



GIANNI FERRACUTI

ARKHÉ

*Lo Sciamano e il Pensatore*

[www.ilboleroDIRAVEL.org](http://www.ilboleroDIRAVEL.org)

# VETRIOLO

*voei e culture d'oriente e d'occidente*



*hack the culture  
crack the world*

*novembre 2010 (prima edizione digitale maggio 2004)*

*Artwork: Adriano de Vincentiis*

*Tutti i testi originali pubblicati dal Bolero di Ravel sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente*

## *Licenza d'uso*

- 1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal Bolero di Ravel appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.*
- 2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.*
- 3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.*
- 4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.*
- 5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.*

*[www.ilbolerodiravel.org](http://www.ilbolerodiravel.org)*



## GIANNI FERRACUTI ARKHĒ: LO SCIAMANO E IL PENSATORE

*«La ragione di una cosa è, dal punto di vista della creatura... un'idea relativa dell'Assoluto. Da parte dell'essere divino, la ragione della creatura è invece un'idea assoluta del relativo»*

*(Pavel Florenskij, La colonna e il fondamento della verità)*

# 1

Talete non si pone il problema se esista una causa; non cerca una causa, ma un inizio. La sua *arkhé* è la situazione iniziale da cui si genera qualcosa, la situazione iniziale dalla quale il reale diviene. Così il suo pensiero non cerca di adattarsi a una consequenzialità logica, ma espone una sequenza cronologica. La ricerca per cause razionali è un'altra cosa: l'*arkhé* di Talete contiene il tempo.

Il mondo molteplice e variegato che vediamo è mutevole, diviene. Dunque, relativamente al momento presente, esso si trova in uno stato a cui è pervenuto. Talete vuole riportare il reale attuale, frammentario, all'unità del suo punto di origine: un punto unico che è anche il punto da cui attualmente si sta originando ogni entità.

La situazione originaria (l'Acqua) è affermata ma, a quanto pare, non è posta in discussione, forse perché se ne parla in concomitanza con un'esperienza misterica e sapienziale, cioè a seguito di una visione. Dentro questa esperienza, dire Acqua equivale a esprimersi con un'immagine tradizionale, un simbolo noto e non esotico per gli ascoltatori più immediati e per la cultura del tempo. Collocati nel punto di vista relativo di una cultura posteriore, noi diciamo che l'espressione di Talete ha un carattere «filosofico», o poco meno: prescindiamo nientemeno dal fatto che Talete cerca un come e non un perché.

Gli ioni non hanno alcuna intenzione di indagare il significato della vita, di interrogarsi sul presente e il futuro, sul destino dell'uomo: su questi temi non hanno problemi, ma soluzioni, nella religione, nei misteri, nella sapienza, nel mito. Da questo punto di vista è vero che non sono «pienamente» filosofi, ma *fisiologi* (termine che poi viene tradotto con «scienziati», pur avvertendo che la parola non va presa in senso moderno: cioè non viene tradotto). Non esistendo ancora i filosofi nel loro orizzonte culturale, è lecito pensare che facessero un altro mestiere.

La filosofia in quanto tale non è sapienza, e non è questo il titolo che ostenta nella sua carta da visita. L'Acqua di Talete o l'Essere di Parmenide rappresentano teorie che di per sé non coinvolgono immediatamente l'esistenza e mancano dell'aggancio esistenziale proprio ad ogni testo sapienziale. La ricerca della verità può essere una cosa molto significativa, ma che il reale derivi dall'acqua o dall'aria o dall'essere, è cosa che non ci sconvolge la vita. Sono teorie: se hanno un senso, non è per le quattro frasi su cui si reggono, ma per ciò che il ricercarle ha significato per una persona concreta. Nel presunto inizio, la persona del filosofo si muove esistenzialmente in un ambito sapienziale e religioso, e non possiamo più immaginare cosa significassero realmente il Numero, l'Acqua, l'Apeiron, l'Essere. Abituati a intendere la filosofia come una disciplina autonoma, ci risulta quasi impossibile capire come fosse vissuta quando autonoma non era.

D'altronde non si può comprendere un discorso mitico attraverso la sua traduzione in termini razionali e concettuali. Se questo fosse veramente possibile, perché ricorrere al mito? Il mito segnala un diverso modo di indagare i problemi umani, lungo vie che trascendono la ragione. In Platone, il metodo razionale emerge dal fondo misterico, ma non lo rinnega. Come concezione della filosofia, e come tipo di esperienza interiore, Kant o Hegel sono lontanissimi, e forse non si occupano della stessa disciplina.

In certi momenti, Platone si rivolge a zone della persona diverse dal semplice intelletto raziocinante, coinvolgendo così la totalità della persona stessa nella ricerca del significato. Aristotele usa un altro metodo e ha un'altra concezione della filosofia. Alla domanda sul senso della vita, Talete non si preoccupa di rispondere in termini filosofici, Platone risponde con una ricerca che integra la dialettica razionale e il mito, Aristotele s'impegna a rispondere in termini quasi del tutto razionali.

Aristotele amplia gli orizzonti della filosofia, assegnandole compiti che prima non aveva. Perciò il suo pensiero filosofico è più complesso di quello dei primi sapienti. Tuttavia si tratterebbe in assoluto di un progresso se i primi sapienti avessero avuto soltanto la loro ridotta pre-filosofia come mercanzia da mostrare. Se pensiamo che possedevano una sapienza, il progresso appare relativo. Aristotele si occupa di piante e di animali in modo diverso da uno sciamano: non c'è nulla di male ed è un'innovazione ottima. Però trascura tutti i dati che potremmo ottenere a partire dalla prospettiva dello sciamano, il che è arbitrario. Come risultato non abbiamo una visione più completa, ma una visione alternativa e anch'essa parziale: un'altra parte del sapere. Rispetto alla sapienza, Aristotele è tornato indietro: il mito è solo mito, cioè non filosofia.

Ai fini del logos filosofico l'esperienza misterica è formalmente ininfluyente. Per quanto possa essere saggio, un iniziato ai misteri non è un filosofo. C'è però una questione previa: ci si può occupare di filosofia senza l'esperienza misterica? Se la filosofia fosse solo la tecnica del logos, cosa la distinguerebbe dalla sofistica?

Buona parte della *Metafisica* serve a fondare l'idea che la filosofia sia una scienza, benché si tratti di una scienza prima, una scienza particolare. È vero che l'*episteme* dei greci non è ciò che noi intendiamo per scienza, ma per Aristotele si tratta comunque di un sapere deduttivo, che scopre la verità al termine di un ragionamento. Vale a dire che scopre la verità grazie a un organo, una facoltà della persona: solo una parte dell'essere umano coglie il vero, di contro a un'altra parte che cade in errore. La presunta fallacia delle sensazioni può essere superata grazie al ragionamento corretto. D'altronde il ragionamento non si può ignorarlo; è reale, ha una forza, necessita di una confutazione rigorosa, si legittima col suo procedere, grazie alla sua apparente evidenza. A chi appare evidente un ragionamento corretto? Alla persona nella sua interezza? Nossignore, perché in tal caso nulla garantisce il valore di questa evidenza, stante la fallacia dei sensi. E poi il ragionamento scopre qualcosa che non è evidente a un primo sguardo. Dunque l'evidenza non si presenta all'intera persona, ma a una sua parte: l'intelletto.

Questo è il modo filosofico in cui viene interpretato Parmenide. Però il concetto, il ragionamento sono costruzioni dell'intelletto: ecco il circolo vizioso. Per uscirne non si trova altra via che considerare l'intelletto una facoltà superiore. Da sempre si riteneva che il *nous* fosse qualcosa di divino nell'uomo; ma il *nous* dei tempi arcaici non è semplicemente l'intelletto: anche etimologicamente, il *nous* delle origini sembra più vicino al *pneuma*, al soffio o spirito, piuttosto che alla ragione.

# 2

*Filosofia occidentale* o *cultura occidentale* sono solo modi di dire. Occidente è un concetto geografico, mentre filosofia e cultura sono nozioni storiche che si beffano dei confini fisici convenzionali. *Cultura occidentale* è una semplificazione di comodo, utile per parlare. Diciamo che in una certa area geografica, alcuni eventi storici e culturali sono sembrati importanti e sono stati tramandati a scapito di altri che non hanno interessato nessuno o quasi. Questo ha dato luogo a un patrimonio culturale normalmente in crescita, periodicamente rivisitato, recuperato, perduto, attaccato, insomma il patrimonio di idee con cui comunque ci confrontiamo, usandolo come pietra di paragone, come memoria storica, o come una griglia interpretativa.

In ogni luogo abitato dall'uomo si produce una tradizione: vengono ricordate le esperienze che ha vissuto e che gli sono parse significative. I dati che integrano le tradizioni non sono entità immobili da chiudere in una cassa o in un manifesto politico, ciascuna senza contatto con le tradizioni altrui. Sono invece un ideario vivente, arricchito dalle esperienze personali, o lasciato deperire: è qualcosa che ci forma e che formiamo; è il sentire delle generazioni passate, condensato nell'arte, nel pensiero, nella letteratura, nelle forme religiose, nelle scelte storiche, nelle loro conseguenze, nella cultura materiale, nel calendario, nelle leggende, nell'erboristeria, nella lingua, nel modo in cui si ritiene legittimo far soldi... Di fronte al tempo di vita dell'uomo, malauguratamente breve, il patrimonio storico trasmette visioni, indagini, esperienze legate a prospettive diverse dalla nostra, e ad esiti diversi; fornisce criteri e riferimenti esterni alla propria cultura,

grazie ai quali il presente non diventa una prigione, un orizzonte unico e delimitato, e aumentano le possibilità di cambiarlo, gestirlo, adattarlo alle proprie esigenze.

La tradizione contiene tutta l'esperienza umana: non solo le scoperte tecniche, non solo il ricordo della successione dei fatti, ma anche le esperienze profonde, la concezione della vita, la trasmissione delle vicende più intime. Tradizione è sia l'invenzione del motore a scoppio sia la *Nike* di Samotraccia: sono elementi eterogenei.

Storia e tradizione si distinguono: il ricordo e lo studio di ciò che è semplicemente accaduto sono storia; ciò che del passato è vigente oggi, è senso della vita plausibile, è suggerimento percorribile, costituisce la tradizione. La *Vittoria* di Samotraccia ha una data in cui è stata scolpita, un autore, uno stile: questo è storia e materia dell'indagine storica. Inoltre è un'opera d'arte che esprime qualcosa, traduce in immagine un'esperienza interiore, concretizza un significato umano. Per comprendere questo i metodi storiografici hanno un valore sussidiario: è una comprensione che non riguarda solo il passato, ma la realtà umana e la sua esperienza; è una comprensione la cui attinenza col tempo deriva dal fatto che l'uomo è costitutivamente temporale. Però l'uomo non si esaurisce nella temporalità, non è solo un prodotto della storia: certamente ne è condizionato e se la ritrova dentro la sua stessa realtà, ma al tempo stesso la produce e riflette sui suoi atti e sulla sua temporalità stessa. L'uomo muore oggi come centomila anni fa: dunque ci sono caratteristiche strutturali della sua realtà che non sono prodotte dalla storia, anche se sono oggetto di una riflessione che produce storia. È superficiale pensare che tali caratteristiche permanenti si riferiscano soltanto alla sua biologia, visto che vi si riflette sopra e le si trasforma in problema. La persona non è composta di pezzi assemblati; è unitaria, ma complessa, si conosce vivendo, si esprime in azioni e culture. Conoscerle significa avere un aiuto nei vagabondaggi spirituali attraverso i labirinti apparentemente insensati della vita.

L'uomo muore oggi come sempre, e la morte gli pone il problema della vita: perciò cerca di rispondere. In fondo, è solo davanti al mistero, e non ha altro che se stesso per affrontarlo. Però è una solitudine strana: il suo mistero, quello che interessa la sua vita, è lo stesso che è stato affrontato da altri; lo hanno affrontato tutti. Dunque ha come arma se stesso, essere convivente; se stesso, essere che può apprendere anche dalle culture di altri che cercavano di penetrare nel mistero come lui.

Sentire un problema, progettare una risposta, agire, sopportare la reazione delle circostanze, ripensare l'azione, agire di nuovo, incontrarsi o confliggere con gli altri, tutto questo produce una conoscenza diversa dalla filosofia e più vasta. Al massimo la filosofia è uno strumento in più, una tecnica intellettuale da usare nel gioco della vita. Una tecnica pericolosa: un ottimo travestimento per far finta che si possiede il sapere. Conosce chi pone le domande, altrimenti il cammino della conoscenza non viene percorso e si fa una figura da idiota, come Parsifal: sta tutto concentrato sul suo benedetto Graal, ce l'ha in mente giorno e notte, e tutt'intorno a lui s'imbandiscono banchetti, splendono luci, avvengono prodigi, senza che lui si chieda cosa diamine stia succedendo. Pensando al Graal, non si accorge di averlo davanti al naso.

La dialettica filosofica cerca una frase che abbia un significato vero e che possa trasmettere la sua verità ad altre frasi; la conoscenza che parla della vita reale usa le parole come strumenti per indicare esperienze: le sue frasi non contengono alcuna verità; si limitano ad indicare dei punti e, se sappiamo osservarli, possiamo usare le parole che vogliamo. Al culmine dell'esperienza estatica, in Grecia come in India, ciò che viene sperimentato è chiamato con un neutro: *quello*. La cosa funziona. Lo scopo non è fare proselitismo grazie a una bella frase, ma condurre altri all'esperienza di *quello*. Solo più tardi si porrà la necessità di trovare un'espressione più articolata che, oltre ad indicare

l'esperienza, possa anche propiziarla. Sarà allora una frase su cui meditare, ma non una frase da cui dedurre.

Suggestionati da un'immagine superficiale della filosofia, siamo abituati a vedervi uno sforzo di conoscenza e di civiltà immane ma recente, come se l'indagine su Dio, l'esistenza, la morte, il significato, fosse appannaggio dell'umanità ultima. La filosofia ha avuto un inizio e potrà concludersi in un altro momento storico; forse è già conclusa, superata da cose più utili. Ma l'inizio si riferisce al metodo di indagine, non ai problemi indagati. Sarebbe assurdo pensare che l'uomo pre-filosofico non si ponesse certe questioni. Con la filosofia nasce solo un modo nuovo di affrontare vecchi problemi, modo che ha i suoi pregi e i difetti, e che ben presto suscitò il sospetto che generasse confusione. In altri termini, prima della filosofia si avevano delle risposte, e non è affatto segno di superiorità intellettuale averle negate in blocco.

7

# 3

Nei manuali correnti, i primi filosofi sono descritti come un'umanità astratta, che vive in un mondo separato, fuori dal più elementare grado di comprensione della realtà. La loro riflessione viene valutata solo in base a ciò che storicamente sembra esserne derivato, senza mai sollevare la questione della loro eterogeneità.

La filosofia nasce senza il *pathos* e la solennità che uno sarebbe portato a immaginarsi, tant'è che già Aristotele non sa dire con chi, come e quando si sia verificato l'evento. Nondimeno, ancora ai suoi tempi prima della filosofia veniva posta la figura del sapiente. Che la si sia smarrita nel labirinto storiografico, da cui riemerge come presocratico, è abbastanza sconcertante.

Il mito è l'asse centrale della cultura da cui si sviluppa la filosofia: è una storia sacra, che espone le concezioni metafisiche, cosmologiche, antropologiche, sociologiche, estetiche della comunità che lo tramanda, lo rielabora, lo interpreta. È una visione globale del mondo rappresentata mediante personificazioni, figure, simboli, ma anche con ironia, col gusto di costruire situazioni narrative nuove e personaggi inediti su strutture antiche che comunicano il loro significato. È una visione irriducibile ai termini razionali, non perché viene pensata in termini approssimativi, ma perché, oltre un certo livello, la ragione è uno strumento meno malleabile di un simbolo o di uno scenario mitico, che rimandano a intense esperienze personali.

La forma appariscente del mito è quella di una narrazione esemplare. A differenza della narrazione storica, che espone gli eventi ma non il loro significato, la narrazione mitica espone dei significati, ma non eventi concreti e particolari, i quali si trovano già nella vita di ciascuno: il mito è significativo e, quando viene rapportato alla propria circostanza, se è inteso rettamente, la illumina. La chiave di lettura del mito è sempre la propria realtà immediata, senza la quale è un ricco repertorio di brillanti temi letterari.

Questa particolare significatività è possibile perché il mito è storia sacra, cioè è connesso con l'esperienza del sacro - termine che dice troppo e troppo poco.

Il simbolo non necessita di traduzione per essere capito, ma è un'espressione sempre adeguata al vissuto. Per comprenderlo bisogna vivere in prima persona ciò di cui si parla. Si potrebbe allora obiettare: a che serve questo inutile circolo vizioso? Se il simbolo si comprende solo in quanto si vive la realtà simboleggiata, che bisogno c'è di simboleggiare? L'obiezione è infondata. Il simbolo cifra un modo particolare di percepire e vivere la realtà. Può essere meditato e comunicare con zone diverse dalla ragione, per-

tanto è esso stesso uno strumento per accedere all'esperienza che descrive. Il simbolo è il possibile significato della mia circostanza, il punto d'incontro tra un frammento di mistero decifrato e un frammento di mistero vissuto. Quando l'incontro avviene, il simbolo apre una profondità inattesa.

Il simbolo addita qualcosa. Non è un'espressione che aspiri a essere formalmente incontestabile, ma una freccia rivolta verso un punto del reale. La tradizione sapienziale propone alla meditazione punti della realtà che meritano attenzione, o punti da cui osservare la propria esistenza in modo che appaia sotto una luce diversa.

A favore della teoria viene spesso osservato che in essa l'uomo contempla il mondo senza modificarlo, lasciandolo essere così com'è, perché ci sveli la sua verità. Questo, però, non è affatto pacifico. Se la filosofia ha per oggetto l'universo, e io sono un ingrediente dell'universo, la contemplazione passiva delle cose non è una vera assenza di modificazioni delle condizioni naturali. Intanto io agisco su me stesso, mettendomi a osservare, a contemplare; inoltre, cosa più grave, io interpreto il contemplare: ad esempio, trascuro le associazioni di idee e gli stati d'animo soggettivi suscitati dalla pura e semplice presenza dell'oggetto di fronte a me. Prima osservazione: perché trascurare un elemento così importante dell'incontro con l'oggetto della mia contemplazione? Seconda osservazione: nel trascurarlo, non sto forse facendo qualcosa col mondo e al mondo?

Si suppone inoltre che la verità del mondo si riveli astenendosi dall'agire su di esso: e perché mai questa supposizione? Intanto, evidentemente, questa astensione non ci rivelerebbe mai la verità sull'azione, intesa come realtà presente nell'universo. In secondo luogo è un pregiudizio che include già un'intera metafisica: è chiaro che lo sviluppo successivo del pensiero ne risulta condizionato. Se il mondo fosse ontologicamente *fatto per* l'uomo, e in ciò consistesse il suo significato, e avesse una struttura tale da rivelarsi solo nel mio rapporto attivo con esso, allora questa teoria equivarrebbe allo sforzo di uscire fuori dalle condizioni entro le quali il mondo è conoscibile.

Il simbolo non si allontana dal reale. Perciò non è sostituibile con concetti razionali, che invece ne astraggono. A rigor di termini non è esatto dire che il simbolo è in traducibile in concetti: piuttosto, questa impossibilità deriva dal fatto che la realtà stessa non consente questa riduzione alla razionalità pura.

La trasmissione di una cultura mitica non è soltanto l'apprendimento intellettuale di un complesso di nozioni: questo aspetto è del tutto secondario. In primo piano sta la trasmissione intesa come realizzazione in prima persona di alcune esperienze chiave, che rendono il mito comprensibile. Viene coinvolta nell'apprendimento l'intera persona, e in particolare quella sua parte che non svolge alcun ruolo quando si tratta di imparare il nome dei sette re di Roma.

In questo processo formativo il mito fa da libro di testo, da guida e da veicolo di comunicazione. Quando viene trasmesso, in realtà esso si verifica, accade, è sperimentato e quindi compreso.

#### # 4

Per noi è difficile situarci, sia pure con un esperimento immaginativo, con una finzione della fantasia, nella stessa prospettiva da cui l'uomo primordiale osservava il mondo e ne aveva esperienza. È impossibile raffigurarsi la risonanza interiore suscitata dal suo incontro col mondo. Quali sensazioni, quali intime emozioni il rapporto con le cose poteva stimolare in quest'uomo che non aveva nel suo repertorio culturale l'alteri-

gia della filosofia né il filtro deformante della scienza? Nell'età che precede la filosofia, la cultura è soprattutto libera espressione della sacralità e della ritualità del reale, nel senso puro e semplice che la sorgente del reale era conosciuta e se ne aveva esperienza.

Le culture antiche hanno affermato la loro origine da una rivelazione primordiale, ad opera di una realtà sovrumana variamente raffigurata. Questa rivelazione avrebbe reso accessibile all'uomo la struttura complessiva dell'universo: un sapere globale da tramandare, da vivere, da rileggere ad ogni generazione. È difficile immaginare questa rivelazione come un colloquio, uno scambio di parole tra l'essere umano e un essere trascendente, anche perché è difficile pensare che il contenuto sia verbalizzabile. Al contrario, il sacro può essere compreso solo in concomitanza con un'esperienza: il sacro può rivelarsi solo nell'intima esperienza del sacro stesso.

Abituati come siamo a filtrare tutte le nostre esperienze, e persino noi stessi, attraverso la ragione e attraverso il retaggio di una cultura e di un repertorio di teorie, ci risulta difficile capire l'esperienza primordiale del contatto tra due realtà stranissime e apparentemente eterogenee: l'uomo e il mondo; l'uomo, meno razionalista di oggi, e tuttavia dotato di ragione e problemi esistenziali; il mondo, meno conosciuto di oggi, e tuttavia enigmaticamente presente e indomabilmente altro. L'uomo nudo, accostandosi alla realtà nuda, nudi entrambi di soluzioni e teorie, di ipotesi e problemi di seconda mano, di interpretazioni e schemi già fatti e collaudati, s'incontrano e, storicamente, all'uomo si rivela la realtà del sacro, con l'efficacia espressiva del mito.

È sorprendente il fatto che l'uomo primordiale, quando s'incontra col reale, cioè quando affronta i problemi ultimi della sua esistenza e dell'esistenza del mondo, reagisca col mito. Oggi non è più ammissibile il comodo espediente di trattarlo da ignorante e di parlare di uno stadio infantile dell'umanità; l'uomo primordiale era dotato di ragione. Ciò che veramente stupisce è che il ragionevole uomo primordiale, oltre a non sapere che cosa sia il mondo, non sembra preoccuparsi di stabilirlo in termini razionali. Ha la convinzione che il mondo sia animato e sacro, non come punto di arrivo delle sue osservazioni, ma come punto di partenza al quale riferisce ogni sua esperienza. L'immagine stereotipata del primitivo, che concepisce il fulmine come una manifestazione della divinità, mostra appunto che l'osservazione del fulmine viene riferita a un'idea previa sulla divinità, alla quale non sappiamo come sia arrivato. In ogni cultura umana la concezione del sacro si presenta come un riferimento già esistente. Nella prospettiva sacrale, il reale non necessita di spiegazione razionale.

Se il divino si rivela attraverso il mondo, secondo quello che è stato chiamato il *paradosso del sacro*, allora il mondo può essere osservato da due punti di vista: ciò che le cose sono fisicamente, e ciò che le cose significano in quanto ierofanie. L'uomo arcaico si è preoccupato della seconda prospettiva. Se la divinità può manifestarsi attraverso il mondo, allora il mondo non può essere radicalmente altro rispetto alla divinità. Come minimo è necessario che esso sia assoggettato al potere del divino.

Nella mentalità arcaica e mitica, il mondo è un potere del divino. Ontologicamente è l'espressione di una realtà illimitata che si manifesta operando. Di fronte a questa conoscenza, centrale nella mentalità e nella vita dell'uomo arcaico, le conoscenze tecniche sembrano collocarsi su un rango secondario. Ciononostante, l'uomo arcaico non esclude la tecnica dal suo orizzonte vitale. Se la sua esistenza si fonda sul sacro, nondimeno realizza scoperte e invenzioni che richiedono un elevatissimo livello intellettuale. Millenni e millenni dopo, quasi non riusciamo a renderci conto delle capacità necessarie per progettare strumenti come l'arco, o per organizzare l'agricoltura, per apprendere l'architettura, a partire da un punto zero di conoscenze tecnologiche.

Può darsi che la filosofia gli si presenti come un elemento sovversivo nei confronti dell'ordine culturale preesistente? Non è un'idea realmente sostenibile, soprattutto perché le figure dei primi filosofi sono in perfetta continuità con la tradizione, e come tali vennero considerate. Può darsi che la filosofia nasca come risposta, rimedio o reazione a una generale crisi della visione sacrale del mondo? Non è una cosa attestata dalle fonti, e in contemporanea con la prima filosofia non si assiste a una crisi del sacro e della religione, ma a un loro momento di splendore. Forse allora è più verosimile una terza ipotesi: che la filosofia nasca come sviluppo di potenzialità già presenti all'interno della visione mitica, acquistando poi una sua fisionomia autonoma.

Nella visione mitica, se è vero che nell'albero o nella pietra c'è un potere del divino (ovvero sono un potere del divino), è anche vero che l'azione di questo potere produce effetti diversi nei due casi: il potere presente nel melo produce mele e non carciofi; il potere presente nella pietra fa sì che essa affondi anziché galleggiare. In via di principio, il potere del divino potrebbe far uscire la pietra dal suo comportamento normale e far sì che galleggi, ma si tratterebbe di un eccezionale prodigio. Nel corso normale degli eventi, la pietra affonda e il melo produce le mele: perciò abbiamo uno spazio per porre la domanda su ciò che le cose *sono*. È chiaro però che tale domanda si pone in un contesto diverso da quello che si avrà in seguito. Il problema di Talete è radicalmente diverso da quello affrontato da Cartesio, benché la domanda possa essere formulata con le stesse parole. Questo dà al termine filosofia un carattere ambiguo e confuso.

In effetti, se il mito spiega cos'è il reale in ultima analisi, non si occupa delle sue caratteristiche più immediate e visibili. Con la concezione del sacro, l'uomo sa bene che una pietra è un potere del divino, però non sa perché due pietre squadrate, poste l'una sull'altra, si reggono o non si reggono, a seconda della posizione. Dovendo costruire una casa, è certamente importante la conoscenza del simbolismo, del valore metafisico della costruzione, il suo inserimento rituale nell'ordine cosmico, però è anche importante che la casa non crolli sulla testa di chi l'abita. Ebbene, non è il mito a garantire questa solidità materiale, ma la legge del baricentro. La tecnica, gli strumenti di intervento a disposizione dell'uomo per governare il mondo circostante, è il frutto di molte cose, tra cui l'esperienza, la capacità di risolvere i problemi ragionando, riportando l'incalcolabile numero di casi singoli analoghi a una spiegazione teorica che li chiarisca tutti e permetta di progettare una casa in cui le mura non crollino, anche se non si conoscono una a una tutte le pietre con cui verrà edificata. Questa prospettiva tecnica e razionale è sempre stata parallela al mito, aveva un ambito, uno statuto ben individuato, anche se collocato all'interno di una visione religiosa globale. Mito e tecnica hanno per oggetto la stessa realtà, vista secondo due prospettive complementari e irrinunciabili.

Secondo l'interpretazione posteriore, l'origine della filosofia occidentale è caratterizzata dal prevalere di un interesse scientifico. La scienza di Talete non mira a distruggere la cultura mitica, ma ad osservare l'universo da un punto di vista complementare: Talete utilizza concetti di chiara derivazione mitica. Parte dall'idea che il reale sia unitario, cioè riconducibile a un principio unico, e non si chiede se esista questo principio, bensì quale sia. La realtà è concepita come un organismo unitario, e non vi è una distinzione tra spirito e materia, paragonabile a quella formulata dalla cultura moderna. In un certo senso si attribuisce una consistenza materiale allo spirito e una valenza spirituale alla materia. In questa situazione, Talete studia l'aspetto fisico e materiale del principio unico, senza pregiudizio per l'aspetto che noi chiameremmo spirituale.

Apparentemente non c'è una grande differenza tra il pensiero di Talete e quello della teologia mitica, anche se in lui, guardando indietro nel tempo, troviamo caratteri che lo differenziano da scrittori come Esiodo: troviamo cioè qualcosa che ha il sapore di un

momento iniziale. Ma da questo momento di novità potevano emergere molte cose. Che sia emersa la filosofia è un fatto, ma questo non vuol dire che la prospettiva filosofia sia necessariamente la chiave di lettura per comprendere Talete.

Studiando la fase iniziale della filosofia, non si può pretendere di trovare la maturità di metodo che caratterizza le fasi posteriori. È solo con una finzione che troviamo «la filosofia» in questo inizio: ciò che vi scorgiamo è un momento interpretato a partire dalla nostra cultura, grazie alla quale lo vediamo come un momento importante, dal quale sembriamo dipendere come se fosse la nostra origine intellettuale. Questo momento iniziale è il Talete di cui ci parlano alcune fonti, e vi rintracciamo la prima apparizione sulla scena dell'universo mondo del metodo teorico, cioè di un modo particolare di interrogarsi davanti alla realtà. Se la scoperta delle armi e degli utensili dimostra che l'uomo primitivo ragionava, cioè pensava e teorizzava, in Talete si mostra ora un'inedita estensione del metodo del ragionamento, che non verrà più adoperato esclusivamente per risolvere i problemi pratici, ma anche per trattare questioni generali. *L'episteme* va ad occuparsi della realtà e non solo di un frammento della realtà.

Però vale solo in parte l'idea che Talete sia sostanzialmente uno scienziato. Scienza, scienziato, sono nozioni che usiamo approssimativamente, sfumando il significato che hanno per noi, in modo che possano tradurre (e tradire) l'essenziale di un mondo in cui non esistevano le nostre separazioni o distinzioni o classificazioni. Questo non lo si deve al carattere primitivo di questo mondo, ma al fatto semplice che esso aveva un diverso modo di distinguere, separare, classificare. Talete, dunque, scienziato e filosofo, ma anche né l'uno né l'altro.

Il modo teorico (inaugurato convenzionalmente con Talete) cerca la spiegazione dei fatti attraverso ipotesi argomentate. Di fatto, subito dopo Talete, sono ammesse tutte le ipotesi, purché abbiano un fondamento; sono ammessi tutti i fondamenti, purché abbiano una giustificazione. L'argomentazione diviene l'essenza di ogni teoria: è il requisito imprescindibile per qualificare come filosofica una teoria. Se affermo che secondo me il reale è un caos, si tratta di un'opinione che può essere giusta o sbagliata, ma non è filosofica, perché manca l'argomentazione. Perché diventi una tesi filosofica, non è necessario che il reale sia davvero caotico, ma che io svolga un discorso che mostra il fondamento o la plausibilità della mia opinione, che in questo caso cessa di essere strettamente personale e poggia sul valore dell'argomentazione. Questa è filosofica se si propone di essere valida per tutti.

Con questa impostazione può essere sviluppato qualunque pensiero, anche una concezione totalmente irrazionalista.

# 5

Alle origini della filosofia occidentale si pone spesso il cosiddetto naturalismo greco. L'espressione è logora e non ha più un significato preciso (eufemismo con cui indico che non significa più niente): siamo molto lontani da ciò che i greci intesero per natura o generazione. In generale si possono fissare due punti importanti: che tutto è divino, «pieno di dèi», e che a livello concettuale non viene formulata una distinzione tra natura e spirito. Solo con un anacronismo si può pensare che questo secondo punto comporti una confusione o un errore interpretativo della realtà, cioè che il greco non si fosse ancora elevato alla nozione di spirito. Il fatto è molto più semplice: in positivo, il greco aveva una visione diversa dalla nostra e caratterizzata dall'assenza della scissione tra

spirito e natura, o tra uomo e natura. Le differenze tra i due termini non erano ignorate, ma ricondotte a un terzo termine, che era la loro radice e che si manifestava in essi: il divino. Il divino greco è una realtà più corposa del nostro astratto e razionale concetto di spirito.

Nella cultura greca l'uomo è un essere divino, o di origine divina, esattamente come il cosmo: entrambi hanno una fondamentale unità di origine. Se si preferisce, hanno un'attuale unità di fondamento. Così, quando si dice che nella cultura greca manca la nozione del soggetto, si dice il vero, ma non lo si interpreta bene: la cultura greca rifiuta la contrapposizione tra soggetto e oggetto, cui sostituisce una positiva unità fondata sull'*arkhé*. L'*arkhé* è il divino.

È appena il caso di chiarire che il divino non equivale a ciò che oggi s'intende con Dio. È una nozione molto vasta, un ambito assai popolato, del quale il Dio concepito alla nostra maniera potrebbe rappresentare il vertice, l'origine e la fonte. La nostra idea del divino ha perso in plasticità. I moderni hanno pensato che per Dio fosse sconveniente abitare nei boschi e lo hanno immaginato come un distinto signore che ha comprato un attico in un condominio. Poi si sono chiesti se vi fosse qualche relazione tra un onesto cittadino, sia pure galantuomo, e le foreste selvagge, e, non avendola trovata, hanno distrutto i boschi, un po' perché portava soldi, e un po' perché l'uomo è il re del creato, ecc. ecc., trascurando le differenze tra il re e il tiranno.

Per la sapienza arcaica, il mondo che vediamo, e noi stessi in esso, è espressione, manifestazione, frutto di un'operazione del divino. Non si può credere che l'uomo arcaico inventi Dio come spiegazione del fulmine; piuttosto interpreta il fulmine come segno di Zeus, perché già conosce il divino, ma ancora non conosce il fulmine. D'altro canto non è detto che il fulmine, quale noi lo conosciamo, non possa essere anche un segno di Zeus, così come la visione arcaica non esclude che possa essere anche una scarica elettrica. In senso stretto, la sapienza conduce a conoscere Dio, non ad acquisire nozioni scientifiche. Qualunque cosa sia il fulmine, in ultima analisi è un potere del divino ed ha un senso ultimo come tale.

Orbene, inteso Dio come potere, che differenza c'è tra «Dio» e «operazione del divino»? Se il concetto di *essere* non esiste, non si può pensare che questa domanda retorica suggerisca una visione panteista.

Buona parte delle idee sapienziali della Grecia si collega all'orfismo e ai misteri, su cui non c'è grande chiarezza storiografica. Né vi sarà, fin quando le nozioni sapienziali o mitiche verranno interpretate come se fossero affermazioni logiche o filosofiche.

I punti essenziali sono:

1. la presenza nell'uomo di un elemento divino;
2. questa dimensione divina nell'uomo è comunemente inoperante e inavvertita: l'uomo vive in una condizione di distacco da essa, di ignoranza, come un dormiente (espressioni mitiche);
3. il tema della trasmigrazione e reincarnazione di questo elemento divino: forse una raffigurazione popolare, e in ogni caso una nozione mitica (comunque una raffigurazione del *post-mortem* non più stupida dell'idea di un'anima con le alucce a suonare la lira sopra una nuvola);
4. attraverso un'ascesi, un'arte difficile di trasformazione interiore, l'uomo si ricongiunge al divino, ha un'esperienza piena del divino operante in lui, ed esce dal ciclo delle nascite e delle morti.

In senso proprio, lo sciamano è lo specialista dell'estasi, del viaggio oltre i limiti della condizione umana, cioè un viaggio nel divino, inteso in senso arcaico. È inutile fingere di aver capito che significa la parola «estasi». È come se uno dicesse che nel paese dei magombi ci sono i bogoli alti due metri, che producono il pipòn-pipòn: non è una grande informazione. Però aggiunge che al paese dei magombi si arriva dalla statale 46, svoltando a destra sul bivio al km 321, procedendo per 15 km, là c'è un'osteria con due alberi, giri a sinistra, parcheggi e sei arrivato. Date le indicazioni, uno può andare a verificare: questo è essenziale a ogni forma di sapienza e a nessuno è mai stati chiesto di credere ciecamente. Cos'è la sapienza si cerca di spiegarlo in termini mitici; la tecnica per arrivarci è chiara, semplice, comprensibile, e se uno vuole, la può applicare. Nel frattempo, il massimo che abbiamo per intuire cos'è l'estasi è l'orgasmo sessuale.

La nozione mitica nasce dal volo sciamanico; il sapere è legato all'accesso a un'altra condizione, a un altro mondo, per esprimere il quale esistono solo le parole del nostro mondo: è possibile usarle solo cambiando il loro senso, forzandole perché possano dire cose diverse, esprimere un contenuto vagamente simile, sulla scorta di alcune metafore. Oppure si può impiegarle nel loro senso comune, ma connettendo le frasi in un modo che, abitualmente, viene chiamato paradossale. Perciò la nozione mitica non può essere interpretata come una nozione filosofica. Lo sciamano, in fondo, parte dal punto in cui il pensatore mira ad arrivare; rispetto a lui, il filosofo è un aspirante.

Se prendiamo alla lettera una nozione mitica, escludendo i sensi reconditi o diversi dal parlare consueto, abbiamo un'idea che, riportata pari pari nei testi di filosofia, è una delle più tragiche scempiaggini dell'occidente: la separazione dell'uomo in due parti, più o meno indicabili come anima e corpo. Secondo il mito orfico, nell'uomo alberga qualcosa di divino, prigioniero del corpo. Ma questa, appunto, non è teoria, bensì un'indicazione mitica di carattere operativo: il suo scopo è ascetico, mira a operare una trasformazione della persona, a realizzare un'esperienza, e indica semplicemente il punto in cui bisogna agire. In via spontanea, l'uomo ha una certa passività nei confronti dei suoi processi, e li subisce, anziché esserne il padrone. La cosa è evidente in molte situazioni, ad esempio per il flusso dei pensieri che attraversano in continuazione la nostra mente. Il mito dice di capovolgere questo rapporto, di cambiare la relazione tra la volontà della persona, la sua capacità di controllo e gli apparati di cui dispone il suo corpo.

Naturalmente questa spiegazione ragionevole dell'immagine mitica non è affatto più chiara o appropriata dell'idea che l'anima sia prigioniera del corpo. A noi può sembrare tale, perché è un'espressione che segue le forme abituali della nostra cultura, ma lo sciamano la troverebbe molto vaga e relativa a un punto di vista ristretto, cioè a un livello di comprensione. In un monastero zen meriterebbe una sana bastonata sul groppone. «Centro della persona» è una metafora con cui si vuole indicare qualcos'altro, che in fondo non può essere oggettivato, non può essere presentato all'ascoltatore come una mela su un tavolo. Per capire cos'è realmente questo centro, bisogna prestare attenzione alla realtà di cui parla: bisogna abbandonare la frase e guardare nella realtà, in se stessi, per vedere se si trova qualcosa che rende comprensibile la frase. A questa condizione la frase può essere capita, perché non riceve il suo senso dal dizionario, ma da un punto della realtà stessa. Con l'immagine mitica accade la stessa cosa. Centro della persona è un'immagine mitica, meno poetica dell'anima prigioniera del corpo.

Nel testo filosofico, in via di principio, la realtà risulta comprensibile a partire dal discorso, dalla teoria che la illumina; nel mito, il testo risulta comprensibile solo se viene illuminato dalla realtà, cercandone quei frammenti che forniscono il significato alle pa-

role. Naturalmente, le parole hanno già un significato, perché il sapiente che le ha pronunciate è partito proprio da quella realtà che dobbiamo osservare, integrata da un'esperienza misterica. Alla domanda su quale sia la natura di buddha, il maestro risponde di guardare l'albero del giardino: la frase si capisce solo se si guarda l'albero del giardino a partire dalla prospettiva inedita fornita dalle parole «natura di buddha», finché queste parole non risultano significative anche applicate all'albero. A quel punto non si è compresa la frase «natura di buddha», ma si è compreso l'albero e si sa cos'è la natura di buddha. Se non si guarda l'albero, si resta con la mente nel concetto di albero, ci si pone il problema di trovare il nesso concettuale tra l'albero e la natura di buddha, e al massimo si scrive un saggio: ci si è persi nel labirinto.

Intanto ogni espressione segnala che c'è un punto degno di attenzione: per esempio, il flusso ininterrotto dei pensieri associativi. Cogliere questo flusso nella propria personale esperienza può dare buoni insegnamenti, tra cui una sostanziale diffidenza verso ragionamenti tipo il *cogito* cartesiano: sarebbe facile cogliere la differenza tra *cogito* e *cogitatio*, e non si farebbe dipendere logicamente il concetto di *sum* dalla realtà del pensare; ci si chiederebbe di chi si possa dire «io penso». Si provi a stare un quarto d'ora senza pensare niente, neppure la parola «niente».

E per favore, non ci si atteggi a dotti, pensando che io stia spiegando l'esercizio base dello yoga o dello zen, per non sostituire con un esotismo un problema irrisolto, «onde per cui se io leggessi un testo di yoga potrei diventare sapiente, ha, ha, ha!». Lo yoga non porta da nessuna parte, tra l'altro perché non è un tramvai. Intanto si stia un quarto d'ora senza pensare. Questo insegna alcune cose.

O si guardi l'albero del giardino.

Con ciò il mito è rimasto ancora inspiegato. Si è solo indicato che teoreticamente l'orfismo non afferma nessuna separazione, nessuna frattura nell'uomo, principalmente perché l'orfismo non si occupa di teoretica. Miticamente, lo fa: però con lo scopo di dire un'altra cosa. L'orfismo non spezza affatto il naturalismo arcaico; continua a presupporre l'idea della realtà come operazione del divino, ma affronta con una certa serietà il problema che gli uomini non si sentono operati dal divino, perché trascurano certi fatti basilari.

Li Po chiede al maestro: come fa Cimpiciò a raggiungere l'illuminazione se non ha tempo di sedere a meditare e non può lasciare i suoi impegni, che d'altra parte non contraddicono l'insegnamento del Buddha? Risponde il maestro Ping Pong: quello che ha da fare, lo faccia.

## # 7

Il simbolismo legato all'acqua è estremamente complesso. Si collega a una cosmogonia che sembra risalire alla più remota preistoria, e particolarmente alle esperienze estatiche degli sciamani. Lo si ritrova dovunque, spesso come segno di una situazione primordiale: nella mitologia sumerica, l'ideogramma del mare è anche il nome della dea madre Namum, che generò il cielo e la terra e partorì tutti gli dèi.

Normalmente l'Acqua indica la situazione precedente la generazione delle realtà formate, definite da una forma, uno stabile modo d'essere: una mela, ad esempio. È il preformale, o Caos primordiale. Caos e preformale, però, sono parole che non hanno un'accezione negativa, né significano una inesistenza. Se la dea Namum genera il cielo e la terra, allora il Caos primordiale non è la semplice assenza del cielo e della terra (che

non sarebbe un caos), ma la positiva presenza del potere che può produrre il cielo e la terra, e quant'altro. C'è una simpatica dose di umorismo nella cultura arcaica: in principio, il cielo non era cielo, la terra non era terra, e il pesce non era pesce; non che non esistessero cielo, terra e pesce, ma esistevano come possibilità, come potere di esistere, per cui il cielo, la terra e il pesce non si distinguevano tra loro; era un gran caos, e a mettervi ordine fu la mente della dea Namum, che, naturalmente, è una «cosa» diversa dalla dea stessa.

La dea Namum è il divino inteso come potere creatore: qualcosa che può porre in essere qualunque forma, qualunque cosa, che può assumere qualunque forma, proprio come l'acqua, quando viene messa in un contenitore. L'Acqua non è soltanto la vita e il divenire, ma anche il potere che fa esistere la vita e il divenire.

C'è però un motivo se l'Acqua viene spesso confusa con la vita. Nella concezione arcaica, il Potere che fa esistere il mondo, producendolo, non opera soltanto all'inizio della creazione: il mondo non si muove come una palla da biliardo per via di una spinta iniziale, che è un atto concluso anche se ne perdurano gli effetti: il potere del divino non è qualcosa che avvia l'esistenza del mondo per poi occuparsi d'altro. L'uomo arcaico ha una concezione paradossale (se la formuliamo concettualmente): il mondo ha un'origine *in illo tempore*, in un momento originario del tempo, ma questo *illud tempus* è qui, presente ora. È una dimensione in cui il mondo è radicato in qualunque momento cronologico della sua esistenza; non è un inizio cronologico, impossibile da recuperare, dato che il tempo non scorre a ritroso. L'uomo arcaico non ha soltanto una diversa concezione del cosiddetto *essere*, ma formula anche una diversa concezione del tempo, e testimonia entrambe nella nozione di *arkhé*.

Tempo cronologico e *illud tempus* sono eterogenei. Se si vuole, accanto alla dimensione lineare del tempo cronologico, c'è una dimensione verticale che lega ogni suo istante all'*illud tempus*; o meglio, ogni istante emerge dall'*illud tempus*, e di conseguenza può esistere un tempo cronologico.

Da qualunque punto del tempo cronologico, attraverso un salto, una rottura di livello, un'apertura, ci si può proiettare nell'*illud tempus*. Il preformale non si trova cronologicamente prima del formale: grazie all'operazione che lo forma attualmente, il formato ci appare qui e ora così com'è. Il preformale è il potere eterogeneo in cui il presente affonda ora le sue radici. Tuttavia questa dimensione originante il reale non è interpretabile in termini panteisti: l'attuale operatività del divino, che produce qui ed ora il reale, può essere definita immanente solo se non si dimentica che questa immanenza non si riferisce a Dio in quanto tale, ma soltanto al potere del divino. L'immanenza del potere richiede la trascendenza di Dio, altrimenti non sarebbe un potere. Da qui la concezione personale di Dio: dai primordi dell'umanità Dio è anche padre, in un senso diverso da quello mitico.

Per il passaggio dal preformale al formale non basta una semplice forza, magari pensata analogamente alle nostre idee di forza fisica. Un potere è qualcosa di più di una forza, dato che è possibilità di fare o non fare uso della forza stessa. Poi, è evidente che occorrono anche le forme, cioè i progetti che l'operazione divina realizza. Perché esista l'albero, il potere di produrlo opera sapendo in che forma produrlo, con che figura e quali caratteristiche. Potendo creare sia il cielo sia la terra, la dea Namum si immagina la forma del cielo e della terra e, conformemente al piano immaginato, mette in cielo le stelle e sotto terra le patate, perché il contrario non funzionerebbe. Il potere che fa esistere cielo e terra implica il potere di immaginare come saranno cielo e terra. Immaginare, pensare, progettare, sono operazioni diverse dal produrre: è l'aspetto coscienza del Dio.

La relazione tra i due aspetti del divino, coscienza e potere, traspare nella connessione tra Sole e Luna, intesi come simboli, e in moltissime altre formule mitiche.

# 8

16

Nella vocazione, l'umano e il trascendente sono fusi ma non confusi. Usando un'immagine popolare, direi: la vocazione è la voce di Dio che mi chiama; io sono questa voce, ma la voce non è Dio, bensì è la «voce di» Dio; tuttavia, Dio è presente nelle sue potenze (Gregorio Palamas). Simile alla nozione di *atma*, la vocazione non è un impersonale Sé, ma un se stessi, un autentico e radicale, unico Me, la cui realizzazione comporta sia la distruzione di quella caricatura di me stesso che è l'io quotidiano, sia un'esperienza diretta di Dio in quanto chiamante.

La vocazione è percepita soggettivamente nel sentire, sotto lo stimolo diretto delle circostanze e delle situazioni. Il sentire, però, include anche le tentazioni, le genialità, le nevrosi, il carattere e le sue falsificazioni, i pregiudizi ereditati e quelli acquisiti in prima persona: un enorme caos in cui tutto è confuso ma non fuso. Un vero e proprio mostro.

Tutto ciò che è attualmente nel sentire globale della persona è traducibile in immagini, in condizioni (o «stati di coscienza») particolari, come ad esempio il sogno. Sul modo di questa traduzione non si sa granché. Vi sono però alcuni elementi di una certa importanza:

1. La traduzione in immagini avviene secondo un criterio che non tiene conto delle nostre valutazioni di veglia: nel sogno possiamo essere terrorizzati da qualcosa che, nella veglia, non sembra produrci ansia, o almeno è un fattore ansiogeno ben gestito.

2. Il sentire attuale raffigurato nel sogno è molto più vasto di quello che in stato di veglia riconosceremmo: cioè il sogno rappresenta sentimenti che, interrogati da svegli, negheremmo di avere. Questo fatto è molto più complesso di quanto farebbe intendere il meccanismo freudiano della rimozione.

3. La raffigurazione del sentire attuale utilizza informazioni sulla memoria che non ci sono accessibili in stato di veglia, e forse dispone della memoria totale. C'è una relazione oscura tra l'ideazione del sogno e il tempo, nella quale si collocano aspetti inquietanti.

Nel caos delle immagini che traducono il sentire personale, una parte delle immagini traduce la vocazione radicale, o sentire primario.

Ciò che traduce in immagini la vocazione radicale, il nucleo originario della persona, traduce anche l'esperienza del sacro in cui consiste la vocazione stessa.

Le immagini che traducono questo, da un lato sono tratte dal proprio immaginario personale, soggettivo, costituito da ciò che abbiamo effettivamente visto fin dalla prima infanzia, con i vissuti provati insieme al vedere e memorizzati, e nei quali va forse rintracciata la spiegazione del fatto che viene usata una certa immagine al posto di un'altra; dall'altro lato si tratta di immagini che traducono una realtà trans-soggettiva. Questo termine significa una realtà che va oltre il soggetto, che non si identifica completamente con il soggetto, ma che, tuttavia, non può essere formalmente indicata col termine oggetto, che implica una separazione qui inaccettabile. Dunque è possibile che le caratteristiche proprie di questa realtà trans-soggettiva impongano l'uso di immagini non arbitrarie. Per esempio, se c'è un significato che si traduce nell'immagine della casa, ciascuno sognerà una casa particolare, magari quella della sua infanzia, dando forma a un conte-

nuto che non è solo individuale. Queste immagini furono tenute presenti da Jung per la sua teoria dell'inconscio collettivo, ma è verosimile che abbiano una connessione col mito: non nel senso che il mito nasce dal fatto fisiologico del sogno, anche se non si può escludere il suo collegamento ad alterazioni della coscienza.

Si direbbe che la conoscenza sia un precario e pericoloso viaggio all'interno delle proprie immagini, viaggio di cui appunto abbiamo qualche sporadica esperienza nel sogno. Si potrebbe dunque operare su di noi per avere piena coscienza di questo processo di ideazione, cioè, per così dire, sognare restando lucidi. Oppure si potrebbe andare per le spiccie e usare delle sostanze allucinogene, come si faceva già nell'antichità. Tuttavia, in entrambi i casi ci si ritroverebbe su un primo gradino, elementare e non eccessivamente interessante in sé. Un'attenta lettura delle fonti eterogenee che parlano di questi temi fa capire che non è importante collocarsi nella condizione del sogno cosciente, quanto piuttosto si tratta di fare qualcosa in questo stato.

Questo punto smentisce le teorie di chi vede nell'esperienza allucinogena l'origine delle religioni. È noto che sostanze allucinogene sono state usate in Grecia come in India, oltre che nelle varie tradizioni sciamaniche, ma non sono *causa* del pensiero religioso. In primo luogo, l'uso rituale e l'uso ludico di queste sostanze sono sempre stati separati con chiarezza, e sono stati valutati in modo ben diverso. In secondo luogo, l'ideazione che esse fanno sperimentare è un mezzo e non un fine: per raggiungerla basta una semplice seduta ipnotica. In terzo luogo, sembra che l'essenziale stia in un comportamento ascetico che in qualche modo condiziona e controlla il processo di ideazione: le prescrizioni che regolano l'uso sciamanico delle droghe e lo differenziano dall'uso ludico sono molto dure. Si tratta di propiziare immagini di un certo tipo: lo sciamano non ha interesse alla visione di leggiadre ballerine, e si cautela dal rischio di perder tempo con le inesauribili risorse dell'inconscio. Di fatto, noi abbiamo a disposizione una nozione unica, quella di sogno, in cui facciamo rientrare tutte le immagini che si vedono quando si dorme. Lo sciamano sembra aver chiaro che questa è una semplificazione e che le immagini provocate dalla cattiva digestione della fonduta valdostana sono eterogenee rispetto a quelle provocate da un digiuno rituale: si originano in diverse dimensioni della realtà, ovvero traducono in visione diverse zone del sentire. È vero che il più normale sogno notturno ha a disposizione il sentire totale della persona, ma proprio perché è totale, il sogno deve selezionare le sue immagini: su questo punto appare manipolabile dalla tecnica sciamanica, fuori dalla quale serve a poco per quanto riguarda i temi di cui ci stiamo occupando. Tra l'altro non penso affatto che l'ingestione di sostanze allucinogene produca le immagini. Sappiamo solo che induce nella persona uno stato in cui essa coscientemente vede delle immagini. È più ovvio pensare che le immagini non siano prodotte dalla sostanza, ma siano ovviamente nel flusso ininterrotto di associazioni che occupa costantemente la mente e di cui, normalmente, non ci occupiamo. Se così non fosse, non si capirebbe perché le stesse sostanze producono effetti diversi in persone diverse.

L'uomo vive un continuo processo di ideazione, anche nello stato di veglia, se ci si fa caso, e in questo processo, confuso con le idee più disparate, si trova anche un nucleo di immagini rivelatrici, che varrebbe la pena di conoscere, se emergessero alla coscienza per associazione. Conoscere, in questo ambito, implica un cambiamento di stato: si tratta di cambiare il modo in cui abitualmente conviviamo con questo processo, superando la spontaneità, la passività, la disattenzione. Questo chiarisce l'ovvio: non sono gli allucinogeni a spiegare il pensiero religioso, ma al contrario, un pensiero religioso previo, di fronte all'esperienza degli allucinogeni, si è preoccupato di studiare se fosse possibile un uso che li rendesse utili.

Quando la luce della coscienza si accende all'interno del processo di ideazione (per meditazione, sforzo ascetico, sforzo fisico, sostanze «corrosive», o... per caso), si supera il braccio violento del custode della soglia, ma restano tutte le sue lusinghe. Siamo dentro la città sommersa del mito celtico, da cui rischiamo di non uscire. Ma se vi sarà un'uscita, è possibile che sia verso la direzione trans-soggettiva: è l'estasi. È un altro modo di percepire il mondo, in cui ogni cosa viene vista a partire dalla sua *arkhé* (il termine «vedere» ha ovviamente una valenza metaforica).

Tuttavia questo sapere non ci serve quando vogliamo scoprire perché il legno galleggia e il ferro affonda nell'acqua.

Lo sciamano viaggia nella regione del preformale: non là dove scompaiono le forme, ma là dove il reale si origina dall'operazione del divino. L'esperienza è eterogenea rispetto a quelle della vita ordinaria, e dunque ci sono problemi di espressione.

## # 9

La *Metafisica* di Aristotele fornisce due importanti idee. In primo luogo, il sospetto che l'Acqua di Talete, intesa come *arkhé*, debba collegarsi alle formulazioni degli «antichissimi teologi» che chiamarono Oceano e Teti «padri» della generazione; però dà questo giudizio in forma incerta, sembrandogli insicuro che la speculazione sulla sostanza primordiale fosse così antica. In secondo luogo, collega l'Acqua alla Sostanza (termine filosofico), intesa come ciò che sta sotto, che permane immobile al di sotto del divenire. Aristotele intende l'Acqua di Talete come «ciò da cui le cose hanno il loro essere e da cui si originano e in cui si corrompono e risolvono, perché la sostanza permane, pur mutando negli attributi»;

È evidente l'anacronismo interpretativo di Aristotele, che presuppone di essere al termine di un processo evolutivo, e resta perplesso di fronte all'*arkhé*, intesa come sostanza permanente. La sua testimonianza può essere scomposta in due affermazioni diverse:

- a) l'*arkhé* è definibile come ciò da cui le cose hanno origine;
- b) questo elemento primordiale è un sostrato che permane pur mutando negli accidenti.

Nella prima affermazione è possibile che parli Talete; nella seconda, è certo che parla Aristotele.

Identificando l'Acqua con la sostanza, Talete viene interpretato alla luce della teoria della sostanza. Se questa la mettiamo da parte, il collegamento tra Acqua e Oceano risulta evidente. Però cos'è l'Acqua? Beninteso, l'Acqua è e non è quella che scorre nei fiumi e che i fortunati mortali di altri tempi potevano anche bere. Finora, scrivendola con l'iniziale maiuscola, se n'è parlato in modo astratto e immateriale. Invece, per l'uomo arcaico, il potere che produce le cose non solo è realmente esistente, ma ha anche un aspetto materiale: questo è il punto più difficile da comprendere per noi.

Se questo potere produce le cose, allora non è l'acqua intesa come H<sub>2</sub>O, la quale non produce niente, neanche se è minerale. Ma è anche vero che l'Acqua di Talete non è solo un simbolo o una metafora: in fondo, se giudichiamo dalle fonti, Talete ha detto una cosa sola, ma infine l'ha detta: che tutte le realtà derivano dall'acqua.

Si noti, per comprendere questa frase, che il termine «acqua», nella nostra lingua, non significa affatto il liquido naturale in cui facciamo il bagno; indica invece la nostra interpretazione di questo elemento che, nella fattispecie, è un'interpretazione scientifica

o condizionata dal pensiero scientifico. Secondo noi, l'acqua ha una struttura chimica. Ora, la chimica non pretende affatto di dire che cosa sia l'acqua in tutta la sua pienezza, nella totalità del suo essere; dice solo cosa risulta dell'acqua quando la osserviamo alla luce dei presupposti teorici della chimica. Anche nella migliore delle ipotesi, supponendo che sia vero tutto ciò che la chimica ci dice, non è pacifico che essa ci dica tutta la verità sull'acqua.

Certo, chiunque può sorridere pensando che io, per amor di tesi, voglia sostenere che l'esistenza della ninfa del fiume non è in contrasto con la concezione scientifica della realtà. Io sorrido molto meno, pensando che migliaia di chimici laureati vanno annualmente a Lourdes e sono disposti a credere che nell'acqua di Lourdes ci sia «qualcosa» che ha un valore religioso, terapeutico, ecc. Il pensiero religioso si giustappone su quello scientifico e i due non si contraddicono. È una questione di prospettive: l'acqua di Lourdes ha la stessa struttura chimica di tutte le acque del mondo, ma in essa, per chi lo crede, opera un potere diverso. Per indicare questo potere, che altera il corso naturale degli eventi, noi usiamo la parola miracolo. Ai tempi di Talete, con una diversa concezione della scienza e una diversa interpretazione scientifica della realtà, non era necessaria questa scissione, e Talete avrebbe detto che l'Acqua di Lourdes era potente: che lo era in sé, in quanto Acqua.

Per Talete, l'acqua naturale non è affatto H<sub>2</sub>O. È chiaro che lui si riferisce, come noi, alla cosa materiale in cui facciamo il bagno e vivono i pesci, ma ne possiede un'interpretazione diversa. Perciò, dicendo «acqua», lo scienziato moderno e Talete non dicono la stessa cosa. Alludono soltanto a due modi diversi di concepire uno stesso elemento, la cui realtà ultima resta un mistero per entrambi.

L'interpretazione moderna e quella di Talete hanno elementi in comune: l'acqua è ciò che si beve e in cui si nuota. Poi ci sono elementi che ciascuna interpretazione possiede in proprio e non condivide con l'altra. Per Talete, tutte le realtà derivano dall'acqua. Non è che in essa è nascosto un potere che produce il divenire; piuttosto, l'Acqua è la prima concretizzazione di questo potere in quanto tale, è la sua prima realizzazione. Più che occultare il potere, l'Acqua lo manifesta. Alla radice di tutto non sta l'*essere* della filosofia, ma il potere che qualcosa sia o non sia. Diciamo, in termini che ci suonano più familiari, che c'è un'opzione radicale tra l'essere e il non-essere, e che Dio può scegliere arbitrariamente l'una o l'altra, senza che gliene venga qualcosa in più o in meno: è ciò che chiamiamo creazione *ex nihilo*. Con un'analogia: io posso ora, arbitrariamente, battere o non battere la mano sul tavolo, senza che questo cambi la mia persona; in quanto la batto, si sente il colpo, ed è chiaro che il mio potere è stato esercitato. Se questo rompe il tavolo, l'*arkhé* dell'oggetto «tavolo rotto» è un mio potere, e questa sua rottura non lo occulta, ma lo manifesta, anche se non sento più il colpo e non vedo la mano colpire.

Talete parte dalla constatazione di fatto che il mondo esiste, e vuole rintracciarne l'origine. Ovvero: l'esistenza in atto del mondo significa che è stato esercitato il potere primordiale che ha prodotto il mondo.

Questo non è un ragionamento circolare. Se fosse un circolo vizioso, seguirebbe un falso schema, più o meno analogo al seguente:

1. C'è un potere che può produrre o non produrre il mondo;
2. il mondo esiste;
3. dunque il potere lo ha prodotto.

Invece Talete fa un ragionamento diverso, e più complesso:

1. Il mondo naturale si muove, diviene;
2. se non esistesse qui ed ora un potere che lo fa divenire, evidentemente non diverrebbe;

3. che divenga dall'eternità o meno, che sia mosso dall'interno o dall'esterno, sempre il divenire attesta un potere che lo fa divenire;

4. chiamiamo *arkhé* il punto a partire dal quale il mondo si produce: evidentemente questo punto è un'operazione di cui noi, che siamo collocati al suo interno, all'interno del divenire, possiamo solo vedere gli effetti;

5. orbene, l'effetto primo di questa operatività radicale è l'acqua che noi beviamo, ma intesa come elemento vivente. Ossia l'acqua è un effetto del potere esercitato e, per noi che siamo al di qua dell'operazione, all'interno della manifestazione, non sembra il potere operante. Però lo attesta.

6. Ora facciamo un salto e poniamoci idealmente al di là dell'operazione, cioè poniamoci nel punto di vista del potere operante (questo è il punto propriamente sciamanico dell'esperienza estatica): noi possiamo dire, con una distinzione concettuale, che l'acqua non è dio; ma Dio potrebbe dire che l'acqua non Lo contiene? potrebbe dire che l'acqua è separata da Lui. Lasciamo perdere l'H<sub>2</sub>O dell'acqua, e concentriamoci sul potere operante in essa: abbiamo l'elemento primordiale, che è e non è separato da Dio. Solo che, come elemento primordiale, l'acqua non è il prodotto di un'operazione divina istantanea e accaduta *in illo tempore* ma è il prodotto dell'operare in quanto tale: non nel passato ma nel presente. In ogni presente.

Ciò che essa manifesta è il potere che esiste attualmente come potere, ovvero la realtà ultima del mondo, inteso come potere in esercizio. Ecco perché l'Acqua di Taletè genera, e l'H<sub>2</sub>O no. Ecco perché l'Acqua con maiuscola è e non è il liquido che si beve e serve per lavarsi. Ma questo lo si scopre nella visione sciamanica, che osserva il mondo «non a posteriori» rispetto all'operare divino.

Qui viene capovolta la relazione aristotelica tra l'atto e la potenza, secondo la quale il primato spetterebbe all'atto. Il primato spetta al potere; Dio è attività vivente, e l'esistenza dell'ente è un semplice risultato. Partire da questo risultato, astrarne l'*essere*, e farne la realtà prima, fu una stupidata, un errore da neofiti. E non è possibile che lo abbia commesso una mente egregia come quella di Parmenide. Forse non lo ha commesso neppure Aristotele, al di là del ruolo che si può assegnare alla raffigurazione letteraria di questi personaggi. L'atto è il risultato di un potere che si sta esercitando conformemente a un progetto. Il massimo che possiamo astrarre è un'idea circa il progetto che si sta realizzando: una mera forma vuota.

Perché l'atto esista in concreto, è necessaria la «ierogamia» tra il progetto e il potere realizzante. Questa ierogamia attesta che progettazione e decisione attuativa appartengono allo stesso soggetto, che è Dio, produttore dell'essere. Quindi Dio, inteso come aldilà dell'essere.

Inoltre, il primato del potere sull'atto fa di Dio una persona rigorosamente trascendente, assolutamente eterogenea all'universo, proprio nel momento in cui l'intero universo è radicato in Lui, e dunque possiamo parlare di una perfetta immanenza di Dio in esso. Contraddizione? No. Trascendenza e immanenza sono parole in sé prive di significato, e possono dire qualcosa solo se usate insieme: sono due termini di un'antinomia strutturale. D'altronde, ciò che si è tradotto con immanenza, in greco significava «intrinseco», ed è del tutto evidente persino al pensiero di san Tommaso che Dio è «intrinseco» al mondo. Ovviamente, non è solo questo.

Detto in altri termini, e saltando qualche secolo: quale sia «l'essenza» di Dio è cosa che non sapremo nemmeno in Paradiso, perché come aldilà dell'essere è radicalmente inaccessibile. Possiamo conoscere Dio nelle sue operazioni. La Scrittura parla di vedere Dio faccia a faccia, il che appunto non significa vederne il cuore.

Il seme che ho in mano è qualcosa che, in condizioni prefissate dal suo progetto, diventerà pianta: dunque è all'opera, qui e ora, il potere grazie al quale diventerà pianta (sottolineo il fatto che *diventerà* è un verbo al futuro: indica ciò che non è ancora accaduto, benché sia prefissato che accada, in determinate condizioni. Il termine «progetto» indica esattamente questo).

Più ancora: non *quoad nos*, ma *in se*, questo seme è tale potere. Ecco perché il cosmo appare al greco arcaico come un universo «pieno di dèi».

Nella percezione del mondo in divenire, lo sguardo arcaico non coglie la permanenza sottostante di una identità, ma la continuità di un progetto che si realizza grazie al cambiamento. C'è cambiamento allo scopo di realizzare il progetto. Questo cambiamento è l'azione di un potere che, in qualche modo e forzando le analogie, si può chiamare forza. Orbene, le cose sono tante e i cambiamenti sono molteplici: una pianta e un animale non sono riconducibili a un terzo elemento comune, neutro. Però in tutti questi cambiamenti la forza operante può essere una sola: ciò che rende ragione della molteplicità delle cose non è tanto una molteplicità delle forze, quanto una molteplicità dei progetti, i quali, peraltro, concorrono a realizzare un disegno unico, che è l'universo. Niente di strano: in una casa il progetto dell'impianto idrico, quello dell'impianto elettrico, quello della disposizione delle stanze realizzano un disegno unico.

Questo Progetto globale determina i modi diversi dell'agire di una medesima forza. È come se un potere radicale (un poter essere qualunque cosa, poterla produrre) si limitasse (cioè delimitasse le cose) a seconda di ciò che, di volta in volta, deve produrre. In termini mitici, questa delimitazione che produce ciascun singolo essere individuale si chiama «fecondazione»: il congiungimento di progetto e potere nella ierogamia primordiale produce un «figlio». E si afferma che non è una fecondazione che avviene in un certo istante del tempo cronologico: piuttosto, il figlio persiste nell'essere fin quando dura l'operazione fecondante (senza che questo comporti concessioni all'occasionalismo, che è una teoria filosofica eterogenea rispetto al discorso che stiamo facendo).

Pertanto il figlio è contemporaneamente se stesso, cioè ente dotato di un suo status ontologico, e unito al potere operante: l'Acqua di Talete è al tempo stesso H<sub>2</sub>O e *arkhé*. Dipende dal punto di osservazione. Per la relativa immanenza del divino, conoscibile nelle sue operazioni, all'interno del mondo manifestato è possibile l'esperienza del divino inteso come potere produttore il mondo (ovvero come «sorgente», fonte dell'universo). In questo quadro, l'incontro sciamanico col divino produce una collocazione paradossale, nella quale un ente prodotto, in unione reale col suo produttore, si pone in un punto che esiste, ma è fuori dall'essere, giacché in questo punto si decreta che l'essere sia o non sia. È un incontro con il reale in quanto si genera dalla sua *arkhé*.

Aristotele trova che in Ferecide il dio più antico è colui che esercita la potenza. Di conseguenza il mondo è già sacro, e l'esperienza quotidiana è già esperienza del sacro.

La relazione della cosa con il potere che la genera non è quella cronologica tra due momenti del tempo storico, ma quella simultanea tra il tempo storico e il tempo mitico. L'*illud tempus* non è accaduto ieri, ma è la fonte odierna del presente: sta accadendo oggi, come anima di tutte le cose.

# 10

Anassimandro ha sviluppato con molta chiarezza l'idea dell'*arkhé* come non-definizione, non-formale, come realtà da cui proviene il formato. *Apeiron* è appunto ciò

che non ha limitazioni/delimitazioni spaziali o qualitative: ciò che non ha una costituzione. È significativo che proprio a lui sia stata attribuita l'introduzione del termine *arkhé*.

L'*apeiron*, tuttavia, non è informe e vago: è una condizione positiva in cui il non-costituito è caratterizzabile come «potere che costituisca», limiti, formi e produca le cose. È chiaro allora che questo potere abbraccia, circonda, governa e regge il tutto. È il divino nel senso già detto (o meglio: l'aspetto potere del divino).

Uscendo dalle fonti e ragionando nei termini della nostra concezione di Dio, si può dire che l'*apeiron* non è Dio, ma è il potere di Dio. Resta però errato dire che in Anassimandro «Dio» diventa il «principio»: per lui «il divino» è «*arkhé*», ed entrambi i termini sono diversi.

Scrive: «La dissoluzione delle cose si compie, secondo necessità, nel punto stesso da cui le cose traggono la loro nascita; infatti, reciprocamente, pagano il fio e la colpa dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo». Ovvero: la causa della nascita è anche la causa della dissoluzione, cui le cose non possono sfuggire in quanto costituite, formate, delimitate da altro, al cui potere sono soggette. Necessità e Tempo sono nozioni orfiche, come pure hanno un valore mitico il tema della colpa e dell'espiazione. In che consiste l'ingiustizia? Si può tentare un collegamento con il tema dei «contrari».

Nel passaggio dal preformale al formato, il mondo formato, nel suo complesso, si manifesta come compresenza di contrari: caldo-freddo, secco-umido, ecc. Questi contrari non possono essere opposizioni metafisiche, cioè non possono derivare da due principi opposti e irriducibili tra loro, perché debbono risolversi nell'unità dell'*arkhé*. In un certo senso, e dentro l'espressione mitica, il loro stesso esserci è un'ingiustizia, quasi una frattura dell'unità primordiale. Ma esistono realmente degli opposti intesi come principi ontologici? Oppure queste opposizioni sono solo il frutto di un'oggettivazione, di una nostra proiezione nella realtà di un'opposizione relativa solo ai nostri concetti, alle nostre interpretazioni? Leggendo alla lettera le fonti, si direbbe che i contrari esistono e si distaccano da un movimento ad essi previo. Tuttavia, questo va articolato con l'idea che il divino governa il tutto: da un punto di vista metafisico, occorre dire che entrambi i contrari manifestano l'opera creatrice e sostenitrice del divino. Vale a dire che i contrari possono essere tutt'al più principi dinamici costituenti la natura stessa del mondo manifestato, e come tali realizzano l'unità della manifestazione. In questo senso l'opposizione è solo apparente. L'influenza orfica che è stata vista in questo frammento spinge a tener conto del carattere mitico del suo linguaggio, alludente a esigenze operative dell'ascesi orfica. L'ingiustizia rappresentata dai contrari va superata e colmata. Ma questo equivale a distruggere l'immagine del mondo costruita sul pregiudizio che esistano opposizioni e scissioni nella realtà, sul pregiudizio che le realtà siano opposte e definite così come sono opposti e definiti i nostri concetti: non negare il mondo, ma negare che sia come lo concettualizziamo. È la premessa per arrivare alla scoperta del mondo nella sua verità.

Dove il divino interviene a un livello più alto, dove possiamo parlare di Dio potente, e non solo del potere di Dio, è in Anassimene. Qui l'*arkhé* ha una connotazione positiva, come *soffio*: «Proprio come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbracciano il mondo intero».

L'identificazione del soffio con lo spirito è abituale nel mondo antico, e sarebbe un grave problema storico ed ermeneutico escludere questa identificazione dall'orizzonte culturale della Grecia arcaica. Il soffio ha le prerogative tradizionalmente legate al divino: sostiene, governa, abbraccia. In aggiunta, qui si parla di soffio e aria, ed è facile notare che l'aria è il prodotto di un soffio. Vi è forse la distinzione tra il soffiare e l'aria,

cioè tra l'azione potente di Dio e il potere. L'idea del soffiare sembra sottolineare una relazione attiva tra Dio e il suo potere: la generazione o manifestazione del mondo non è un'attività intrinsecamente necessitata, ma il frutto di una libera decisione. Dio possiede il suo potere: è ancora l'idea arcaica della coppia primordiale e della ierogamia. L'interesse per il mondo fisico rivela che esso rappresentava un problema per il quale non si avevano soluzioni a portata di mano. Perciò fu attivata una ricerca. Nulla consente di dire che l'uomo arcaico si sia sentito sperduto nel mondo, come si pensava ai tempi dello Zeller. Anzi, egli si vide dentro un cosmo ordinato, anche se non sapeva spiegarlo tutto, e sentì la certezza di occuparvi un posto privilegiato. L'indistinzione tra spirituale e corporeo rimanda all'idea che il tangibile e il visibile siano riconducibili al non tangibile e non visibile, e che questa dimensione ultima possa essere percepita nell'esperienza misterica. Il corporeo si ritrova incluso nello spirituale, e quando il pensiero razionale realizza l'astrazione dello spirito, si perde la possibilità di spiegarlo. Platone non riesce a connettere il mondo delle Idee e il mondo reale e, al termine della parabola, ci si ritroverà con un'improbabile *res extensa*. Si ha qualche perplessità quando l'intero processo viene considerato un progresso, e se si sostenesse pubblicamente che il problema ecologico odierno ha nella *res extensa* la sua radice, si rischierebbe di fare la figura dell'originale.

L'uomo antico, l'uomo da sempre, una la tecnica e la magia per organizzare il reale a misura delle sue esigenze, operando sull'aspetto fisico e su quello spirituale (che non separava). Con una relativa facilità, manipolava il sacro e, entro certe condizioni, credeva di controllarlo (altro che sperduto nel mondo!). Cercò di organizzarsi la scienza quale la concepiva lui, diversa dalla nostra, ma solidale col mito e la sapienza.

Così la filosofia nasce dentro un contesto culturale col quale si pone in continuità, e del quale cerca di risolvere i problemi aperti. Non è l'abbandono del mito, ma è una cultura mitica, o fondata sul mito, che comincia a trattare altre questioni, che si estende, proprio perché ha già acquisito un sapere.

Dalla sapienza la prima filosofia eredita il valore catartico, la possibilità di rigenerare l'uomo che ne coltiva lo studio: a Talete è attribuito il detto: conosci te stesso. Anche il termine *filosofia* può essere collegato a questo ordine di idee.

Inteso come aspirazione al sapere da parte di chi non lo possiede, esso fa del filosofo un semplice aspirante. Ma nella scuola pitagorica, che forse ha introdotto il termine, il filosofo era qualcosa di diverso. Non si proponeva di partire da una condizione di ignoranza, ma da una «vita» particolare, che fu la vita pitagorica. La conoscenza si acquisisce se il ricercatore vive secondo una certa etica e una certa ascetica. Al ricercatore viene richiesto amore: che sia un uomo retto e capace di uscire da se stesso, dalla sfera del suo egoismo, indagando con tutta la sua persona, non solo con l'intelletto raziocinante. In questo senso, la dimensione ascetica caratterizza la filosofia come ulteriore via verso il divino.

Notoriamente, questa solidarietà iniziale tra mito e filosofia è di breve durata. Il filosofo vivrà la sua storia, perdendo il contatto con le sue radici e, col senno di poi, possiamo dire che vediamo differenze notevoli tra il processo che conduce a dire «Oceano» e quello che conduce Talete a dire «Acqua»: nel secondo c'era una premessa, un seme destinato a fruttificare molto e in vario modo, ben al di là di ogni intenzione prevedibile.

In Pitagora, però, c'è ancora il tema dell'*arkhé*, benché affrontato in una prospettiva particolare.

L'*arkhé* è certamente un potere, ma ha una caratteristica che lo rende anche concettualizzabile: è Numero. Il potere che genera le cose è Numero, anziché Aria o Acqua. Questa innovazione nell'espressione del sapere presenta indubbi vantaggi. Il numero

rende ragione del fatto che qualcosa si produca e, in più, dell'armonia e dell'ordine tra le realtà molteplici prodotte. Il «governo» del tutto, di cui parla Anassimandro, viene specificato: la sua forma traspare nelle leggi matematiche. Il potere che si manifesta nella natura non è cieco, ma segue un progetto matematico. Naturalmente la cosa non va intesa in senso moderno. Noi siamo portati a sottolineare il carattere razionale del numero; i pitagorici erano interessati al fatto che esso fosse un ente di potenza, se si accetta questa espressione: i rapporti matematici tra le note di un accordo musicale sono per loro una forza capace di produrre realtà. Con una piccola estensione nel linguaggio, si potrebbe dire che i numeri, in quanto poteri che producono la realtà, sono la figura della realtà stessa: Platone non è lontano.

Vi è anche un altro vantaggio. Se il ciclo delle stagioni ha una struttura matematica, e se io posso cogliere a posteriori questa struttura, e se i numeri che la esprimono sono i poteri della realtà, allora, con un atto dell'intelletto (che comunque presuppone un'ascesi), io colgo un aspetto del divino operante nella natura.

Più ancora. Il divino è una regione molto affollata e, in un certo senso, c'è una distanza tra i poteri operanti nelle cose (ovvero l'operare divino in cui le cose consistono) e il Dio che opera. È ovvio che questa distanza non possa essere formulata verbalmente in termini di alterità; però il numero sembra risolvere tutti i problemi di formulazione. Tutti i numeri, intesi come poteri, derivano a loro volta da un numero, che è l'Uno: con i numeri si può rendere ragione di un cammino che conduce a un Primo Assoluto. Il Dio inteso come Uno, come potere supremo, produce tutta la serie dei numeri-poteri, restando presente in tutti, ma anche restando distinto in quanto Uno. Il logos e il potere divino sono dunque distinti ma non separati. È la coppia pari-dispari, dove il dispari è visto come potere di limitare e circoscrivere, mentre il pari è l'indeterminato: è una nuova formulazione della coppia Maschio e Femmina, di sciamanica memoria. L'Uno è in entrambi i termini (geniale!) come «parimpari». Vale a dire che l'Uno è entrambi questi due aspetti di potere e progetto, coscienza e potenza. È ovvio che, in perfetta continuità con questo quadro, i numeri fossero divisi dai pitagorici in maschili e femminili: stanno esprimendo una dottrina antica con un linguaggio nuovo e potente, con un sistema effettivamente efficace di allegorie che includono una forte razionalità. Debbono aver meditato sui numeri come i discepoli zen sul *koan*.

Naturalmente, questo richiede che non si rinunci al mito, anzi, che si segua il cammino opposto di mitizzare il numero. Questo, dunque, diventa potere e figura, ma anche «intelligibile», qualcosa di molto vicino all'*eidos* platonico. Ma, essendo più aderenti al sapere arcaico, l'aspetto razionale del numero non viene astratto: anzi, il numero acquista una dimensione fisica, materiale, e viene considerato un solido, nel senso di figura.

La cosmogonia pitagorica è perfettamente sciamanica. Ierogamia tra Maschio e Femmina, relazione tra limitante e limitato, e movimentazione dell'universo attraverso una grande respirazione cosmica. Meglio sarebbe dire respirazione metafisica. Il Vuoto, l'illimitato, entra nell'Uno attraverso un'inspirazione, attraverso la quale l'Uno produce le cose. Il processo non è chiarissimo nelle fonti, ma è netta la relazione tra manifestazione e respiro, che rimanda a due elementi importanti. Il primo lo si è già visto: l'idea arcaica dello spirito inteso come Soffio, come spirare. Il secondo è l'operazione altrettanto arcaica di accesso a stati estatici attraverso le tecniche di controllo della respirazione, nel presupposto che il respirare umano è assimilato ontologicamente al respiro cosmico: qualcosa da cui il *pranayama* non dovrebbe discostarsi molto.

La continuità con lo sciamanesimo arcaico è attestata anche dalla corrispondenza che la scuola pitagorica fissa tra le sue figure «geometriche» e i classici quattro elementi costituenti la realtà: terra (cubo), fuoco (piramide), aria (ottaedro), acqua (icosaedro).

Il ruolo di questi elementi, nelle fonti relative ai sapienti precedenti, è abbastanza confuso. Quel poco che c'è sembra confermare che essi erano considerati le principali manifestazioni della realtà primordiale, quasi come se l'*arkhé* li producesse in una prima fase della manifestazione.

In Anassimene, l'Aria, condensandosi, diventa Acqua, poi Terra, mentre allentandosi diventa Fuoco. È interessante che egli portasse come esempio, per illustrare questo processo di condensazione, il respiro umano, suscettibile di essere freddo e caldo: un accenno particolarmente ricco di possibilità interpretative. È anche possibile che non si trattasse solo di elementi della manifestazione, ma anche di stati del reale, suscettibili di essere sperimentati nell'ascesi.

Naturalmente le varie idee circa la priorità di un elemento sugli altri non significano affatto che si tratti di cose separate: la separazione tra ciò che vediamo come aria e ciò che vediamo come terra non è il dato originario, ma il risultato della condensazione avvenuta, cioè di un processo comunque inteso come in corso, e che, in quanto precedente qui e ora, mantiene l'acqua nella condizione di acqua e la terra nella condizione di terra, e così per gli altri elementi. Tuttavia si tratta sempre di un processo ritenuto accessibile all'esperienza umana, e relativo a un unico Potere che diventa Acqua, Aria, Fuoco, Terra. I quattro elementi si presentano come modi di un potere che, visti dall'al di qua della manifestazione, appaiono come separati. Ma nel Potere stesso non può esserci separazione: ecco perché si dice che gli elementi sono presenti tutti in ogni cosa, in diverse percentuali.

Ad ogni modo l'innovazione pitagorica nell'espressione ha il vantaggio di rendere pensabile il mondo. Scrive Filolao che senza il numero «nulla sarebbe possibile pensare né conoscere». I pitagorici ne furono pienamente coscienti, ma non interpretarono questo fatto solo in senso razionalista; piuttosto, il numero apparve loro come un fascio di luce gettato sul divino, sull'intimità di Dio. Da qui il legame tra conoscenza e purificazione.

Come si diceva, alle origini della nostra cultura, l'uomo sa benissimo che cosa è il mondo in ultima analisi: è un potere, un'operazione del divino. Però non sa cos'è un determinato oggetto immediatamente: perché quell'operazione del divino che è il legno, galleggia nell'altra operazione del divino che è l'acqua, mentre una terza operazione divina, che è il ferro, vi affonda? Questo problema è scientifico, vale a dire che riguarda una nostra ignoranza relativa a ciò che accade dentro la manifestazione: sappiamo cos'è «questo», ma non sappiamo come si comporta, perché ci si comporta, e se ci si comporterà sempre. Dalla prospettiva sapienziale e religiosa nasce l'indagine sui temi che noi diremmo scientifici, ma che all'epoca non erano separati dal sacro, ed erano anzi intesi come estensione della sapienza. Tuttavia, articolare i due ambiti di conoscenza risulta un problema di non facile soluzione. Pitagora assicura la continuità tra la sua scuola e la tradizione del sapere sciamanico, cioè la solidarietà tra i due ambiti di conoscenza. Le doti intellettuali richieste per questo compito non debbono essere state poche.

Vista a partire dalle sue radici arcaiche, la conquista pitagorica rivela la sua piena continuità con la tradizione. Ma vista con gli occhi dei contemporanei, o con i nostri, si rivela una terribile arma a doppio taglio. Per un semplice motivo: se si sposta leggermente lo sguardo e ci si concentra sulle leggi matematiche, il divino e la natura vivente si subordinano alla ragione. E man mano che la ragione diventa razionalismo, il divino diventa di troppo. Mi piace pensare che il segreto sia servito a Pitagora anche per proteggersi da questo pericolo. A Parmenide andò diversamente: dimenticati i suoi tratti ascetici, restò solo la sua raffigurazione come filosofo.

# 11

Parmenide non ha inventato la filosofia come tale: piuttosto, come contraccolpo, o sottoprodotto, o imprevisto incidente della sua ricerca, ha inventato i filosofi. Il Parmenide Pensatore, di cui si legge nei manuali, è ciò che i filosofi hanno capito della dottrina di Parmenide, dopo aver scartato le molte cose che non hanno capito. I filosofi capiscono poco anche dei sapienti precedenti. Però se da Eraclito o Talete togliamo ciò che non capiscono, non resta che una serie di frammenti mitici, o assurdità, come l'idea «primitiva» che tutto è acqua. «Probabilmente – scrive la "Rivista di Filosofia" di Atene, sec. V a. C. – non avendo le nostre conoscenze scientifiche, Talete risaliva all'acqua dall'umidità presente nei corpi: ciò è falso, ma è importante che egli sia stato il primo a porsi il problema». «O magari – commenta Aristotele alla conferenza del Rotary – ha dato una risposta antica a un problema che aveva genialmente posto, senza peraltro arrivare alla piena conoscenza delle quattro cause». Invece, se prendiamo Parmenide e lo spogliamo dell'essenziale, di ciò che i filosofi non comprendono, ci rimane nientemeno che una filosofia. E siccome non c'era concorrenza, possiamo dire che ci rimane *la* filosofia. Un errore di interpretazione.

Ma il buon Parmenide non era ancora un filosofo; più che un pensatore aspirante alla verità, era uno sciamano che aveva visto e posseduto la sua verità. Nell'esprimerla, accentua il ruolo dell'intelligibilità già presente nella scuola pitagorica. Era stato avviato alla filosofia, quindi alla «vita pitagorica», dal pitagorico Aminia, ed aveva qualche conoscenza in fatto di sciamanerie. Lo aveva anche scritto nel prologo del suo poema, che i filosofi non capirono. O meglio: chi comprese solo il suo famoso ragionamento sull'essere, ritenne che tutto il resto fosse ciarpame e scenografia, e per ciò stesso nacque come filosofo.

Se leggiamo il poema di Parmenide dal punto di vista dello sciamano, il mito iniziale appare eloquente. Trasportato alla porta che introduce nei sentieri del Giorno e della Notte, Parmenide si trova nel punto germinale della manifestazione, dove si genera la realtà che vediamo. È l'estasi o volo sciamanico che conduce all'«altro» mondo, ovvero al contatto, all'esperienza dell'*arkhé*. Non è originale che il viaggio sia compiuto su un carro tirato da animali psicopompi come i cavalli, e avrà grande fortuna la rappresentazione dell'essere umano attraverso il complesso auriga-carro-cavalli, su cui tornerà Platone. Non è però un'immagine inedita. Tradizionalmente il cavallo può rappresentare la vita umana in quanto potere, dominata e controllata (in via di principio) dal cavaliere: è la potenza, la Femmina, la *Prakrti*, unita al Maschio.

Non ha senso pensare che questo prologo sia mera letteratura: espone invece il punto di vista da cui è stato osservato il mondo, per vedere appunto quelle cose che sono poi scritte nel poema. È come la chiave musicale che permette di leggere le note del pentagramma. Che la Dea (aspetto femminile della ierogamia primordiale) riveli il cuore della verità, è cosa che sembra avere un significato univoco, persino ovvio: caratterizzato il Principio come Maschio-e-Femmina, potere più coscienza, è chiaro che la Dea rivela la verità sul Dio, la potenza disvela la coscienza, la sposa mostra lo sposo. Ma la coppia è una drammatizzazione, una distinzione figurata dei due aspetti di una realtà unica; la coppia è, come coppia, la verità. Perciò la Dea non rivela la verità, ma ne mostra il cuore: non le fattezze esteriori, che sono il visibile del mondo manifestato, ma il nucleo interiore da cui germina la generazione, il Fuoco sempre vivente di Eraclito.

Ancora una volta si ha piena continuità con la tradizione riguardo al contenuto, ma l'espressione è cambiata: estremizzando un po' il pitagorismo, si ha che l'aspetto Coscienza del divino è colto dalla ragione umana.

Le rivelazioni della Dea riguardano tre temi: «il solido cuore della ben rotonda verità»; le opinioni dei mortali in cui «non c'è vera certezza»; la necessità che chi indaga ammetta l'esistenza delle apparenze. La speculazione sull'essere riguarda il primo argomento: il cuore della verità. È un'espressione del divino secondo l'aspetto coscienza.

Il chiarimento dell'aspetto è molto importante, perché nella sua realtà, per così dire, l'essere è più vasto di quel che dice Parmenide: ha anche l'aspetto potere. Cioè dobbiamo pur sempre congiungere la dea e il dio. Da questo punto di vista l'immutabilità dell'essere, teorizzata da Parmenide, ha lo stesso senso dell'immobilità del principio maschile nel congiungimento col principio femminile nelle raffigurazioni mitologiche della ierogamia come amplesso: la cosa si ritrova nei rapporti sessuali rituali in cui è la donna a muoversi, mentre l'uomo resta fermo. La donna si muove proprio perché rappresenta il potere e il movimento, mentre l'uomo è immobile, interpretando simbolicamente l'aspetto coscienza, perché rappresenta il progetto di movimento e il comando di eseguirlo: ciò perché Dio non è tutto nel movimento, ma nemmeno è tutto nell'atto mentale con cui progetta il mondo. Dio non si esaurisce nel mondo, ma nemmeno si esaurisce nel mondo delle idee. Il divino risulta l'occulta fonte della realtà, né solo trascendente, né solo immanente, ma semplicemente reale: in questo senso non può esistere nulla che non sia.

La parola «nulla» indica qualcosa che non si può pensare, né dire, né può essere: un'impossibilità. Ma l'essere è un elemento che troviamo in tutte le cose (o più verosimilmente: nei quattro elementi del reale, Acqua, Aria, Fuoco, Terra), attraverso la riflessione che ci dice che tutte le cose *sono*. Questa riflessione non scopre una cosa in più (l'essere), ma una relazione tra le cose-che-sono e l'essere-da-cui-sono. Attraverso un atto intellettuale (che sembra una folgorazione più che un ragionamento), pensiamo il vero essere delle cose, vale a dire riusciamo a ricondurre l'apparenza all'*arkhé*. Si supera d'un balzo l'apparenza e si va alla radice: si salta dalle cose generate, nelle quali riconosciamo l'essere a posteriori, al generante, che è in senso pieno, compiuto, immobile. Il che è tutt'altro che un'applicazione del principio d'identità e non contraddizione.

Sono coerenti con questa visione gli attributi assegnati all'essere: ingenerato, incorruttibile, non attinente al tempo (ovvero eterogeneo rispetto al tempo e consistente piuttosto nell'*illud tempus*), pertanto immobile. È una sorta di teologia negativa, che caratterizza il principio negandogli ciò che riteniamo costitutivo delle apparenze. Si capisce anche perché viene considerato come una sfera: qui siamo al pitagorismo puro. L'unica connotazione positiva del principio è in termini pitagorici: numero e figura, Uno e sfera. L'Uno, il parimpari di Pitagora, viene messo in primo piano. Nel pitagorismo l'Uno ispirava l'illimitato e svolgeva una funzione limitante: aveva cioè un certo rilievo l'aspetto coscienza, che progetta il mondo e, dopo, lo produce.

Si noti anche che la sfera non compare tra le figure che i pitagorici collegavano ai quattro elementi e ai numeri. In effetti, se consideriamo l'Uno non solo come generante, ma come *logos* della manifestazione, è evidente che qualunque punto della realtà manifestata è equidistante dall'Uno. E se la realtà manifestata è «ciò che è presente qui ora» (ente), grazie al fatto che l'Uno lo fa essere, è chiaro che ogni punto della manifestazione è «di uguale forza dal centro in ogni sua parte». Il che disegna appunto la sfera.

La sfera può esser presa come un simbolo efficace. Ha una superficie e un centro. Noi vediamo la superficie dall'esterno, e pensiamo che si tratti di una realtà molteplice. Ma la superficie è ciò che appare dell'attività generatrice del centro posto all'interno. Identificare la realtà con il solo frammento che ne vediamo (la superficie) è un errore,

perché in effetti esso è solo mezza realtà. È l'errore dei dormienti, che costruiscono un'idea del mondo basandosi solo sulla loro esperienza quotidiana «superficiale». Le cose non sono ricondotte all'*arkhé*, e dunque appaiono come separate tra loro, ciascuna sussistente di per sé, come oggetto. Ma queste cose, di cui i dormienti parlano, non hanno alcuna sussistenza. Tuttavia questo non significa che la superficie del reale sia soltanto un'illusione. Non lo è affatto: è un pezzo di realtà, ma solo un pezzo. Nulla nel reale è illusorio. Se dico che l'albero diviene, cioè passa dall'essere al non essere, commetto due errori: penso l'albero come qualcosa che sussiste di per sé, separato dal suo contesto, oggettivato, e attribuisco l'esistenza al non essere. Questi due errori, però, non hanno niente da spartire col fatto che esiste un punto del reale, indicabile con il dito, convenzionalmente chiamato albero, contro il quale ho concretamente sbattuto la testa, quando gli sono andato contro per vedere se era illusorio. La testa sbatte contro la realtà, indipendentemente dal modo in cui questa realtà viene interpretata.

Quando si dice che il reale è apparenza, significa che è *ciò che ci appare* della realtà: non un miraggio o un'allucinazione, ma la superficie esterna di ciò che viene prodotto dall'*arkhé*. È necessario ammettere le apparenze.

L'idea di Parmenide è che tutte le apparenze vadano ricondotte allo stesso *essere*, col quale si relazionano allo stesso modo: il movimento, la generazione, non implicano un non essere, ma sono l'apparenza, il modo di apparire dell'essere, il riflesso dell'essere: come nel caso di Dioniso, che si guarda nello specchio e vede riflesso l'intero universo.

Nella sua perfetta unità, l'essere è sia luce sia notte (maschio e femmina). Solo dal punto di vista filosofico, che ha escluso la componente mitica, questa concezione poteva essere interpretata come indistinzione tra i diversi enti. Perciò ho affermato prima che, se togliamo il mito da Talete, non ci resta nulla, mentre se lo togliamo da Parmenide, resta un'ossatura razionale, un ragionamento abbastanza argomentato, ma non del tutto: cioè un ragionamento confutabile con un altro ragionamento. Vale a dire che ci resta la filosofia, il tentativo di arrivare al sapere attraverso i ragionamenti. Invece Parmenide affermava di partire dal sapere: la sua teologia era negativa nella parte razionale e mitica in quella positiva. Giunto all'essere come *logos*, Parmenide non voleva affatto perdere i fenomeni.

Di fronte al modo filosofico in cui il suo poema viene interpretato, la scuola di Parmenide ha una reazione rabbiosa e violenta, e con Zenone cerca di distruggere la pretesa della ragione di fare affermazioni vere sulla realtà. Con il paradosso della freccia, che a rigor di logica non giungerà mai al bersaglio, e di Achille che, nella corsa, non raggiungerà la tartaruga, Zenone non vuole affatto difendere la teoria che l'essere sia immobile: non si può interpretare Zenone come se fosse un imbecille, che scriveva per far ridere cattivi insegnanti di liceo. Zenone pone una questione esplosiva: qual è il valore della ragione, come strumento di conoscenza, dal momento che il ragionamento arriva a conclusioni così palesemente assurde come quella della freccia che non raggiungerà il bersaglio? Quando Aristotele, con un certo disprezzo per i filosofi arcaici, dirà che il ragionamento di Zenone è confutato dalla realtà stessa, farà finta di non vedere l'essenziale: che la realtà stessa confuta il valore della ragione punto e basta, proprio perché la freccia arriva al bersaglio, e nessun pazzo può pensare che Achille non raggiunga la tartaruga. È come se Zenone dicesse: non potete confutare Parmenide con il ragionamento, perché la ragione non funziona in metafisica.

Può avere un qualche interesse il fatto che l'interpretazione apparentemente più estremista del pensiero di Parmenide si trova nel suo discepolo Melisso, il cui libro s'intitola: *Sulla natura «o» sull'essere*. Parmenide, Zenone e Melisso furono uomini pratici, non degli scemi: il primo fu un valente politico e diede buone leggi alla sua città; il se-

condo si oppose strenuamente a un tiranno, dando prova di eroismo; il terzo fu stratega e procurò a Samo la vittoria contro la flotta di Pericle: non erano privi di senno al punto da elaborare le dottrine loro attribuite.

# 12

29

Poche parole per Eraclito.

«Il signore a cui appartiene l'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna». *Semaino*, accenno, significa fare un cenno col dito per indicare un punto che altri possono vedere con i loro occhi. Per capire, dobbiamo guardare il punto. La parola rinvia a qualcosa che non è parola: l'oracolo non dice, non definisce, non crea concetti, e non conduce all'illusione che il mondo sia davvero come i nostri concetti lo interpretano. La parola del dio è sincera e non intrappola, non crea le cose e non le nasconde: semplicemente, le indica.

Tutti i punti del reale che possiamo indicare si muovono, ma senza caos. Seguono ciò che prima del razionalismo si poteva chiamare *logos*. «Tutte le cose sorgono (*gignomenon*, emergono, nascono) in conformità con questo *logos*». Per Eraclito, la generazione, l'emergere dall'*arkhé*, segue una legge, un comando, un progetto. La realtà si muove conforme al *logos* ma, in un certo senso, non nasce dal *logos*, bensì dall'*arkhé* come potere, come comando di esser-così. «Tutte le leggi umane sono nutrite da una sola legge divina: essa comanda quanto vuole, e basta a tutto, né si esaurisce nel tutto». Il comando è un progetto che il reale realizza, la trama nascosta che si sta manifestando. Ma ciò che vediamo della manifestazione è un momento, un istante cronologico: per questo il manifesto e il nascosto sono la stessa realtà, ma il nascosto è nascosto dalla manifestazione.

Tuttavia l'armonia nascosta, in cui «si concatenano tutte le cose», è accessibile attraverso la via del sentire. «Il sentire (*to phronéin*) è ciò in cui si concatenano tutte le cose»: cioè la via dell'unificazione. Il sentire è una «grande virtù». Il sentire è dentro di noi, è il «fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure»: l'azione dell'*arkhé* nell'uomo. «A tutti gli uomini può toccare in sorte di riconoscere se stessi e di sentire».

«I confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli neppure percorrendo ogni strada».

«La propria qualità interiore (*ethos*) è per l'uomo un demone (*daimon*)».

# 13

Dopo Parmenide nulla è più come prima e bisogna fare i conti con i filosofi. Empedocle tenta di coordinare l'espressione eleatica del punto di vista sciamanico con l'espressione tradizionale. Fu sciamano anch'egli: le fonti lo descrivono come mistico, taumaturgo, medico e, naturalmente, attivo nella vita politica.

Per Empedocle, posto che il non essere non è possibile, il movimento e la generazione non escono fuori dall'essere. Ma l'essere ha una struttura composita, non è un'unità semplice, bensì un'unità organica, integrata da quattro elementi (che sono i soliti) che si mescolano e si separano, pur restando ciascuno inalterabile, irriducibile e non trasformabile. Questa è l'idea base del suo poema *Sulla natura*. Nell'altra sua opera, *Carme*

*lustrale*, fa sua la visione orfica. Perciò non ci si può accontentare di definirlo pluralista: dopo Parmenide poi, e partendo da Parmenide!

I quattro elementi sono assoggettati a due forze: Amicizia e Discordia. Più verosimilmente, si tratta di una forza unica, che si muove lungo due direzioni. Sotto il dominio di Amicizia, i quattro elementi sono raccolti e compatti in un'unità: Uno, Sfero (simpaticissimo e significativo maschile), «dappertutto uguale» e rotondo. Sotto il dominio di Discordia, si separano. Tra il primo e il secondo momento si mescolano, ed è in questo frangente che si hanno le cose. Il processo è ciclico. C'è allora un'unità, l'*arkhé*, considerata ancora come potere, che produce il mondo, le realtà che contengono mescolati i quattro elementi. È una manifestazione che tende a un punto limite, in cui gli elementi non saranno più mescolati e verranno riassorbiti nell'unità originaria. Da qui procede un nuovo ciclo di manifestazione. Sembrerebbe quasi una variante del respiro cosmico. Solo che l'*arkhé* non è più considerata come «un» elemento (Acqua, Aria, ecc.), né è identificata con un loro comun denominatore, bensì è pensata come una struttura di quattro modalità dell'essere che si combinano: si salva la pluralità delle cose e il loro movimento, senza perdere l'unità dell'Uno. Inoltre la mescolanza degli elementi è ordinata: si conserva cioè la caratteristica pitagorica della figura, che verrà ulteriormente sviluppata da Anassagora.

Una cosa sorprende in Empedocle. Finora si sono visti personaggi che non hanno scritto nulla, o hanno scritto un libro, «il» loro libro. Empedocle ne scrive due, e ben diversi tra loro. Uno espone le sue idee in modo filosofico; l'altro le espone in modo mistico, esoterico. Nel *Carme lustrale* l'Uno compare esplicitamente come Dio, e divine sono le sue forze e le «radici», i quattro elementi. Della stessa realtà si parla secondo due prospettive diverse; in altri termini: le due prospettive si sono separate. È la conseguenza inevitabile dell'interpretazione in chiave razionale della dottrina di Elea. Empedocle è il primo a rendersene conto: non basta attaccare la ragione, come fa Zenone; bisogna anche separare l'espressione sciamanica, che trasmette un sapere superiore. Esposta la cosa in positivo, ciò che si fa è nientemeno che promuovere la filosofia al rango di disciplina seconda e propedeutica alla sapienza. Ancora in Platone, la chiave di volta del sistema, l'idea del Bene, non deve essere oggetto di comunicazione scritta e pubblica. Solo Aristotele si vedrà costretto a ricorrere ad ogni mezzo per fondare la filosofia come «scienza», cioè come teoria argomentata, e come scienza «prima», dato l'oggetto della sua indagine: lo fa nel tentativo abbastanza palese di contrastare la sofistica.

Così è su un piano del tutto secondario che si muove il testo di Anassagora. Nascita e morte equivalgono in lui alla divisione e alla scomposizione degli elementi, che non c'è più ragione di limitare a quattro. I semi (*spermata*) da cui derivano le cose possono essere tanti quanti sono le cose: l'albero è la manifestazione del potere che fa essere l'albero; il «noumeno» (se si può usare questa parola fuori contesto) è sempre un essere potente, e mai un concetto. Fisicamente (nel senso antico) la cosa regge. Metafisicamente, si salva l'unità in due modi: c'è un'Intelligenza che governa tutti i semi (un potere cosciente e superiore), e inoltre ciascun seme è costituito da una mescolanza di tutti gli altri. All'origine abbiamo la solita coppia: intelligenza produttrice e massa informe. Nel processo di distinzione dei semi dalla massa si inserisce un'idea geniale: che ogni seme è stratificato, integrato dalla presenza degli altri. Così si può dire che tutto è in tutto, frase che farà fortuna, senza cadere nel panteismo o nell'immanentismo, e restando coerenti col sapere sciamanico e il mito. Nello stesso tempo si è aperto uno spazio per il libero studio della realtà, senza più la necessità di restare dentro il quadro teorico delimitato dai quattro elementi tradizionali. Detto in breve: la risposta sciamanica all'imprevista nascita della filosofia è l'invenzione della fisica.

Di Senofane è invece una delle pagine più belle dell'antica sapienza, ed è una descrizione dell'*arkhé*: «Tutte le cose hanno parte di ogni cosa, ma l'Intelligenza è illimitata, indipendente, non mescolata ad alcuna cosa e sta sola in sé». Se fosse mescolata, «non avrebbe potere su alcuna cosa, come lo ha stando in sé. È infatti la più sottile e la più pura di tutte le cose e possiede piena conoscenza di tutto ed ha una grandissima forza. E l'Intelligenza domina tutte le cose che hanno vita, le maggiori e le minori. E alla rotazione universale [cioè il movimento produttivo del mondo] ha dato impulso l'Intelligenza. [...] E tutte le cose, che si formano per composizione o per separazione o che si dividono, l'Intelligenza le ha riconosciute, e le dispone tutte quali stavano per essere e quali erano quelle che ora non sono, e quante ora sono e quali saranno».

Questo sviluppo della fisica all'interno della cosmologia sciamanica è portato alla perfezione da Democrito, che Aristotele considerava un grande sapiente. Qualche moderno lo ha ritenuto un materialista, dimenticando qualche differenza tra la sua concezione della materia e la nostra.

Democrito, cui è attribuita una cultura enorme, ribadisce l'impossibilità del non essere, e spiega il divenire, la nascita e la morte, con un processo di aggregazione e separazione. Però i poteri secondi, che si aggregano e si separano producendo o distruggendo le cose, sono corpi piccolissimi, indivisibili. Sono atomi ingenerati, indistruttibili, immutabili, qualitativamente indifferenziati, diversi nella forma o figura geometrica (!), nell'ordine o nella posizione con cui si aggregano, percepibili non ai sensi ma all'intelletto. Naturalmente, gli atomi sono originariamente disposti in modo caotico, e altrettanto naturalmente le testimonianze antiche tramandano che per Democrito gli atomi sono il divino. Sono, in un certo senso, la materia di cui è fatto Dio. Il mondo è sempre manifestazione, ma ormai la fisica lo studia in quanto manifestato, anziché a partire dall'*arkhé*. Apparentemente i caratteri del divino sembrano trasferiti al mondo, ma questo punto di vista è solo complementare a quello della sapienza, che Democrito recupera quando parla dell'*ethos*.

# 14

Socrate ha amato presentarsi come colui che non sa, ma spira ardentemente al sapere. In questo senso è il primo e vero pensatore che incontriamo. Ma è molto dubbio che Socrate realmente non sapesse. Piuttosto sembra aver compreso una cosa: che nella sua città e nel suo tempo essere sapienti era diventato raro, mentre da ogni parte spuntava gente che presumeva di sapere, e che al massimo era istruita. Di fronte a costoro la pura espressione del sapere tradizionale non serviva più, né sarebbe stata riconoscibile. Se dei babbei si chiamano sapienti, tanto vale che un sapiente si definisca ignorante: si intraprende un'azione diversa, che non mira a riempirsi la scarsella, ma a conoscere se stessi.

La conoscenza di sé è conoscenza del bene, mentre il male è frutto dell'ignoranza. Una posizione del genere non va necessariamente etichettata come intellettualismo, perché non si tratta della conoscenza in senso sofisticato, ma in senso tradizionale, come processo di trasformazione dell'uomo.

A partire dal riconoscimento del mio non sapere si avvia una ricerca che ha per oggetto me stesso, e un'azione che cerca di accordarmi con la mia natura personale e vera, ontologicamente virtuosa. Senza questa azione trasformatrice, l'idea che si pecca solo per ignoranza sarebbe una fesseria. Ma nulla ci impone, anacronisticamente, di pensare

che si parli di un'ignoranza in senso intellettuale. L'ignorante di Socrate e il dormiente di Eraclito coincidono.

Questo, in genere, non viene comunicato allo studente di filosofia. È più comodo lodargli il sacrificio, quasi il martirio di Socrate che, pur essendo innocente, si sottomette alla legge e accetta la condanna ingiusta: condivisibile o non condivisibile, questo atteggiamento è molto comodo per il potere, che trova ottimo inculcarlo nelle menti dei giovani. Socrate era un uomo libero. Filtrata dall'erudizione e dalla retorica, la sua figura, mostrata alle giovani generazioni di ogni tempo, diventa quella di un fesso pericoloso.

## # 15

Platone cerca di armonizzare il mito e la ricerca filosofica. Rivaluta l'uno e utilizza l'altra, restando contraddittorio. A volte subordina la dialettica al mito, altre volte considera intelligibile la verità ultima del reale. Per un buon tratto della ricerca, il *logos* filosofico sembra più complementare che propedeutico: forse perché in Platone il soggetto che compie l'indagine non è la ragione, ma l'intera persona vivente.

Comunque, Platone raggiunge il culmine della linea speculativa avviata dal pitagorismo, col concetto della realtà immateriale: l'*arkhé*, che aveva un aspetto fisico nella sua stessa intimità, ora viene purificata da ogni materialità. C'è un tipo di essere che non è fisico, ed è però il fondamento, l'origine, la realtà ultima del mondo fisico.

Prendendo come parametri le figure schematiche dello sciamano e del pensatore, Platone presenta caratteristiche dell'una e dell'altra. È vero che nell'espressione pubblica e scritta tende pericolosamente verso l'identificazione tra intelletto e ragione; ma è anche vero che nell'espressione privata sembra avere spazio un sapere operativo e la conoscenza estatica. Platone calca la mano sul tema orfico (mitico) della separazione dell'uomo in corpo e anima, e pone una gerarchia tra la conoscenza ottenuta coi sensi e la superiore conoscenza con cui l'anima giunge direttamente all'oggetto, grazie all'intelletto non contaminato dalla sensibilità corporea. Nel *Fedone*, il corpo è visto come un ostacolo alla perfetta conoscenza, perché inganna l'anima. Dove non intervengono i sensi, non c'è inganno: questo avviene nel ragionamento, sia pure in presenza di certe condizioni. Non siamo ancora a un ragionare di tipo cartesiano, ma a un'operazione abbastanza vicina alla meditazione: occorre che siano ridotti al minimo i turbamenti provenienti dal corpo, che l'anima non sia «turbata da nessuna sensazione: né dall'udito, né dalla vista, né dal dolore, né dal piacere; ma raccolta per quanto è possibile tutta sola in se stessa, prescinde completamente dal corpo e, rinunciando per quanto può ad ogni rapporto o contatto con lui, aspira a cogliere il vero».

L'anima sola con se stessa nel «silenzio» tornerà nella mistica, non come metafora di una generica condizione di tranquillità, ma come condizione reale di concentrazione, senza dispersione dell'attenzione verso l'esterno, senza alcun cedimento ai flussi disordinati dei pensieri associativi. In questa condizione il ragionamento aiuta a conseguire la verità desiderata: è il desiderio la chiave di volta del movimento ascensionale verso la conoscenza. Grazie ad esso, l'uomo rientra in sé e contempla con la sola anima le cose per se stesse. L'efficacia del ragionamento è dunque dipendente da una previa purificazione, una separazione dell'anima dal corpo, e pertanto il processo di conoscenza non è esclusivamente intellettuale.

In Platone, questo uso meditativo dell'intelletto ha una connessione con i misteri: «Si può ben credere che coloro che hanno istituito per noi i misteri non sono stati certo uomini da poco, anzi realmente, fin dai tempi più antichi, hanno voluto farci capire, in modo enigmatico, che chi giungerà all'Ade senza essere iniziato e purificato giacerà nel fango, mentre chi vi andrà iniziato e purificato, abiterà con gli dèi». I vari «invasati dal nume» (conoscenza come *mania* e come estasi) sono «coloro che hanno rettamente filosofato». La sapienza sciamanica è «retta» filosofia. Si sottolinea però la differenza di espressione: enigmatica nel caso della sapienza, concettuale nel caso della filosofia. Comunque, se la retta filosofia è frutto della visione estatica, allora il ragionamento meditativo è una via, un cammino di accesso all'estasi. In effetti non risulta che l'estasi fosse abituale in Cartesio.

Il punto in cui ci si discosta dalla tradizione è la raffigurazione dell'anima con tratti apparentemente mutuati dall'essere di Parmenide: è descritta in modo che la si possa definire intelligibile, ed è ben diversa dal fuoco vivente di Eraclito. Pare che sia ormai inevitabile parlare in termini di intelligibilità. Ma l'intelligibile conduce a formulare due ordini di realtà (non il contrario!), uno dei quali, per essere immobile e immutabile, è per forza trascendente e separato dall'esperienza comune. L'intelletto non costruisce un'immagine di questo mondo, capace di reggere al confronto con le cose divenienti, e finisce per costruire concettualmente un altro mondo, dove tutto funziona secondo le esigenze della logica. E lo chiama *trascendente*, intendendo che ha il problema di ricordarlo con il mondo reale.

Qui c'è davvero il punto di svolta. Se una cosa reale rimanda a un intelligibile, abbiamo due conseguenze:

1. esistono due ordini di realtà, ma non sappiamo dove collocare uno di essi;
2. non sappiamo in che senso un ordine è la radice, l'*arkhé* dell'altro.

Nella concezione arcaica l'*arkhé* non era propriamente una cosa diversa dall'ente visibile, bensì era la sua sorgente occulta e potente: non immutabilità, ma potere operante. Ora, invece, immutabilità e immobilità pongono una frattura tra i due ordini. Come può operare l'intelligibile?

È una difficoltà che non si presentava a Parmenide, per il quale c'era una sola realtà, di cui tutte le cose visibili erano l'apparenza.

Il ragionamento di Parmenide rivela l'*essere* come fondamento di tutti gli enti; invece il ragionamento di Platone rivela la Bellezza come fondamento degli enti belli, la Bontà per gli enti buoni, e la Cavallinità per i cavalli. Perciò non regge più, perché alla Cavallinità manca il potere di produrre i cavalli, cosa che non manca all'*essere* di Parmenide. Platone cerca di risolvere la difficoltà attraverso il famoso parricidio: l'uccisione di Parmenide non consiste tanto nell'ammettere il non essere, ammissione che è poco più di un espediente dialettico. Consiste piuttosto nel fatto che Platone arriva a capire che esiste qualcosa che è *al di là dell'essere e del non essere*.

In uno scritto della tarda maturità, il *Sofista*, Platone capovolge radicalmente la prospettiva parmenidea, quale la si era intesa in ambito filosofico: «Tutto ciò che possiede un potere qualsiasi, o che per natura si trovi predisposto a fare una cosa qualunque, o a patire, sia pure in misura piccolissima, da una cosa insignificante, e sia pure una sola volta, tutto ciò è realmente. Pongo perciò questa definizione: gli enti non sono che potenza (*dynamis*)». Questa idea geniale viene applicata anche a Dio: «Ma in nome di Zeus, ci lasceremo facilmente persuadere che nell'essere perfetto non vi siano davvero moto, né vita, né intelligenza, e se ne stia sempre fisso e immobile? [...] E che abbia mente e non vita potremmo forse affermarlo?». Contro Parmenide, non si può escludere

il movimento dall'essere, anche se parlare solo del movimento escluderebbe l'intelligibilità.

Orbene, se gli enti sono potenze, cioè poteri, le idee che cosa sono? La butto lì, perché non vedo altra risposta: sono le forme dei poteri.

Nella fase centrale del suo pensiero, Platone assegna a Eros il ruolo di coordinare i mondi intelligibile e sensibile. Amore è presente nell'uomo come tensione verso il Bene, cioè verso lo scopo di ogni azione umana. Contemporaneamente, nella *Repubblica*, il Bene è la luce che illumina l'intelligenza, analogamente al sole per la vita fisica: qualcosa che non solo si vede, ma permette anche di vedere. Quest'illuminazione va intesa in senso molto forte: Platone dice che nel mondo sensibile l'occhio ha un potere datogli dal sole.

L'illuminazione ha per oggetto l'anima, il che rimanda al legame tra conoscenza e asceti: mossa dall'amore, l'anima si volge al Bene, che la illumina per la conoscenza dell'intelligibile. In un certo senso, il Bene è un'*arkhé*, sia per il mondo intelligibile, sia in termini di potere: «Le cose conoscibili non derivano dal Bene soltanto la loro conoscibilità, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il Bene non sia essenza ma per dignità e potere stia anche al di sopra dell'essenza».

Allora, procedendo dal sensibile verso il Bene, abbiamo:

1. ciò che appare ai nostri sensi (realtà sensibile);
2. le immagini delle cose che ci appaiono, e di cui l'anima si serve come un inizio e un appoggio per la conoscenza (come principi in senso gnoseologico, quindi ipotesi): i concetti, gli universali *post rem*;
3. l'elaborazione intellettuale di ipotesi, a partire dalle immagini concettuali derivate dalle cose, con cui l'anima giunge alle Idee, che la ragione coglie e indaga con la dialettica.

Con le ipotesi si risale al principio di tutte le cose, indipendente da ogni ipotesi: non ipotetico e certo. Ma se in questo cammino non si fa un salto che abbandoni l'ordine propriamente logico e discorsivo, cosa rende anipotetico questo principio?

Dopo aver stabilito una distinzione netta tra la conoscenza ragionata e l'intellezione che sorpassa l'ambito dell'ipotetico, Platone narra il mito della caverna. Questo sorpassamento della sfera concettuale non ha senso se la visione metaconcettuale non è, in senso pieno e sciamanico, un'esperienza, un possesso, e quindi se non si recupera quella corporeità che in precedenza era stata esclusa.

«Nel mondo intelligibile, l'idea del Bene è la più alta e la più difficile a scorgersi, ma quando la si è scorta, bisogna concludere che essa è causa di ogni cosa buona e bella, perché nel mondo visibile ha generato la luce e il suo signore, e nel mondo intelligibile, dove pure signoreggia, ha prodotto la verità e l'intelligenza»: nel che sta appunto la formulazione abbastanza chiara del Bene come potere al di là dell'essere.

Però permane una separazione, sotto forma di parallelismo tra i due ordini di realtà, e questo è il punto che Platone tarda molto a chiarirsi. Giunti all'esperienza del Bene, la separazione non esiste; c'è piuttosto la possibilità del passaggio da un mondo all'altro, con l'estasi sciamanica. Che il mito della caverna vi alluda, mi sembra indiscutibile, ma quali sono le vie per iniziare il volo sciamanico? Qui Platone sembra in preda alla confusione.

Che la caverna non alluda alla conoscenza razionale sembra evidente dall'allusione, molto tecnica, al ruolo della memoria che, rientrando nella caverna appunto, viene offuscata: se si alludesse solo alla luce della ragione (o qualcosa di simile), l'osservazione non avrebbe senso. Gli orfici avevano fatto della memoria una divinità, ben sapendo di cosa stessero parlando.

Poi, però, quando si tratta di descrivere il processo operativo, pare che Platone vada avanti per sentito dire.

Nel *Timeo* espone le conoscenze cosmogoniche arcaiche: l'origine del mondo dal caos e dal Dio che lo ordina, l'idea del cosmo come essere vivente fornito di anima e di intelligenza, i quattro elementi e l'*anima mundi*. Quest'anima sembra un compromesso tra l'idea dell'essere immutabile e la realtà del divenire cosmico: partecipa delle due nature, risultando così intelligibile e corporea. È un terzo elemento che dovrebbe raccordare i due ordini di realtà, ma gli intermediari sembrano essere troppi: viene introdotta anche la pura possibilità di essere, intesa come sostrato dei cambiamenti, e nel *Convito* si parla anche di Eros, né dio né mortale, intermediario tra gli uomini e gli dèi, un eros che «tutto riempie, cosicché il tutto si trova collegato con se stesso».

Il *Convito* precede il *Timeo*, e presenta la prima formulazione del punto di contatto tra i due mondi in una versione fortemente legata al mito. Eros porta all'uomo la divinazione, i riti, le iniziazioni, la magia. È amore del Bene, ed è un carattere connaturato all'uomo. Non è un amore diverso da quello che chiameremmo erotico: insomma, è una cosa di sesso. La cosa non era nuovissima, ma Platone la descrive con tratti più conviviali che rituali, riducendola al frenare il proprio impeto dopo averlo stimolato. Poi c'è l'aspetto buffo che tutta l'operazione avviene in una cornice omosessuale, che fa saltare il simbolismo del Maschio e della Femmina. Resta l'impressione che tutto si risolva in un'autorepressione da collegio dell'Opus Dei.

L'introduzione di Diotima suscitava attese maggiori: si prometteva la rivelazione di dottrine perfette e contemplative, quindi si dava la tecnica: «Chi vuole avviarsi a questa impresa nel modo giusto, da giovane deve andare verso i bei corpi; poi, se è rettamente guidato, amare un sol corpo e generare in esso discorsi belli; poi capire che la bellezza in un corpo è sorella della bellezza in qualunque altro corpo e che, se è conveniente seguire ciò che è bello d'aspetto, sarebbe però una grave sciocchezza non ritenere che la bellezza sia una sola e identica in tutti i corpi. E capito questo, deve diventare amante di tutti i bei corpi e calmare i suoi ardori per uno solo [...] e in seguito reputare che la bellezza delle anime sia di maggior pregio che la bellezza del corpo» ecc. ecc., verso la bellezza delle istituzioni, delle leggi, delle scienze, della sapienza, fino al culmine della bellezza in se stessa.

La descrizione è più esplicita nel *Fedro*, che collega la conoscenza alla mania. L'anima immortale, intesa come principio di movimento, somiglia a una coppia di cavalli alati e a un auriga; com'è noto, uno dei due cavalli è un briccone e, invece di tendere verso l'alto, ostacola il movimento ascensionale, interessandosi alle cose più porcellone della vita. Il fatto è che l'anima partecipa del divino, anche se Platone dice di non aver veduto né conosciuto Dio «sufficientemente».

Ora, l'anima vive originariamente nella sede divina da cui precipita con una caduta, entrando nel ciclo delle nascite e della generazione. Solo il ricordo di ciò che ha contemplato prima di cadere può salvarla. La dialettica, che classifica la realtà per generi, è già un primo ricordo. Poi ce n'è un altro, che costituisce una forma superiore di conoscenza: la mania. «Quando un uomo, vedendo la bellezza di quaggiù e ricordando la vera bellezza, mette le ali e desidera di levarsi così alato in volo, e si accorge di non poterlo fare», allora entra in un delirio divino.

«Chi è iniziato di recente, chi è riempito delle visioni avute, quando vede un volto divino, o una forma corporea che imita felicemente la vera bellezza, dapprima prova un brivido ed è assalito dallo sgomento di un tempo, poi la contempla e la venera come un nume. E se non temesse di passare da esagitato, farebbe sacrifici al diletto fanciullo, come all'immagine di un dio o al dio stesso. Nel vederlo [il fanciullo], quasi preso da un

tremite febbrile, muta di aspetto, si copre di sudore, prova un insolito ardore, perché si riscalda nell'accogliere attraverso gli occhi il flusso della bellezza, e si rianima la natura delle sue ali, e si scioglie la scorza che copriva i suoi germogli e che, indurita dal tempo, ne impediva lo sviluppo».

«Quando guarda la bellezza di un giovanotto [...] [l'anima] si ristora»; «gode di una voluttà dolcissima». È un eros che «impenna le ali» (*pteros*), detto con un gioco di parole un po' goliardico, alludendo a qualcosa che si inalbera ai comuni mortali maschi, anche se, nella maggioranza dei casi, si inalbera vedendo le comuni mortali femmine. Ma *de gustibus* non stiamo qui a discutere.

Esattamente questo inalberarsi è una forza divina, o il risultato di una forza divina: e qui non c'è niente di cui scandalizzarsi, perché è la pura verità. Però Platone, non volendo, la butta sul comico: «Ognuno sceglie tra i bei fanciulli un Eros solidale col suo carattere e, quasi il fanciullo fosse il suo nume, se lo foggia e se lo addobba a guisa d'immagine sacra, per fargli onore e celebrarne i misteri».

Si cerca il giovincello simile al dio che l'anima seguiva quando era nel corteo celeste, prima della caduta, e quando lo si è trovato, lo si acchiappa e lo si educa. «Orbene, quando l'auriga, alla vista di uno sguardo amoroso, con tutta l'anima infiammata attraverso i sensi, prova pungenti gli stimoli del prurito e del desiderio, il cavallo obbediente, come sempre raffrenato dal pudore, si trattiene dal saltare addosso all'oggetto amato. Ma l'altro [...] si lancia d'un balzo irresistibile e, procurando ogni sorta di travagli al compagno e all'auriga, li spinge ad andare verso il fanciullo prediletto e a sollecitarne i favori sensuali. I due [l'auriga e il cavallo pudico] dapprima restano indignati [e che diamine!] di essere costretti a qualcosa di così grave e riprovevole; ma alla fine, quando il tormento supera ogni misura, si lasciano trascinare e cedono e accettano di fare quanto s'impone loro. Così si accostano al giovanetto amato e ne contemplanò l'aspetto sflogorante di bellezza». Da qui nasce probabilmente la nota teoria che lo spirito è forte ma la carne no, teoria estremamente comoda in molteplici occasioni.

«A tal vista, l'auriga, riportato dal proprio ricordo all'essenza della bellezza, la rivede ferma accanto alla temperanza, su una base pura, e vedendola, colto da timore e riverenza, si rovescia all'indietro e dà quindi un violento strappo alle redini, così violento che entrambi i cavalli si accasciano». Qui non si può tacere che Platone è un vero maestro della metafora goliardica, né si può evitare la giusta commiserazione per il cavallo onesto e probò, che in fondo non ha colpe. La cosa va avanti così, tra vari tentativi di assalto e strappi alle redini, finché un definitivo schiaffone sugli zebedei non obbliga il cavallo reprobò a rassegnarsi e andare in bianco docilmente. Solo allora l'anima ama di un vero amore, che innalza anche l'amato.

# 16

Tra le cose più idiote scritte in occidente spicca il primo paragrafo della *Metafisica* di Aristotele.

Aristotele è come una pianta tossica: a piccole dosi può essere una buona medicina, ma preso senza cautele è un veleno più potente della belladonna. Procura allucinazioni incredibili per le quali non c'è controveleno, e dà un'immediata dipendenza.

Dunque, dice Ari che esiste una connessione tra le singole esperienze, la memoria e la scienza: quest'ultima si produce quando da molte osservazioni di esperienza si forma un giudizio unico e generale riferibile a tutti i casi simili. Sembra quasi vero: mi scotto

il dito e trovo che l'olio è un buon rimedio per la pelle (esperienza); quando si scotta Osvaldo, mi ricordo e glielo consiglio (memoria); dopo aver visto che la cosa funziona molte volte, stabilisco una connessione, una formula generale, dicendo che l'olio è un rimedio formidabile in tutti i casi siffatti. Se sono furbo, prendo del normale olio d'oliva, ci aggiungo qualche sostanza innocua, per mettere fumo negli occhi, lo imbottiglio, lo battezzo «dermatillo» e lo vendo a dieci volte il costo reale, mettendo su una barca di soldi. Questa sarebbe una nozione scientifica? Per noi no, ma per Aristotele sì. Disse: «Noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza, e giudichiamo coloro che posseggono l'arte più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza in ciascuno degli uomini corrisponda al loro grado di conoscere» (parlava così, ma in effetti in greco è più chiaro). Però questo testo dice balle perché, da come Ari ha messo le cose, non c'è alcuna differenza qualitativa tra esperienza e arte, o scienza che dir si voglia. C'è solo una differenza quantitativa: la maggior quantità di esperienze produce il giudizio generale, ma *non si sa come lo produce*. Dall'inizio del libro fino al passo citato non si dice che la scienza sia teoria. Di colpo, e a continuazione del passo riportato, eccola qua: «E questo perché i primi [i sapienti] sanno la causa, mentre gli altri [gli empirici] non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa».

Allora abbiamo tre livelli (e Ari si era dimenticato di dircelo):

1. singola esperienza;
2. sintesi di molte esperienze in un giudizio pratico («Vai, Osvaldo, usa l'olio che ti fa bene!»);
3. il Perché!, ovvero la spiegazione scientifica che l'olio fa bene perché contiene sostanze che ecc. ecc., al contatto con la pelle ecc. ecc. (insomma, non lo so perché fa bene: lo do per scontato, giusto per fare l'esempio).

Ma questo terzo livello si è rivelato debole. Sappiamo noi, e pare che non risultasse ad Aristotele, che la spiegazione scientifica è secondaria, è un'interpretazione e non l'immediata realtà, è la visione di ciò che accade, mediata da un'ipotesi che lo spiega.

Ma è poi vero che servono molte esperienze e ci sono tre livelli? Per esempio: 1) Pioveva, ma io ero sotto un albero e non mi bagnavo; 2) dunque, quando piove, se uno sta sotto qualcosa non si bagna; 3) siccome adesso ripiove e non c'è l'albero, mi metto in testa un telo; 4) allora perché non metto da qualche parte un riparo in cui andare ogni volta che piove? 5) tentativi vari di costruire una cosa che poi si sarebbe chiamata casa; 6) scoperta dell'architettura. Ma, architettura a parte, se fisso due assi su due rocce, dunque non mi bagno, non sarei sapiente perché non conosco teoreticamente la legge del baricentro?

Abbiamo un livello in cui l'esperienza è assunta creativamente: una serie di fatti porta a constatare una costanza e a servirsi di questo dato: l'olio fa bene. Poi c'è un altro livello che non ha nessuna relazione con quello dell'esperienza: perché una pietra posta sopra un'altra in alcune posizioni si regge e in altre cade? Non è vero che servono molte osservazioni e molte esperienze per arrivare alla scoperta del baricentro: non è la quantità delle esperienze che porta alla teoria, ma l'applicazione di un metodo. L'osservazione serve a rendersi conto di un problema, ma non ci fa vedere il baricentro. La conoscenza delle ragioni per cui il fatto A deriva dal fatto B non procede dall'esperienza. Dunque Aristotele non ci dice da dove procede. Se provenisse dall'esperienza, potremmo parlare di due ordini di conoscenza gerarchicamente disposti: c'è una continuità e nella teoria culmina una progressione, si perviene a una completezza di osservazione. Se invece non c'è continuità ma salto, la teoria (provenga da qualunque parte) mi dà conoscenze diver-

se dall'esperienza: mi conduce sì al baricentro, ma con lo stesso ragionamento non mi dice se questa pietra è di marmo, e perché ha un certo colore. Anzi, la teoria non vede il colore, e formalmente mi dice, con un altro ragionamento, che il colore è frutto di una scomposizione del raggio di luce che trattiene certe frequenze luminose e non altre, insomma che il colore lo vede l'occhio, perché nella realtà non esiste. Ammesso che esista l'anima quale la si concepisce a livello popolare, spirituale e non sensibile, quest'anima vivrebbe in un mondo in cui non ci sono colori. Ciò significa che i due saperi, quello teorico e quello dell'esperienza, sono entrambi necessari, e non è detto che si debba articularli nel modo pensato da Aristotele. Lui supponeva che il sapere razionale arrivasse alle cause prime e l'esperienza no. Ma le cause prime di Aristotele per noi sono, irrimediabilmente, interpretazioni, teorie.

Aristotele suppone che l'uomo possa scoprire le cause prime con lo stesso tipo di ricerca con cui Archimede scopre perché il legno galleggia: il che è privo di senso. Si imbroglia le carte. Ci sono almeno tre tipi di sapere, e Ari ne confonde due. Un sapere è che l'olio mi ha fatto bene sulla scottatura. Un altro sapere è quello teorico: fa bene perché contiene sostanze che ecc. ecc. Un terzo sapere è l'elaborazione creativa del primo: se ha fatto bene a me, dovrebbe far bene anche a Osvaldo. Il sapere per esperienza ha due ordini di dati: la constatazione di quanto mi è successo e l'elaborazione dei dati appresi quando mi è successo. Grazie a questi dati costruisco la barca e me ne vado alle Canarie, ma non so perché il legno galleggia e il ferro no. Siccome Archimede è un curioso, e si annoia durante il viaggio verso le Canarie, vuol sapere perché il legno galleggia, e comincia a ragionare. Per ragionare, di osservazioni di esperienza, come caso limite, gliene basta una, perché quel che fa è esattamente il contrario del continuare a guardare il legno che galleggia: anzi, proprio non si occupa di legno e ferro.

Aristotele imbroglia anche su un altro punto. Anche il sapere per cause, quello scientifico, è di due tipi. Uno è quello di Archimede: osserviamo una relazione tra fenomeni (galleggiare e affondare); isoliamo alcuni (alcuni!) elementi chiave la cui connessione è la spiegazione del fenomeno. Cioè lasciamo perdere se il legno sia di frassino o di abete, se l'acqua sia di fiume o di lago, se vi siano o no i pesci, se c'è o no Posidone. Scartiamo tutto quello che non influisce sul fatto. Parliamo di un corpo che è immerso nell'acqua; alla fine arriviamo a scoprire che sposta l'acqua e che riceve una spinta dal basso verso l'alto uguale e contraria al peso dell'acqua spostata: questo serve a spiegare il galleggiare. Con una buona tecnologia, possiamo costruire le barche anche di ferro facendole galleggiare: e smentiamo quelli per i quali il ferro affonda perché Posidone ne fa la collezione.

Questo sapere per cause presuppone che esistano i corpi e che siano come siano, cioè pesanti, con una costanza di comportamento che non ci siamo inventata noi. Poi c'è un altro tipo d'indagine, che si chiede cosa sono i corpi, che significano, perché sono così, perché esistono. Se giriamo queste domande ad Archimede, ci risponderà giustamente che a lui non gliene frega niente e non è il suo compito indagarlo: è un sapere che non gli serve per spiegare il galleggiare. Detto un po' più formalmente: dal tipo di ricerca che compie lui non arriverà mai la risposta a queste domande metafisiche, cioè non si arriva affatto alle cause prime, come invece ritiene Aristotele. Archimede parte dal reale, dal legno, e arriva al concetto di corpo e alla legge scientifica. La domanda sul significato del reale, invece, conduce a indagare qualcosa che sta prima del reale stesso. Il galleggiare è un fenomeno interno al tempo e alla storia, così come io stesso che lo osservo sono dentro il tempo e la storia; ma le ragioni del tempo e della storia, cioè le cause prime, sono meta-fisiche. Posso certamente abbozzare una teoria, ma si tratta di uno studio qualitativamente diverso da quello di Archimede: se costui elabora i dati dell'os-

servazione, ora mi serve un'elaborazione al quadrato. Nella ricerca di Archimede l'accadere è il punto di partenza; nella ricerca di Aristotele l'accadere è l'esito, l'effetto della causa prima che sta cercando. Archimede studia una causa seconda, che sta davanti a lui; Aristotele, invece, una causa prima, che ha già operato, o che comunque non gli sta davanti. Certo, Aristotele può supporre che la causa prima stia ancora operando, ma questo, in filosofia, è gratuito e ipotetico, incerto. Come può allora proporre di usare lo stesso metodo di Archimede? Con un altro trucco.

Ad Archimede non interessano le differenze tra i vari tipi di legno: gli importa solo che galleggi. Il giorno che un pezzo di legno non galleggiasse, per lui non sarebbe un problema metafisico, ma un problema della sua teoria sul galleggiare. Invece per Aristotele le differenze tra i vari tipi di legno e di alberi sono un problema grosso, forse il problema più grosso. Si tratta sempre di prodotti della causa prima, che è unica. Più grave ancora è la differenza tra il legno e il ferro, e la capra e Parmenide, perché per tanti prodotti così diversi la causa resta unica.

Per arrivare alla causa prima non può partire da queste differenze, da queste realtà che cambiano a ogni momento. Per Archimede, che il legno cambi è del tutto influente: gli basta che continui a galleggiare. Aristotele cerca un altro tipo di fissità, e lo trova nel concetto; suppone che il concetto sia la via di accesso alla causa prima, perché consente di ottenere una definizione razionale. Suppone che la definizione non sia un disegno schematico di una realtà chiamata albero, ma che ne sia l'essenza. Diciamo che il gatto è un quadrupede, il che è eccezionale per classificare la molteplicità delle forme viventi, ma è problematico che questo appartenga all'ontologia. Nulla ci autorizza a dare diverso valore ontologico a ciò che il nostro gatto ha in comune col gatto del vicino e a ciò in cui si differenzia; il gatto non è due parti di gatto, non è un'essenza di gatto più una serie di condizioni accidentali pericolosamente vicine al non essere.

Ari vede che la sua teoria, costruita sulla spaccatura delle cose in essenze e accidenti, non è sullo stesso piano della scienza di Archimede, ma non vede che si tratta di un'allucinazione. Per non cascarci più, potremmo chiederci se dall'esperienza del mondo, col suo duplice livello, non sia possibile immaginare un terzo livello che arrivi al significato, senza passare per una pseudoscienza. Potremmo tentare di potenziare l'esperienza, di ripartire dal vissuto: da un vissuto particolare che conduce al disvelamento della verità. La via del sentire.

# 17

Dopo Aristotele la filosofia tenta il recupero di molte tendenze precedenti, per riportare in auge la sapienza.

Nello stoicismo, l'*arkhé* è una diade metafisica, i cui componenti sono i due aspetti tradizionali del divino: materia e *logos* informante, principio passivo e principio attivo, tra loro inseparabili. I discepoli di Zenone sostengono che Dio penetra tutta la realtà ed è ora intelligenza, ora anima, ora natura; è il fuoco artefice di Eraclito, la folgore che tutto governa, il *pneuma*, o soffio infuocato.

Il *logos* è come un seme che contiene molti semi (*logoi spermatikoi*), che sono le ragioni seminali delle cose. La relazione tra la cosa e il seme non è quella tra causa ed effetto, ma quella tra potere generante e generato. Reinterpretando Platone e Aristotele, i *logoi* sono collocati dentro il *Logos*, come forze o poteri germinali, e operano dentro la

materia: trascendente, infatti, non è la forza di operare, ma il progetto dell'operazione. Il cosmo è la sostanza di Dio.

Dato che Dio vive prima di creare, perché altrimenti non creerebbe, deve esistere un tempo di Dio: non c'è panteismo; l'universo è, per Dio, una circostanza liberamente accettata. L'essere dell'universo è il corpo di Dio, ma Dio è più del suo corpo.

Per San Paolo viviamo in Dio, e questa specie di corporeità divina è intesa in modo molto speciale nel cristianesimo. Quando Cristo dice del pane che è il suo corpo, passa da un modo mitico di usare il vero *essere* a un modo ontologico, in riferimento alla sua intima sostanza divina: essendo egli Dio, può compiere questo passaggio, perché parla di se stesso e sa cosa bisogna dire. Noi, che siamo collocati solo nell'al di qua, non possiamo farlo. Non c'è alcuna difficoltà di pensare che Cristo, collocato nell'aldilà a noi inaccessibile, modifichi ontologicamente il pane, cioè la sua relazione col pane, anche se non vediamo, nell'al di qua, cambiamenti apparenti. A me personalmente non stupisce affatto che il pane consacrato sia realmente il corpo di Cristo, nel senso del dogma dell'eucaristia; capisco meno perché non sia corpo di Cristo qualunque altra cosa, cioè che non lo sia il mondo. Potrebbe anche darsi un'altra interpretazione: la frase di Cristo svela immediatamente l'essere autentico e ultimo del pane, il contatto intimo e diretto tra il pane e la sua *arkhé*; dunque, limitatamente al pane (se vogliamo restare dentro il quadro definito dal dogma) apre all'uomo un accesso immediato alla vita divina, nella quale viene coinvolto. In questo caso saremmo di fronte a una struttura di pensiero tipicamente sciamanica.

Gli stoici affermano l'esistenza di un incorporeo, che dà parecchi problemi alla loro filosofia. Rifiutano, però, di considerare l'essere come genere supremo: la realtà ultima delle cose non è un generico *essere*, ma il particolare *esser-così* di ciascuna.

L'anima dell'uomo è un frammento del divino, ed è materiale, coerentemente con la tradizione più antica. Gli stoici non cadono nel dualismo platonico e non pensano che l'anima sia prigioniera del corpo: è anzi il potere vivificante che lo permea tutto. Ha una struttura complessa, che la configura come un vero e proprio doppio, con tutte le potenze che, attuate, sono il corpo. Il pensiero arcaico è semplice: lo stomaco si muove in un certo modo, diverso dal fegato; dunque c'è lo stomaco e il potere che lo fa muovere in quel modo, potere che tu non vedi per la ragione semplice che vedi il movimento; poi c'è il progetto, cui il movimento si conforma. Ma di realmente reale non ci sono tre realtà, bensì una sola: lo stomaco, legato alla sua *arkhé* la quale è del tutto fuori dall'essere (non è vero l'inverso: l'essere non è fuori dall'*arkhé*). L'*arkhé* non è un ente: solo lo stomaco è ente, cioè esistente qui e ora. E siccome l'*arkhé* è ciò che lo fa essere stomaco, e non carciofo, allora la realtà ultima dello stomaco non è il generico *essere* dei filosofi, bensì il particolare e peculiare *essere stomaco*. Ciò che unifica gli enti non è il fatto che tutti consistono nel consistere, ma il fatto che tutti hanno una radice unica e sono ciascuno secondo il suo peculiare progetto, che comprende a volte una certa consistenza. Al di là di essere e non essere, l'*arkhé* è il Vuoto. Quattro sono le tesi metafisiche che, per gli stoici, non si possono affermare: che è; che non è; che è e non è; che né è né non è.

L'etica stoica è giustamente famosa. Il suo nucleo centrale è la nozione di *oikeiosis*, appropriazione, *conciliatio*: la tendenza connaturale all'uomo ad appropriarsi del suo stesso essere, a divenire ciò che è come vocazione, a conciliarsi con se stesso e, in una parola, a realizzarsi. È un impulso che la persona percepisce nel suo sentire e chiarisce con l'aiuto della ragione. In base ad essa, bene è ciò che realizza, male ciò che nevrologizza. O meglio: ciò che è bene per l'uomo (al di là di tutto ciò che egli stesso può pensare sotto la spinta di pulsioni momentanee) è tale che, se viene realizzato, ha come risultato

la crescita personale, la consonanza con se stessi, l'appropriazione del proprio essere. Psicologicamente, realizza uno stato di serenità, termine che non esiterei a usare come traduzione di *apatia*, visto che questa parola stoica ha perduto il significato originale nell'uso comune. È significativo che gli stoici non sviluppano la loro etica in una direzione relativista: una cosa non è positiva semplicemente perché ci piace, anzi, ci piacciono molte cose che non sono positive. Però ciò che è positivo e bene ha una relazione stretta con il progetto personale, con la vocazione, con la vita che ciascuno dovrebbe realizzare entro l'armonia dell'universo. Non può esserci contraddizione tra la positività morale e la tendenza alla realizzazione.

Naturalmente esistono moltissime cose che non sono né buone né cattive, anche se non possiamo dirle indifferenti; sono anzi oggetto di preferenza o di avversione, di gusto. Rispetto a queste cose si ha una valutazione relativa alla propria vocazione. Per esempio, fare il fabbro non è male in sé ed è lecito; però se San Francesco avesse fatto il fabbro anziché fondare l'ordine dei frati minori, il suo *dharma* sarebbe stato tradito e lui si sarebbe sentito non realizzato: avrebbe vissuto la vita di un altro. Tra le cose moralmente né buone né cattive è dunque importante comprendere il *quod decet*, ciò che si addice al proprio progetto vitale.

Questa prospettiva morale è molto articolata e profonda. Noi saremmo portati, per effetto del razionalismo, a pensare una morale standard, ad astrarre, cioè, dalle varie vocazioni plausibili un minimo comun denominatore di norme morali valide per tutti, ma sarebbe un grave errore: si dividerebbero le norme morali in due classi diseguali in dignità, una oggettiva e indiscutibile, o comune a tutti, e un'altra soggettiva e variabile. L'idea del *dharma*, dell'*officium*, o del *kathekon*, in termini stoici, si muove secondo un'altra prospettiva: tutto ciò che è relativo a una vocazione va realizzato, è un vero e proprio imperativo, perché serve a costruire la persona concreta.

È chiaro anche che questa morale personalista presta molta attenzione alla convivenza, intesa come il luogo in cui ciascuno persegue il suo cammino esistenziale in comunità con gli altri. Questo esclude ogni razzismo, ogni concezione castale e, diremmo oggi, ogni forma di nazionalismo: tutte le persone e tutti i popoli sono capaci di giungere alla virtù.

# 18

Pirrone rappresenta uno dei vertici della sapienza greca. Gran viaggiatore, le fonti ci riferiscono di un suo soggiorno in India, dove conobbe i «gimnosofisti», cioè le scuole di yoga. Non scrisse nulla, non fondò scuole, ma i discepoli si legarono a lui spontaneamente, vedendovi un maestro nel senso antico del termine.

Pirrone rifiuta la teoria astratta, non crede che la parola possa contenere la verità, che evidentemente possiede avendo calcato altre vie. Questo è il senso dello scetticismo greco: non solo un negativo rifiuto della speculazione concettuale, ma anche una positiva alternativa nella sapienza tradizionale, quella che ormai è quasi inevitabile chiamare pre-filosofica. Le cose «sono nello stesso modo, senza differenza, senza stabilità, non discriminate». Non bisogna credere che esistano delle cose (cioè, al solito, che esistano realtà strutturate come i nostri concetti ci lasciano intendere), ma bisogna restare senza opinioni, senza inclinazioni, senza provare a dire che una cosa è, oppure non è, oppure è e non è, oppure né è né non è. Questa astensione dal giudizio ha come controparte l'ac-

cettazione piena della realtà, quasi nel più puro stile zen. Solo l'idiota dice che l'albero è, oppure che non è: il sapiente lo guarda e lo conosce.

La filosofia negativa, se vogliamo chiamarla così, si ritrova in molte tradizioni culturali e mira sempre a distruggere qualunque affermazione razionale, concettuale, che si presenti come assolutamente vera; l'espressione si diverte a creare paradossi e circoli viziosi per la ragione, affinché il dito che indica la luna non sia preso esso stesso per la luna.

La dialettica negativa è tutt'altro che semplice, e lo dimostra il modo ingenuo in cui viene interpretata dai praticanti di filosofia che ne parlano al bar. Se le frasi di Pirrone sembrano scempiaggini, sembra più comodo considerare Pirrone un bischero, piuttosto che ammettere di esser vittime di una certa ignoranza. La filosofia negativa è il lusso che si può permettere solo chi ha distrutto in sé l'ignoranza e l'insicurezza. Questa ignoranza, però, non è il semplice non sapere socratico, o la mancanza di nozioni intellettuali: è piuttosto una condizione umana. L'uomo, sradicato dall'*arkhé*, nel senso che non è consapevole della sua origine e della sua natura, è chiuso nei labirinti dell'io, della ragione, e si smarrisce nelle costruzioni mentali dell'intelletto.

Il rifiuto di Pirrone è costruttivo come i paradossi di Zenone: con esso l'occhio guarda le cose senza il filtro delle astrazioni, le guarda come sono, e scopre che non esistono cose, non esistono enti perfettamente delimitati, posti l'uno accanto all'altro, ciascuno chiuso in se stesso, separato, poi magari collocati in una teoria che li vede interagire. Le separazioni appartengono ai concetti.

Evidentemente io sono io e l'ossigeno e l'ossigeno, e non possiamo confonderci. Però, per andare sulla luna, l'astronauta ha dovuto portarsi dietro un pezzo del nostro pianeta sotto forma di bombola di ossigeno: non è più così sicuro che io non sia l'aria da respirare, che l'aria, rispetto a me, sia *ob-jectum*, scagliata a distanza, proiettata fuori, davanti, separata. Se questa separazione fosse vera, morirei asfissiato. Con tutto ciò, la demolizione del concettuale dualismo greco non deve farci dimenticare che io non sono l'aria e l'aria non è me: dualismo e monismo sono risposte errate.

La realtà è non-discriminata: siamo noi a discriminare elaborando un concetto di aria nel quale non c'è allusione al fatto che mi serve per vivere, e dunque non c'è traccia dell'uomo; accanto elaboriamo un concetto di uomo, prescindendo dal fatto che è un respirante. Nel primo caso escludiamo a priori che il significato metafisico dell'aria sia nella sua strutturale connessione con l'uomo a cui permette di vivere: non mi interessa ora se questo sia vero o falso o se sia (*orribile dictu!*) finalista; osservo solo che lo abbiamo escluso a priori nel momento stesso in cui abbiamo concettualizzato l'aria con una formula diversa da: «ciò che si respira». Eppure ogni esperienza e ogni analisi sta lì a confermarci che, inesorabilmente, l'aria è, con definizione formale, «ciò che si respira». Il concetto ha manipolato la realtà, ha creato una frattura, ha trascurato l'evidente e ha costruito un fantasma: non un' «aria che non si respira», ma un'aria che non tiene conto del respirare. Questo è un arbitrio, e non ci è stato spiegato perché dovremmo autorizzarlo.

Nel secondo caso (la definizione dell'uomo a prescindere dal fatto che respira), abbiamo un simpaticissimo non-uomo (si prega di trattenere il respiro fino a diventare pannonazzi, per averne conferma) un'astrazione che non ha conservato le caratteristiche del vivente. Si finisce col vivere senza occuparsi del respirare, e non si può aprire la finestra per la puzza degli scarichi, come non si può bere acqua di rubinetto per la puzza del cloro, come non si può vivere in uno straccio di città decente per la puzza dei sapientoni che non vogliono ostacoli al *libero* mercato.

La realtà è non discriminata, e tuttavia ha una struttura, proprio perché è un potere in atto, governato da un progetto. Non è illegittimo cercare di ricostruire questo progetto attraverso la ricerca teorica e il concetto razionale: l'errore però sta nel pensare che la nostra costruzione sia vera, sia certa, per garanzia della logica o di qualche altro fattore, che possa pervenire a una conoscenza completa e soddisfacente. Invece la nostra interpretazione del progetto-universo è semplicemente una gran bella ipotesi: niente di più, ma anche niente di meno.

Ed è ipotesi per tutti i motivi che abbiamo visto, più uno: che chiamiamo reale ciò che è solo apparenza. Apparenza non è illusione: non sto sognando il tavolo su cui scrivo, né idealisticamente pongo il tavolo (qualunque cosa voglia dire «pongo»). Semplicemente, io vedo delle forme nel modo in cui esse mi appaiono, e non è vero che mi appare il tavolo: mi appaiono alcune superfici della realtà-tavolo; il tavolo è più di quanto posso vederne, se non altro per la sua tridimensionalità, che non mi mostrerà mai tutto l'interno. Ciò che percepisco è apparenza-di: di un tavolo, un'arancia, una persona... una piccola briciola di apparenza dell'universo mondo. Inoltre la mia percezione (ciò che mi dà l'apparenza) è condizionata dal modo in cui sono fatto naturalmente: per esempio, gli ultrasuoni non mi appaiono, perché i miei apparati fisici non sono in grado di percepirli. Come d'altronde non percepisco le radiazioni o le onde che attraversano le pareti e arrivano alla mia radio permettendomi di sentire il notiziario. E qualcuno vuol veramente dirmi che è impossibile l'esistenza del cosiddetto corpo astrale che attraversa le mura, come Gesucristo quando appare agli apostoli chiusi in casa dopo la resurrezione? Ma andiamo! Cosa ne sappiamo noi! Io penso bene che il corpo astrale sia una panzana, ma mi è impossibile pensarlo scientificamente e con certezza! Perché se il corpo astrale esistesse, i miei sensi potrebbero non percepirlo, così come non sentono gli ultrasuoni e non vedono i raggi ultravioletti. L'apparato fisico umano determina l'apparenza: ciò che appare o non appare dell'universo. Da qui il carattere aleatorio di ogni concettualizzazione.

Ora, se qualcuno viene a dirmi: caro mio, proviamo a vedere, ipotizziamo, mettiamo insieme quattro idee e vediamo se reggono il confronto con la realtà... allora la cosa va bene a me, va bene a lui e va bene anche a Pirrone: è una ricerca senza assoluti. Ma se uno mi dice, con fare dogmatico, che esiste o non esiste il corpo astrale, che esiste o non esiste la grande dea del Mediterraneo, Buddha o la Madonna coi santi... allora è bene che con Pirrone si vada altrove a bere un bicchiere di quello buono.

«Eterna è la natura del divino», secondo un detto attribuito a Pirrone: la controparte positiva della sua critica demolitrice. Gli ostacoli insormontabili per la logica non esistono più nella mistica, che trasforma la persona e i suoi punti di vista. Naturalmente il dialettico dirà che anche la «visione» del mistico vede qualcosa che «appare»; però lo sciamano, se dovesse parlare con rigore, non direbbe che vede un oggetto, ma che *lo diventa*. Questo indica una coincidenza con ciò che chiamiamo *oggetto* non nel piano posto al di qua della manifestazione, ma nel piano collocato al di là. Se uno prende residenza nella sua *arkhé*, vede a partire da essa tutte le cose che vi sono radicate. Per ottenerlo, ci si astiene dal giudizio: *epoké*, termine che farà fortuna nella fenomenologia, ma con un significato diverso e molto diluito. In Pirrone l'astensione dal giudizio conduce al non parlare (*aphasia*), al silenzio facilmente collegabile al misticismo (da *muo*, tacere), un silenzio che Pirrone accosta direttamente all'intimità personale.

Pirrone fu eletto sommo sacerdote e cantato come «simile a Dio».

Un altro maestro scettico, Arcesilao, dirigeva l'Accademia platonica. È un periodo storico interessantissimo, in cui si cerca di collegare scuole diverse, ma sempre col riferimento alla sapienza come collante o livello superiore. Arcesilao riprende la dialettica

negativa, sul tipo di Zenone di Elea, per attaccare i criteri filosofici della verità. Le fonti antiche attestano per lui l'esistenza di un insegnamento esoterico, cioè riservato ai discepoli più stretti, che avevano operato una certa purificazione dal demone della dialettica. Un sapere di tipo platonico.

Un altro scettico dell'Accademia, Carneade, non scrisse niente, e certo il povero Don Abbondio si sarebbe fatto tre segni di croce ascoltando le sue demolizioni del criterio della verità filosofica. Carneade precisa che senza affermazioni assolute si vive benissimo, anzi meglio, purché non si dimentichi che ogni opinione, compresa la propria, è solo un'opinione. È la dottrina del probabile: rispetto all'oggetto, un'affermazione può essere vera o falsa; ma rispetto al soggetto, l'affermazione *appare* vera o falsa. Esiste una verità, ma noi non siamo in grado di conoscerla con certezza con gli strumenti discorsivi, semplicemente perché noi non siamo l'oggetto: l'oggetto ci appare, è visto dall'esterno. Non possiamo andare oltre ciò che ci appare vero, vale a dire oltre il probabile. Ci saranno diversi gradi di probabilità, ma questo è tutto.

In seguito l'Accademia accentua il suo carattere eclettico, fino a tentare con Antioco un'improbabile sintesi delle filosofie di Platone e Aristotele. Si cerca di assimilare la stoà, e si abbandona gradualmente il probabilismo. Da qui una sana ripresa del radicalismo scettico. Enesidemo, nei *Ragionamenti pirroniani*, torna all'impossibilità della discriminazione e di ogni affermazione o negazione. Interessante testimonianza di Sesto Empirico: «Enesidemo diceva che l'indirizzo scettico è una via che conduce alla filosofia eraclitea».

Ma siamo ormai dopo la nascita di Cristo, e non sarebbe male insistere sulle influenze cristiane nell'ultima fase del pensiero greco. Al di là delle polemiche contingenti, quando San Paolo va a parlare ad Atene non trova dei fessi e non è lui stesso un fesso. Per Albino le idee platoniche sono i pensieri di Dio: è giusto, ma non è tutta farina del sacco greco. I manuali di filosofia per i poveri studenti hanno un bel volume che arriva fino a Plotino; poi fate un passo indietro di qualche secolo e scoprite che nel frattempo era nato Cristo, cosa interessante in altri campi, ma non in filosofia, perché i professori sostengono che nella Patristica greca la filosofia non c'è, e non val la pena di cambiare i programmi scolastici. Poi volete mettere lo scomodo: studiare Plotino dopo San Paolo!

Ah, dimenticavo: questa la chiamano «storia», e sostengono che sia scientifica e rigorosa.

Nel fermento delle scuole sapienziali rinasce anche il pitagorismo, o neopitagorismo, anche se la tradizione non si era mai interrotta del tutto. Più che altro si ricostituisce come scuola, conservando più o meno le stesse dottrine. Notevoli sono però le influenze ebraico-cristiane: Numenio di Apamea conosce l'Antico Testamento e Filone. Tenta di fondere neopitagorismo e medioplatonismo, utilizzando il concetto cristiano di Dio e la nozione di ipostasi.

Ometto di dire, ma lo penso fermamente, che Dio parlava agli sciamani come parlava ai profeti, magari cambiando il contenuto della conversazione in base alle circostanze concrete. Comunque le scuole pagane assimilano dal cristianesimo tutto quel che possono e finché possono (e in fondo i cristiani fanno lo stesso con gli autori pagani, al di là della polemica di facciata). Così il famoso *essere*, di antica memoria, diventa l'Incorporeo già nel medioplatonismo, e si configura in forma gerarchico-ipostatica. Non avendo un monoteismo da tutelare, i platonici pensarono a un primo Dio che concepisce le idee (il Bene di Platone), un secondo Dio che genera il mondo, e un terzo Dio che è *l'anima mundi*.

In questo quadro di grande ricchezza e complessità, un buontempone scrive gli *Oracoli caldaici*, e gli occultisti loderanno la sorprendente antichità di questo testo, facen-

dolo risalire agli egiziani o agli arcaici abitanti della terra, se non agli alieni. In realtà gli oracoli si basano su una triade mutuata dal cristianesimo. Anche il *Corpus hermeticum* risale a questa epoca e allo stesso ambiente di buontemponi che avevano intravisto un buon mercato nella *new age* dell'epoca.

Poi, naturalmente, c'è Plotino, il canto del cigno.

La crisi in cui cade l'occidente (successivamente colonizzato dall'aristotelismo) fa dimenticare ciò che in Grecia era la sapienza. La cultura generale ignora ancor oggi il mondo bizantino da cui, in una fugace rivincita nel rinascimento, la sapienza torna sul suolo latino. Si riscopre «Platone», o qualcosa che gli assomiglia, l'ermetismo, e lo sciamano Newton, tranquillo alchimista, dà il via alle indagini scientifiche, occupandosi della pietra filosofale e della caduta dei gravi.

Di Newton abbiamo accettato solo la mela, e siamo andati avanti bellamente sulla via del razionalismo fino a quando, nella stupenda fioritura intellettuale del nostro secolo odiato da politici moderati e vescovi simoniaci, siamo tornati al dubbio e alla realtà.

*«La Sofia è la Grande Radice»  
(Pavel Florenskij, La colonna e il fondamento della verità)*

