

L'altra faccia del filosofo: filosofia, mistica, magia nel mondo antico

Tutti abbiamo un'idea di che cosa debba essere un filosofo. Ce l'ha insegnato Aristotele delineandone una volta per tutte la fisionomia in un famoso passo del primo libro della *Metafisica* (982b11ss.): il filosofo è uno che si meraviglia e che per questo si pone domande cominciando dai fenomeni fino alle questioni più teoriche. Nella sua forma più compiuta qualcuno, che, libero dalle preoccupazioni della vita pratica, insegue il sapere fine a se stesso. La filosofia è la più libera delle scienze proprio per questo, perché esiste solo in funzione di se stessa. Aristotele teorizza un ideale di filosofo contemplativo, dedito alla pura speculazione che ha le sue radici nell'immagine del „filosofo della natura“, del *meteorologos*, come veniva definito allora, dell'ultimo quarto del 5. sec. a. C. Si tratta di uno stereotipo che ha le sue ragioni storiche nell'atmosfera ateniese di questo periodo e che si attaglia in particolare a figure come quella di Anassagora, ma non si estende al di là di questi confini. La discussione su questo punto è complessa e richiederebbe ben più spazio. Qui è importante sottolineare che comunque quella di Aristotele è solo una delle possibili tipologie del „filosofo“ antico, ma non è l'unica né prima né dopo Aristotele. Il problema è però che questo stereotipo ha condizionato fino ai giorni nostri l'interpretazione di tutti i „sapianti“ pre- e postaristotelici generando immagini bifronti, imbarazzati silenzi, giudizi sprezzanti.

Studio della natura, distacco dalle cose pratiche, sviluppo di teorie razionali sistematiche e coerenti sono le caratteristiche attraverso le quali oggi, sulla scia di Aristotele, si classificano e si giudicano i cosiddetti filosofi e le loro „teorie“. Caratteristica di questo atteggiamento è la quasi totale mancanza di attenzione per la biografia (per quanto romanzata) dei personaggi in questione, per il contesto culturale in cui si muovono e per tutti quegli aspetti che non rientrano appunto nell'immagine tradizionale del „filosofo“.

In questa visione, che si basa sostanzialmente su dicotomie quali razionale/irrazionale, coerenza/incoerenza, mito/logos, su concezioni evoluzionistiche dello sviluppo del „pensiero“ e sul mito classicistico di una Grecia „apollinea“, culla della razionalità, viene accuratamente emarginato tutto ciò che non rientra nei ranghi. Mistica e magia sono parole che nessuno storico della filosofia antica pronuncia senza imbarazzo e, se lo fa, è per negarle o per ridurne la portata: il personaggio sospettato di essere un mistico o un mago o ambedue è automaticamente poco attendibile, non è un essere razionale e coerente e non avrebbe potuto assumere un ruolo così importante al suo tempo e nella tradizione filosofica

4295 pag.
GENELLI M., HL.
2003

L'altra faccia del filosofo: filosofia, mistica, magia nel mondo antico

Tutti abbiamo un'idea di che cosa debba essere un filosofo. Ce l'ha insegnato Aristotele delineandone una volta per tutte la fisionomia in un famoso passo del primo libro della *Metafisica* (982b11ss.): il filosofo è uno che si meraviglia e che per questo si pone domande cominciando dai fenomeni fino alle questioni più teoriche. Nella sua forma più compiuta qualcuno che, libero dalle preoccupazioni della vita pratica, insegue il sapere fine a se stesso. La filosofia è la più libera delle scienze proprio per questo, perché esiste solo in funzione di se stessa. Aristotele teorizza un ideale di filosofo contemplativo, dedito alla pura speculazione che ha le sue radici nell'immagine del „filosofo della natura“, del *meteorologos*, come veniva definito allora, dell'ultimo quarto del 5. sec. a. C. Si tratta di uno stereotipo che ha le sue ragioni storiche nell'atmosfera ateniese di questo periodo e che si attaglia in particolare a figure come quella di Anassagora, ma non si estende al di là di questi confini. La discussione su questo punto è complessa e richiederebbe ben più spazio. Qui è importante sottolineare che comunque quella di Aristotele è solo una delle possibili tipologie del „filosofo“ antico, ma non è l'unica né prima né dopo Aristotele. Il problema è però che questo stereotipo ha condizionato fino ai giorni nostri l'interpretazione di tutti i „sapienti“ pre- e postaristotelici generando immagini bifronti, imbarazzati silenzi, giudizi sprezzanti.

Studio della natura, distacco dalle cose pratiche, sviluppo di teorie razionali sistematiche e coerenti sono le caratteristiche attraverso le quali oggi, sulla scia di Aristotele, si classificano e si giudicano i cosiddetti filosofi e le loro „teorie“. Caratteristica di questo atteggiamento è la quasi totale mancanza di attenzione per la biografia (per quanto romanzata) dei personaggi in questione, per il contesto culturale in cui si muovono e per tutti quegli aspetti che non rientrano appunto nell'immagine tradizionale del „filosofo“.

In questa visione, che si basa sostanzialmente su dicotomie quali razionale/irrazionale, coerenza/incoerenza, mito/logos, su concezioni evoluzionistiche dello sviluppo del „pensiero“ e sul mito classicistico di una Grecia „apollinea“, culla della razionalità, viene accuratamente emarginato tutto ciò che non rientra nei ranghi. Mistica e magia sono parole che nessuno storico della filosofia antica pronuncia senza imbarazzo e, se lo fa, è per negarle o per ridurne la portata: il personaggio sospettato di essere un mistico o un mago o ambedue è automaticamente poco attendibile, non è un essere razionale e coerente e non avrebbe potuto assumere un ruolo così importante al suo tempo e nella tradizione filosofica

antica. Eppure non è così. Le dicotomie e le nette separazioni non sono validi criteri per comprendere tutti i testi, in particolare quelli dei cosiddetti Presocratici le cui opere e i cui fini sono spesso diversi dalla semplice elaborazione „scientifica“ di una teoria. Per alcuni di essi è il contatto e il rapporto col divino il centro del loro operare con tutto ciò che ne consegue.

Il mondo antico, da Pitagora in poi, è costellato di questi personaggi „globali“, carismatici, disturbanti. Pitagora è rappresentato dalla tradizione più antica fino ad Aristotele e ai primi Peripatetici, oltre che come un *polymathes* (un sapiente a tutto campo), proprio come un carismatico capace di profetizzare, guarire, compiere miracoli e viaggi estatici nell'al di là. Le divinità cui egli è correlato sono l'Apollo Iperboreo, di cui viene considerato una reincarnazione, e Demetra, una della dee ctonie per eccellenza nella Magna Grecia dove egli trascorre la maggior parte della sua vita. La sua casa a Crotone diventa un tempio della dea. Pitagora non è il filosofo speculativo aristotelico, ma un σοφός profondamente radicato nella pratica che opera attivamente nei luoghi in cui vive, affascina con le sue parole e con le sue azioni, fa proseliti, crea un sistema di vita regolato da strettissimi e minutissimi rituali, acquista con i suoi seguaci un enorme peso politico. Il suo protagonismo è visto con sospetto già da Eraclito che lo definisce „il capostipite degli impostori“ (DK 22 B 81). Pitagora, dal 5. sec. a. C. fino alla tarda antichità rimane un modello. Altri σοφοί seguono la sua strada, ma, dato che anch'essi devono rientrare nella categoria del „filosofo“, le loro personalità hanno creato non pochi problemi agli interpreti. I più problematici fra questi personaggi sono senz'altro Parmenide ed Empedocle. Il primo è descritto come il fondatore della logica, il secondo è il filosofo della natura per eccellenza. Il fatto è però che queste rassicuranti rappresentazioni pongono dei problemi interpretativi notevoli non appena si viene a contatto diretto con quello che rimane dei loro testi. I frammenti parmenidei, a dispetto della loro apparente struttura logica, sono sintatticamente e semanticamente fra i testi più enigmatici dell'antichità: per la costruzione di un verso come il fr. 28 DK B 6,1 si danno almeno 4 diverse possibilità. E non è l'unico. Inoltre, fatto ancora più sconcertante, nonostante tutta la prima parte del poema sia centrata sulla terza persona del verbo essere, „ἔστι“, il soggetto del verbo stesso, la cosa cioè di cui si parla tanto diffusamente, rimane assolutamente misterioso. Fiumi di parole sono stati scritti per identificarlo. Non si può certamente affermare che il padre della logica brilli per chiarezza. La sua lingua fa piuttosto pensare ai testi oracolari o agli enigmi. E la ragione c'è: non è Parmenide a parlare, ma una dea che gli rivela la verità e lo istruisce nel contempo anche sulle false opinioni dei mortali. Per questo Parmenide scrive in esametri, perché la poesia è la forma espressiva della rivelazione divina. Il testo parmenideo non è quindi un trattato di logica, ma un

testo esoterico con tutto il peso di sottintesi, di trappole e di ambiguità che questo comporta. Come il signore di Delfi (Heraclit. DK 22 B 93), la dea di Parmenide οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Come sia arrivato a questa dea Parmenide lo illustra in un proemio strano e problematico come la sua lingua. Tanto è vero che è stato conservato per caso proprio perché non corrisponde in nulla all'idea del filosofo tramandataci già dall'antichità. Parmenide narra come sia stato trasportato su un carro tirato da cavalle intelligenti e lanciato ad una folle velocità al di là delle porte custodite da *Dike Polypoinos*, la garante dell'ordine universale, le porte delle vie del giorno e della notte, in sostanza i limiti dell'universo. Il carro non è guidato da lui, ma dalle Eliadi, le figlie del sole che, emerse dalle tenebre e toltesi con un gesto eloquente il velo davanti a lui, lo hanno condotto con mano sicura, persuadendo *Dike* con „dolci parole“ al di là delle porte, nel χάσμ' ἀχανές, il tartaro esiodeo, fino alle dimore della Dea. Parmenide non pronuncia il nome di questa Dea, ma nella Magna Grecia non ce n'era bisogno: ἡ θεός o ἡ θεά è nelle iscrizioni Persefone, la regina dei morti. E' lei che accoglie benevolmente l'iniziato che arriva nelle sue dimore da vivo come già aveva fatto con l'eroe-tipo, Eracle: „salve, poiché non una mala sorte (μοῖρα κακή, la morte) ti ha spinto a percorrere questa via (essa si trova fuori dal cammino usuale degli uomini), ma *Themis* e *Dike*“ (DK 28 B 1,26-28). La Dea gli rivela la verità e lo istruisce sulle opinioni dei mortali, in sostanza sulla scienza della natura. Il Proemio, nonostante tutti i tentativi di interpretazione allegorica e metaforica, che qui non è possibile discutere, è dunque il resoconto di un viaggio estatico nell'al di là. I particolari acustici e ottici (i suoni acuti, il movimento vorticoso, le luci, l'abisso), le divinità che irrompono improvvisamente sulla scena rimandano ad uno scenario iniziatico. Significativamente le interpretazioni filosofiche dall'antichità ad oggi non hanno fatto parola del proemio che si è salvato solo perché un commentatore tardo (probabilmente Posidonio di Apamea), la fonte di Sesto Empirico, è riuscito in qualche modo a razionalizzarlo attraverso un'interpretazione allegorica: esso descriverebbe il percorso dal mondo dei sensi e degli impulsi irrazionali alla luce della filosofia per mezzo del *Logos*, il solo criterio di verità. Il fatto è che, nonostante i tentativi degli interpreti moderni per salvare questa rappresentazione e con essa la rispettabilità di Parmenide come filosofo, il viaggio procede esattamente in senso opposto, dalla luce alle tenebre. Ma il proemio non è un elemento avulso dal resto del poema, neppure dalla cosiddetta parte logica nella quale la dea espone al suo protetto la verità sull'essere. Una delle caratteristiche di questa parte è infatti la ripetitività e la monotonia cantilenante (e.g. DK 28 B 8,29-30 τὰὐτόν τ' ἐν τὰὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται/ χοῦτως ἔμπεδος αὔθι μένει) che sono sempre state interpretate come indice di cattiva poesia. Ma Parmenide non

è un cattivo poeta e il suo stile ripetitivo ha un ben preciso scopo, quello di indurre uno stato di semiletargia, di assoluta immobilità, di incatenare la mente, di impedirle di vagare fra l'essere e il non essere come generalmente fa il πλακτός νόος degli uomini descritto nel fr. DK 28 B 6,9 che, senza sapersi decidere, si costruisce una falsa via di ricerca una via che „ritorna su se stessa“ (παλίντροπος). Allo stesso modo la cosiddetta logica (che ruota sostanzialmente e ripetitivamente anch'essa su un unico principio, che l'essere è, il non essere non è) non è un fine, ma un mezzo che tende allo stesso scopo, quello di incatenare la mente, per impedirle di allontanarsi dal suo reale oggetto, l'essere (e infatti il campo semantico dei legami e delle catene è incredibilmente frequente nell'*Aletheia* e procede di pari passo con le „dimostrazioni“ della Dea). In poche parole lo scopo della Dea non è quello di insegnare la logica, ma di indurre un'„esperienza“ mistica che apre le porte a tutto il resto. E' chiaro che in questa sede è impossibile fornire dimostrazioni dettagliate, ma i „segni“ forniti dalla Dea „sono molti“. Se si abbandona la prospettiva del Parmenide filosofo e logico si comprendono anche altri aspetti di Parmenide lasciati in ombra dalla tradizione filosofica o emersi solo recentemente. Speusippo, il nipote e successore di Platone alla guida dell'Accademia informava che Parmenide aveva dato leggi alla sua città (Diog. Laert 9,23). Nella tradizione arcaica i legislatori ricevono spesso le leggi in sogno dalla divinità: Zaleuco (7 sec. a. C.), il legislatore di Locri le aveva ricevute da Atena. Inoltre a Velia, ancora al tempo di Adriano, Parmenide era considerato l'eroe fondatore di un gruppo di medici-indovini, gli Uliadi, che probabilmente praticavano l'incubazione terapeutica nell'ambito del culto di Apollo-Ulios (Apollo che guarisce). Negli anni '50 e '60 una serie di iscrizioni alla base di statue e di erme nelle quali il suo nome con la denominazione di *Uliades* e *Physikos* compare fra quelli degli altri *Uliadai*, medici e φύλαρχοι, ha messo in luce quest'altro aspetto del „filosofo“ Parmenide. La denominazione φύλαρχος „signore della tana (φωλεός)“ rimanda a pratiche di incubazione rituale: il verbo φωλεύειν, il termine tecnico per il letargo degli animali, indica già in Aristotele (fr. 43 Rose) anche lo stato di catalessi. Questo contesto rimanda l'immagine non di un filosofo speculativo, ma di un personaggio operativo che traduce nella pratica l'esperienza mistica.

Il caso più sconcertante dall'antichità ad oggi è tuttavia quello di Empedocle. Empedocle è piuttosto esplicito riguardo a se stesso e ai suoi scopi. Nell'indirizzo agli Agrigentini all'inizio dei *Katharmoi* (31 DK B 112) si descrive come un guaritore-indovino itinerante cui vengono richiesti oracoli, previsioni e guarigione dai mali, ma non è tutto. Egli si definisce in primo luogo „un dio immortale non più mortale“ cui vengono tributati onori „come gli si conviene“. Questo tipo di autorappresentazione ha suscitato scandalo già nel mondo antico,

tant'è vero che la versione integrale del frammento non è stata trasmessa da filosofi, ma unicamente dal biografo Diogene Laerzio che l'ha tratta dallo storico siculo Timeo di Tauromenio (4.-3. sec. a. C.). Timeo, citando i versi incriminati, si affrettava a assicurare che Empedocle era un ciarlatano solo nei poemi, nella realtà era un uomo schivo e democratico.

Ancora più scandaloso e imbarazzante è però l'altro frammento, il 31 DK B 111, dal „Poema fisico“, il monumento della filosofia della natura per eccellenza secondo gli interpreti. Qui Empedocle è ancora più esplicito. Egli promette all'allievo, e solo a lui (μοῦνῶι σοί), di istruirlo nelle arti tipiche del mago: Pausania non solo conoscerà i rimedi per i mali e la vecchiaia, ma saprà come suscitare i venti o farli cessare secondo il suo volere, come produrre la siccità e la pioggia e come riportare alla vita i morti dall'Ade. Anche il B 111 è scomparso dalla tradizione filosofica antica. Simplicio stesso, che conosce Empedocle di prima mano e ne cita la maggior parte dei frammenti, non ne fa parola. Anche di questo frammento siamo debitori al modestissimo Diogene Laerzio che lo copia diligentemente dalla sua fonte, il biografo ellenistico Satiro (2 sec. a. C.). Costui lo citava per corroborare una tradizione antica risalente al sofista Gorgia, allievo di Empedocle, che dipingeva quest'ultimo come un medico e un γόνης, un mago. Gorgia affermava infatti di aver assistito personalmente alle sue „performances“. Anche questo frammento ha creato imbarazzo negli interpreti moderni. Diels lo interpretava come una metafora letteraria, una promessa all'allievo di illustrargli, come un moderno scienziato, le leggi della natura che permettono poi di controllarla, e relegava il frammento, invece che all'inizio del poema, insieme agli altri frammenti programmatici, alla fine del Περὶ φύσεως. Sul carattere letterario di tutte le affermazioni empedoclee disturbanti hanno insistito gli interpreti che non vogliono staccarsi dallo stereotipo del filosofo.

In realtà Empedocle si proclama un dio anche nel „Poema fisico“ (DK 31 B 23,11) che non è un semplice trattato Περὶ φύσεως, ma un vero e proprio testo esoterico rivolto ad un allievo e redatto nello stile enigmatico tipico di questo genere di testi. Lo stesso Aristotele (*Rhet.* 1407a 35 = DK 31 A 25) riconosceva questo tratto del poema empedocleo e lo condannava proprio in ossequio alla sua definizione del filosofo: Empedocle non si esprime chiaramente, ma scrive in poesia e parla per circonlocuzioni come coloro che non hanno nulla da dire, ma pretendono comunque di parlare. Gli ascoltatori si trovano nella situazione di chi consulta gli indovini: quando questi proferiscono i loro responsi ambigui, non capiscono, ma comunque approvano. Quando egli interpreta i testi empedoclei, dunque, cerca di evincerne la *dianoia*, il significato reale, al di là di quello che „va balbettando“ Empedocle (*Metaph.* 985a 4). E questa è ancora oggi,

salvo rare eccezioni fatte oggetto di critiche, la „regola d’oro“ per gli interpreti. In realtà, se si getta un’occhiata al trattato ippocratico *De morbo sacro* (cap. 1) e alla caratterizzazione che il medico ippocratico fa in negativo dei guaritori itineranti che egli definisce *magoi* e ciarlatani (ἄλαζόνες), troviamo con qualche scarto nei dettagli il parallelo della figura di Empedocle: costoro non solo guariscono attraverso purificazioni e riti di un certo tipo, ma si vantano di sapere di più, di avere un particolare rapporto con gli dèi, di poter tirar giù la luna, di suscitare i venti, le piogge, la siccità quando loro lo vogliono, di rendere il mare impraticabile e la terra infertile. *Mutatis mutandis* sono le promesse che Empedocle fa al suo allievo.

Se si accetta di credere a quello che Empedocle dice di sé e a quello che la tradizione epicorica sicula più antica racconta sui suoi miracoli e non si sovrappongono degli stereotipi fissi di filosofo, anche i suoi poemi possono essere visti da un’altra prospettiva più globale e più aderente al contesto culturale in cui opera.

Non c’è da spaventarsi né da stupirsi del fatto che figure come Parmenide ed Empedocle abbiano fondato la scienza della natura e trattato diffusamente di cosmologia, biologia e di ogni campo del sapere dell’epoca. Per la divinità che lo istruisce Parmenide deve conoscere anche le opinioni degli uomini non basate su una conoscenza vera, in quanto anche in questo nessuno deve „sorpassarlo“ (παρελαύνειν che la divinità usa in B 8,61 è un vocabolo tecnico nella corsa dei carri): l’autorità è il presupposto per poter comunicare anche altri messaggi. La verità sta però nell’esperienza globale dell’essere, del divino. Per Empedocle la conoscenza della natura non è fine a se stessa, è un mezzo per arrivare a quel rapporto particolare col divino che anche i guaritori descritti nel *De morbo sacro* ippocratico rivendicano e per innalzarsi allo statuto divino. Non bisogna dimenticare che le radici di tutte le cose in Empedocle non sono semplici elementi materiali, ma divinità: Zeus, Era, Ade e Nesti (Persefone) come anche le due forze di unione e di separazione, *Philia*/Afrodite, la dea dell’amore e del sesso che unisce e lega, fondamentale nella magia erotica, e *Neikos*, la divinità della separazione e della dissoluzione.

L’esperienza mistica, il contatto col divino che conferiscono una particolare sapienza e particolari capacità non sono tratti tipici unicamente del σοφός arcaico, ma caratterizzano altri „filosofi“ lungo tutto il corso della filosofia antica. Mi limiterò qui a citare un solo esempio, quello del „divino Giamblico“ (4. sec. d. C.) come lo chiamano i commentatori aristotelici, il filosofo neoplatonico autore non solo della *Vita di Pitagora* e di opere sulla matematica, ma anche di dottissimi commenti ad opere aristoteliche quali le „Categorie“. Ebbene

Giamblico è un teurgo, un personaggio che „conosce“ i segni della divinità ed è quindi in grado di evocarla attraverso riti e oggetti simbolici. I confini fra teurgia e magia sono, dal punto di vista degli effetti, più teorici che pratici in quanto il teurgo è in grado di provocare fenomeni paranormali (fenomeni medianici, apparizione di spiriti, apparizioni di luci, fenomeni di levitazione), ma anche di agire sulla natura, di provocare la pioggia o placare tempeste. La differenza fondamentale sta però nel fatto che, come spiega Giamblico nel trattato „Sui misteri d’Egitto“, scritto in risposta alle questioni di Porfirio nella „Lettera ad Anebo“, il teurgo, a differenza del mago, non fa nulla, non costringe gli dèi, si limita a riconoscerne i „segni“ (oggetti e rituali) e a lasciarli agire. E’ la divinità in realtà ad operare. Il *De mysteriis Aegyptiis* è una difesa lucida, minuziosa e appassionata di queste pratiche e del loro valore come mezzo di unione col divino. Affascinante è ad esempio l’analisi dettagliata dei vari gradi del sonno divinatorio nel quale si produce il contatto col divino (3,2), dei fenomeni di estasi e di facherismo (3,4), dei fenomeni medianici provocati dal teurgo stesso (3,6). Giamblico nega recisamente che si possa raggiungere il contatto col divino attraverso un atto di pensiero: altrimenti che cosa impedirebbe anche a quelli che fanno della speculazione filosofica (τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας) di arrivare all’unione teurgica con gli dèi? (*De myst.* 2,11). E’ il compimento di riti ineffabili e il potere dei simboli intesi solo dagli dèi a compiere questa unione. Giamblico non è un caso isolato fra i Neoplatonici. Proclo (5. sec. d. C.), a detta del suo allievo Marino (*Vita Procli* 26,28), era stato istruito nella teurgia dalla figlia di un famoso teurgo ed era uno specialista nel provocare la pioggia.

Se si rovescia dunque la rigida prospettiva aristotelica e si esaminano gli aspetti sistematicamente rimossi dei singoli „filosofi“, l’orizzonte ermeneutico si apre su un terreno sicuramente meno solido e rassicurante, ma forse altrettanto fertile.

M. Laura Gemelli Marciano