

Giorgio Giacometti

PRATICHE FILOSOFICHE ANTICHE E MODERNE

saggio rielaborato per i
Seminari di Pratica Filosofica
tenuti presso l'Università delle LiberEtà di Udine
(24 gennaio – 14 marzo 2007)

Udine, 24 gennaio 2007

Introduzione

Che cosa sono le *pratiche filosofiche*?

Nel mondo contemporaneo l'origine di queste pratiche può essere fatta risalire all'esperienza della *Philosophische Praxis*, nata in Germania negli anni Ottanta del secolo scorso ad opera soprattutto di Gerd Achenbach.

Diffusasi presto in Austria, Olanda, Svizzera e negli altri Paesi europei, tra gli anni Ottanta e Novanta, - mentre in Francia proseguiva in varie forme l'attività inaugurata da Marc Sautet con i suoi seminari e *Café Philo* - quest'esperienza, grazie soprattutto all'opera di Ran Lahav, ha interagito fecondamente con esperienze sorte nel frattempo autonomamente in Israele e negli Stati Uniti.

Oggi esiste un'associazione internazionale di pratica filosofica a cui è affiliata anche l'Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica *Phronesis*. Tra maggiori esperti e animatori dell'esperienza italiana possiamo ricordare, tra gli altri, Umberto Galimberti e Neri Pollastri.

Le pratiche filosofiche sono ispirate alla tradizione della *filosofia antica*, come esercizio della "cura di sé". Essa presuppone una critica (talora estremamente circostanziata e profonda) tanto della forma accademica ed "ingessata" assunta dal pensiero filosofico moderno e contemporaneo (la filosofia dell'università e delle scuole), quanto del dominante "paradigma terapeutico" in base al quale si tende ad offrire soluzioni al disagio esistenziale medicalizzandolo, suturando la ferita piuttosto che interpellandola nel suo valore di testimonianza di una domanda di senso.

Di fronte alla diffusa domanda di orientamento e di senso, *l'approccio filosofico*, inteso secondo questa modalità informale, ma non meno rigorosa di quella accademica, sembra rappresentare una risposta sempre più pertinente e, si direbbe, necessaria.

Facendosi portatrice di una concezione che non assume i problemi delle persone come sintomi di malattie, ma piuttosto come spie di un desiderio più profondo di *conoscenza di sé*, la pratica della filosofia ne fa l'occasione per un libero e responsabile esercizio di ricerca.

L'indagine muove dal vissuto dei *soggetti* coinvolti, dai loro problemi e conflitti, ma anche dalle loro intuizioni e dalle loro speranze, dai loro progetti e dalle loro teorie. Soprattutto attraverso l'analisi attenta e rispettosa dei *significati* delle parole e dei discorsi con cui i partecipanti cercano di esprimere la propria visione del mondo, l'esercizio filosofico tende a ricercarne presupposti e implicazioni, a sviscerarne eventuali nascoste aporie, a metterne in luce il non detto, a valorizzarne la ricchezza semantica ed esistenziale, attraverso un procedimento rigoroso di messa in questione critica e autocritica, in cui la stessa pratica della filosofia può essere messa in discussione.

Lo scopo non è quello di risolvere problemi, ma quello di fare filosofia. In questa libera attività ci si prende tutto il tempo di cui si ha bisogno (*scholé*) senza l'ansia di dover perseguire questo o quell'obiettivo per dovervi misurare la propria efficienza. E, tuttavia, per la naturale *serendipity* che contraddistingue questo modo di procedere, spesso si trova quella soluzione a cui non si sarebbe mai pensato o, almeno, si finisce per guardare alle cose che prima ci apparivano problematiche in una luce del tutto diversa.

Nella prospettiva radicale che qui si propone le *pratiche filosofiche* non sarebbero semplicemente un modo antiaccademico di "fare filosofia", ma rappresenterebbero il tentativo di ritornare al *modo originario* di fare filosofia (ancora vivo, ad esempio, nelle cosiddette "filosofie orientali"), di cui il modo accademico sarebbe una deriva medioevale e moderna, tipicamente occidentale.

Vale quindi la pena ricordare alcuni elementi propri della *filosofia antica*, ossia dell'esercizio filosofico così com'era concepito e praticato presso quei Greci che alla filosofia hanno dato origine e denominazione.

La funzione del *lògos*

La filosofia come tradizione sapienziale

L'ambizione, tutto moderna, di costruire una **storia della filosofia** antica ha costretto il proprio oggetto a un preteso sviluppo cronologico, caratterizzato dalla ripetuta contrapposizione tra dottrine o correnti filosofiche in competizione reciproca, presentate come altrettanto coerenti ciascuna con se stessa, quanto opposte le une dalle altre. Il punto di vista storico, che è poi quello moderno ed hegeliano in particolare, che pone se stesso all'apice delle *magnifiche sorti e progressive* dell'umanità, come diceva ironicamente Leopardi¹, rischia di privilegiare i chiaroscuri, le **contrapposizioni** interne, per esigenze narrative, le scoperte e le novità, vere o soltanto *dette*, prodotte nel corso del tempo. Questo punto di vista ha oscurato, per lo più, negli interpreti contemporanei, l'intuizione dell'unità di fondo della filosofia antica, come espressione di una **tradizione organica**, di natura essenzialmente **religiosa o sapienziale**, che il *tempo* ha reso soltanto sempre più opaca su se stessa.

¹ Cfr. Leopardi, *La ginestra*, v. 51, in *Canti*, Milano, Mondadori 1978, p. 460.

Se tale aspetto pare più evidente in talune “sette” filosofiche arcaiche, come quella dei **pitagorici**, studi come quelli di Jean Paul **Vernant**² e Pierre **Hadot**³ mostrano, da diversi punti di vista, come tale carattere sia proprio, in varie forme, di tutte le *scuole* antiche di filosofia, dall’età arcaica fino al 529 d.C., anno emblematico della chiusura da parte dell’imperatore Giustiniano della scuola filosofica di Atene.

Resta comunque esemplare e, forse, originario il caso di **Pitagora** (non a caso alcuni autori come Cicerone attribuiscono proprio a lui la stessa coniazione del termine *philosophia*, **φιλοσοφία**): in una sola figura troviamo il modello della futura **razionalità scientifica**, fondata sull’ipotesi di un *kòsmos*, **κόσμος** (altro termine attribuito ai pitagorici) matematicamente ordinato, e il “guru” di una **setta mistica** convinta della possibilità della metempsicosi (reincarnazione).

Questo sfondo religioso della cultura filosofica antica, più di ogni altra cosa, rende conto dell’*unità* inappariscente della tradizione greca; e, forse, anche del motivo per cui molti **Padri** della Chiesa, come Giustino, hanno potuto riconoscere senza fatica in questa tradizione i *semi* sparsi dell’unico **Lògos** che si sarebbe compiutamente rivelato nel Cristo. Anche se meno noto, questo aspetto mi pare quello che più di ogni altro dovrebbe interessare coloro che, nel nostro tempo, intendono rivendicare la radici *insieme* umanistiche e cristiane della civiltà europea.

Tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre scoperto e formulato è dovuto all’esercizio di una parte del *Lògos* che è in loro, tramite la ricerca e la riflessione⁴.

Parlare della filosofia antica come tradizione religiosa e sapienziale, mette, tuttavia, in un certo **imbarazzo**. Il principale motivo di imbarazzo è il fatto di trattare la *filosofia*, per la quale di solito si intende qualcosa di astratto dalla vita concreta, vuota speculazione, come vera e propria **via di realizzazione**, cioè come un esercizio concreto, quotidiano che da un lato può portare chi lo pratica, per esprimerci secondo la tradizione indiana, alla *realizzazione del proprio vero sé*, dall’altro lato fa di lui un *maestro* per tutti coloro che aspirano alla liberazione.

Ma è ben per questo che dal filosofo antico ci si attendeva, molto più che dai “pensatori” moderni, che facesse corrispondere all’insegnamento o *dottrina* l’esempio del suo *comportamento*, che doveva essere **coerente** con la dottrina stessa. Come nel caso posteriore dei *santi* cristiani, così anche per i *saggi* antichi, *l’atto*, come la *parola*, testimoniavano della *verità* - o della *falsità* - della dottrina.

La responsabilità della nostro concetto formale di filosofia va probabilmente ascritta all’**immagine moderna** della filosofia che ci viene restituita dalla scuola e dall’università. Platone ha insegnato nel *Sofista* che a chi non sia egli stesso filosofo (o dialettico) sfugge la differenza tra il vero filosofo e la sua immagine, il sofista, che stanno l’uno all’altro, come il *cane* al *lupo*⁵. Senza arrivare a dire che i **professori** di filosofia, come il sottoscritto, siano tutti per ciò stesso sofisti, si può riconoscere che, in generale, i professori di filosofia del nostro tempo non solo hanno accreditato un’idea di filosofia come **attività puramente speculativa**, astratta dalla vita concreta, come quella di cui essi stessi sono stati e sono l’esempio, ma hanno surrettiziamente proiettato la loro immagine di filosofia sopra la *tradizione* classica pagana (*greco-romana*) e *cristiana*. Il risultato di questa operazione, di cui il maggior responsabile può essere considerato **Hegel**, iniziatore anche della contemporanea storia *dialettica* della filosofia, è che i nostri manuali di storia della filosofia in uso nelle scuole superiori sono per lo più vittime di questo pregiudizio. Perciò un’interpretazione della filosofia antica come via di realizzazione potrà suonare strana alle orecchie di chi abbia di questa un’informazione tratta non soltanto dall’opinione comune, ma anche dalla principale corrente interpretativa moderna e dai suoi rivoli.

La filosofia antica, sulla scia di Pitagora, soprattutto, ma non solo, presso Platone e i **platonici**, come presso gran parte dei **presocratici**, intende esplicitamente se stessa come **via di iniziazione**, nel solco di una sotterranea **tradizione** di origine religiosa che risale ai **misteri** arcaici.

Nel *Fedone* **Platone** scrive:

E certamente non furono sciocchi coloro che istituirono i misteri; e in verità *già dai tempi antichi* ci hanno velatamente rivelato che colui il quale arriva nell’Ade senza essersi *iniziato* (τετελεσμενος = lett.compiuto, perfetto) e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli Dei. Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che “i portatori di ferule sono molti, ma i *Bacchi* sono pochi”. E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la *filosofia*⁶.

Gli fa eco **Plotino**, a distanza di secoli:

2 Cfr. J. P. Vernant, tr. *Mito e pensiero presso i greci* (1965), Torino, Einaudi 1970.

3 Cfr. Hadot, *op. cit.*

4 Giustino, *Seconda apologia*; 10,1.

5 Cfr. Platone, *Sofista*, 231a

6 Platone, *Fedone*, 69c-d

*I nostri ragionamenti non sono una novità, né datano da oggi, ma sono stati fatti da gran tempo sia pure non esplicitamente e i nostri ragionamenti attuali si presentano solo come interpretazioni di quegli antichi con testi che ci garantiscono che queste dottrine sono antiche, proprio attraverso gli scritti di lui, di Platone. Prima di lui, anche Parmenide toccò la dottrina enunciata*⁷.

Paradossalmente, l'unità della tradizione filosofica classica si può riconoscere proprio se si guarda all'apparente frammentazione di questa tradizione in **scuole filosofiche** diverse e, spesso, ma non sempre, in aperta polemica reciproca.

In primo luogo si possono ricordare i ricorrenti movimenti di pensiero a cui la storiografia moderna attribuisce il nome di **eclettismo**, sotto la cui etichetta si esprime l'esigenza, tipicamente filosofica, di ricondurre all'unità le *disiecta membra* di una tradizione che si percepisce sostanzialmente unitaria.

Il fatto stesso poi che, al di là del valore del singolo autore, la filosofia antica si caratterizzasse per la sua organizzazione in vere e proprie *scuole* dovrebbe dirla lunga sul valore che si attribuiva all'**appartenenza** a una *tradizione* filosofica, valore attribuito appunto *universalmente*, quale che fosse la scuola di appartenenza, e tale, dunque, da rappresentare un elemento comune a tutte le scuole.

E' noto come nell'ambito delle diverse scuole, a dimostrazione dello spirito unitario che vi aleggiava, come è tipico per esempio della **tradizione indiana e cinese**, sia spesso molto difficile distinguere la dottrina del **fondatore** da quella dei suoi **seguaci** che spesso attribuivano al fondatore dottrine sviluppatesi successivamente. Si pensi a figure divenute presto leggendarie come **Pitagora** o perfino **Epicuro**, di cui a volte risulta difficile ricostruire l'autentico pensiero; o alla precoce diffusione di testi, attribuiti a fondatori di scuole, che la critica moderna ha riconosciuto come **spuri**, come sono anche molti *dialoghi platonici* o *trattati aristotelici*.

Scrivono Hadot: "In ogni scuola, non si devono discutere i **dogmi** e i principi metodologici. Filosofare, in tale epoca, equivale a scegliere una scuola, **convertirsi** al suo modo di vivere e accettare i suoi dogmi. È perciò che, nella sostanza, *i dogmi fondamentali e le regole di vita* del platonismo, dell'aristotelismo, dello stoicismo e dell'epicureismo, *non sono evoluti* durante tutta l'antichità.

Ciò non significa che la riflessione e l'elaborazione teorica siano assenti dalla vita filosofica. Tuttavia tale attività non verterà mai sui dogmi stessi o sui principi metodologici, ma *sul modo di dimostrazione e di sistematizzazione dei dogmi*, e sui punti dottrinali secondari che ne derivano, ma su cui la scuola non è unanime. Questo genere di ricerca è sempre riservata ai 'progredienti' per loro un esercizio della ragione che li corrobora nella loro vita filosofica.

Per esempio **Crisippo** si sentiva capace di trovare da solo gli argomenti che giustificassero i dogmi stoici posti da Zenone e Cleante, ciò che d'altronde lo induceva a discordare da loro non già quanto ai dogmi, ma alla maniera di stabilirli. Anche **Epicuro** riserva ai 'progredienti' la discussione e lo studio dei dettagli, dei punti particolari; e, molto più tardi, lo stesso atteggiamento si ritroverà in **Origene**, che assegnerà agli 'spirituali' il compito di ricercare, come dice egli stesso, in forma di esercizio, i 'come' e i 'perché', e di discutere questioni oscure e secondarie. Questo sforzo di riflessione teorica potrà approdare alla redazione di vaste opere"⁸.

La centralità dell'oralità

Una carattere fondamentale della filosofia antica che ne fa, letteralmente, una *tradizione* è il ruolo che vi ha rivestito sempre l'*oralità*, come modello a cui si sono conformate, in modo più o meno esplicito, le stesse opere scritte, come nel caso paradigmatico dei **Dialoghi** di Platone.

Scrivono ancora **Hadot**: "Le opere dei filosofi non possono essere interpretate senza che si tenga conto della **situazione** concreta in cui sono scritte". E questo non solo per uno scrupolo di carattere storico-filologico o meramente ermeneutico, ma perché, dal momento che "l'opera filosofica è sempre *implicitamente* un dialogo e vi è sempre presente la dimensione dell'**interlocutore eventuale**", si deve ad ogni passo "tenere conto del livello dell'interlocutore" presupposto, "del tempo del **logos concreto** in cui si esprime"⁹. Questo significa che è *un errore cercare a tutti i costi la coerenza formale* nel discorso articolato di un autore classico nell'ambito di una stessa opera o nell'insieme della sue opere. Questa aspirazione all'assoluta **incontraddittorietà** formale è tutta moderna (e tutta aporetica, ossia contraddittoria con l'essenza stessa del linguaggio). Semmai ogni *logos*, cioè ogni punto di vista, è **sistema a sé**, come dice Hadot.

In altre parole *il testo filosofico antico mette in scena diversi punti di vista* discutendoli analiticamente (ciò che è esplicito nel modello letterario del *dialogo* platonico, vero e proprio copione teatrale) e anche quando

⁷ Plotino, *Enneadi*, V, I, 8

⁸ Hadot, *op. cit.*, pp. 16-17

⁹ Hadot, *op. cit.*, p. 63.

sembra trarre conclusioni, nulla ci garantisce che esse non siano provvisorie. Lo testimonia la necessità avvertita dai maestri e stimolata dalle domande dei discepoli di *ritornare sempre di nuovo alle medesime domande*, senza perciò tornare alle medesime *risposte*. Ciò è quanto mai evidente in Plotino, come nota Hadot¹⁰.

Il fatto che la filosofia antica privilegiasse il modello dell'oralità, dunque, non può essere attribuito solo alla scarsa diffusione della cultura scritta, ma a un'esigenza intrinseca al **filosofare** come *attività dialogica*.

Nel *dialogo*, infatti, come ha scritto **Platone**, ciascuno

fonda la propria risposta su *ciò che l'interlocutore riconosce di sapere egli stesso*¹¹.

La difficoltà di distinguere dottrina del **fondatore** e dottrine dei **seguaci**, nell'ambito di ciascuna scuola di filosofia, non è dunque solo storica e filologica, ma anche filosofica.

Se la tradizione filosofica, anche quando si diffuse il ricorso alla scrittura, restò essenzialmente una tradizione *orale*, ciò non ha solo l'ovvia conseguenza di rendere difficile la ricostruzione del pensiero dei diversi autori, di alcuni dei quali si tramanda espressamente che non scrissero nulla, come **Talete**, **Pitagora**, **Socrate** ecc., ma ha anche una valenza propriamente filosofica: ci si può chiedere, infatti, se lo stesso processo di **attribuzione** a questo o quel filosofo di questa o quella dottrina non costituisca un'indebita proiezione sul mondo antico di una nozione di "**proprietà intellettuale**" tipicamente moderna.

Bisogna ricordare che, salvo il caso dei "sofisti" come Protagora per i quali "[ciascun] uomo è misura di tutte le cose", per i filosofi propriamente detti, a qualunque orientamento appartengano, ciò di cui si parla, ciò di cui si fa discorso e teoria, è sempre in qualche modo *l'essere*, sia questo concepito come immobile, diviso in una pluralità di atomi o di sostanze, distinto in essere in senso proprio e in essere fenomenico ecc. In altre parole l'orientamento della filosofia antica è essenzialmente **realista**: ci si attende che il singolo filosofo, in quanto è tale, dia voce a qualcosa di vero, non a qualcosa di **nuovo** o di **originale**. L'originalità e la novità non sono mai la misura del valore di una dottrina. Nella migliore delle ipotesi, quindi, l'"autore" di una dottrina non è il singolo filosofo che le dà la parola, ma la *verità* stessa o il *Lògos* che attraverso l'autore o, meglio ancora, il maestro di vita, si esprime.

Niente di sorprendente, quindi, che per gli antichi il "filosofo" o il "**saggio**" (uno per tutti: Socrate) come modello ideale si ergesse spesso al di sopra dei singoli esemplari del genere e dettasse anche le regole della stesura delle diverse biografie di filosofi.

La funzione maieutica del dialogo

La funzione insostituibile del dialogo e, quindi, dell'oralità risulta ancora più chiara se si considera quello che viene attribuito come suo *metodo* proprio, al filosofo per antonomasia, Socrate, ossia *l'arte maieutica*.

Socrate, nel *Teeteto* di Platone, paragona se stesso a una levatrice sterile e il discepolo a una donna partoriente. Chi deve essere fecondo della *verità* è il **discepolo**, non il **maestro**:

Ora, la mia arte di ostetrico in tutto il rimanente assomiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che opera su uomini e non su donne, e provvede alle anime partorienti e non ai corpi. E la più grande capacità sua è ch'io riesco, per essa, a discernere sicuramente se fantasma o menzogna partorisca l'anima del giovane, oppure se cosa vitale e reale. Poiché questo ho di comune con le levatrici, che anch'io sono sterile [...] di sapienza; e il biasimo che già tanti mi hanno fatto, che interrogo sì gli altri, ma non manifesto mai io stesso su nessuna questione il mio pensiero, ignorante come sono, è verissimo biasimo. E la ragione è appunto questa, che il dio mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vieta di generare. Io sono dunque in me tutt'altro che sapiente, né da me è venuta fuori alcuna sapiente scoperta che sia generazione del mio animo; quelli invece che amano stare con me, se pur da principio appariscano, alcuni di loro, del tutto ignoranti, tutti quanti poi, seguitando a frequentare la mia compagnia, ne ricavano, purché il dio glielo permetta, straordinario profitto [...] *Ed è chiaro che da me essi non hanno imparato nulla, bensì proprio e solo da se stessi molte cose e belle hanno trovato e generato*; ma d'averli aiutati a generare, questo sì, il merito spetta al *dio* e a *me*¹².

Analogamente **Plotino** dice del magistero di *Eraclito*:

10 Cfr. Hadot, *op cit.*, p. 65.

11 Platone, *Menone*, 75c-d.

12 Cfr. Platone, *Teeteto*, 150b-e.

Eraclito, che ci invita alla ricerca [...] , ci ha offerto immagini, ma non si è curato di renderci chiaro il suo λογος, forse perché bisogna che *ciascuno cerchi da sé*, come egli stesso aveva trovato cercando¹³.

Il non sapere di Socrate è in verità un non poter comunicare ciò che le parole non potrebbero che tradire, trattandosi di una scoperta dell'anima, di *ciascuna anima*. Il non sapere in Socrate, infatti, si coniuga strettamente al comando del dio di Delfi: **conosci te stesso**.

Questo motivo è esplicitamente ripreso da Plotino nel primo dei tre trattati che egli dedica ai *Problemi dell'anima*:

E su quale argomento - osserva Plotino - potremmo discutere più ampiamente ed esaminare meglio che su questo? Per molti e diversi motivi... Iniziando questa ricerca, noi obbediamo al precetto del dio che ci comanda di *conoscere noi stessi*. *Se vogliamo cercare e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi è colui che ricerca*: desiderando così di cogliere l'amorosa visione delle cose supreme¹⁴.

L'esposizione dottrinale, scritta od orale che sia, dunque, non ha tanto la funzione di insegnare direttamente qualcosa, quanto di aprire gli occhi dei discepoli su questa *verità*, che, in se stessa, è concepita come **ineffabile**.

La funzione ancillare della scrittura

Considerando la funzione *maieutica* che solo il dialogo può assolvere, ben si comprende il ruolo subordinato che gioca per gli antichi filosofi la scrittura e, soprattutto, l'**impossibilità di tramandare una dottrina**, cioè un insegnamento, ricorrendo soltanto a questo mezzo. Esso potrà svolgere solo una funzione *propedeutica* o di ausilio per la **memoria**, ma mai una funzione fondamentale.

Questo spiega dal punto di vista filosofico ciò che uno studioso come Hadot rileva sotto il profilo storico: "Le **opere scritte** [nel mondo antico] [...] non siano mai emancipate del tutto dalle **costrizioni legate all'oralità**. [...] [Esse] restano strettamente legate a comportamenti orali. Sono spesso dettate a uno scrivano. E sono destinate a essere lette ad alta voce, o da uno schiavo che leggerà al suo padrone, o dal lettore stesso, poiché nell'antichità leggere significa abitualmente leggere ad alta voce [...] Questo legame del testo scritto con la parola orale spiega dunque certi aspetti delle opere dell'antichità. Molto spesso l'opera si sviluppa per associazione d'idee, senza rigore sistematico; lascia che permangano le riprese, le esitazioni, le ripetizioni del discorso parlato. Oppure, dopo una rilettura, vi si introduce una sistematizzazione un poco forzata, aggiungendo transizioni, introduzioni o conclusioni alle diverse parti.

Più di tutte le altre, le opere filosofiche sono legate all'oralità, poiché la stessa filosofia antica è, anzitutto, orale. Certamente accade che ci si converta leggendo un libro, ma allora ci si precipita dal filosofo, per **ascoltare la sua parola**, per interrogarlo, per discutere con lui e con altri discepoli, in una comunità che è sempre un luogo di discussione. In rapporto all'insegnamento filosofico, la scrittura non è che un espediente per aiutare la memoria, un ripiego che non riuscirà mai a sostituire la parola viva.

La vera formazione è sempre orale, poiché solo la parola orale permette il dialogo, ossia *la possibilità per il discepolo di scoprire egli stesso la verità nello scambio delle domande e delle risposte, e anche la possibilità per il maestro di **adattare il suo insegnamento** ai bisogni del discepolo*. Numerosi filosofi, e non dei minori, non hanno voluto scrivere, poiché ritenevano - sulla scorta di Platone e probabilmente con ragione - che ciò che la parola viva scrive nelle anime sia più reale e più durevole dei caratteri tracciati sul papiro o sulla pergamena.

Le produzioni letterarie dei filosofi saranno dunque, nella massima parte, una **preparazione** o un prolungamento o un'eco del loro insegnamento orale, e saranno segnate dalle limitazioni e dalle costrizioni che tale situazione impone.

D'altronde alcune di queste produzioni si riferiscono direttamente all'**attività didattica**. Infatti sono dei pro-memoria redatti dal maestro per preparare il suo corso, o appunti presi dagli allievi durante il corso, o testi redatti con cura, ma destinati a essere letti nel corso dal professore o da un allievo. In tutti questi casi, il movimento generale del pensiero, il suo svolgimento, quello che si potrebbe chiamare il tempo suo proprio, è regolato dal tempo della parola orale. [...] Persino le opere scritte per se stesse sono strettamente legate all'attività dell'insegnamento, e il loro genere letterario rispecchia i metodi scolastici. Uno degli **esercizi** in uso nelle scuole consisteva nel discutere, o dialetticamente - ossia con domande e risposte -, oppure retoricamente - e cioè con un discorso continuo -, quelle che erano chiamate 'tesi', vale a dire posizioni teoriche presentate sotto forma di

¹³ Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 1, 10.

¹⁴ Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 1, 1.

domande: la morte è un male? Il saggio s'incollerisce? Era insieme un'educazione al padroneggiamento della parola, e un esercizio propriamente filosofico. La maggioranza delle opere filosofiche dell'antichità, per esempio quelle di Cicerone, di Plutarco, di Seneca, di Plotino, e in generale quelle che i moderni collegano al genere della 'diatriba', corrispondono a tale esercizio. Discutono di una questione precisa, posta all'inizio dell'opera, a cui si dovrebbe normalmente rispondere sí o no. In queste opere il procedimento del pensiero consiste dunque nel risalire ai principi generali ammessi nella scuola, che sono in grado di risolvere il problema in questione. È una ricerca dei principi di soluzione di un problema dato, che dunque racchiude il pensiero entro limiti strettamente definiti. In uno stesso autore, i diversi scritti che seguono questo metodo 'zetetico', questo metodo 'che ricerca', non saranno necessariamente coerenti in tutti i punti, poiché in ogni opera i dettagli dell'argomentazione saranno in funzione della questione posta¹⁵.

Queste tecniche, si direbbe, di *problem solving ante litteram*, che Hadot documenta come un fatto, hanno la loro precisa giustificazione filosofica. Come è noto, è stato Platone il filosofo che nel modo più esplicito ha motivato l'inadeguatezza della scrittura alla pratica della filosofia.

Platone stesso, è pur vero, nel IV secolo a.C., mette per iscritto una tradizione che era orale nei suoi massimi rappresentanti, come Pitagora, Talete, Socrate (di cui si diceva, come di Cristo, che non avessero scritto nulla) o tutt'al più espressa per *enigmi* nelle brevi sentenze di Eraclito, lo σκοτεινος, l'Oscuro¹⁶, e nella poesia di Parmenide ed Empedocle (VI/V secolo a.C.). Ma Platone, per non perdere l'idea di un'educazione viva e orale, ricorre all'artificio del dialogo drammatico, riservando l'esposizione della verità alle sue cosiddette *dottrine non scritte o esoteriche*, che egli espone oralmente nell'Accademia da lui fondata in Atene.

Socrate, per esprimere l'idea della fallacia della scrittura al discepolo Fedro, riferisce nell'omonimo dialogo la significativa risposta data da Tamus, re degli Egizi, al demone Theut che aveva inventato la scrittura credendola la migliore medicina della memoria.

Tu, per benevolenza dell'alfabeto, di cui sei l'inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Poiché esso ingenererà *oblio* nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi nella memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente. Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento (di un maestro), si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti... La scrittura - spiega Socrate a Fedro dopo aver introdotto questo mito egizio - è in una strana condizione, simile veramente a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano le parole scritte: crederesti che potessero parlare quasi che avessero in mente qualcosa; ma se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa. E una volta che sia messo per iscritto, ogni discorso arriva alle mani di tutti, tanto di chi l'intende quanto di chi non ci ha nulla a che fare; né sa a chi gli convenga parlare e a chi no. Prevaricato ed offeso oltre ragione esso ha sempre bisogno che il vero padre gli venga in aiuto, perché esso da solo non può difendersi né aiutarsi¹⁷.

La scrittura, dunque, potremmo dire, ci allontana dalla conoscenza invece che avvicinarci ad essa, perché interpone tra noi e la verità una duplice esigenza: quella di **comprendere** ciò che si legge, dunque di ricorrere all'*esegesi*, e quella di **discuterlo**, cioè di vagliare se esso sia vero o falso; laddove nel dialogo lo scambio delle domande e delle risposte soddisfa proprio, in modo immediato, questa stessa duplice esigenza.

In risposta a un discepolo Plotino, secondo la testimonianza di Porfirio, ebbe a dire:

Se Porfirio non mi interrogasse io non avrei da risolvere problemi e così non avrei da dire nulla che potesse essere scritto¹⁸.

Porfirio attesta, inoltre, che Plotino, mentre conversava, da un lato anticipava e soddisfaceva alle domande dei suoi interlocutori, dall'altro lato dialogava solo con se stesso,

*componendo dentro di sé il trattato dal principio alla fine*¹⁹.

15 Hadot, *op. cit.*, pp. 18-20.

16 Cfr. Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Milano, Mondadori 1980.

17 Cfr. Platone, *Fedro*, 274e-273b, 275d-276e.

18 Porfirio, *Vita di Plotino*, 13, 15.

19 Cfr. Porfirio, *Vita di Plotino*, 5. Il fondamento teorico di questo dato biografico si trova in *Enneadi*, III, 8, 6, 30.

L'insufficienza del linguaggio in generale

Il fondamento filosofico del ripudio della scrittura, ossia la funzione *maieutica* dell'esercizio filosofico, spiega anche perché quando si parla di preferenza accordata all'oralità ci si riferisca non tanto al *monologo* cattedratico del professore, quanto al *dialogo* tra maestro e discepolo. Infatti un monologo che non potesse essere interrotto da domande (come quelli su cui si esercitavano retori e sofisti) non sarebbe essenzialmente diverso da un testo scritto. La critica platonica della scrittura, infatti, se ci si pensa, è, in realtà, una **critica** più generale del **linguaggio**.

Il ricorso al procedimento maieutico esclude che le “**dottrine**” più profonde di una scuola, nel caso di Platone le cosiddette “dottrine non scritte”, costituiscano un *corpus* unitario, semplicemente trasmesso oralmente invece che per iscritto e, dunque, passibile di una moderna ricostruzione, come pretendono gli studiosi della Scuola di Tubinga²⁰. Se infatti della “verità” si potesse tranquillamente parlare per esteso, se ne potrebbe altrettanto scrivere.

Ma i Greci erano perfettamente consapevoli del carattere **ingannevole** del linguaggio in generale, delle parole, dei nomi.

La dea, dalla quale **Parmenide** dice di avere ricevuto la rivelazione del suo poema sulla natura, gli rivela che sono soltanto gli uomini, i mortali, a dare i nomi alle cose, credendo che esse siano vere, mentre esse sono soltanto il prodotto della nominazione.

Rispetto ad esso [= a ciò che è] saranno *nomi tutte quelle cose che i mortali hanno posto persuasi che fossero vere*²¹.

Anche **Empedocle** si oppone alle convenzioni umane, al linguaggio fonte di illusione quando dice nel suo poema sulla natura:

Non esiste *nascita* per nessuno dei mortali, né alcune termine di *morte* a distruggerli²². [...] Così essi danno i nomi quale è la norma, alla legge io pure consento²³.

Empedocle sembra, dunque, assumere solo provvisoriamente quel linguaggio da cui egli stesso mette in guardia.

Gorgia ha riflettuto sul fatto che nessun discorso può far *conoscere* una cosa:

Quello che uno vede, come mai potrebbe esprimerlo con la parola? O come mai questo potrebbe divenir manifesto a chi lo ascolta, senza averlo veduto?... Infatti chi parla non dice assolutamente un rumore, né un colore, ma una parola. Di conseguenza non è neppure possibile raffigurare col pensiero un colore, ma vederlo, né un suono, ma udirlo etc²⁴.

Gli fa eco Platone che nel **Cratilo**, come altrove, mette in luce le aporie di ogni dottrina che considera i nomi identici alle cose di cui sono nomi. Egli mette in guardia dall'ambiguità del dio del discorso, Ermes, e da suo figlio Pan:

Tu sai che il discorso significa il tutto, $\pi\alpha\nu$, e circola e gira sempre, ed è doppio, vero e falso. Ebbene, la parte vera di esso è liscia e divina e abita in alto fra gli dei; la parte falsa abita giù fra la moltitudine degli uomini, ed è rozza e $\tau\rho\alpha\gamma\iota\kappa\omicron\nu$, caprina, tragica, teatrale; qui, infatti, moltissime sono le favole e le falsità per la vita del $\tau\rho\alpha\gamma\iota\kappa\omicron\nu$ ²⁵.

Nella relazione dialogica del maestro con il discepolo i *logoi* o discorsi vengono esercitati per purificare la mente dalle false opinioni e, in generale, dalla cattiva abitudine dell'opinare, del pensare vacuo, di quella **chiacchiera** sulle cose che ne impedisce la conoscenza e la contemplazione, sostituendovisi.

Del resto, anche il dialogo col maestro, in quanto è intessuto di parole, come, a maggior ragione, la sua, per quanto fedele, trascrizione da parte dei discepoli, può essere solo il **vestibolo** dell'iniziazione ai misteri della filosofia.

20 Cfr. Hans Joachim Krämer, *La nuova immagine di Platone*, Napoli, Bibliopolis 1986.

21 Parmenide, fr. 8, vv. 39-40.

22 Cfr. Empedocle, tr. cit., fr. 2, vv.1-2.

23 Ivi, v. 9.

24 Presso lo Ps. Aristotele, *Melisso, Senofane, Gorgia*, 6, 980a20.

25 Platone, *Cratilo*, 408c.

Noi - dice **Plotino** - parliamo e scriviamo per indirizzare verso di Lui (l'Assoluto), per destare dal sonno delle parole alla veglia della visione, e quasi per additare la strada a colui che desidera contemplare un poco. Francamente il magistero non va oltre questo limite di additare cioè la via e il viaggio; ma la visione è già tutta un'opera personale di colui che ha voluto contemplare²⁶.

Questa *interiorità* della vera elevazione è così espressa da Plotino:

Ci danno un *insegnamento* che concerne (il Bene) le analogie, le negazioni, la conoscenza delle cose che derivano da lui; *ci conducono* a lui le purificazioni, le virtù, i riordinamenti interiori, l'ascesa nel mondo intelligibile²⁷.

Lo **scopo** del dialogo, la cui arte è la dialettica, non è dunque il discorso stesso, qualcosa che si possa comunicare, ma, come si legge nella *Lettera VII* di Platone, qualcosa di **inesprimibile** di cui sarebbe contraddittorio offrire una descrizione, qualcosa che accade all'**improvviso**, una conoscenza assoluta.

La conoscenza di queste cose non è affatto comunicabile [ρητον] come le altre conoscenze, ma dopo molte discussioni fatte su queste cose e dopo una comunanza di vita [συζην], *improvvisamente* [εξαίφνης] come luce che si accende da una scintilla che si sprigiona essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta [...] Sfregandosi [τριβομενα > *diatriba*] queste cose, ossia nomi e definizioni e visioni e sensazioni, le une con le altre, e venendo messe alla prova in confutazioni benevole e saggiate in discussioni fatte senza invidia, risplende improvvisamente [εξελαμψε] la conoscenza e l'intelligenza di ciascuna cosa, per chi compie il massimo sforzo possibile alla capacità umana²⁸.

Questi motivi si ritrovano in **Plotino**. Il *discorso* (λογος) del maestro è svolto oralmente solo come preparazione al *silenzio* impareggiabile della contemplazione di ciò che non può essere frammentato in parole²⁹. Nel mondo intelligibile o spirituale le anime non si servono del linguaggio, ma di una comprensione (συνεσις) di cui piuttosto è immagine lo sguardo:

Anche quaggiù noi riusciamo a comprendere spesso persino chi tace, da un semplice sguardo³⁰.

L'*espressione* (ciò che si proferisce, α προφερει) come tale o è segno della *deficienza* di chi, come il discepolo, è ancora alla ricerca (επισκευσις), nel senso che non ha ancora *trovato*, o è il mezzo con cui il saggio, scendendo al livello di coloro a cui si rivolge, scopre (αποφαινει) agli altri ciò che trae da sé³¹. Plotino distingue con chiarezza il ragionamento come *ricerca* ed esercizio dalla *saggezza* come fine della ricerca stessa³².

La filosofia come esercizio della parola

Se la filosofia non si fonda sulla scrittura e non si risolve, in ultima analisi, neppure nella **parola**, ci può chiedere perché comunque essa vi ricorra e, infine, quale sia lo **scopo** ultimo di questa “strana” o “bizzarra” ricerca della conoscenza.

“La **disciplina** filosofica”, scrive **Vernant** riferendosi soprattutto alle scuole arcaiche di filosofia, “assomiglia da un lato alla regola di vita religiosa praticata nelle **sette mistiche**³³ [...] e, dall'altro lato, all'addestramento collettivo, fondato essenzialmente sulle prove e sugli **esercizi militari** [...] che nelle società guerriere della Grecia hanno costituito un primo sistema di educazione mirante a selezionare i giovani per abilitarli al potere. Tuttavia ciò che caratterizza la **μελετη** filosofica (l'esercizio filosofico) è il fatto che all'osservanza rituale così come all'esercizio militare essa sostituisce una preparazione propriamente **intellettuale**,

26 Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 4.

27 Plotino, *Enneadi*, VI; 7, 36, 6

28 Platone, *Lettera VII*, 341c5-d3; 244b3-c1.

29 Cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 8, 6, 10.

30 Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 18, 15.

31 Cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 8, 6, 25.

32 Cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 12.

33 Secondo Vernant la differenza sarebbe che i mistici, a differenza dei filosofi, ignorerebbero la πολις. Ma si deve dire che si tratta di due gradi diversi della medesima purificazione, altrimenti non potremmo riconoscere un filosofo in tutti coloro che, come Plotino, non si sono esplicitamente occupati di politica che occasionalmente.

un addestramento **mentale** che pone l'accento soprattutto, come nel caso della *μελετη* poetica, su una disciplina di **memoria**³⁴.

Tale esercizio *logico* è ciò per cui la filosofia differisce dalla meditazione *yoga*, dalla via del **guerriero**, dal **rito** sacrificale etc., tutte vie alle quali, come vedremo subito, può essere riconosciuto lo stesso fine della filosofia, ossia la riunificazione dell'umano col **divino** per mezzo della purificazione della passioni.

Pierre **Hadot**, dal canto suo, trattando delle scuole di filosofia di epoca ellenistica, scrive: "L' 'esercizio' della ragione è '**meditazione**': d'altronde etimologicamente i due termini sono sinonimi. *Diversamente dalle meditazioni di tipo buddistico* dell'Estremo oriente, la meditazione filosofica greco-romana non è legata a un atteggiamento corporeo, ma è un *esercizio puramente razionale* o immaginativo o intuitivo. Le sue forme sono estremamente varie. In primissimo luogo è **memorizzazione** e assimilazione dei dogmi fondamentali e delle regole di vita della scuola. Grazie a questo esercizio, la visione del mondo di colui che si sforza di progredire spiritualmente sarà interamente trasformata. Specialmente la meditazione filosofica sui **dogmi** essenziali della **fisica**, per esempio la contemplazione epicurea della genesi dei mondi nel vuoto infinito, o la contemplazione stoica dello svolgimento razionale e necessario degli avvenimenti cosmici, potrà ispirare un esercizio dell'immaginazione in cui le cose umane appaiono scarsamente importanti, nell'immensità dello spazio e del tempo. Questi dogmi, queste regole di vita, occorrerà sforzarsi di 'averli sottomano', per poter tenere un *comportamento filosofico* in tutte le circostanze della vita. D'altronde occorrerà immaginare in anticipo tali circostanze, per essere pronti all'urto degli eventi. In tutte le scuole, per ragioni diverse, la filosofia sarà anzitutto una meditazione sulla **morte** e un'attenzione concentrata sul momento **presente**, per goderne, o per viverlo in piena coscienza. In tutti questi **esercizi**, tutti i mezzi procurati dalla **dialettica** e dalla **retorica** saranno utilizzati per ottenere la massima efficacia³⁵".

L'esercizio di *λογος* appare necessario in funzione della malattia che esso deve curare, la **malattia** del *linguaggio*. Questa è esplosa, in un mondo trasformato dai commerci e dalle nuove invenzioni dell'arte, con il tramonto del mito, della sua perspicuità ed efficacia religiosa, scambiato ormai dagli stessi Greci per una favola capace solo di suscitare diletto, e con il trionfo della **sofistica**, dell'arte, cioè, del produrre discorsi ingannevoli, ma politicamente efficaci.

Perciò la filosofia può essere rappresentata come una sorta di medicina **omeopatica**³⁶ che contiene gli stessi elementi dai quali essa deve purificare, arte del discorso, non retorica, bensì dialettica.

Se si deve riconoscere nella tradizione filosofica e, dunque, nel *Lògos*, le radici della civiltà **europea** ciò forse dipende anche dal particolare tipo di malattia che dai tempi delle antiche civiltà mediterranee ci affligge; con una battuta potremmo dire: la **chiacchiera**.

L'ascesi filosofica

La funzione etica della conoscenza dia-logica

Tutto questo non basta ancora a comprendere quale fosse in ultima analisi lo *scopo* dell'esercizio filosofico che, servendosi del linguaggio e della ragione, mirava tuttavia a una conoscenza *ineffabile*.

Porfirio, discepolo di Plotino, sistematore dell'insegnamento orale del maestro in 6 *Enneadi*, autore di testi contro i *Cristiani* e sull'*astinenza* dalla carne, che egli stesso praticava, ha scritto:

La contemplazione beatificante non consiste di un'accumulazione di *ragionamenti* né di una massa di conoscenze apprese, ma occorre che la teoria divenga *in noi natura e vita*³⁷.

Ora il *dialogo* filosofico, secondo Platone, non è la disputa o lite fine a se stessa dei sofisti e dei retori, ma in primo luogo un mezzo di *purificazione* attraverso la *confessione* e l'**esame di coscienza**:

Quando ci si avvicina molto a Socrate - leggiamo nel *Lachete* - e ci si è addentrati nel dialogo con lui, anche se dapprima si è iniziato a parlare con lui di tutt'altro, di necessità egli ci trascina incessantemente in un discorso che presenta ogni specie di giri, di deviazioni, di tortuosità, finché non si giunga a dover *render conto di sé*, sia quanto al modo in cui si vive attualmente che a quello

³⁴ J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 127.

³⁵ Pierre Hadot, *op. cit.*, p.15.

³⁶ Sul metodo omeopatico di Socrate è esplicito Proclo, *In Alcibiadem*, Paris, Les Belles Lettres 1968, vol I, p 151, vol. II, p. 217.

³⁷ Porfirio, *De abstinentia carnibus*, cfr. Hadot, cit, p. 16.

in cui si è vissuta la propria esistenza passata. Quando si è arrivati a questo punto, Socrate non vi lascerà prima di avere sottoposto tutto ciò alla prova del suo controllo, ben bene e bene a fondo [...] Io non vedo nessun male nel fatto che mi si ricordi che ho agito o che *agisco in una maniera che non è buona*. Colui che non lo evita sarà necessariamente più prudente per il resto della vita³⁸.

Socrate - dice Alcibiade nel *Simposio* - mi costringe a confessare a me stesso che, mentre sono così carente per tanti punti, persisto a non curarmi di me stesso [...] Più volte ha fatto sì che mi trovassi in uno stato tale da non ritenere possibile vivere comportandomi come mi comporto³⁹.

La misura di dialoghi come questi - secondo Platone - è la vita intera per le persone assennate⁴⁰.

Lo scopo del dialogo è, in primo luogo, **etico**. Il maestro è colui che ci fa *vergognare* di noi stessi e ci *persuade*, senza costringerci, ad agire bene:

Il **ragionamento** (intorno ai *rimedi* dei mali e intorno alla relatività e *caducità* di tutte le cose) è soltanto il mezzo per conseguire il **dominio di sé** (**εγκρατεία**):

La legge razionale dice che nulla è più bello che conservare la maggior calma possibile nella sventura e non rivoltarsi, poiché *non si sa che cosa vi sia di bene e di male in simili accidenti*, e poi non si guadagna nulla a irritarsi; insegna che *nessuna delle cose umane merita che le si attribuisca grande importanza*, e che il dolore ostacola ciò che in siffatte circostanze dovrebbe venire al più presto in nostro soccorso. - A che cosa ti riferisci? - Chiese (Glaucone). Alla riflessione sull'accaduto, risposi. Qui come nel gioco dei dadi, contro i colpi del caso occorre ristabilire la propria posizione con i mezzi che la ragione dimostra essere i migliori [...] Bisogna abituare sempre l'anima a medicare e a raddrizzare con la massima prontezza ciò che è malato e caduto, e a *eliminare i piagnistei con l'applicazione del rimedio*⁴¹.

Il ragionamento, quindi, serve per placare i mali trovandone il **rimedio** e maturando un **distacco** dalle cose umane.

La **vergogna** davanti al maestro è un sentimento importante per l'elevazione. L'anima virtuosa è, ancora secondo **Plotino**,

come un uomo che vive presso un saggio e trae profitto da questa vicinanza, o diventando *simile* a esso, oppure vergognandosi di osare ciò che l'uomo buono non vuole che egli faccia⁴².

Sentiamo dalla bocca di Socrate una tipica *esortazione* morale:

O tu che sei il migliore degli uomini, tu che sei ateniese, cittadino della più grande città e più rinomata per scienza e potenza, non ti *vergogni* tu di darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante puoi, e della fama e degli onori; mentre del tuo pensiero (**φρονησις**), della tua verità, della tua anima (**ψυχη**), che si tratterebbe di migliorare, tu non ti dai affatto pensiero né cura?⁴³

Socrate così esprime la sua missione di *persuasione*:

Non mi curo affatto di ciò di cui si cura la maggioranza delle persone, questioni di denaro, amministrazione dei beni, comandi militari, successi oratori in pubblico, magistrature, congiure, fazioni politiche. Mi sono impegnato, non in questo senso [...] ma in quello per cui, a ognuno di voi in particolare, arrecherò il massimo beneficio cercando di *persuaderlo* a preoccuparsi meno di ciò che ha che di ciò che è, per diventare eccellente e ragionevole tanto quanto è possibile⁴⁴.

Il dialogo tra maestro e discepolo è immagine del **dialogo interiore** tra sé e la propria coscienza, il maestro interiore. Questo dialogo interiore come via di purificazione era un esercizio noto anche, rispettivamente, a **scettici** e **stoici**:

Pirrone - narra Diogene Laerzio - era stato sorpreso mentre stava parlando a se stesso; gli si chiese perché lo facesse, ed egli rispose che si esercitava a essere buono⁴⁵.

38 Platone, *Lachete*, 187e-188b.

39 Platone, *Simposio*, 216a e 215e-216a.

40 Platone, *Repubblica*, 450b.

41 Platone, *Repubblica*, 604b-d.

42 Plotino, *Enneadi*, I, 2, 5, 25.

43 Platone, *Apologia di Socrate*, 29d-e.

44 Platone, *Apologia di Socrate*, 36b-c.

45 Diogene Laerzio, *Pirrone*, IX, 64.

Cleante faceva spesso a se stesso rimproveri ad alta voce. Avendolo sentito, Aristone gli chiese: "A chi fai rimproveri?". Cleante rispose: "A un vecchio che ha i capelli bianchi, ma non è intelligente"⁴⁶.

A questo livello ciascuno diviene *maestro a se stesso*.

Conosci Te stesso

Tuttavia, se si dicesse che lo scopo ultimo della filosofia, nel suo peculiare esercizio del *lògos*, fosse semplicemente *etico* si rischierebbe di fraintendere il senso di questa affermazione. Si potrebbe credere che, semplicemente, le diverse parti della filosofia, la *logica* e la *fisica*, per esempio, fungessero da propedeutica all'*etica* e che l'*etica*, a sua volta, come scienza a parte, suggerisse agli uomini quale potesse essere il migliore modo di agire per conseguire la felicità.

Questo è certamente vero, soprattutto per l'età ellenistica, ma una più attenta analisi mostra come le diverse scuole filosofiche condividessero, tra le altre cose, anche questa: l'idea che "il migliore modo di agire per conseguire la felicità" fosse appunto la pratica della *stessa filosofia*.

Come è noto secondo Aristotele, che pure dedica ampie parti delle sue *Etiche* alle virtù civili e pratiche, la virtù suprema che rende l'uomo divino è la stessa "*sophìa*" o sapienza, ciò di cui la *filo-sofia* è amore o ricerca.

Sappiamo che per Platone e Aristotele la filosofia va praticata per amore della **conoscenza per la conoscenza** stessa e non per fini pratici⁴⁷.

Il fondamento segreto di tale atteggiamento, al limite della *gratuità*, che appare così bizzarro e lontano dalla nostra mentalità pragmatica, potrebbe essere il seguente: la **conoscenza**, in generale, in quanto *fine supremo* della vita stessa e non semplice mezzo, si rivela **ciò che salva**, ciò che permette all'uomo di divenire *simile*, per quanto possibile, *agli dèi* (per esempio in ambito epicureo) o, letteralmente, un **dio egli stesso**, nella tradizione filosofica più profonda che dai misteri arcaici arriva fino al tardo neoplatonismo.

La filosofia, come abbiamo visto, può essere intesa come iniziazione o, il che è lo stesso, come compimento. In greco, infatti, il termine per indicare l'iniziato ai misteri, *τετελεσμενος*, significa letteralmente: **perfetto**, compiuto. In che senso il filosofo tende al compimento?

Generalmente, seguendo Aristotele, si dice che la filosofia sorse quando Talete, il filosofo di Mileto, si pose la domanda circa l'**origine** o il principio, *ἀρχη*, di tutte le cose⁴⁸. Ma lo stesso Aristotele, come sappiamo, mostra di intendere la filosofia come amore disinteressato per la *conoscenza*. Aristotele, infine, sa che la conoscenza è compiuta, perfetta, quando è **priva di materia** e conoscente e conosciuto sono tutt'uno⁴⁹, come nel caso di Dio che è pensiero di se stesso, pensiero di pensiero, *νοησις νοησεως*⁵⁰.

Lo stesso Aristotele, dunque, di cui solitamente si pensa che sia quanto mai lontano da atteggiamenti di tipo mistico, ci suggerisce, pur senza dirlo, che la compiuta conoscenza dell'origine di tutte le cose, *scopo della filosofia come attività fine a se stessa*, è possibile soltanto se colui che conosce, l'uomo, si fa **tutt'uno con l'origine** stessa, *da uomo si fa dio*. Il che tradisce la vera ragione per la quale il filosofo ricerca la conoscenza senz'altre distrazioni: perché ne va della sua stessa **salvezza**.

Questa sorta di cortocircuito intellettuale che mi sembra il segreto motore delle tradizioni filosofiche classiche in tutti i suoi rivoli è esposto nel modo più chiaro in due passi di **Plotino**:

Fu detto giustamente: "*pensare [νοειν] ed essere sono il medesimo*" (Parmenide), "*la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto*" (Aristotele), e "*investigai me stesso*" (Eraclito)⁵¹

⁴⁶ Diogene Laerzio, *Cleante*, VII, 171.

⁴⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982b11-28: "Se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dell'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica [...] E' evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa"» (tr. it. G. Reale, Napoli, Loffredo 1968).

⁴⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A, 3, 983b6 ss. A dire il vero in questo passo Aristotele si riferisce soltanto a quel genere di filosofia che, secondo lui, pone principi d'ordine materiale.

⁴⁹ Cfr. Aristotele, *L'anima*, Γ 4, 430a3, Γ 7, 431a1-2. Vedi anche Plotino, *Enneadi*, V 9, 5, 31-32. Cfr. W. Beyerwaltes, tr. *Platonismo e idealismo* (1972), Bologna, Il Mulino 1987, p. 26.

⁵⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 7, 1072b18-24.

⁵¹ V, 9, 5, 25. Su questa continuità di motivi classici in Plotino vedi W. Beierwaltes, *Plotino*, Milano, Vita e Pensiero 1993, pp. 29-36.

*Se vogliamo cercare e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi è colui che ricerca: desiderando così di cogliere l'amorosa visione delle cose supreme*⁵².

Ora, in diverse laminette orfiche risalenti al VI/V secolo a. C., a proposito dei destini dell'anima dopo la morte, si legge appunto l'espressione: “εξ ανθρωπου θεος”, “da uomo (si è fatta) dio”⁵³.

Era del resto un criterio condiviso pressoché universalmente, nell'antichità, che il **simile** si potesse conoscere solo per mezzo del simile⁵⁴, l'ignoto a partire da quel noto che più gli assomigliasse⁵⁵ o che meglio ne potesse essere metafora, secondo il principio dell'**analogia**, principio che ha consentito ancora a S. Tommaso di attribuire all'uomo una conoscenza *analogica* dell'essere di Dio. Se una conoscenza ana-logica può ammettere ancora la mediazione del λογος, del linguaggio, del **pensiero discorsivo**, cioè quella di una “metafisica” come la intendeva per esempio la scolastica (in quanto le parole stesse possono essere prese come immagini del loro significato, di ciò che per mezzo loro si intende)⁵⁶, una conoscenza compiuta, perfetta, può darsi solo nel caso della coincidenza di conoscente e conosciuto, quando **si è ciò si conosce**, nel **silenzio** in cui ciò che era soltanto simile si è fatto **identico**. Non a caso la radice della parola greca **μυστηριον**, mistero, da cui deriva anche il termine “mistico”, è probabilmente la medesima del latino *mutus*, muto.

Per conoscere il divino, il principio, l'eterno e l'immutabile l'uomo, dunque, non può limitarsi a giocare con le parole e con gli argomenti. Linguaggio e ragione, di per sé, non possono nulla, anzi sono di ostacolo alla conoscenza compiuta. L'uomo deve puramente e semplicemente compiere quell'atto di υβρις, di tracotanza, che consiste, per quanto è possibile, nel farsi uguale a Dio e nel testimoniare, per quanto è possibile, di questa perfezione. E' la figura del saggio, prefigurazione pagana di quella del santo.

Hybris - osserva Nietzsche in *Genealogia della morale* - è la nostra posizione di Dio⁵⁷.

Se esistessero gli dei - si chiede Zarathustra - come potrei sopportare di non essere Dio?⁵⁸

“Che altra posizione possiamo avere nei confronti di Dio se non quella della υβρις?”, si chiede ancora Luigi Pareyson in *Ontologia della libertà*⁵⁹.

La **conoscenza** come scopo dell'esercizio dialettico è tutt'uno con lo scopo della filosofia come purificazione, il ritorno dell'umano al divino, la **salvezza**. E' quel luogo mistico che Plotino indica nel suo trattato sulla dialettica come luogo *dove bisogna andare*, al di là dell'essere e del pensiero⁶⁰.

Ma, evidentemente, l'uomo non potrebbe farsi uguale a Dio se non fosse già Dio. L'uomo deve essere un dio *dimentico* della propria natura. Donde la funzione della **reminiscenza**.

52 IV, 3, 1, 1.

53 Cfr. in Colli, *op. cit.*, 4 [A 65], 10: “θεος δ'εστι αντι βροτοιο”, “sarai dio anziché mortale”; 4 [A 67], 4, “θεος εγενου ε ξ ανθρωπου”, “da uomo sei nato dio” etc.

54 Cfr., per fare solo alcuni esempi, Filolao, fr. A 29 Diels Kranz, Empedocle fr. B 109, Democrito fr. B 164, Plotino, *Enneadi*, I, 6, 9, 25; I, 8, 1, 5; II, 4, 10; IV, 4, 23, 5; IV, 5, 1, 5; IV, 5, 8, 20. Schelling, che riprende molti temi di quello che qui consideriamo l'asse portante della filosofia antica, si riferisce più volte a questo principio come principio antichissimo. Cfr. per esempio nelle cd. *Conferenze di Erlangen* (1821), in F. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, tr. a c. di L. Pareyson, Milano, Mursia 1990, p. 206.

55 Declinazione del principio di similitudine, come si sa, importante in Cusano, specialmente nel *De docta ignorantia*.

56 Nella sua interpretazione di S. Tommaso, Cornelio Fabro ha fatto vedere molto bene come il principio dell'analogia abbia significato soltanto per l'uomo, non per Dio stesso (cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, SEI 1958, spec. pp. 469-526). S. Tommaso, nella sua interpretazione del *De causis*, lect. 6, osserva che, secondo il terzo libro del *De anima* di Aristotele, il nostro intelletto può comprendere solo l'ente come iò che partecipa dell'essere, non l'essere stesso, cioè Dio. Nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, d. 8, q, I, a 1 ad 3, S. Tommaso può quindi scrivere: “Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen ‘qui est’ imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cuiusdam concretionis et compositionis; sed adhuc imperfectus significatur per alia nomina” (Vedi su ciò Fabro, *op. cit.*, p. 521-522) In sostanza dire di Dio che è, analogamente a quello che si può dire delle cose umane, è comunque un modo imperfetto di comprenderlo, anche se si tratta del modo *meno imperfetto*. Si tratta pur sempre di analogia, non di una conoscenza come quella annunciata da S. Paolo, *a faccia a faccia*, quando tutto sarà in tutto, alla quale i filosofi greci, a torto o a ragione, aspiravano di giungere attraverso i misteri della filosofia.

57 F. Nietzsche, *Opere*, VI, 2, Milano, Adelphi 1968, p. 316.

58 F. Nietzsche, *Opere*, VI, 1, Milano, Adelphi 1968, pp. 100-101.

59 L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi 1995, p. 57.

60 Cfr. Plotino, *Enneadi*, I, 3, 1, 1.

La funzione mistica della memoria

Gli studi di Jean Pierre **Vernant** e della sua scuola sulla *memoria* per i Greci dell'età arcaica, tra mistero, poesia e filosofia, hanno illuminato da tempo l'implicazione religiosa della memoria, anche se l'impostazione di "psicologia storica" di questi studiosi ha spesso impedito loro di sviluppare le enormi conseguenze che i loro studi proiettavano sulla complessiva interpretazione della filosofia antica e della filosofia *tout court*.

Madre della muse, **Μνημοσύνη**, la memoria, conferisce ai suoi cultori, poeti, indovini, veggenti, il dono della conoscenza, perfino quello della sapienza, σοφία. **Pindaro** chiama volentieri se stesso σοφός ἀνηρ, uomo saggio o sapiente⁶¹. «La stessa formula che definisce in **Omero** l'arte dell'indovino Calcante, si applica, in Esiodo, a Mnemosyne⁶². Questa formula esprime ciò che l'arte dell'indovino conosce:

Tutto ciò che è stato, che è e che sarà⁶³.

E la stessa formula esprime l'argomento o protasi del poema sulla natura di **Empedocle**⁶⁴.

La Memoria, dunque, non si riferisce soltanto al passato, ma anche al futuro, al tutto. Perciò il poeta è **veggen**te, sapiente. In **Esiodo**, in particolare, le figlie della Memoria, le Muse, vantano di saper dire molte bugie, ma di saper anche cantare la verità (ἀληθεα, lett.: le cose che non sono nascoste, soggette all'oblio, al Lete)⁶⁵. A questo *incipit* si richiamano i primi grandi filosofi poeti, come Parmenide ed Empedocle. In **Parmenide** una dea, in cui Pugliese Carratelli riconosce con validi argomenti la tradizionale Mnemosyne dell'epos⁶⁶, annuncia al poeta la rivelazione del «solido cuore della verità [ἀληθειης] ben rotonda⁶⁷, che i mortali non comprendono. Nel Περὶ φύσεως di Empedocle, il filosofo invoca la presenza della Musa immortale, a cui contrappone l'umanità effimera che ne ascolta il messaggio⁶⁸.

In Esiodo le Muse, le figlie della Memoria, cominciano la genealogia degli dei dal principio, ἐξ ἀρχης⁶⁹, come la filosofia della Ionia comincia col cercare il principio di tutte le cose.

La poesia, come la filosofia, conduce dunque l'uomo dal mondo dell'effimero e del divenire a quello dell'eterno e dell'immortale, per mezzo di una potenza, quella della memoria, che è reminiscenza dell'**origine**, del principio **al di là del tempo**, del punto di vista, cioè, del quale tutto ciò che accade nel tempo è simultaneo.

Ad analogo punto di visto veniva verosimilmente guidato colui che voleva consultare l'oracolo di Lebadea, nell'antro di **Trofonio**⁷⁰. «Egli, infatti, veniva condotto vicino a due fontane chiamate Ληθη [oblio] e Μνημοσυνη [memoria]. Bevendo dalla prima, egli dimenticava tutto della sua vita umana e, simile a un morto, entrava nel regno della notte. Per mezzo dell'acqua della seconda [fontana] doveva conservare la memoria di tutto ciò che aveva visto e udito nell'altro mondo. Al suo ritorno, egli non era più limitato alla conoscenza del momento presente; il contatto con l'al di là gli aveva procurato la rivelazione del passato e del futuro⁷¹.

Mantica, poesia, filosofia, tutte arti sacre ad Apollo⁷², implicano tutte una rivelazione dell'eterno nel transeunte, il quale tende a dileguare, ad estinguersi come una nebbia, un gioco, e vi attingono attraverso una *morte* simbolica, come nell'oracolo di Lebadea, in cui il viaggio del consultante mima con ogni evidenza il viaggio dell'anima da questo all'altro mondo. Basta leggere, per convincersene, una delle numerose **laminette orfiche** di Turi e Petelia che si riferiscono ai destini dell'anima nell'al di là, quelle stesse dalle quali leggevamo che colui che si è adeguatamente purificato «da uomo nasce dio»:

E troverai alla sinistra delle case dell'Ade una *fonte*
e accanto a essa un bianco cipresso diritto:
a questa fonte non accostarti neppure da presso.

61 Cfr. Pindaro, *Istmiche*, V, 28.

62 Cfr. J. P. Vernant, tr., *op. cit.*, p. 96.

63 *Iliade*, I, 70. Esiodo, *Teogonia*, 32 e 38.

64 Cfr. Empedocle, fr. 1, v 9, tr. *Poema fisico e lustrale*, a c. di C. Gallavotti, Milano, Mondadori 1975

65 Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 26-27: «Noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero [ψευδεα πολλα... ετυμοισιν ομοια], ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare».

66 Cfr. G. Pugliese Carratelli, *La Θεα di Parmenide*, «La parola del passato», XLIII, 1988, pp. 337-346.

67 Parmenide, fr. 1, v. 29, tr. *Poema sulla natura*, a c. di G. Reale, Milano, Rusconi 1991.

68 Cfr. Empedocle, tr. cit., fr. 1, vv.1-4.

69 Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 28.

70 Cfr. Pausania, *Περιηγησις της Ελλάδος*, IX, 39.

71 Cfr. J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 102.

72 Per la filosofia basti pensare alla missione di Socrate che, nell'*Apologia*, dice di essere stato spinto con sogni e vaticini da quell'Apollo che con il suo oracolo lo voleva misteriosamente «il più sapiente» degli Ateniesi» (cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 33c).

E ne troverai un'altra, fredda acqua che scorre
dalla palude di *Mnemosyne*: e davanti stanno i custodi.
Di' loro: "Sono figlio di Terra e di Cielo stellante,
inoltre la mia stirpe è *celeste*; e di questo sapete anche voi.
Sono *riarsa di sete* e muoio: ma date, subito,
fredda acqua che scorre dalla palude di *Mnemosyne*".
Ed essi ti lasceranno bere dalla fonte divina,
e in seguito tu regnerai assieme agli altri *eroi*.
Di *Mnemosyne* questo è il sepolcro⁷³.

In queste tavolette si parla di due fonti, verosimilmente quella dell'oblio e quella della memoria, *Mnemosyne*. Questa seconda, che conferisce insieme **vita eterna e conoscenza**, è quella della cui acqua l'anima è *assetata*, come Meister Eckhardt si dirà assetato dell'essere di Dio⁷⁴. L'anima, in quanto tale, in quanto cioè si riconosce come altra dal corpo di cui era rivestita in questo mondo, si sa ora eterna, la sua stirpe *celeste* è la stessa degli dei e degli *eroi*. Così Socrate, alla fine dell'*Apologia*, per dimostrare che della morte non si deve avere alcun timore, immagina di poter continuare a esercitare nell'altro mondo l'arte del domandare e del rispondere, cioè la dialettica, proprio con gli *eroi*⁷⁵.

La *αθανατος πηγη*, la **fonte** immortale, di cui parlano certe iscrizioni funerarie⁷⁶ trova un corrispettivo nella *καθαρη πηγη* del proemio di Empedocle, la fonte pura⁷⁷.

L'**anima** - di qui l'importanza per i pitagorici della matematica, per Platone delle idee eterne - è capace di eternità, **potenzialmente eterna**, sa fare e dire cose che non potrebbe né fare, né dire se non fosse essa stessa eterna. Basti pensare alle celebri prove platoniche dell'immortalità dell'anima, una delle quali, come abbiamo visto, è ricavata proprio dall'argomento dell'*anamnesi* o reminiscenza. In quanto anche l'anima di uno schiavo è capace di riconoscere l'eterno, per esempio nella soluzione del problema della duplicazione del quadrato, essa dà prova di *memoria* di cose immortali di cui essa può avere fatto esperienza e che oggi può ancora riconoscere solo in quanto sia essa stessa immortale⁷⁸.

La memoria non è un dono che si possa trascurare, ma è una potenza che va esercitata, come facevano i pitagorici, dei quali si tramandano appunto precisi *esercizi mnemotecnici*, tramandati nell'ambito della setta⁷⁹. Sappiamo quanto i filosofi, anche in seguito, furono sensibili al potere mistico della memoria, da S. Agostino a Giordano Bruno, autore, come è noto, di un *De umbris idearum*, trattato rinascimentale di mnemotecnica d'ispirazione neoplatonica.

La filosofia come purificazione

Al motivo della memoria si coniuga quello della *purificazione*, di cui la filosofia è esercizio, anche se non l'unico. Sappiamo che per i Greci, in generale, ogni vera **arte** ha una funzione **catartica**, dalla medicina alla tragedia. Ciò che cambia è il modo della purificazione stessa.

Il *ληθης πεδιον*, il **campo dell'oblio**, assimilabile al campo di Ate o dell'errore in Empedocle⁸⁰, come la morte viene rappresentata da Teognide⁸¹ e Aristofane⁸² per coloro che non si sono adeguatamente purificati, ha il suo contrario, per coloro che invece si sono purificati, nella pianura platonica della **verità** o della non-dimenticanza, l'*α-ληθειας πεδιον* di cui si parla nel *Fedro*⁸³.

⁷³ Cfr. Colli, *op. cit.*, 4 [A 63].

⁷⁴ M. Eckhardt, *Die lateinische Werke*, Stuttgart 1936, II vol., p. 274, 4 ss. Cfr. Beyerwaltes, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁵ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 40e-41c.

⁷⁶ Cfr. Vernant, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁷ Empedocle, tr. cit., fr. 1, v. 14.

⁷⁸ Cfr. Platone, *Menone*, 80d, *Fedone*, 76d-e.

⁷⁹ Cfr. Giamblico, *Vita di Pitagora*, 164. Vedi Vernant, *op. cit.*, p. 110 e p. 128.

⁸⁰ Cfr. Empedocle, tr. cit., fr. 109, v. 4.

⁸¹ Teognide, 1216.

⁸² Aristofane, *Rane*, 186.

⁸³ Platone, *Fedro*, 248b.

Per Pindaro⁸⁴, come per Empedocle⁸⁵ e Platone⁸⁶, le anime, infatti, seguono un lungo **cammino** di purificazione, che implica la possibilità di successive reincarnazioni in figure sempre più nobili della gerarchia sociale, fino alla definitiva liberazione.

La tradizione platonica è essenzialmente una via di *conoscenza*. Ma tale conoscenza, in quanto essa non ha nulla di astratto e speculativo, è il risultato spontaneo della *purificazione* dalle **passioni**, già nota ai misteri orfici, è una forma di **trasparenza** su se stessi:

O caro Simmia - dice Socrate nel *Fedone* - guarda che non sia affatto questo il giusto scambio nei riguardi della virtù, cioè lo scambiare piaceri con piaceri, dolori con dolori e paure con paure [...]; sta bene attento che l'unica moneta autentica, quella con la quale dobbiamo scambiare tutte queste cose, non sia piuttosto la *conoscenza*, e che solo ciò che si compra e si vende a prezzo del conoscere e col conoscere sia veramente coraggio, temperanza, giustizia e che, insomma, la virtù sia solo quella accompagnata dal conoscere, sia che vi si aggiungano sia che non vi si aggiungano piaceri, timori e tutte le altre passioni come queste. Quando queste cose sono separate dalla conoscenza e scambiate fra di loro, bada che la virtù che ne deriva - per esempio quella fondata sulla paura del castigo o del giudizio - non sia che una vana parvenza, una virtù veramente servile, che non ha nulla di buono e di genuino; e che la virtù non sia se non una purificazione da ogni passione, e che la temperanza, la giustizia, il coraggio e la conoscenza medesima non siano altro che una specie di purificazione (καθαρσις)⁸⁷.

Quale *esercizio* fare per estinguere l'inganno, per riconoscerci per quello che siamo?

Per estinguere l'inganno bisogna intraprendere la via della **concentrazione** ascetica:

Adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima del corpo, e abituarla a raccogliersi e a racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa liberazione dal corpo come da catene⁸⁸

Socrate dava prova di una straordinaria capacità di concentrazione⁸⁹.

Durante la campagna (di Atene contro Potidea) - narra Alcibiade - (Socrate ed io) combattemmo insieme e fummo anche compagni di mensa. Ricordo che alle fatiche era più resistente non solo di me ma di tutti quanti gli altri; quando poi si restava bloccati, tagliati fuori, come capita spesso in guerra e così ci toccava patir la fame, la capacità di resistenza degli altri non era niente in confronto della sua; ... a bere poi, vinceva tutti... quello che è straordinario è che mai nessuno ha visto Socrate ubriaco... Ricordo che una volta durante una gelata terribile... lui se ne andò in giro con quel suo solito mantelluccio che portava sempre, camminando sul ghiaccio, a piedi nudi... e i soldati lo guardavano un po' in cagnesco credendo che, così, egli li volesse umiliare... Tutto preso non so da quali pensieri, una volta se ne rimase in piedi, immobile, a meditare, fin dal mattino presto e, poiché non riusciva a venirne a capo, non la smise, ma continuò a starsene tutto assorto nella sue riflessioni... In conclusione al calar della sera alcuni soldati della Ionia, dopo il rancio, portarono fuori, all'aperto, i loro pagliericci (s'era in estate) per dormire al fresco ma anche per stare lì un po' a vedere se quel tipo se ne fosse rimasto immobile tutta la notte. Ed egli lì se ne restò fino a che non si fece mattino e non spuntò il sole; dopo di che, fece al sole una preghiera e se ne andò⁹⁰

I termini impiegati nella traduzione per spiegare il senso di questa meditazione potrebbero far pensare a un esercizio puramente intellettualistico. Ma si legga quello che dice *Aristofane*, alludendo alle pratiche socratiche:

Medita adesso, e concentrati profondamente; con tutti i mezzi, avvolgiti su te stesso concentrandoti. Se cadi in qualche difficoltà, corri subito svelto in un altro punto... *Non ricondurre sempre il tuo pensiero a te stesso*, ma lascia che la tua mente prenda il volo nell'aria, come uno scarabeo che un filo trattiene per la zampa⁹¹.

84 Cfr. Platone, *Menone*, 81b-c. Pindaro, *Treni*, fr. 133 Snell.

85 Cfr. Empedocle, tr. cit., fr. 103 e fr. 107.

86 Platone, *Fedro*, 248c-e.

87 Platone, *Fedone*, 69a-d

88 Platone, *Fedone*, 67c-d.

89 Cfr. Platone, *Simposio*, 174d (tr., p. 188)

90 Platone, *Simposio*, 220a-d

91 Aristofane, *Nuvole*, 700-6; 740-45; 761-63.

Da questo passo si vede come la concentrazione significa un rafforzamento non dell'*io*, ma della *mente*. liberata dalle pulsioni soggettive.

Platone, nella *Repubblica*, spiega che la funzione della concentrazione è quella di vincere la parte *appetitiva* e quella *irascibile* dell'anima:

La parte ferina e selvaggia del nostro essere [...] non esita a tentare, nell'immaginazione, di *unirsi alla propria madre* o a qualunque altro essere, uomo, dio, bestia; non c'è assassinio di cui non si macchi, né alimento da cui ci si astenga; insomma, non c'è follia né spudoratezza che ci si vieti⁹².

La soluzione è:

Non cedere al sonno che dopo avere destata la parte appetitiva del nostro essere e averla nutrita con bei pensieri e belle ricerche, concentrandoci su noi stessi, dopo avere anche calmata la *parte appetitiva* del nostro essere [...] e ammansita la parte irascibile; dopo avere dunque placate queste due ultime e stimolata la prima, in cui ha sede il pensiero, è allora che l'anima meglio raggiunge la *verità*⁹³

Comunemente gli uomini, schiavi delle *passioni*, scambiano l'apparenza con l'essenza, l'immagine per il modello, ingannati dalla materia come da uno *specchio*, quasi che noi fossimo Dioniso che si guarda e non si riconosce se non nei frantumi dello specchio che sono i corpi individuali⁹⁴. Secondo Plotino mentre ci accorgiamo per lo più che i riflessi di uno specchio sono appunto tali perché lo specchio ha una forma limitata, non riusciamo invece ad accorgerci che l'universo corporeo è interamente un'illusione perché la materia è sì come uno specchio, ma senza limiti e informe, onniavvolgente⁹⁵. Analoga all'immagine del *riflesso* dello specchio è quella platonica, celebre, delle *ombre* che noi vediamo delle vere cose, quali prigionieri incatenati dentro una *caverna*, prigionieri di cui un fuoco esterno proietta le figure contro la parete⁹⁶.

Secondo **Plotino**:

Le differenze tra le anime vanno ricercate nelle loro *passioni*⁹⁷.

*Chi vuol conoscere la sua natura deve batter via le cose aggiunte*⁹⁸.

Se si vuole conoscere l'essenza di una cosa, occorre esaminarla considerandola allo stato puro, poiché ogni aggiunta a una cosa è un ostacolo alla conoscenza di questa cosa. Esamina dunque l'anima togliendole ciò che non è essa stessa, o piuttosto *togliti le tue macchie ed esaminati*, e avrai fede nella tua immortalità⁹⁹.

La filosofia come esercizio di morte

Ma la meta di tutti questi esercizi è fondamentalmente una, *vincere la paura della morte*, che rende l'uomo schiavo, aprirgli la via della vera liberazione.

C'è poi da esaminare un altro punto - dice ancora Socrate in Platone - , quando devi distinguere le nature filosofiche da quelle che non lo sono. - Quale? - Che l'anima non celi alcuna bassezza, poiché la meschinità è incompatibile con un'anima che deve incessantemente tendere ad abbracciare l'insieme e l'universalità del divino e dell'umano... Ora ritieni che l'anima a cui appartengono l'elevatezza del pensiero e la contemplazione della totalità del tempo e dell'essere faccia gran caso della vita umana? Quindi, un uomo siffatto *non riterrà che la morte sia una cosa temibile*¹⁰⁰.

92 Platone, *Repubblica*, 571c-d

93 Platone, *Repubblica*, 571d-572a

94 Cfr. Plotino, *Enneadi*, , IV, 3, 12.

95 Cfr. Plotino, *Enneadi*, , III, 6, 13, 30.

96 Cfr. Platone, *Repubblica*, VII, 114-118.

97 Plotino, *Enneadi*, II, 9, 6, 35. Cfr. anche IV, 3, 8, 5: «Esse differiscono riguardo ai corpi, sia specialmente per i caratteri, sia per l'attività del pensiero, nonché per le vite precedentemente vissute», e IV, 3, 15.

98 Cfr. Plotino, *Enneadi*, I, 1, 12, 10.

99 Plotino, *Enneadi*, IV,7, 10, 27.

100 Platone, *Repubblica*, 486a-b

La vera filosofia, in quanto ascesi, si esprime dunque in **Platone**, come in Plotino, come *esercizio di morte* (ἀσκησις θανάτου):

E' dunque vero che coloro i quali filosofano rettamente *si esercitano a morire*, e che la morte è per loro cosa meno paurosa che per chiunque altro degli uomini¹⁰¹.

Gli fa eco un platonico dell'era cristiana:

Le anime di valore disprezzano l'essere a causa del bene, quando affrontano spontaneamente il pericolo per la loro patria, per coloro che amano o per la virtù¹⁰².

Si tratta, come osserva giustamente Hadot, dello spirito del celebre detto di **Montaigne**:

Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire¹⁰³.

Sotto il profilo *politico* la conseguenza di ciò - in **Plotino** - è che non si può esigere da Dio o dalla legge o dagli altri quel *bene che ciascuno deve cercare da se stesso*:

Non tocca a Dio combattere per i pacifici: la legge vuole che alla guerra si salvi colui che è valoroso, non colui che *prega*, perché raccolgono frutti non quelli che pregano, ma quelli che coltivano la terra [...] *I cattivi comandano per la viltà dei loro sudditi*: ed è giusto che sia così, non il contrario¹⁰⁴.

L'esercizio di morte di cui si tratta nella purificazione è insieme sempre anche *esercizio di vita*, per il quale il **corpo** proprio è *organo* o strumento, a un certo livello, indispensabile¹⁰⁵ Nel breve trattato dedicato al **suicidio** *razionale* Plotino sentenzia:

Finché si può progredire non bisogna far uscire l'anima dal corpo¹⁰⁶.

La filosofia come ritorno all'origine

D'altra parte questo esercizio di morte, insieme etico e teoretico, si rivela, una volta compiuto, esercizio di *rinascita*, di *risveglio*, di *liberazione*, di *conoscenza*, che ci fa guadagnare la *vita eterna*:

Infatti, in questo processo di purificazione l'anima cresce insieme in **conoscenza** e, per così dire, in **essenza**, da mortale come sono mortali le cose che vede si fa immortale come immortali sono i contenuti del suo sapere, fino a coincidere, al limite, con sé stessa, riconoscendosi divina. Ecco perché per il filosofo antico **conoscenza e salvezza sono tutt'uno**, conoscenza di sé significa conoscenza dell'origine, teoria, cioè contemplazione, e virtù, rettitudine morale, coincidono, hanno lo stesso orientamento e non è possibile l'una senza l'altra.

Empedocle ha illustrato con perspicuità al proprio discepolo Pausania l'implicazione reciproca tra capacità di conoscenza e possibilità di vita:

Ma tu senti, o Pausania, figlio dell'animoso Anchita;
perché sono *angusti* gli organi protesi delle membra
e li colpiscono molte *vili impressioni*, che fiaccano la mente.
Gli uomini, dal *breve destino*, scrutano solo una *piccola parte* della vita
con le loro esistenze e innalzandosi come il fume dileguano,
solo affidati a quel poco che ciascuno incontra a caso,
mentre vagano per ogni dove; e questo, che *per lui è tutto*, si vanta di scoprire.
In tal modo le cose non sono viste, né udite dagli uomini,
non sono colte dalla *mente* [νοῦς] . Ma tu dunque, se ti distogli da ciò,
almeno avrai quella maggior *conoscenza* che l'intelletto mortale raggiunge.
Se queste cose, infatti, dentro i saldi precordi infiggendo,
le osservi con impegno attraverso limpidi *esercizi*,

¹⁰¹ Platone, *Fedone*, 67e

¹⁰² Sallustio Sereno, *Sugli dei e sul mondo*, V, 3.

¹⁰³ Montaigne, *Essais*, Paris, Thibaudet 1953, p. 110. Cfr. Hadot, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁴ Plotino, *Enneadi*, III, 2, 8, 35.

¹⁰⁵ «E' necessario per noi, finché abbiamo un corpo, abitare in case costruite dall'anima buona e sorella che ha il potere di creare senza fatica» (Plotino, *Enneadi*, II, 9, 18, 10).

¹⁰⁶ Plotino, *Enneadi*, I, 9, 1, 15.

ti resteranno vicine per l'intera vita [αἰῶνος, eone, *eternità*]
e da queste si otterranno altri grandi vantaggi, perché da soli
incrementano ognuno nell'indole [ἔθος] secondo la natura di ognuno.
Se invece ti dirigi verso quelle altre cose che vili sorgono
innumerevoli fra gli uomini e fiaccano la mente,
allora ben presto ti disertano, mentre il *tempo* si svolge,
bramoso di ritornare alla propria origine diletta¹⁰⁷.

Questi versi ci suggeriscono che la durata della **vita** vada di pari passo con l'intensità della **conoscenza**.
L'*esercizio* [μελετη] filosofico di memoria e di purificazione, dunque, allunga sia la vita, sia la conoscenza, avvia
il mortale all'eterno, alle cose che provengono dall'origine e che ad essa tornano.

Alcmeone di Crotona diceva:

*Gli uomini muoiono perché non sono capaci di congiungere l'inizio con la fine*¹⁰⁸.

Ascoltiamo ancora **Plotino**:

Se non vedi ancora la tua propria bellezza, fai come lo scultore di una statua che deve diventare
bella: toglie questo, raschia quello, rende liscio un certo posto, ne pulisce un altro, fino a fare
apparire il bel volto della statua. Allo stesso modo anche tu *togli tutto ciò che è superfluo*, raddrizza
ciò che è obliquo, purificando tutto ciò che è tenebroso per renderlo brillante, e non cessare di
scolpire la tua propria statua finché non brilli in te la chiarezza divina della virtù [...] Se sei diventato
questo [...] senza avere più, interiormente, qualcosa di estraneo che sia mescolato a te, [...] se ti vedi
divenuto tale, [...] guarda tendendo il tuo sguardo. Poiché solo un occhio siffatto può contemplare la
bellezza.

L'**anima diviene ciò che contempla**, ciò di cui è cosciente, e dunque, propriamente, è o non è immortale a
seconda dell'esercizio filosofico che compie, del grado della sua memoria. Essere *mortale*, in quest'ottica,
significa soltanto ignorare la propria immortalità e agire di conseguenza.

Secondo Plotino a seconda di dove guarda l'anima è e diviene *cose diverse*.

Ciascuna anima è diversa perché contempla qualcosa di diverso ed è *e diventa ciò che contempla*¹⁰⁹.

Che diremo dell'anima? Essa è animale in potenza, allorché non è ancora ma sta per essere; è
potenzialmente artista, ed è tutto ciò che essa diviene, ma che non è sempre.¹¹⁰

L'anima consiste di un'essenza che resta in alto e di una che viene quaggiù e che dipende da quella e
che procede sin qui come un *raggio dal centro*¹¹¹.

Quanto più la purificazione è profonda tanto meno **colui che conosce**, l'anima, **differisce da ciò che viene
conosciuto**, tanto meno l'io differisce dal Sé, la parte dal tutto, secondo il principio così espresso da Plotino:

La parte che conosce, quanto più conosce... diventa una cosa sola con l'oggetto conosciuto. Infatti se
rimanessero due, il soggetto sarebbe diverso dall'oggetto, sicché l'uno sarebbe in certo modo accanto
all'altro e l'anima non avrebbe ancora superato questa duplicità, come quando ci sono λόγοι
nell'anima che non agiscono¹¹².

L'anima non differisce più dall'intelligenza o spirito in quanto

se essa è in stato di purezza (καθαρως) nell'intelligibile ... essa è le cose che sono (oggetto della sua
intelligenza)... e deve necessariamente giungere all'unificazione (ενωσις) con l'intelligenza¹¹³.

¹⁰⁷ Empedocle, tr. cit., fr. 1, vv. 27-45.

¹⁰⁸ In Aristotele, *Problemi*, 916a33.

¹⁰⁹ Cfr. Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 8, 15. Su questo e su altri fondamentali aspetti tuttora illuminate l'opera dedicata da Hadot
allo sguardo plotiniano (*Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon 1963).

¹¹⁰ Plotino, *Enneadi*, II, 5, 3, 15.

¹¹¹ Plotino, *Enneadi*, IV, 2, 1, 10. Si noti l'immagine del raggio e del centro, analoga a quella della relazione tra *buddhi* (= νοῦς?) e *jivatman* (= ψυχῆ?) nell'*Advaita Vedanta* di Shankaracarya (cfr. per esempio *Brahma-sutra-bhisa*, 4° Adhayaya, 2° Pada, 1-7).

¹¹² Plotino, *Enneadi*, III, 8, 6, 15.

¹¹³ Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 2, 20.

Come Plotino dice poco sopra questo passo, ἀμφοῖν, entrambi (*anima e intelligenza universale*) sono uno¹¹⁴. A tale grado di purezza l'anima giunge quando nulla le rimane più inconscio, tutto le si fa presente, in atto.

Obbedire - in questo senso - al λογος è come un vedere in cui non si riceve una forma, ma si vede e si è in atto ciò che si vede¹¹⁵.

D'altra parte

non si può diventare diversi da ciò che si è¹¹⁶.

Chi si libera da tutte le passioni al fine di conoscere se stesso scopre che questo Sé profondo è lo stesso *Sé dell'universo*, è Dio stesso, come l'anima delle laminette orfiche che da umana rinasce divina:

Tu eri già tutto, ma poiché qualche cosa ti si è aggiunta in più del tutto, tu sei diventato minore del tutto per questa aggiunta stessa. Tale aggiunta non aveva nulla di positivo (infatti che cosa si potrebbe aggiungere a ciò che è tutto?), era interamente negativa. Chi diventa qualcuno non è più il tutto, gli aggiunge una negazione. E ciò dura finché non si scarti tale negazione. Dunque, il tutto ti sarà presente... Non ha bisogno di venire per essere presente. Se non è presente, è perché tu ti sei allontanato da lui. Allontanarsi, non significa lasciarlo per andare altrove, poiché è lì; ma è voltargli le spalle quando è presente¹¹⁷

Allora il veggente non vede più il suo oggetto, poiché, in quell'istante, non se ne distingue più; non si rappresenta più due cose, ma in qualche modo è diventato altro, non è più se stesso né ha se stesso, ma è uno con l'Uno, come il centro di un cerchio coincide con un altro centro¹¹⁸.

Questa coincidenza di ciascuno con Dio non significa annichilamento. *Misticamente* in Dio ciascuna cosa è tutte le altre e insieme rimane *distinta*:

Nessuna delle cose che sono perisce: poiché lassù le intelligenze non possono perire perché non sono ripartite nei corpi; ciascuna persiste nella sua *alterità*, in quanto coincide col fatto di essere il medesimo ente che è. Anche le anime...¹¹⁹.

Ma l'Uno con cui l'anima si unifica in quella che Plotino chiama la sua ἐκστασις ἐσπορητον, inespriabile, *al di là dell'essere e del pensiero*, come l'idea del Bene di cui parla Platone nella *Repubblica*¹²⁰. Esso è l'Uno di cui Platone, nel *Parmenide*, può dimostrare con assoluto rigore solo ciò che *non è*:

non è un tutto, né ha parti, non ha principio, né mezzo, né fine, è senza figura, non è in nessun luogo, non si muove e non è fermo, non è identico, né diverso, né simile, né dissimile, né più giovane, né più vecchio, non era, non è ora, non sarà¹²¹.

Forse è bene che [l'anima] finalmente partorisca, dopo essersi slanciata verso di Lui nel momento culminante dei suoi dolori. [...] L'anima, che corre dietro a tutte le verità, anche a quelle di cui soltanto partecipiamo, si eclissa tuttavia quando si esige che essa parli e pensi logicamente, dal momento che è necessario che il pensiero discorsivo, per poter dire qualcosa, colga i concetti l'uno dopo l'altro: solo così infatti si ha il processo del pensiero. Ma in chi è assolutamente semplice, quale processo è possibile? Nessuno: ma basterà un semplice contatto interiore. Ma durante il contatto - almeno finché avviene - non si avrà affatto né la possibilità, né il bisogno di dire: solo più tardi si potrà ragionarci sopra. Ma in quell'istante bisogna credere di aver visto, quando l'anima coglie, improvvisamente, la luce. Poiché questa luce proviene da Lui (αυτος = Sé), o meglio è Lui stesso. In quell'istante bisogna credere che Egli sia presente, allorché, come un altro dio, avvicinandosi alla casa di chi lo ha invitato, lo illumina; e se non si avvicina, non lo illumina. È così: un'anima non illuminata è priva di Dio; ma se è illuminata, possiede ciò che cercava. Questo è il vero fine dell'anima: toccare quella luce e contemplarla mediante quella luce stessa, non con la luce di un altro, ma con quella stessa con la quale essa vede. Poiché la luce, dalla quale è illuminata, è la luce

114 Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 2, 20.

115 Plotino, *Enneadi*, III, 6, 2, 30.

116 Plotino, *Enneadi*, III, 4, 5, 25.

117 Plotino, *Enneadi*, VI, 5, 12, 19.

118 Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 10, 12.

119 Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 5, 5.

120 Cfr. Platone; *Repubblica*, VI, 19.

121 Cfr. Platone, *Parmenide*, 136c-142a.

stessa che essa deve contemplare. Nemmeno il Sole si vede mediante una luce diversa. Ma come questo può avvenire? Elimina ogni cosa [αφελε παντα]¹²².

Lo scopo dell'esercizio spirituale secondo la tradizione filosofica platonica è espresso forse nel modo più efficace dalle parole veramente *orfiche* pronunciate da Plotino in punto di morte, secondo la testimonianza di Porfirio:

Mi sforzo [πειρασθα] di ricondurre il divino ch'è in noi [ημιν] al divino che è nel tutto¹²³.

La filosofia deve dunque essere esercizio di purificazione e di reminiscenza, purificazione dalle passioni e dalle illusioni dell'*individualità*, della mortalità, in una parola della corporeità, reminiscenza della propria natura divina, di cui è traccia nell'anima, frammento di totalità.

La filosofia come via di realizzazione in tutta la tradizione antica

Ierocle pitagorico e Plutarco mettono in luce anche altri aspetti dell'ασκησις, cioè dell'esercizio spirituale pitagorico e filosofico in generale: lo **sforzo** [πovος], la **meditazione** [μελετη], l'**amore** [ερωσ]¹²⁴.

La filosofia, dunque, si propone all'uomo come arte di vita e di morte. L'uomo, se vuole essere felice, ευδοκμων, letteralmente, seguire il proprio demone buono, superindividuale¹²⁵, il proprio destino di salvezza, deve esercitarsi ad abbandonare le **passioni**, ossia tutto ciò che lo lega a questa vita, deve, dunque, esercitarsi a *morire*, per guadagnare la vera vita, che non è di questo mondo. L'esercizio di morte al quale invita Platone nel *Fedone* sembra anticipare l'evangelico: "Chi tien conto della sua vita, la perderà, e chi avrà perduto la vita per causa mia, la ritroverà"¹²⁶.

Anche quando la filosofia non intende esplicitamente se stessa come iniziazione, nel solco della tradizione misterica, intende comunque se stessa non già come **moderno sistema** di pensiero, come teoria scientifica, cioè come insieme coerente di enunciazioni razionali – abbiamo visto che tale coerenza vale solo nel campo dell'*ipotesi* assunta dai **matematici** provvisoriamente, per *salvare i fenomeni* -, ma come **arte, esercizio** spirituale, il cui scopo è una cura dell'*anima* non riducibile alle parole, alle dottrine, ai dogmi, ai pensieri, talvolta contraddittori, comunque aporetici, a cui pure essa attinge.

Gli studi di Pierre Hadot hanno dimostrato che il modo migliore di intendere la filosofia antica, in generale, è quello di considerarla come un esercizio spirituale e come una **medicina** dell'anima¹²⁷.

Paradossalmente la cosa è tanto più evidente quanto meno è esplicita la meta dell'esercizio, quanto più è **nascosto** il punto di vista **metafisico** e religioso che esso implica, come accade soprattutto nelle scuole della prima **età ellenistica**, che alla disciplina religiosa e spirituale sembrano preferire un rigore puramente etico, che noi diremmo laico. In ogni caso anche per loro, come in Platone, la filosofia resta la medicina dell'anima e la sorgente non solo della verità, ma, insieme, necessariamente, dell'azione virtuosa di cui è testimonianza.

Cicerone scrive: "Est profecto *animi medicina* philosophia"¹²⁸.

Seneca: "*Facere docet* philosophia, non dicere"¹²⁹.

La filosofia è intesa come arte di vivere in **Plutarco**¹³⁰. In generale presso tutti i filosofi antichi, compresi gli **epicurei**, la filosofia è intesa come **terapia** delle passioni¹³¹, molto più che come teoria astratta o come fatica esegetica erudita. La filosofia non educa soltanto la mente, l'intelligenza, ma, a questo fine, deve educare anche le altre parti dell'anima, trasformare l'*uomo intero*. Ancora Seneca scrive a Lucilio:

Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed *transfigurari*... Cuperem itaque tecum communicare tam subitam *mutationem* mei¹³².

122 Plotino, *Enneadi*, V, 3, 17, 15-38.

123 Porfirio, *Vita di Plotino*, 2, 25.

124 Cfr. Plutarco, *Sull'educazione dei fanciulli*, 2a-e.

125 Cfr. Vernant, *op. cit.*, p. 118.

126 Matteo, 10, 39.

127 Cfr. Pierre Hadot, *op. cit.*, spec. pp. 29-68.

128 Cicerone, *Tusculanae disputationes*, III, 6.

129 Seneca, *Epistulae*, 20, 2.

130 Plutarco, *Quaestionum convivialium libri*, I, 2, 613 B.

131 Così si intitolava un'opera di Crisippo. Cfr. Hadot, *op. cit.*, p. 32.

132 Seneca, *Epistulae*, 6, 1.

Ma l'interpretazione della filosofia non come mera organizzazione sistematica ed astratta del pensiero, ma come arte, come esercizio il cui scopo sia insieme e inscindibilmente teoretico e pratico, **presuppone** pur sempre, anche quando, come nell'età ellenistica, non se ne mostra sempre consapevole, una determinata aura spirituale, che non è se non quella che la **tradizione orfico-pitagorico-platonica** mette più chiaramente in luce di altre.

Una medicina, infatti, può curare solo se è possibile riconoscere i due poli della sua azione, lo stato di *malattia* e lo stato di *salute*.

Il filo conduttore di una interpretazione della filosofia antica come **tradizione** è la **radice mistica** della filosofia. Per la tradizione religiosa, nel cui solco la filosofia è sorta, la malattia consiste essenzialmente nell'oblio dell'unità di ciascuno di noi con il tutto (= il divino, il principio, la natura etc.), cioè nella separazione o caduta o individuazione (di cui è figura il corpo), mentre la salute coincide con la reminiscenza o con il riconoscimento dell'unità originaria (di cui è figura l'anima). Il primo momento può essere indicato come *apollineo*, essendo caratterizzato dall'inganno (o dal sogno) in tutte le sue forme e specialmente in quella legata all'ambiguità della parola, della mantica, della retorica; il secondo momento può essere indicato come *dionisiaco*, essendo caratterizzato dalla visione del vero, dalla conoscenza e dal silenzio mistico.

Assumendo tale punto di vista, suggerito dagli studi di Giorgio Colli sulla sapienza greca¹³³ e concepibile come variazione sopra un tema proprio di una tradizione interpretativa che risale a **Creuzer**, **Nietzsche**¹³⁴ e **Rohde**, è possibile intendere nella sua autentica profondità non soltanto la filosofia detta presocratica, ma tutta la filosofia antica e, forse, ambiziosamente, non solo la filosofia antica, ma la filo-sofia come tale, come amore della sapienza, ovunque sorga (certo, soprattutto quella filosofia che solitamente è ascritta all'**asse del neoplatonismo** e del misticismo di ogni tempo dallo Pseudo-Dionigi a Scoto Eriugena, da Eckhardt a Cusano, da Ficino a Giordano Bruno, da Jakob Böhme a Schelling).

¹³³ Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, 2 voll., Milano, Adelphi 1977, e *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi 1975. Cfr. anche Marcel Detienne, tr. *Dioniso e la pantera profumata*, Bari, Laterza 1981.

¹³⁴ Scontato il rinvio a F. Nietzsche, tr. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Milano, Adelphi 1972, discusso e superato sul piano degli studi eruditi, ma sempre fondamentale come documento di un'attenzione *filosofica* ed *esistenziale* al mondo antico.