modo di nessuna unità, né considerata nel suo complesso, né per quanto concerne le singole parti che la compongono, sarà infinita assolutamente e in ogni sua parte.* Se non riusciamo a chiudere, a unificare i molti nell'uno, dice, rimane infinita in ogni sua parte e non riusciamo a comprenderla. *D'altro canto, ciascuno dei molti, qualunque si prenda in esame, o sarà una unità o una non-unità, e, se una non-unità, allora sarà o molti o nulla. Ma, se ciascuno di essi è un nulla, anche ciò che è composto di essi è un nulla; se invece è molti, ciascuno dei molti è costituito da infiniti all'infinito. Ma queste due ipotesi sono impossibili. Né infatti qualcosa di ciò che esiste è costituito da elementi infiniti all'infinito (infatti non esiste qualcosa che sia di più dell'infinito, e, d'altra parte, ciò che è costituito da tutte le cose è più di ciascuna cosa), né è possibile che qualcosa sia composta dal nulla. Dunque, ogni molteplicità partecipa in qualche modo dell'unità.* Sta cercando di dirci che ciò che è necessario che ci sia è l'uno. Poi dice una cosa interessante. *Ma queste due ipotesi sono impossibili, e cioè che ciascuno dei molti è costituito da elementi infiniti all'infinito.* Questa ipotesi è impossibile. Siamo sicuri? Quando io parlo le parole che utilizzo hanno un significato, questo significato è infinito, potenzialmente infinito, quindi, contrariamente a Proclo, potrei anche dire che parlo attraverso infiniti, e, quindi, li pratico questi infiniti. Altro è invece tentare di chiudere l'infinito, cioè, trarlo in finito. Ecco, questo può risultare complesso, nel senso che se lo traggio come finito devo eliminare tutti i molti. Solo in questo modo posso immaginare di avere, di comprendere un significato. Comprendo un significato perché lo limito; se non lo limitassi, questa comprensione non avverrebbe mai. Ma cos'è questa comprensione che non avverrebbe mai? Qui la questione si fa complessa perché questa comprensione, in realtà, è una sorta di decisione, cioè, decido che questa cosa significa solo questo. Qui si aprono una catena di problemi. Se parlando utilizzo degli infiniti, anche se li utilizzo in un certo modo, nel senso che li limito a dei finiti, pur sapendo che sono infiniti, so che sono infiniti ma per poterli utilizzare li rendo finiti. Qui la questione di Hegel è ben presente perché, in effetti, l'in sé che si autoriflette, e cioè incontra il per sé, incontra un qualche cosa che in quanto tale non è propriamente finito, perché come posso finirlo il per sé, se è il significato del per sé? Posso, però, immaginare che sia determinato, ma il fatto che sia

determinato è una fantasia. È solo sfruttando questa fantasia che Hegel può pensare all'Aufhebung, può pensare che il per sé ritorni sull'in sé, perché può ritornare solo se è determinato. Se è indeterminato, invece, allora non saprò mai se è tornato nell'in sé. Tornato tutto, una parte, un pezzettino, quanto? Quindi, perché funzioni questa cosa occorre che, come dice qui Proclo, l'ipotesi dell'infinito del per sé sia impossibile, mentre non è impossibile, è possibilissima, ma devo pensarla come impossibile, devo costruirla come impossibile per determinare il per sé, per poterlo utilizzare. Sempre parlando dell'uno e dei molti Proclo dice: *Tutto ciò che partecipa dell'unità è sia unità che non-unità*. Questo è un modo per comporre il problema dell'uno e dei molti, già abbozzato da Platone. Però, poi Proclo lo precisa dicendo che ciò che partecipa dell'unità è sia unità, perché partecipa dell'unità, ma anche non-unità perché è un'altra cosa: partecipando dell'unità non è unità, cioè, non è uno. Ma la cosa più importante, capitolo 5, dice: *Ogni molteplicità viene dopo l'unità*. Prima c'è l'unità. Anche in Hegel, nella sua dialettica, questo uno da cui si parte, l'in sé, è indeterminato, quindi, non lo posso conoscere, posso presupporlo. E, infatti, da qualche parte Beierwaltes diceva, citando proprio Hegel, che questa unità, questo in sé, viene presupposto, perché non lo posso conoscere prima, lo conosco dopo, quando il per sé lo rende quello che è. Ma come faccio a sapere che lo rende quello che è, se non so che cos'è? Altro problema. Tutto è sostenuto da una serie di presupposizioni, da fantasie, fantasie che stabiliscono che le cose stanno così come dico io. A pag. 85. *Se infatti esiste una molteplicità anteriore all'unità...* Vedete come qui pone la questione già malamente, perché si chiede se c'è prima uno o prima l'altro, se c'è prima l'uno o se ci sono prima i molti. *...allora l'unità parteciperà della molteplicità, mentre la molteplicità precedente l'unità non parteciperà dell'unità, se veramente quella molteplicità esiste prima che inizi a esistere l'unità: infatti, non partecipa di ciò che non esiste; c'è anche un secondo motivo: ciò che partecipa dell'unità è al tempo stesso unità e non-unità, ma non sussisteva ancora l'unità, dal momento che si tratta della molteplicità principio primo. Ma è impossibile che esista una molteplicità che non partecipa in alcun modo dell'unità. Dunque, la molteplicità non è anteriore all'unità*. Perché? Perché è impossibile che esista una molteplicità che non partecipi dell'uno. Si possono dare delle giustificazioni: perché se lo penso in qualche modo lo unifico, ma si possono dare delle giustificazioni anche al contrario, anche l'uno pensandolo diventa molti. Necessariamente, non posso pensare l'uno senza che questo uno sia molti e non posso pensare i molti senza che questi molti siano uno. È questo che è mancato in Hegel, in Heidegger, in Proclo, in Plotino e in tutto il cristianesimo in generale; ed è mancato non tanto per un'incapacità, ma perché posta la questione in questi termini, non è possibile stabilire una verità epistemica. Se non posso pensare l'uno se non come molti e non posso pensare i molti se non come uno, allora la verità epistemica, cioè la verità assoluta, identica a sé, dove la trovo? Non c'è la verità epistemica – questo già Aristotele lo aveva inteso benissimo - e se non c'è la verità epistemica non c'è l'assoluto, se non c'è l'assoluto non c'è Dio. A pag. 86. *Ma, se ci sarà qualcosa precedente a esse, che le riunisce, o è unità o non-unità. Ma, se è non-unità, o è molte cose o nulla. Ma non è né molte cose, perché la molteplicità non precede l'unità, né è nulla, come infatti nulla agirebbe da unificatore? Dunque, è soltanto unità, poiché anche questa unità non è molte cose, perché in tal caso lo sarebbe all'infinito. Dunque, è l'unità in sé: di conseguenza, ogni molteplicità deriva dall'unità in sé*. Cioè, dall'uno. Questo è fondamentale per Hegel, e cioè che la molteplicità derivi dall'uno e torni all'uno: questa è la dialettica hegeliana. C'è questo uno, che però è indefinito, è indeterminato, è l'Uno di Plotino, anche se Hegel non lo dice esplicitamente. Questo uno si manifesta poi attraverso il per sé, attraverso il suo significato, che per Plotino è l'intelletto, l'anima, ecc. Tutto questo non è altro che la manifestazione dell'uno, cioè il modo in cui noi conosciamo l'uno, intelletto, l'anima, per Plotino, il per sé per Hegel. Quindi, alla fin fine, Beierwaltes non ha torto, in effetti già in Proclo c'è la dialettica hegeliana, c'è questo movimento che dall'uno che si autoriflette, cioè, si significa, che dice che cos'è (Io sono l'in sé). È un po' come nel detto "Io sono colui che sono": intanto, si sdoppia, sdoppiandosi produce le cose, produce un

significato, produce se stesso, in fondo, il suo significato, che però non può esistere senza l'uno da cui è partito, che ritorna sull'uno e a questo punto l'in sé può dire "io sono l'in sé", con cognizione di causa, perché sennò non può dirlo, se è solo l'in sé non può dire niente; infatti, è l'uno di Plotino, che è ineffabile, non può darsene nulla, qualunque cosa ne dica non è quella (teologia negativa). Ma il fatto che Beierwaltes ponga questa stretta connessione tra il neoplatonismo e l'idealismo tedesco è interessante per una serie di motivi, alcuni li abbiamo già accennati, ma sempre più evidente emerge il fatto che il pensiero occidentale è religione. È religione perché ogni volta che affermo qualcosa con certezza e dico che le cose stanno così, sto facendo della religione, cioè, mi sto appellando a Dio, che mi è testimone. Una volta si diceva "Dio mi è testimone", e, in effetti, è così che funziona: quando qualcuno afferma come stanno veramente le cose, si appella a un Dio che gli è testimone, perché sennò come fa a stabilirlo con certezza, se non c'è un Dio? Da qui la necessità di Dio, la necessità della religione. Dal momento in cui con Plotino, ma già prima con Platone e anche con i medioplatonici, si è incominciato a prendere le distanze dai presocratici, dai sofisti, e cioè da quel pensiero che negava, in fondo, l'assoluto; da quel momento l'assoluto è diventato parte integrante del pensiero, l'assoluto, cioè, la verità epistemica, la possibilità di affermare con certezza qualunque cosa, esattamente ciò che i sofisti negavano. Quindi, questo lavoro che stiamo facendo ci sta portando molto lontani. Tutto ciò che stiamo rilevando di Hegel, quando leggemo tanto la Fenomenologia dello spirito quanto la Scienza della logica, tutto ciò – lo stiamo dicendo oggi - lo ignoravamo, immaginando che Hegel avesse effettivamente colto il funzionamento delle cose. Beierwaltes ci ha mostrato che non è affatto così, che il pensiero di Hegel, passando attraverso Marx, è diventato pensiero contemporaneo, è neoplatonico, quindi religioso, e che tutti i vari personaggi, tutta la filosofia, non solo quella medievale, ovviamente, ma tutta quanta, dall'Illuminismo al Positivismo, ecc., sono tutti aspetti della stessa questione religiosa, da cui non c'è uscita. E non c'è uscita perché il neoplatonismo ha fornito alla volontà di potenza uno strumento straordinario che non aveva mai avuto prima: l'ineffabile, l'ineffabile come istituzione, come il riferimento ultimo. Questo ha consentito a ciascuno di pensare che può dire la verità, perché la verità esiste. Eutidemo, per esempio, o Protagora o Gorgia, non potevano avere un pensiero del genere; ma anche lo stesso Eraclito: tutto scorre, ogni cosa che si dice dicendosi diletta. Come la controllo, come la gestisco, come la domino? La domino se e soltanto se la verità epistemica è possibile; non la verità della doxa ma quella epistemica. Se è possibile allora è possibile che io dica la verità, e se è possibile che io dica la verità allora io dico la verità. A pag. 166. *Dal momento che il "pensiero di pensiero" aristotelico, quale entelechia del pensiero, costituisce per Hegel l'anticipazione più adeguata al proprio concetto di pensiero assoluto, e dal momento che Plotino si è "sollevato", grazie precisamente al suo concetto di Spirito, "a questa regione suprema", non avrebbe, in fondo affatto bisogno, sempre secondo Hegel, dell'Uno, o, in altri termini, principio primo dovrebbe essere lo Spirito...* Questa sarebbe l'innovazione di Hegel: al posto dell'Uno mette lo Spirito assoluto. *Proprio l'interpretazione hegeliana del concetto plotiniano di Spirito ci mostra che non è a un criticista o addirittura a un illuminista scevro di metafisica, ma semmai a un idealista, che Plotino, con la filosofia neoplatonica in genere, poteva diventare oggetto di applicazione e di studio, o essere addirittura di stimolo per il proprio pensiero. Entrambi, infatti, pur partendo da premesse diverse e prefiggendosi scopi diversi, eleggono a loro tema lo spirito quale pensiero di se stesso, vale a dire il problema di un'autocoscienza assoluta in cui si esprime l'essere. L'autocoscienza assoluta non è che l'in sé integrato del per sé, e allora l'in sé diventa il pensiero assoluto.* b) *Per quanto riguarda i suoi elementi costitutivi, da un punto di vista storico, il concetto hegeliano di Assoluto va inteso, non da ultimo, come sintesi speculativa del concetto aristotelico di pensiero di se stesso come atto divino e dell'identità parmenidea di pensiero ed essere. Qui si vede come la lettura neoplatonica abbia impresso il suo marchio, perché il concetto aristotelico di pensiero di pensiero in Aristotele non è affatto pensiero che torna su se stesso. Non è un ritorno, un uscire fuori del pensiero e un ritornare al pensiero, come in Hegel, ma è semplicemente un pensiero che*

si interroga sulle sue condizioni, sulle sue possibilità. Non è un ritorno, cioè, il pensiero di pensiero per Aristotele non garantisce il pensiero che lo fa essere effettivamente quello che è, come per Hegel, non c'entra niente; non deve tornare, non deve giustificare, non deve arricchirsi, non deve fare niente di tutto ciò, deve semplicemente interrogarsi sulle proprie condizioni: è questo che fa il pensiero di pensiero. Mentre Hegel ha inteso Aristotele in questa maniera, come sappiamo bene, un Aristotele emendato dal neoplatonismo. Plotino è infatti il primo a interpretare il frammento 3 di Parmenide: *“La stessa cosa sono il pensiero ed essere” in senso “ipostatico”*. Parmenide di sicuro non lo poneva in questi termini, se l'essere è pensiero è movimento, è divenire; quindi, è esattamente l'opposto dell'ipostasi, che invece è qualcosa di statico e di assoluto. *L'idea che il significato di questa frase possa essere che si può pensare soltanto ciò che è, non si affaccia né a Plotino né a Hegel; τό αυτό, “la stessa cosa”, viene inteso in senso predicativo e concepito come l'atto della seconda ipostasi (l'intelletto): essa è essere e si pensa come tale.* Dice qui *L'idea che il significato di questa frase possa essere che si può pensare soltanto ciò che è*, sarebbe la posizione di Parmenide: si può pensare soltanto ciò che è. Ma l'essere è pensiero, quindi, non posso che pensare il pensiero, seguendo una consequentia logica, vale a dire, qualunque cosa pensi sto pensando il mio pensiero. *Lo Spirito è quindi pensiero e essere in uno...* Ma questa cosa però la aggiunge lui perché in Parmenide non c'è. Quindi, il pensiero è l'essere che si integrano e diventano l'Uno: questo non c'è in Parmenide. *La differenza, tuttavia, tra il νοῦς di Plotino, che attua in quanto ὑπόστασις l'identità di pensiero ed essere, è il soggetto di Hegel, rimane: il primo è mediato nel suo proprio stato per opera dell'Uno e media lui stesso l'Anima, mentre il secondo è l'intero mediato in sé e con sé: l'Assoluto stesso. Il fatto che Hegel possa scoprire il principio di Parmenide, modificato attraverso Aristotele, esplicitamente ed implicitamente espresso nel νοῦς plotiniano quale nuova unità ipostatica, è uno degli indizi più evidenti che il concetto di spirito proprio di Hegel si rispecchia, confusamente sì, ma non ciecamente in quello plotiniano quale pre-concetto.* Qui è interessante da notare come il pensiero degli antichi venga preso, rimaneggiato, rivoltato, modificato a seconda della bisogna. Dice che Hegel scopre il principio di Parmenide, modificato attraverso Aristotele. Non risulta che Aristotele l'abbia modificato. *Dal momento che l'identità parmenidea di pensiero ed essere e il pensare se stesso del Dio aristotelico sono costitutivi per una dialettica immanente al νοῦς assoluto, ovvero per la sua dinamica, anche lo Spirito plotiniano (e non solo, a causa della triplicità, quello di Proclo) può costituire gli occhi di Hegel un concretum.* Quindi, *l'identità parmenidea di pensiero ed essere e il pensare se stesso del Dio aristotelico sono costitutivi della dialettica hegeliana.* Il pensare: naturalmente il pensare - il pensiero che pensa se stesso - sempre nella accezione di Aristotele letto dai neoplatonici. Lo abbiamo visto, sono due cose totalmente differenti: per Hegel il pensiero che pensa se stesso è un pensiero che si autoriflette e autoriflettendosi diventa pensiero assoluto, cosa totalmente assente in Aristotele, il Dio aristotelico è quel Dio che interroga il pensiero. E qui già Hegel pensava al Dio aristotelico, ma pensava al suo Dio. A pag. 169. *L'alterità diviene momento necessario sì, ma che pensando annulla se stesso, e attraverso il quale soltanto lo Spirito “concrese” a totalità.* Cioè, pensando l'in sé annulla se stesso nel per sé, il quale per sé diventa poi, integrandosi con l'in sé, la totalità: altre cose totalmente assenti in Aristotele. *“Lo Spirito ha senso soltanto come pensiero che si determina in se stesso. Questa è pura identità del pensiero, che sa se stesso, che distingue se stesso, e dal lato di questa distinzione si determina, ma rimane tuttavia in ciò unità perfettamente trasparente con se stesso. Questo è il concreto. Il “concreto” è dunque l'espressione hegeliana per l’“unità nella diversità” di Plotino.* L'unità nella diversità: abbiamo visto prima anche in Proclo, l'uno precede i molti. Lì sta tutto, nel fatto che l'uno precede i molti, che sia la condizione dei molti: questa differenza tra Plotino e il prima di Plotino. Questo fatto che l'uno sia posto come ciò che precede i molti, quindi, l'uno e i molti sono disposti in una sorta di emanazione: i molti sono un'emanazione dell'uno. E la dialettica hegeliana cosa fa? Nient'altro che una riappropriazione da parte dell'uno dei molti che ha prodotto autoriflettendosi. Siamo al capitolo terzo, Hegel e Proclo. All'inizio fa tutta una lunga disquisizione, citando testi, tutti tedeschi, che

Hegel ha avuto a disposizione per leggere. A pag. 176. Parla di una ricerca della razionalità interna ai significati mistici. L'idealismo tedesco, in fondo, è una ricerca della razionalità, perché doveva razionalizzare tutto all'interno del misticismo. *Questa ricerca avvicina Creuzer - sia dal punto di vista dei suoi avversari che da quello di Hegel - ai neoplatonici, dal momento che anch'essi cercavano di ricondurre la mitologia al concetto.* Ora, riportare la mitologia al concetto non è molto lontano dall'idea di condurre i molti all'uno. La mitologia è i molti, sono i racconti della nonna, che vanno ricondotti a un concetto, cioè, all'uno. *Il metodo neoplatonico si differenzia tuttavia da quello di Creuzer per il fatto che, là dove per la mentalità neoplatonica l'elemento primario è determinante - anche nelle interpretazioni dei miti - rimane sempre il pensiero sistematizzato e fissato secondo criteri filosofici, Creuzer vede in primo luogo il fenomeno religioso. L'interpretazione filosofica dei miti del neoplatonismo - in realtà un'interpretazione di filosofemi - fa del mito una metafora funzionale ai fini della filosofia o addirittura un'allegoria. Quest'ultima radicale demitologizzazione del mito ad opera della filosofia greca, pur mirando a salvare il mito, lo distrugge definitivamente in quanto fenomeno religioso degno di seria considerazione.* È questo il punto: i miti antichi, che venivano presi come elementi religiosi, dovevano essere distrutti perché c'era la nuova vera religione, quella che deve rimpiazzare tutto quanto. *In una lettera di Hegel a Creuzer troviamo alcune dichiarazioni generali sulla filosofia di Proclo che ci conducono immediatamente al problema oggettivo della nostra tematica:* La lettera è di Hegel. *Di tutta la produzione neoplatonica di cui sono venuto a conoscenza, questo trattato di Proclo (l'Elementatio, le cui bozze Hegel aveva appena ricevuto da Creuzer) mi è lo scritto più caro e prezioso. La dialettica platonica - e nel contempo la sistematizzazione a un livello superiore a Platone, l'organizzazione dell'idea in se stessa che si annuncia in Proclo - questo è l'incommensurabile passo avanti nella filosofia - merito soprattutto di Proclo - di cui hanno approfittato i posteri. Con questa edizione Lei ha ovviato a una grande mancanza, e io non mancherò senz'altro, nelle mie lezioni di storia della filosofia, di richiamare l'attenzione su Proclo e su quest'opera che mi sembra costituire la vera svolta, il passaggio dall'epoca antica alla moderna, dalla filosofia antica al cristianesimo - svolta e passaggio che si tratta ora di far nuovamente valere.* Questa lettera l'ho citata perché, in effetti, è uno degli elementi che sanciscono la rinascita potente del neoplatonismo nel pensiero, in modo esplicito, prima c'era ma era implicito. *In questa valutazione estremamente positiva del neoplatonismo, e in particolare di Proclo, Hegel si distanzia decisamente dagli storici della filosofia del suo tempo, Brucker, Tiedemann, Tennemann, costretti in certo modo dalle proprie premesse filosofiche, diffamarono infatti il neoplatonismo, qualificandolo da capo a fondo di Schwarmerei (fideistico, creduloneria). Ma non fu soltanto una comprensione filosofica più profonda, più chiara e più giusta dell'intenzione fondamentale e delle premesse del filosofare neoplatonico a condurre Hegel a una tale "rivalutazione"; fu anche il proprio nuovo punto di vista, a partire dal quale Hegel costruiva lo sviluppo storico della filosofia, ovvero la filosofia come storia. Se si considerano i fondamenti logici di questa costruzione, si deve ammettere che il neoplatonismo era predestinato ad assumere un'importanza particolare per lo sviluppo del tutto. Le riflessioni di Hegel a proposito di questa struttura logica e dell'itinerario della storia della filosofia costituiranno, nel loro rapporto col neoplatonismo e specialmente con la filosofia di Proclo, l'oggetto del seguente paragrafo.* La questione interessante, in effetti, è che, sì, è vero, Hegel ha trovato in Proclo il fondamento, la garanzia, la giustificazione del proprio pensiero, ma c'è qualcosa in più, e cioè il fatto che questa modalità di concepire il pensiero come un qualche cosa che si autoriflette e poi torna su se stesso confermandosi. E questa era la questione fondamentale, era la posta in gioco di tutto, perché solo in questo modo il pensiero diventa pensiero assoluto. Quando il pensiero è pensiero assoluto? Quando si appropria di sé. E come si appropria di sé? Autoriflettendosi, trovando fuori di sé il proprio significato, del quale si riappropria, torna sull'uno e finalmente diventa pensiero assoluto. *Intervento: La contraddizione...*

Sì, perché anche la contraddizione viene riportata all'uno. Anche la contraddizione, in fondo, essendo i molti, aspira a tornare là da dove arriva, all'uno. Come poi la contraddizione possa

derivare dall'uno, questo non è dato sapere, o più propriamente, è possibile, certo, argomentare la cosa, ma è rischioso perché a questo punto l'uno si sdoppia, l'uno diventa i molti, e questo costituisce un grossissimo problema.

Intervento: ...

Sì, certo, certo, tornano nell'uno, ma a questo punto c'è il problema che poi tutto il Medioevo cerca di risolvere, tutte queste cose che tornano nell'uno ampliano l'uno, lo aumentano, lo diminuiscono, lo fanno diventare non più assoluto. In che modo si preserva l'uno come assoluto? La soluzione della Chiesa era già presente in nuce in Plotino, è la processione dove permane la stessa sostanza, cioè, l'uno, l'intelletto e i molti sono consustanziali, così come il Padre, il Figlio e lo Spirito.

9 aprile 2025

Beierwaltes ha in serbo ancora un po' di cose da dirci. Nelle pagine che seguiranno riprende la questione di Hegel e di Proclo. Il fatto che insista molto su questo aspetto è significativo. Come dire che tutto ciò che Hegel, quindi la filosofia moderna, ha costruito si è costruito sul neoplatonismo, più o meno rendendosene conto, il più delle volte no. Hegel e in parte Schelling si rendono conto che il neoplatonismo ha anticipato delle questioni essenziali, per esempio per Hegel la questione della dialettica. La necessità per Hegel è quella di fondare lo Spirito assoluto. Lo Spirito assoluto, lo vedremo tra poco, non è nient'altro che l'in sé che si estroflette sul per sé e poi torna sull'in sé, cioè, torna e diventa uno, diventa assoluto. A pag. 178. *In antitesi ad una logica puramente formale, Hegel fonda la logica come processo dello spirito, ovvero come sviluppo dell'idea assoluta dal suo attratto in-sé al suo concreto in-sé e per-sé.* Quindi parte dall'astratto, dall'in sé. L'in sé per Hegel, e per tutto l'idealismo, non è altro che l'ineffabile, che diventa dicibile dopo che il per sé torna sull'in sé. *La logica non è dunque un insieme di strumenti di natura formale già pronti per essere applicati di volta in volta, ma comprensione, che la riflette e la fonda, dell'unica cosa che c'è, anche se non c'è ancora compiutamente: dello spirito, dell'idea o della verità. La verità può venire identificata soltanto con lo spirito o con l'idea, dal momento che, in contrasto con tutta la tradizione precedente, essa non viene intesa esclusivamente come verità di un enunciato, come tratto ontologico fondamentale di ogni ente, e nemmeno come sostanza o essenza di un essere in sé già da sempre perfetto e quindi immutabile, nel senso che la metafisica compilata su base onto-teologica, ma viene intesa. Invece come indice del processo compiuto dallo e dello spirito: come la certezza, fattasi assoluta, del soggetto assoluto che sa se stesso.* Questo sapere assoluto, questa certezza assoluta, bisogna sempre tenere conto, non era presente prima di Platone. *Di qui la frase nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito: "Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo".* Il suo sviluppo non è nient'altro che questo ritorno. *"La logica è quindi da concepire come il sistema della pura ragione, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, quale essa è, senza avere in sé e per sé. Ci si può dunque esprimere così: che questo contenuto è la esposizione di Dio quale egli è nella sua essenza eterna, prima della creazione della natura e di uno spirito finito.* Che sarebbe l'in sé, Dio, che poi per emanazione produce le altre cose, e queste altre cose poi tornano a dio. Qui c'è la differenza sostanziale, ne parlerà tra poco, tra Proclo e Hegel. Per Proclo l'uno procede verso l'intelletto e l'anima, come per Plotino; però, tornando in sé, non è che migliora o peggiora l'uno: l'uno rimane assolutamente identico a sé, non necessita di questo ritorno per completarsi, è già completo, l'uno non si aspetta da altro che lo completi, perché è già tutto. Invece, per Hegel no, e qui sta la dialettica, l'uno, cioè l'in sé, è tale come risultato di questo processo di ritorno del per sé sull'in sé, e quindi l'in sé a questo punto si arricchisce del per sé; cosa che in Proclo e in Plotino non c'è, l'uno non si arricchisce di niente perché, essendo già tutto, non c'è niente che possa né arricchirlo né impoverirlo. A pag. 180. *La storia della filosofia è dunque essa stessa la logica o la sua manifestazione nella storia. Nell'orizzonte di questa concezione si può*

*ammettere un errore nella storia - l'intero in quanto in quanto tale, tuttavia, rimane inconfutabile. Gli opposti, infatti, vi si superano nella unità della verità: non ci sono nel processo verità che si escludano a vicenda, ma la verità è soltanto una, quale "unità degli opposti". Questo nelle Ricerche sulla storia della filosofia di Hegel. La verità di ogni filosofia collabora così alla verità del tutto, lo faccia anche per mezzo di antitesi che sembrano contrarie al fine universale. "La via dello spirito è la mediazione, la via indiretta". Paradossalmente, è proprio l'intenzione di Hegel di determinare il singolo come momento dell'intero, a preparare la coscienza che ogni filosofia e ogni posizione di pensiero, anche in arte e in religione, ha il suo significato e la sua legittimità particolari, condizionate dalla storia. Dice paradossalmente l'intenzione di Hegel di determinare il singolo come momento dell'intero, quindi farlo esistere all'interno dell'intero: è proprio questo a preparare quella coscienza a cui porta la dialettica. L'idea è che comunque all'interno dell'intero ci siano dei particolari, che quindi non sono del tutto eliminati. A pag. 181. Ciò che alla fine si impone sull'estraneo (l'antitesi) è solamente il proprio; l'estraneo non ha neppure la possibilità di agire in senso correttivo o euristico (per la verità). Questo estraneo non ha nessuna possibilità di esistere nella dialettica hegeliana, deve essere tutto ricondotto all'uno. Oltre a molti dettagli all'interno dei singoli sistemi, di cui, nel preconconcetto hegeliano, non si fa parola, ma che sarebbero in grado, quanto a sé, di modificare notevolmente l'aspetto dell'intero, viene soppressa, per esempio, un'intera epoca - il Medioevo: esso rappresenta infatti, rispetto al livello di pensiero raggiunto in precedenza dalla filosofia greca e più tardi da quella idealistica. un'"antitesi" da annullare in quanto astratta, in quanto non vera, in quanto essa aliena il fine della riflessione filosofica. La conoscenza, di fatto assai ridotta, che Hegel possedeva della filosofia medievale, viene così incontro all'esigenza, da parte della logica, di un momento storico di alienazione del pensiero inizialmente raggiunto. Qui sarebbe interessante articolare, di più e meglio, il fatto che Hegel cancelli il Medioevo. Perché? Cosa c'è nel Medioevo? Nel Medioevo c'è una ricerca, un pensiero proprio intorno alla possibilità o meno di eliminare i molti dall'uno. Poi, naturalmente la teologia aggiusta il tutto e risolve le cose a modo suo, però la questione è questa: i molti si possono togliere dall'uno? Dio è quindi soltanto l'assoluto o c'è qualche cos'altro? Questo per Hegel era un problema, tutta la dialettica di Hegel è questo processo di eliminazione dei molti a vantaggio dell'uno. A pag. 182. Il *télos* della storia della filosofia è pensare il soggetto assoluto, ovvero lo spirito e l'idea come soggettività assoluta. Il rapporto riflessivo di oggetto e soggetto, la loro mediazione assoluta, diventa un movimento interno alla soggettività assoluta. Quindi, un qualche cosa che sta all'interno della soggettività e che la soggettività controlla. È un po' come il discorso che facevamo rispetto alla teologia, della contraddizione: c'è ma è all'interno del discorso, quindi, è gestibile, è gestita, perché non fa parte di Dio; l'importante è che sia Dio a non contraddirsi mai perché se si contraddice è una catastrofe totale. Quindi, Dio è al di sopra della contraddizione. Qualsiasi cosa esterna, passibile di essere oggetto e soggetto, è assunta e annullata nel soggetto, è mediata in esso attraverso la riflessione. È la riflessione che "riempie", che "porta a compimento" l'oggetto inizialmente vuoto, astratto, (l'in sé) - che lo rende concreto. L'in sé è originariamente astratto, è nulla finché non c'è il per sé, che ritorna sull'in sé. L'inizio immediato, e perciò astratto, si fa risultato mediato attraverso la riflessione: concreto assoluto o Assoluto concreto. Se il *télos* della storia è la certezza assoluta del soggetto assoluto che concepisce se stesso, allora questo *télos* è raggiunto nell'idealismo speculativo di Hegel. Così almeno Hegel intende se stesso. Il *télos* diventa per lui la misura della storia. Come la logica, così anche la storia inizia col momento più astratto, più vuoto, cioè con una filosofia che si consegna interamente all'oggetto astratto, non ancora interiorizzato attraverso la riflessione. Come dire che tutto nasce dall'ineffabile, tutto sorge ed è sostenuto dall'ineffabile. Ma la tendenza della storia è la concrezione: la mediazione appunto dell'oggetto nel soggetto per mezzo della riflessione; concentrazione come un penetrare sempre più profondamente in sé del soggetto, che ha l'oggetto come superato in sé. Il soggetto è come se inglobasse gli oggetti, tutti quanti, diventando così soggetto assoluto, quindi, diventando un intero. Da un da un punto di vista storico questo significa che i singoli momenti, o gradi, diventano sempre più ricchi, perché*

conservano in sé, nel processo verso la riflessione mediante, tutti i momenti precedenti. La concrezione descrive un cerchio o, meglio, un cerchio di cerchi, che è il suo ritorno in sé. Il risultato “concreto”, ovvero la fine, si ricongiunge quindi con l’inizio – con l’inizio ora però mediato. Quindi, non è più inizio vuoto, ineffabile, ma essendo stato mediato è diventato il concreto. Hegel considererà dunque come filosoficamente produttivi - perché favorevoli allo sviluppo in direzione dell’idealismo - i sistemi per i quali sono costitutive la “riflessione” e l’idea “concreta”. Questo è il motivo per cui, secondo Hegel, Platone, Aristotele e il Neoplatonismo costituiscono il culmine della filosofia greca;... Qui ha fatto bene a mettere Aristotele insieme col neoplatonismo perché, di fatto, è stato il neoplatonismo che lo ha tradotto. ...ma soprattutto Platone, in quanto Hegel lo considera come il *πρώτος ἐνρητής* (lo scopritore del principio) di una dialettica speculativa in grado di pensare unicamente l’essere e il non-essere, l’uno e il molto, di pensare l’indifferenza o l’identità nella differenza... Naturalmente, il *tèlos*, il compimento, è trasformare la differenza in unità, in totalità. Grazie a questa articolazione interna concepita da Platone, l’ente non rimane rigido e indistinto, ma diventa - nella sua qualità di universale, ma di universale attivo, vivente, in sé distinto - il movimento dell’essere in quanto essere logico: diventa idea. La trasformazione dell’ente in un’idea, certo, è opera di Platone. L’ente - naturalmente non l’ente, quello che ciascuno ha a che fare, ma l’ente assoluto - è l’idea; è l’idea che è il qualche cosa, è il concreto per Platone; anche se è astratta per lui è il concreto, è l’unica vera realtà. Tant’è che dice che le cose con le quali invece abbiamo a che fare tutti i giorni, gli aggeggi vari, sono copie, immagini di questa idea, che è l’unica cosa reale, concreta. Questa interpretazione si basa soprattutto sui dialoghi speculativi *Sofista* e *Parmenide*. Aristotele è determinante per Hegel soprattutto per aver pensato il concetto di un’attività pura fondata in se stessa (*ἐνέργεια*), per la quale è possibile definire l’essenza assoluta come puro pensiero, come idea sempre uguale a se stessa. *ἐνέργεια* è quello che è in virtù della *δύναμις*; *δύναμις* è *ἐνέργεια* simultaneamente sono l’entelechia, ed è questa simultaneità che entrambi siano quello che sono. Ma ciascuna cosa è quella che è in quanto è l’altra, cioè, l’*ἐνέργεια* è *ἐνέργεια* perché è *δύναμις*, e la *δύναμις* è *δύναμις* perché è *ἐνέργεια*: è questa l’entelechia. Illuminante per il senso di questo “rifarsi” di Hegel ad Aristotele è la citazione di *Metafisica XII* da lui stesso posta senza commento alla fine della sua *Enciclopedia*. Dal momento che il passo contiene il pensiero centrale della teologia aristotelica - e cioè che Dio pensa se stesso e appunto in quanto pensiero di se stesso è realtà pura, vita ottima e infinita - ci pare plausibile la conclusione che Hegel intendesse il Dio aristotelico pensante se stesso come forma preliminare, incompleta ma essenziale, della “ragione che sa se stessa”, che sarà appunto la conquista dell’idealismo, “dell’idea eterna che è in sé e per sé, che, quale spirito assoluto, muove, genera e gode se stessa. Ora, tutto questo in Aristotele non c’è. Proprio questo punto viene sottolineato da Hegel nell’interpretazione che egli stesso dà di Aristotele: interpreta Aristotele che era già stato interpretato dai neoplatonici. Dice Hegel nell’*Enciclopedia*: “Dunque, anche Aristotele si è adoperato intorno a queste forme speculative, ancora oggi le più profonde, e le ha espresse nella loro suprema determinatezza”. Stando all’interpretazione di Hegel, Aristotele non pensa l’Assoluto come “identità morta”, ma come unità della soggettività e dell’oggettività, che “nell’atto del distinguere rimane tuttavia identica a se stessa. Qui ci sarebbe da dire parecchio perché questo assoluto, che rimane identico a se stesso, che cosa sarebbe di fatto se non l’universale? Ma sappiamo del modo in cui Aristotele parla dell’universale, lontanissimo dall’idea di assoluto. La differenza fra il proprio pensiero e quello di Aristotele è costituita, secondo Hegel, dal fatto che Aristotele non concepisce ancora il pensiero come unica verità (non = Tutto sia pensiero), ma soltanto come “il primo, il più forte, il più egregio”. “Noi invece diciamo (qui è Hegel che parla) che il pensiero, in quanto è ciò che è in relazione con se stesso, è, che è la verità; che il pensiero è tutta la verità ... Sebbene dunque Aristotele non si esprima nel modo in cui parla oggi la filosofia, alla base vi è tuttavia la stessa opinione”. Gadamer ha contestato in modo assai convincente questa tesi di Hegel, mostrando come Hegel esponga la forma greca della “riflessione su di sé” partendo dalla propria idea di Assoluto quale attività, vita, spirito, e non dall’essere pensato di un ente supremo da parte di quell’ente supremo stesso, cioè

dall'unico punto di partenza adeguato ad Aristotele. Da dove parte Aristotele? Parte sempre da ciò che ha di fronte. Quindi, se vogliamo proprio seguire Aristotele fino in fondo, il pensiero, l'essere pensato di un ente, con che cosa io penso l'ente? Ce lo dice lui nella Metafisica: con la doxa. E, allora, il pensiero che pensa se stesso non è altro che la doxa che rileva di sé di essere doxa, quindi, di non essere niente di assoluto. A pag. 185. *L'idea concreta è l'Assoluto*. Qui siamo vicini a Severino. *Poiché ora l'idea non soltanto è concreta (come in Platone), ma viene anche saputa come concreta (principalmente attraverso se stessa), viene saputo come concreto anche l'Assoluto, "l'idea nella sua determinazione del tutto concreta come trinità, come una triade di triadi, le quali in tal modo continuano sempre ad emanare*. Cosa vuole dire? La triade emana perché il tre è quello che garantisce l'uno e il due; in questo senso continua a emanare: finché c'è il tre siamo salvi perché l'uno e il due sono determinati e non si mescolano assieme. A pag. 186. *Il fatto che Hegel. Intendesse il sapere-se-stesso del concreto come la conquista sostanziale del neoplatonismo, e che considerasse poi il concetto di triade come costitutivo del suddetto pensiero, è uno dei motivi per cui egli vide in Proclo "il culmine della filosofia neoplatonica". La riflessione descriverà ora ad ogni livello un circolo ermeneutico: essa constata dapprima che l'interpretazione di Proclo da parte di Hegel procede in modo eminentemente hegeliano...* Come se Proclo avesse copiato Hegel. Poi, è interessante il fatto che Hegel fa la stessa cosa sia con Aristotele che con Proclo, cioè, se li interpreta a modo suo, in modo da farli diventare idealisti tedeschi. *...così facendo essa mette tuttavia in luce alcuni pensieri genuinamente "procliani"; è chiaro al tempo stesso che ciò che Hegel è soprattutto in grado di riconoscere in Proclo corrisponde ad elementi essenziali della sua propria Logica; è difficile così distinguere improprio dall'alieno. L'elemento "procliano" nella Logica - simile in questo all'elemento platonico o aristotelico - è dunque l'unità, impossibile da differenziare con sicurezza, di pensiero originariamente proprio e di ciò che Hegel stesso identifica, quale cosa propria, con Proclo*. Non si riesce a capire nella Logica fin dove arriva Proclo e dove arriva Hegel. A pag. 187. *Proclo contiene quanto vi è di "migliore e di più maturo nei neoplatonici", perché ha meditato fino alle sue ultime conseguenze il concetto di "totalità concreta" e lo ha fondato in un essere riflessivo o per mezzo di esso. La struttura di questa totalità concreta è triade o triplicità. La totalità è poi concreta perché i singoli elementi della triade non vengono intesi come in sé stabili, come unità rispettivamente fisse, ma come momenti di un tutto, di una unità in sé differenziata, o addirittura come momenti nel processo di emanazione dall'Unico principio*. Qui siamo a Plotino. *Proclo non lascia la "trinità nei suoi momenti astratti", ma ne fa anche "una totalità della triplicità, ottenendo così una trinità reale;... Questa trinità per Proclo non poteva essere come in Plotino, ipostatizzata, ma è un processo: sta qui la differenza, l'elemento di aggancio di Hegel per la sua dialettica. Ogni triade è così concreta in se stessa, ma anche la totalità delle triadi è pensata come qualcosa di concreto. Può darsi che la deduzione che Hegel dà per esempio della triade "Essere – Vita – Spirito" sia qua e là confusa e fonte di confusione; il fatto, tuttavia, che egli sottolinei la "concretezza" della triade, fa della nuova interpretazione un suggerimento legittimo, verificabile sui testi: la triade di Proclo, nonostante la differenza subordinativa fra i membri che la determina, è da concepirsi come unità ovvero come identità dinamica. Una identità che però non è ipostatizzata, è dinamica, è un processo continuo, che è quello della dialettica hegeliana*. A pag. 188. *"Nella vera triade non si ha soltanto unità, ma esseri-uniti, si ha la conclusione all'unità piena di contenuto e reale, la quale, nella sua determinazione interamente concreta, è lo spirito". Il significato qualitativo e la portata filosofica dell'interpretazione hegeliana di Proclo risultano più evidenti a partire dalla Logica. Se meta sia della logica che della storia della filosofia è che lo spirito, quale spirito assoluto, concepisca se stesso, ciò è possibile, secondo Hegel, soltanto nel superamento universale di ogni opposto nell'unità del pensiero. I molti devono sparire. Se dunque Hegel sottolinea in Proclo il concetto della totalità o trinità concreta, lo fa certamente soltanto per mostrare che nella triade, nonostante la differenza dei suoi momenti, l'inizio da cui essi prendono origine si mantiene in loro e garantisce l'unità dialettica dei tre. Il punto di partenza, l'in sé, l'ineffabile, Dio, quello che volete, è quello che garantisce l'unità dialettica, perché tutto torna lì*. A pag. 189. *La triade plasma*

logicamente sia il moto dell'essere che il movimento del soggetto in un'unità concreta; nel primo caso in un'identità relazionale, nel secondo nell'identità riconquistata, divenuta ora assoluta. "Riconquistata" è la parola chiave. A pag. 190. *Alla riflessione positiva di Hegel sul concetto procliano-hegeliano della triade come totalità concreta, corrisponde l'affinità di Hegel con la triade μονή – πρόοδος -έπιστροφή: permanenza – processione – ritorno. Permanenza, in sé; processione, per sé; ritorno, Aufhebung. È questa la legge fondamentale - preparato già da Plotino e formulata espressamente da Proclo - dell'essere e del pensiero. È il fondamento che muove ogni singola triade e l'unità di tutti gli elementi dell'essere nella loro totalità: fondamento del moto e dell'unità del cosmo, principio del ritorno ciclico del mondo al suo fondamento, ma soprattutto principio strutturale dello Spirito... /.../ immediatezza iniziale (μονή), che implica già il tutto come quello che è ancora in sé; uscire-da-sé o alienazione dell'inizio nell'esser-altro dello spirito; nella natura (πρόοδος)...* Quindi l'in sé esce da sé. Certo, uno dice che se esce da sé si diminuisce... no, perché se lo poniamo come l'ipostasi di Plotino né aumenta né diminuisce; anche se trabocca rimane sempre lo stesso. *L'ultimo momento determina già il primo: tutto il movimento è un atto della riflessione in sé, dell'autoriflessione del soggetto che si fa sempre più certo di se stesso e con ciò sempre più ricco, automediazione dell'Assoluto come identificazione del proprio inizio con la propria perfezione.* E qui sembra di sentire parlare Peirce, la Primità, la Secondità e la Terzietà, dove, in effetti, la Terzietà è quella che garantisce la Primità, che la fa esistere in quanto tale. A pag. 191. Il punto di partenza è il νόυς. Per Plotino il νόυς è – secondo Hegel – “trovare-se-stesso da parte di se stesso”, “ripiegarsi indietro in un movimento circolare” intorno all'unità assoluta; “egli converte in sé il mondo intellegibile” ... Il νόυς converte in sé il mondo intelligibile, cioè, si appropria di tutto ciò che è comprensibile. ...nel pensiero di se stesso annulla in sé le differenze. Così facendo, è universo vivente. Il νόυς di Proclo è - nell'interpretazione di Hegel - in primo luogo “ciò che ritorna indietro”. Il fatto che Proclo, diversamente da Plotino, non faccia procedere il νόυς immediatamente dall'Uno, costituisce per Hegel un progresso, dal momento che il νόυς coinvolge nella sua riflessione anche tutte le differenziazioni che hanno luogo prima di lui. È come se Proclo parzialmente reinserisse i molti all'interno di questo processo. Questo è il motivo per cui Hegel dichiara Proclo “più logico”; Proclo, infatti, mediante “una distinzione più netta, più differenziata dei momenti”, rende il νόυς “più ricco”, cioè più concreto. Non è vero, è un'idea di Hegel, andava bene a lui perché nella dialettica questo ritorno deve arricchire. Qual è il vantaggio della dialettica? È che il punto da cui si è partiti viene arricchito dalle negazioni, dalle contraddizioni. Il principio dialettico del νόυς è però io nel ritorno o conversione (πρόοδος, έτερότης) supera la negazione, nega il νόυς con se stesso. Tutto nel νόυς e - secondo l'interpretazione idealistica - anche tutto ciò che è prima di lui, è “Un Solo pensiero, Una Sola idea: permanenza, processione, ritorno”. Ritorno significa però sempre ritorno all'unità, significa concrescere a totalità. /.../ Tutte le determinazioni devono dissolversi in se stesse e ritornare all'unità. sereno. Qui è Severino: tutti gli astratti a un certo punto dovranno partecipare nel concreto e a quel punto il concreto sarà l'intero. “Il negativo è precisamente ciò che sdoppia, che produce, che è attivo, contrapposto, semplice (in sé) ... per mezzo della dialettica egli (= Proclo) vuole ricondurre tutte le differenze all'unità”. È questo, l'obiettivo: ricondurre tutte le differenze all'unità, questo è il motivo ricorrente di tutto il pensiero fino a oggi. Rimane tuttavia la differenza fondamentale: l'inizio idealistico diventa ciò che deve essere, cioè soggetto assoluto, il più ricco e il più concreto, mentre. l'inizio ontologico è già da sempre il più ricco e il più concreto, è già da sempre ciò che è e che può essere: il ritorno a lui di ciò cui ha dato origine non gli aggiunge nulla. Questa è la differenza di cui vi dicevo prima tra Hegel e Proclo: questo ritorno, che per Hegel arricchisce, è una dialettica, per Plotino invece non arricchisce e non sminuisce alcunché, perché l'uno è tutto. A pag. 193. Il termine “speculativo” viene da lui (Hegel) identificato col termine neoplatonico “mistico”: “Mistico significa in senso proprio speculativo”; “il carattere mistico consiste nel fatto che queste differenze sono determinate come ... totalità, vengono concepite come Uno”. Questo è il carattere mistico: tutte le differenze vengono determinate e vengono concepite come Uno, vengono

unificate come Uno. Questo è il mistico, o speculativo, secondo Hegel. A pag. 197. *Proclo vuol dire che l'Uno, quale assolutamente Non-molteplice, è proprio il Primo di tutto e dunque anche la possibilità positiva del molteplice, che, appunto in quanto è impossibile da nominare in un'enunciazione categoriale - in quanto è nulla di tutto - è tuttavia causa di ogni qualcosa categorialmente qualificabile.* Qui rende in modo molto esplicito questa idea dell'ineffabile a fondamento di tutto: deve essere qualcosa che non si può dire. *Si tratta in definitiva di dimostrare che l'Uno non è enunciabile in modo lui è adeguato nemmeno per mezzo della negazione, ma che anzi deve essere "tolto" anche da questa negazione (negazione della negazione). Hegel invece generalizza la funzione della negazione e la intende come elemento motore nell'emanazione nello sviluppo dell'Uno, in cui egli ritiene che il tutto sia "idealmente" contenuto.* Questo è il modo in cui Hegel recupera la negazione; per Plotino la negazione è eliminazione di tutto, per Hegel no. *La negazione della negazione di Proclo è quindi intesa da Hegel non come modo dell'enunciazione, ma come atto produttivo dell'Uno stesso: "negazione produttrice, affermativa".* L'antitesi non è la negazione della tesi, ma è ciò che contrapponendosi alla tesi aggiunge qualche cosa; la tesi si appropria dell'antitesi e diventa più ricca.

Intervento: ...

Infatti, è così che, in fondo, descrive l'in sé: l'in sé è ciò che "deve" essere in sé, non è ancora ma deve esserlo. Lo sarà quando il processo sarà compiuto, quando avrà raggiunto il télos, il compimento. E, infatti, inizialmente ci sono questi tre momenti dove il primo è ineffabile, è il nulla assoluto, perché non può dirsi, non può determinarsi, non può localizzarsi, non può fare niente finché non c'è il per sé. Come dire che il significante è come se attendesse il significato per essere significante. Non è che lo attende, il significante è già il significato, e il significato è il significante: è questo che non è mai stato posto appieno. *L'essere-tolto dalla negazione vuol dire allora che le negazioni "non possono rimanere assolute" nell'Uno... Sarebbe una contraddizione. ...cioè che l'Uno le supera in sé stesso e così si "sdoppia", diventa "attivo", "produttivo". Infatti: "La negazione è anche qui la cosa perfetta, l'uscire da sé e il ritornare in sé dell'unità".* Lo sviluppo neoplatonico dell'Uno dovrebbe quindi iniziare esattamente come la logica di Hegel: con la negazione attiva di se stesso da parte dell'inizio. L'inizio che si nega attraverso l'antitesi; negandosi produce appunto l'antitesi, che torna sull'inizio, sull'in sé e diventa in sé e per sé. *Che invece l'Uno di Proclo non abbia bisogno di giungere alla perfezione per mezzo della negazione creativa, in quanto è già da sempre ciò che è, né faccia nascere da sé stesso qualcosa, ne faccia nascere se stesso qualcosa di più perfetto perché più differenziato: questo è qualcosa che non può e non vuole entrare nell'orizzonte di comprensione di Hegel.* Scombinerebbe tutti i piani. A pag. 198. *Se si considera il punto di partenza delle rispettive filosofie, Hegel e Proclo sono certamente incompatibili. La differenza fra essere che si fonda sull'Uno al di là dell'essere e del pensiero, da una parte, e soggetto che, inizialmente vuoto, si sviluppa a idea assoluta che sa se stessa dall'altra, è una differenza incolmabile.* Cioè, quello di Plotino e Proclo è ontologico, quasi ipostatico; quello di Hegel è un processo, è dinamico. *Il processo di Hegel è antitetico allo sviluppo all'emanazione dell'Uno neoplatonico, in quanto quest'ultimo non si perfeziona, ma non si diminuisce nemmeno, nell'atto del causare; soltanto il causato diminuisce di grado in grado quanto all'intensità con cui è essere e unità.* Lo Spirito che ha origine dall'Uno è sempre soltanto spirito per così dire "reso finito da un punto di vista quantitativo", diviso com'è nel Molteplice, non è mai però spirito assoluto, spirito cioè che nel finito o per mezzo del finito quale momento proprio richiude il cerchio con se stesso, facendosi autocoscienza del soggetto. Questa lo dice senza dire il perché il pensiero di Hegel è fondamentalmente incompatibile con quello di Proclo. Ciò che hanno in comune è questa idea della trinità, della tripartizione, di questo tre che insiste. E anche di questo processo, del ritorno, solo che in Plotino c'è, sì, questo ritorno all'Uno, ma l'Uno non cambia; per Hegel invece sì, perché ciò da cui parte non è l'Uno di Plotino ma è un qualche cosa che è ineffabile e che non esiste se non in attesa dell'antitesi; quando l'antitesi torna sulla tesi o il per sé torna sull'in sé allora esiste propriamente, sennò è nulla.

Intervento: ...

Fino a un certo punto perché per Plotino questa processione è quella che lascia intatto l'Uno, che non viene modificato per nulla. L'intelletto e l'anima sono consustanziali ma conservano qualcosa dell'Uno, ma l'Uno, in quanto tale, non viene minimamente scalfitto da questo processo. Per Hegel, invece, è come se questo Uno potesse in qualche modo diventare, quindi pensarsi se stesso, solo in questo processo. Quindi, la negazione, che per Plotino è un fatto che si c'è, però non ha un grande rilievo, per Hegel invece è determinante.

Intervento: ...

Il problema è sempre lo stesso: provare a escogitare un sistema più o meno raffinato, più o meno convincente, per eliminare i molti a vantaggio dell'Uno, dell'unità assoluta, cioè, della verità epistemica, perché solo così posso continuare a pensare che quello che credo sia vero.