

ACME 1948

5848
BARI, GE.
1948

DI ALCUNE CAUSE DELLA «METAFISICA RELIGIOSA» ALESSANDRINA

Prima di Plotino non si può parlare di una vera e propria filosofia alessandrina, ed anche l'indirizzo neo-pitagorico e quello neo-platonico di Plotino sono precisati con l'aggiunta di alessandrino-romano perchè a Roma trovarono non solo la possibilità di espansione, ma anche notevoli motivi dottrinali. Lo stesso Plotino, dopo avere a lungo peregrinato e aver preso parte ad una spedizione contro i Persiani al seguito dell'Imperatore Gordiano, fisserà la sua residenza a Roma, dove si tratterrà per un ventennio e salirà in così grande rinomanza da indurre l'imperatore Gallieno a prendere in seria considerazione il suo progetto di creare una « città filosofica », che, in omaggio alla derivazione della propria dottrina da quella di Platone e all'analogo progetto del maestro ateniese, egli riteneva che avrebbe dovuto chiamarsi Platonopoli.

Ciò che concorre a dimostrare che Roma agli albori dell'era cristiana non era soltanto il centro della vita politica, ma anche la capitale spirituale del mondo: non è senza significato che il cristianesimo si sia potuto affermare sopra tutto attraverso la luce che irradiava da Roma. Non risponde quindi a verità il quadro miserando che alcuni storici si compiacciono di fare delle condizioni della cultura dei primi secoli dell'Impero. Che la letteratura come l'arte, la ricerca scientifica come la speculazione filosofica siano in Grecia e in generale nell'oriente europeo in regresso nel II e nel III sec. dell'Impero rispetto al periodo classico di Platone e di Aristotele o anche alla meravigliosa fioritura di studi del naturalismo presocratico, è indiscutibile, ma è certo anche che la decadenza della filosofia nei primi secoli dell'Impero è la naturale conseguenza di un lungo periodo di progressivo decadimento, che s'inizia con la morte di Aristotele.

L'Accademia platonica aveva già perduto il suo fulgore da quando Speusippo ne era diventato lo scolarca, e continua quietamente e inesorabilmente nella sua decadenza fino a

credere di poter trovare nuova linfa nello scetticismo: la media Accademia è così poco platonica che si può parlare di una ripresa dell'interesse della metafisica platonica solo per alcuni indirizzi che vedono la luce al principio dell'era volgare e continuano nella loro attività per i primi secoli dell'Impero. Miglior sorte non aveva avuto la filosofia aristotelica, che aveva finito con l'assumere la tendenza, già con Teofrasto, di precisazione e approfondimento di qualche particolare aspetto puramente scientifico-naturalistico della dottrina del maestro.

Le altre principali correnti filosofiche immediatamente postaristoteliche sono la conferma che la decadenza lamentata riguardo ai primi secoli dell'Impero, attribuita all'insensibilità speculativa dei conquistatori romani, ha un'origine del tutto diversa, che risale a centinaia di anni prima: le cause sono da ricercarsi in un campo essenzialmente estraneo a quello delle condizioni politiche del popolo greco. Le condizioni politiche hanno sempre, in ogni epoca, importanza assai relativa per lo sviluppo del pensiero filosofico, che annovera i suoi maestri in condizioni di splendido fulgore politico-militare, come in quelle di piena decadenza politica: basta ricordare le tristi condizioni dell'Inghilterra ai tempi di Locke; le condizioni di ambiente nelle quali dovettero svolgere la loro attività un Bruno e un Galileo; la modestia di Königsberg come centro culturale, e, d'altro lato, l'importanza della Francia ai tempi di Cartesio e Malebranche. E quale influenza favorevole o sfavorevole può avere avuto uno Spinoza dalle condizioni politiche? I problemi della speculazione filosofica sono sempre fondamentalmente gli stessi: le conseguenze storiche possono solo influire sulla differenza della loro formulazione.

Il tipico scetticismo di Pirrone, il più genuino e schietto scetticismo che si trovi nel pensiero filosofico, rivela la debolezza del pensiero umano a comprendere, per usare l'espressione di Hegel, che è la critica di ogni scetticismo, « il vero infinito dell'idea speculativa ».¹ Efficace mezzo, lo scetticismo, per moderare le illusioni di alcune aspirazioni della ragione

¹ Storia della Filos. (trad. it., II, Firenze, 1932, p. 544).

a dir l'ultima parola sui più ardui problemi metafisici perchè la dialettica negativa di esso, efficacissima per l'approfondimento del problema del finito, è valido argomento contro il dogmatismo; ma è incapace di costruire.

Epicureismo e stoicismo, preoccupandosi essenzialmente del problema morale, non interessandosi di quello teoretico se non per dare un solido fondamento alla dottrina etica, pur essendo movimenti più complessi del platonismo e dell'aristotelismo degli ultimi secoli prima di Cristo e dello scetticismo in genere, rivelavano però come questi la loro impotenza ad andare oltre le conclusioni della filosofia del periodo classico. Teoreticamente essi hanno un significato puramente negativo e sembra vogliano mitigare l'ansiosa ricerca metafisica consigliando all'uomo d'interessarsi a trovare una norma dell'agire onde conseguire la tranquillità dello spirito, visto che oramai alcuni problemi si erano rivelati insolubili.

È risaputo che l'epicureismo non può più essere interpretato, già per la rivendicazione fattane dall'umanesimo e più dal rinascimento italiano, come la dottrina del piacere, quasi esso avesse stretta connessione con l'edonismo di Aristippo, come avevano pensato Cicerone, Plutarco e lo stesso Seneca; ma non sembra si debba arrivare, con il Mondolfo, a riconoscere in esso l'affermazione di una coscienza morale, che non solo superi l'egoismo, ma anche l'utilitarismo. Il Mondolfo ha pienamente ragione di annettere importanza notevole alla « discussione critica e al più adeguato studio delle fonti utili per la ricostruzione »¹ della dottrina epicurea, cui già aveva portato valido contributo l'Usener nel 1887 e che poi hanno sviluppato gli studi del Bignone, del Bailey, del Vogliano e di altri: la scoperta delle *Sentenze Vaticane* e assai più la buona volontà degli interpreti sono la causa di tali conclusioni. Buona volontà cui forse non è estranea una certa qual tendenza della critica moderna — più accentuata in letteratura che in filosofia — a considerare decisamente superate le interpretazioni tradizionali, o per lo meno le interpretazioni

¹ Mondolfo, *Il superamento dell'utilitarismo e la coscienza morale nella dottrina epicurea* in *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936-XIV, 189.

cui si rimase fedeli per secoli, senza che siano state fatte scoperte tali da modificare il precedente giudizio: il rinascimento è fra tutti i periodi quello più soggetto a tali « superamenti ». Sembra difficile che si possa scalzare l'interpretazione nettamente utilitaristica che Seneca dà nelle *Epistole* della morale epicurea, convalidata senza possibilità di equivoco da massime e da sentenze dello stesso Epicuro. L'entusiasmo del Mondolfo nel difendere la morale epicurea dall'antica accusa di utilitarismo e da quella recente del Joyau di egoismo, può trovare valido sostegno solo in questo frammento: « anche se nessuno sia presente, chi abbia raggiunto il fine della specie umana (la sapienza) sarà ugualmente onesto ».² Nel quale a dire il vero si allude ad una finalità, che è poco conforme con il naturalismo etico dell'epicureismo: per cui, se da un esame approfondito, che esula completamente dal nostro compito, risultasse palese incompatibilità fra questo frammento e gli altri e le altre testimonianze, si dovrebbe necessariamente ammettere che vi è contraddizione, il che non è affatto da escludere a priori, perchè esempi se ne possono trovare anche in filosofi assai più recenti e più sistematici di Epicuro; oppure che « il fine della specie umana » è solo una meta irraggiungibile perchè di là dalle possibilità umane e per ciò fuori della prassi quotidiana, della quale sopra tutto s'interessava Epicuro. Si noti in ogni modo che tale frammento riguarda solo il problema del come dovrebbe comportarsi il saggio ove si trovasse nella situazione di poter compiere un reato che gli fosse utile con la sicurezza che nessuno verrebbe mai a conoscenza della sua cattiva azione, cioè un problema, che, anche in sede puramente naturalistica, si potrebbe essere indotti ad avere il pudore di risolvere secondo il frammento di cui sopra, e che è estremamente significativo che anche a tal proposito Seneca consideri la morale epicurea come approvante il reato e Plutarco se ne mostri dubbioso.

È d'altronde naturale che ogni sforzo interpretativo, che miri ad elevare la morale epicurea sopra l'utilitarismo, non

²) Riportato in Mondolfo, *op. cit.*, p. 197: è il fr. 533 di Usener; 102 di Bignone; 83 di Bailey.

possa sostenersi, anche a prescindere dalle testimonianze dirette e da quelle indirette, se si tien presente che essa sarebbe in contrasto stridente con il naturalismo, che è a fondamento della gnoseologia epicurea, per il quale tutto è fatto dipendere, come notava anche Plotino, da cause materiali. La coscienza etica stoica non è per molti importanti aspetti diversa da quella epicurea, malgrado le differenze particolari fra l'una e l'altra dottrina, e malgrado quella essenziale fra individualismo epicureo e universalismo stoico. Queste differenze sono tali da spiegare come lo stoicismo sia stato, sopra tutto prima della sua diffusione in Roma, un movimento di scuola da principio, e di intere collettività poi, invece che proprio di una ristretta cerchia d'intellettuali come la dottrina epicurea, che poteva parlare più al cervello di pochi eletti che al cuore di tutti coloro che soffrono. Sopra tutto per la sua concezione universalistica la morale stoica mostra la sua superiorità, perchè può elevare la coscienza egoistica all'intuizione dell'infinito e dell'eterno.

Ma anche lo stoicismo cercava, come l'epicureismo, nel fondamento fisico della sua gnoseologia null'altro che un mezzo per arrivare ad una concezione della vita, che attenuasse il dolore umano mostrando che tutto ciò che accade non solo deve necessariamente accadere, ma anche che ciò che sembra essere male al singolo si risolve in bene se ci solleviamo sopra il contingente per elevarci ad una visione unitaria della vita; che in ogni modo inutile sarebbe stato per l'individuo tentare di opporsi al fatale svolgersi degli avvenimenti.

Per certi riguardi anzi lo stoicismo meglio dell'epicureismo si accorda con la rassegnazione caratteristica di tutte le principali correnti postaristoteliche a limitarsi all'interesse puramente umano del problema filosofico. Ciò spiega la sua larga diffusione anche fra le classi più umili e fra gli schiavi; ma la consolazione stoica è una consolazione dei disperati: tanto da riconoscere la legittimità del suicidio anche per il saggio, e suicidio, si noti, che non è passaggio ad una vita migliore, ma al nulla: Egesia « assertor di morte » ne sapeva qualcosa. Esso si rivela impari al suo compito, perchè al dolore

umano che chiede almeno la possibilità di sperare, quella speranza che è concessa anche dal più rigido dei razionalismi, da quello kantiano, lo stoicismo risponde solo con il consiglio di non vivere, cioè di non amare, per non soffrire. Mi si accusi pure di superficialità e di semplicità contrapponendo a questa interpretazione disperatamente modesta dello stoicismo la sua grandiosità nel concepire il tutto come animato e retto da una legge universale, l'estrema importanza che esso ha avuto per secoli e secoli su intere popolazioni esercitando il suo pensiero su tutte le classi sociali e determinando un interesse storico eccezionale, come lo prova la ricchissima letteratura derivatane: resterà sempre la verità che esso non corrispose al compito che l'uomo gli aveva chiesto. Non è un conforto il rispondere all'animo angosciato e commosso, che chiede di essere sollevato dal peso del proprio dolore, che ciò è perché deve essere nell'ordine del tutto e che quindi non vi è altro rimedio che non angosciarsi.

È interessante notare come le dottrine che sembrano più profondamente umane, perchè determinate specificamente in vista di finalità pratiche, siano assai meno consolatrici di quelle che si muovono nell'ambito della metafisica. E che questa soltanto può allontanare il pensiero dalla passione o per lo meno mostrargli la sua ragion d'essere e in tal modo controbilanciare il subire del cuore o dei sensi con l'attività della ragione. Sino a quando la passione è apportatrice di felicità perchè corrisposta, essa non è un subire: è anzi incremento a nuove energie, dal cavaliere medievale che più fieramente combatteva per i colori della sua donna, all'artista e al pensatore che trova in essa il motivo per nuove aspirazioni. Il « *Deus potui non potest* » dello Spinoza dovrebbe essere inteso con questa riserva: l'atto d'amore che si concreta nella creazione, del singolo come del mondo (nell'ipotesi, teologica-mente presa in considerazione, che Dio lo abbia creato in quanto amore infinito e l'amore non può non manifestarsi), non è un subire: è anzi la sola attività umana che trovi in se stessa la sua ragione di essere, per cui qualunque scopo di vendita di secondaria importanza. Non certo un'autonomia della volontà astratta, come ancora si trova in Kant, tanto pura

che non può mai concretarsi nell'atto se non perdendo della sua purezza e della sua autonomia, ma di una volontà che è sua purezza perché ha la sua ragione di essere nel nostro stesso autonomia io più profondo, tanto da non poterne più essere distinta.

Ma nel caso contrario, cioè quando la passione è appor-
tatrice d'infelicità, perchè non corrisposta, essa non può si-
gnificare altro che subire; è un subire della sensibilità che si
estende anche all'intelletto, se questo appunto non si limita
a tentar di sollevarsi sopra il suo mondo particolare umano
con il pretendere di negare la passione, come volevano gli
stoici e gli epicurei, ma con il sostenere che non è la passione
che sia falsa in un mondo vero, ma è il nostro stesso mondo
che non è vero, non essendo altro che un semplice manife-
starsi della più vera e più profonda realtà, un pallido riflesso
della verità eterna. Il che significa ritorno a Platone, la ri-
presa dell'interesse per un assoluto, trascendente il nostro
mondo di trepide gioie e di dolori reali, che è la condizione
prima di una concezione religiosa della vita che conserva uno
solo di tutti i sentimenti umani: la speranza.

La speranza di poter un giorno sollevarsi sopra le apparenze e vivere la vera vita dello spirito, a mezzo di una vita che deve essere costante processo di purificazione, che si precisa dapprima, e anche in ciò si vede la diretta influenza di Platone, come amore del saggio, perchè solo colui che sa può trovarsi in condizione di vedere la segreta ragione delle cose, per cui un avvertimento non viene giudicato in sé, ma connesso con gli altri: quella perfetta unità armonica del molteplice per cui l'arte viene ad essere l'introduzione alla vita morale e questa a sua volta alla coscienza religiosa.

✱
✱
✱

La stretta connessione fra religione e morale non si nota soltanto nelle religioni più elevate. E' solo per la coscienza religiosa che l'uomo ha aspirazioni che trascendono la morale naturalistica, che senza un ideale religioso non potrebbe non essere considerata sufficiente. Il dramma intimo dello stoicismo consiste precisamente in un forte senso religioso, che egli è appunto dato dal rispetto alla legge del dovere, senza

che lo stoico dottrinarmente riconosca che la venerazione per essa non può essere giustificata, e perciò mantenuta, se non la si riconnette a un principio superiore, puramente intelligibile.

Il processo di purificazione è dunque un'ascesa, che partendo dall'intuizione unitaria del bello — ciò che già richiede intelligenza elevata — attraverso l'amore giunge alla religiosità. Non è privazione astinenza macerazione, in una parola negazione della vita, ma è la vita stessa in tutta la sua bellezza. L'ideale greco del santo è assai diverso dall'ideale cristiano. Socrate è un santo pagano; è il combattente di Potidea e di Anfipoli, l'uomo che durante la ritirata di Delio conserva la stessa tranquillità di quando passeggia per Atene βρενθόμενος καὶ τῶφθαλμῷ παραβάλλον, ¹ mostrando tale coraggio da ispirare timore ai nemici, pur vittoriosi, e sicurezza agli amici, « perchè in guerra non si cerca affatto di avere a che fare con coraggiosi di siffatta tempra e invece si dà la caccia a coloro che fuggono disordinatamente »; ² com'è pure il più splendido banchettante fra banchettanti già splendidi.

Ricorda a proposito il Festugière ³ che tutti i discorsi del *Simposio* arrivano alla stessa conclusione: l'unica strada per avvicinarsi al Bene è quella dell'amore. Il discorso di Fedro, come quelli di Erisimaco, di Aristomane e di Agatone; come, sopra tutto, quello celeberrimo di Diotima. Il quale certo si differenzia dai precedenti per freschezza d'immagini, per ricchezza di pathos e per un'umanità profondamente sentita. Per Diotima, « che tanto se ne intendeva », l'amore non è il più bel dio, non è nemmeno un dio: esso non è nè Dio nè uomo, ma un intermediario fra Dio e l'uomo: è « un gran demone », la cui funzione è quella di tradurre e trasmettere agli dei ciò che proviene dagli uomini, e reciprocamente. ⁴ Per ciò che gli

¹) Alcibiade si riferisce (*Simposio*, 221 b) al noto passo delle *Nuvole*, 362.

²) *Op. cit.*, 221 b-e.

³) *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, 1936), p. 286.

⁴) *Simposio*, 202 a-e.

deriva da sua madre, la Povertà, anch'esso è povero: « è rude, non si cura della propria persona scalza », dorme dove gli capita, sulla soglia delle case come sulla strada. Ma suo padre, l'Espediente, gli ha dato la forza e l'ardire, la passione della caccia e della conquista, la fertilità nel trovare mezzi ingegnosi per conseguire il proprio scopo: « incomparabile impostore, e negromante e sofista », che « dedica tutto il suo tempo a filosofare », l'amore è « nello stesso giorno pieno di vita o sembra dover morire da un momento all'altro, per poi rivivere di nuovo se i suoi esperimenti sono coronati dal successo ». ¹ Esso è dunque qualcosa di terribilmente umano in cui si possono riscontrare i difetti e le doti che costituiscono la vita umana.

Da ciò anche, in quanto vita, il suo tendere all'eterno con il perpetuarsi. L'amore « tende al possesso perpetuo di ciò che è buono », ² che richiede la volontà di prolungare la vita nel figlio dell'Amore: l'amore non è statica e serena contemplazione, ma volontà τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ. ³ L'amore viene quindi ad essere anche il mezzo più naturale per la continuazione della propria personalità. Il fatto che dal bello corporeo si ascende al bello spirituale e che dall'amore sensuale si sale a quello spirituale non significa affatto negare l'importanza del primo, nè credere che esso debba scomparire per il sopravvenire dell'altro. Ciascuno dà in amore ciò che può dare ed è naturale che un abisso vi sia fra l'amore dell'uomo rozzo e quello dell'uomo elevato, ma tutte le diverse gradazioni mirano, nei limiti della loro possibilità, all'unità, più o meno perfetta a seconda che più o meno completa, ma che proporzionatamente all'angolo visuale di chi ama sembra sempre essere la perfetta, come nelle diverse professioni di fede l'idea di Dio.

È quindi naturale che, posto l'amore come condizione della vita morale e di quella religiosa, in quanto mezzo più naturale per giungervi, l'aristocratico elemento di superio-

¹) *Op. cit.*, 206 a.

²) *Ib.*, 206 e.

³) *Ib.*, 203 d-e.

rità insito nell'amore del sapiente sia andato attenuandosi, specie in un'epoca di decadenza intellettuale. Vicino alla concezione di tale amore, concesso solo a pochi eletti, va facendosi sempre più strada la tendenza a riconoscere la possibilità d'amare a tutti gli uomini che lo vogliono, agli uomini « di buona volontà ». I quali tutti, anche senza sapere, possono tuttavia sentire e credere e aver fiducia in qualcuno che è sopra l'interesse individuale e anche sopra l'interesse di tutti gli uomini. L'amore del sapiente o più precisamente il riconoscere la necessità del sapere per elevare il proprio spirito a Dio, è la corrente più propriamente filosofica che attraverso gli accademici si riconnette con la teoria platonica del Bene in sé; la possibilità dell'amore estesa a tutti gli uomini è invece sviluppo delle esigenze religiose proprie di tutti, le quali, nè nel politeismo, nè nei miti, nè nei culti orientali e infine nemmeno nello stoicismo potevano trovare quella parola di conforto che richiedeva la fede in un regno migliore, che essi non potevano dare. Lo stoicismo perchè, forse, preoccupato che neppure il razionalismo aristotelico era riuscito a risolvere ogni residuo del dualismo platonico, aveva creduto necessario di materializzare anche l'anima; il politeismo e i miti perchè contraddittori o poveri di contenuto spirituale: l'olimpico è solo espressione simbolica delle passioni umane, effetto più di una sublimazione estetica che di una concezione religiosa, adatto per uomini lieti, che amano e giustificano la vita e le debolezze degli uomini: è quindi anacronistico in un periodo di depressione spirituale nel quale è implicito il riconoscimento della manchevolezza delle possibilità umane.

Ma sia il conseguente sviluppo del risolversi del razionalismo del sapiente in amore onde il sapere non concluda ad una vuota astrazione, ma si concreti nell'agire; sia il riconoscimento del diritto di amare a tutti gli uomini di buona volontà, portano nel campo religioso alla concezione personalistica di Dio: anche l'amore, che è il più concreto e completo manifestarsi dell'attività dell'essere sensibile, sarebbe astratto se non oggettivasse la sua idea in un simbolo il più possibilmente esatto e preciso. Chi ama ha bisogno di conoscere o al-

meno d'immaginare il più dettagliatamente possibile l'oggetto del proprio amore. Anche per tale motivo tutte le religioni positive che concludono all'immortalità hanno una concezione personalistica di Dio: la quale è anche la condizione necessaria, e spesso sufficiente, perchè dalla verità assoluta di Dio si possano dedurre verità particolari.

La personalità è condizione, in ogni caso, della moralità, concependo la personalità come la coscienza che diventa consapevole dell'azione. Il che non significa che tutti i giudizi dell'attore e le sue azioni siano riflesse e determinate dalla piena consapevolezza che esso giudica così e non altrimenti in conseguenza di una determinata connessione causale. Ciò anzi non avviene nella maggior parte dei casi: Leibniz ha perfettamente ragione di asserire che gli esseri intelligenti, gli spiriti, non si comportano razionalmente per tre quarti delle loro azioni.¹ Perchè personalità vi sia, basta che vi sia la possibilità che tale consapevolezza di giudizio e di azione si verifichi, la quale richiede in primo luogo la consapevolezza che giudizio e azione si riferiscano a un'unità senziente pensante e operante, e che perciò non può essere il risultato del complesso delle nostre sensazioni, ma la condizione perchè esse siano tali da poter essere riconosciute (giudizio) e da poter essere motivo determinante all'azione. Complesso, che poi farà sì che la nostra esperienza, la nostra vita, sia diversa nell'una o nell'altra persona: certo per le differenze contingenti in relazione alla diversità degli avvenimenti vissuti da questo o quel soggetto; non per la differenza costitutiva della coscienza originaria.

Questo logico preesistere della personalità allo sviluppo della personalità stessa come vita, viene dunque ad essere la condizione della moralità perchè è la conoscenza a priori di ciò che è bene e di ciò che è male, cioè indipendentemente dai risultati che si potranno conseguire. La personalità così intesa non è però sufficiente per la concezione religiosa, che si distingue fondamentalmente da quella morale perchè richiede anche il perdurare della personalità oltre l'esperienza

¹) *Monad.* § 28.

della vita, in quanto la coscienza religiosa esige che la personalità sia passibile « di castigo o di ricompensa ». I quali hanno il loro pieno valore soltanto se potranno essere dati tenendo conto esclusivamente della purezza della volontà che ha determinato l'azione, cioè solo in un mondo superiore alla esperienza: invece il contingente e l'effetto — l'atto esaminato indipendentemente dall'intenzione — hanno spesso parte prevalente e da essi in ogni caso mai si può prescindere.

L'aspirazione verso la *civitas Dei*, il mondo ottimo nel quale ciascuno troverà ciò che gli spetta, va così assumendo contorni più precisi per la maggior importanza del concetto di personalità, come questo si era rivelato necessario quando si cominciò a comprendere che uno scopo era indispensabile all'individuo per agire e che nessun incentivo immediato poteva essere tanto universalmente efficace quanto l'amore. Questo *quid* presperimentale che è la coscienza della personalità, cioè la facoltà di poter dire io, è anche affermazione di un valore esistenziale, che sembra non potersi ammettere che ipstasizzando un'infinita molteplicità originaria di esseri, i quali, per l'insufficienza dell'ipotesi atomica, avrebbero dovuto essere intesi come sostanze indipendenti spontaneamente operanti, oppure ipstasizzando un'assoluta personalità di cui le personalità relative non fossero che derivazione.

È quindi del tutto conseguente che, date le esigenze spirituali dell'epoca, la prima soluzione non si sia prospettata nemmeno come ipotesi e che si sia imposto il simbolismo di un Dio-persona che è radicalmente diverso dalla raffigurazione antropomorfa e antropopatica delle varie divinità dell'Olimpo. La concezione personalistica di Dio, appunto in quanto portava ad una maggiore specificazione di lui, doveva sollevare la grossa questione degli attributi di Dio e quella ancor più complessa del come egli avesse potuto creare il male.

L'approfondimento delle difficoltà inerenti al primo problema porterà nella prassi della vita religiosa ad ingenue e anche grossolane rappresentazioni di Dio, od anche a distinzioni e suddivisioni, che sono le lontane precorritrici di quelle tipiche della scolastica medievale; ma anche al rico-

noscimento che nessun attributo può competere a Dio, perchè ognuno di essi non può che essere indotto dall'esperienza umana. Da ciò il formarsi della teologia negativa, che avrà pure largo sviluppo nella scolastica, e che è senza dubbio, in sé, antipersonalistica, ed è quindi coerente, più che con i principi essenziali del cristianesimo, con l'indeterminatezza dell'Uno plotinico, o anche con la concezione, anteriore di un secolo e fondamentalmente ispirantesi al *Parmenide*, del Dio di Gaio, e di quelle, che ne sono una derivazione diretta, di Albino e di Apuleio.

Lo stesso dicasi del problema del male, il quale non poteva più presentarsi come semplice contrapposizione dialettica atta a meglio lumeggiare il bene, perchè, con l'accentuazione del concetto morale di personalità e di quello religioso del suo perdurare oltre la morte del corpo, anche il male doveva diventare qualcosa di positivo e trovare una sua espressione personalistica. Donde il dualismo schietto fra il principio del bene e quello del male come forze antagonistiche che si equivalgono; oppure quello attenuato, che il cristianesimo farà proprio, di un unico principio divino da cui si staccherà il ribelle al volere di Dio che, senza essere in sé principio assoluto, sarà però il principio del male.

La predicazione di Mani comincerà solo nel 242, ma assai prima si notano indizi sicuri di una decisa tendenza al dualismo prospettato da un punto di vista nettamente morale. In molti motivi che concorrono alla formazione dello gnosticismo precristiano e del suo sviluppo nell'era nostra, che tutti rivelano la preoccupazione di conciliare ellenismo e giudaismo e miti persiani e babilonesi, appare palese la convinzione che il nostro mondo è troppo misera cosa perchè possa essere opera di Dio. Gli argomenti di Origene non solo non convincono gli altri, ma non convincono neppure lo stesso Origene, se egli è costretto ad affermare, incalzato dalla robusta critica gnostica, che unica possibile conclusione, determinata principalmente dall'impossibilità di ammettere che Dio è il creatore del male, è quella di riconoscere che anche il mondo è eterno, almeno inteso come termine necessariamente correlativo dell'attività creatrice di Dio.

Più di un secolo prima di Mani, e con tendenza assai più aderente allo spirito del cristianesimo, la tesi dualistica era stata sostenuta con fermezza da Marcione di Sinope, che ha senza dubbio esercitato notevole influenza sulla dottrina di Mani ed efficacemente concorso, quale primo riformatore del cristianesimo, alla costituzione del Nuovo Testamento. Marcione è il primo, nell'ambito del cristianesimo, del quale si abbiano frammenti e notizie sufficienti per ricostruire una dottrina che neghi la possibilità che Dio, somma bontà, abbia potuto creare questo nostro mondo, che è il mondo del male; pur non trovandosi ancora in lui la decisa contrapposizione fra i due principi, che figura nel manicheismo, limitandosi egli a sostenere che la creazione del mondo sia dovuta alla potenza grande, ma priva di carità, del Dio dell'Antico Testamento.

Ne consegue che fortissima è nel I sec. av. Cristo, come nel cristianesimo più antico e in quel complesso di motivi che concludono alla metafisica religiosa alessandrina, l'accentuazione del distacco fra mondo del senso e mondo dello spirito; e perciò anche la tendenza a considerare peccaminoso tutto ciò che con il mondo del senso ha attinenza, non esclusi gli affetti più forti, perchè anch'essi erano il risultato di legami con il mondo sensibile. Tendenza che non scomparirà nemmeno quando il dogma preciserà la dottrina del cristianesimo ufficiale e trionferà la tesi che è proprio il Dio di bontà e di misericordia che ha creato il mondo con un libero atto della sua volontà; ne sono conferma l'anacoretismo, la vita di clausura in molti conventi e alcune aberrazioni che sono la negazione della carità e della dolcezza predicate da Gesù, sorte in periodi di perturbazione in cui la coscienza religiosa si confonde con la negazione della vita.

È tuttavia anche conseguente che il problema del male, in seguito a questa teoria ufficialmente riconosciuta della creazione divina del mondo, sia andato assumendo una ricchezza di aspetti e una profondità speculativa nei suoi sviluppi sconosciuta al pensiero greco e che filosofi e teologi abbiano profuso tesori di sottigliezza dialettica per cercare l'accordo impossibile: il nucleo centrale del pensiero agostiniano

e di tutte le dottrine che ne sono derivate. E poichè tale conciliazione richiede in ogni caso che non Dio deve ritenersi responsabile, ma l'uomo, e ogni responsabilità presuppone la libertà, il problema della libertà va assumendo importanza sempre maggiore fino a trovare nella filosofia plotinica la sua impostazione come problema metafisico e non psicologico, che il pensiero greco non aveva conosciuto nemmeno nel pieno fulgore della sua maturità. Solo con Plotino quell'abbozzo di teoria, per cui già poteva sembrare che Platone intendesse per libertà la graduale conquista della propria personalità in modo d'avvicinarla al possibile all'attività divina, diventa organica dottrina: le molte incertezze dell'antico pensiero greco, le contraddizioni in Omero e in Esiodo, la continuità della colpa nei discendenti come troviamo nei tragici, sono la conferma di tale asserzione, non un'indizio che il problema fosse profondamente sentito e discusso.

La diligente disamina della questione del male concorre efficacemente ad avvertire con intensità sempre maggiore il bisogno di un mondo migliore, di quel mondo ottimo già delineatosi come risposta atta a portare conforto al dolore umano e a soddisfare l'esigenza religiosa, che comportava il perdurare della personalità oltre la vita del corpo. Ma questo mondo della giustizia va via via diventando sempre più perfetto al punto che si eleva talmente sopra le possibilità umane da sembrare che unico mezzo per potersi avvicinare ad esso fosse quello d'ipostasizzare gradi intermedi fra l'uomo e Dio, i quali ne fossero in qualche modo il tramite: i demoni. Apuleio meglio di ogni altro mette in rilievo questa loro funzione: anche le pratiche del culto sono spesso demonologiche perchè non sempre si osa nella preghiera rivolgersi direttamente a Dio, ma a quel demone che si crede più indicato per intercedere presso Dio onde conceda la grazia di cui si ha bisogno: anche ora lo stesso cristianesimo ne risente l'influenza.

La demonologia di questo periodo è fondamentalmente diversa dall'elevazione, d'impronta schiettamente naturalistica, dell'uomo a quella specie di semidio barbarico che era

l'eroe. Ora si tratta invece del manifestarsi saltuario, e spesso anche senza che se ne veda il motivo, della divinità. La demonologia di cui si tratta ha quindi analogie con quella socratica, ma si differenzia anche da questa perchè il demone socratico era impersonalmente concepito ispirazione dell'intuito, che pur essendo superiore alla ragione, non le era estraneo: Socrate poteva spesso arrivare a concludere, dopo che la dialettica si era rivelata impotente, per un suggerimento interiore, che potrebbe oggi essere chiamato l'intuizione del genio, che dal poco che ci è noto divina parte di ciò che non conosciamo e che con la rigorosa deduzione non potremmo mai conoscere. Inspirazioni quanto mai vaghe e indeterminate, che prenderanno contorni sempre più precisi, come precisata si era l'idea di Dio in un'immagine personalistica: i demoni andranno diventando esseri, ciò che Leibniz avrebbe chiamato « sostanze »; e sostanze infatti saranno gli angeli che, nella teologia tomistica, diventeranno anzi le sole sostanze separate. Non solo: nelle dottrine a forte fondamento razionalistico l'intuizione che permette di avvicinarsi dal noto all'ignoto, pur non potendo obiettivare tale ignoto in una concreta conoscenza sperimentale, ha però sempre qualche rapporto con la ragione in Socrate è sopra tutto la ragione che ha tali aspirazioni, ed è solo in virtù della ragione che ci accorgiamo dell'inermità della ragione stessa ad andare oltre certi limiti; in Kant, più ancora, tale possibilità di avvicinarsi all'ignoto può avvenire solo per « analogia ». In ciò consiste anzi la definizione della parola: la conoscenza sarà solo simbolica, ma di un simbolismo nettamente razionalistico.

È naturale che in un'epoca in cui l'attività speculativa andava sempre più ritirandosi di fronte al bisogno di dare una risposta più sollecita e più semplice al problema metafisico, tali demoni siano andati concretandosi in ideali mistici del tutto irrazionali; così che personalismo e misticismo si accordano anche nella concezione del demone, come già si erano accordati in quella di Dio. Dottrina quindi che, se per certi lati rivela come fosse profondamente sentito il distacco fra l'uomo e Dio, e forse anche quanto fosse compresa l'im-

portanza che alla realtà spirituale si estendesse, proprio per analogia, quella legge di continuità che sembrava non ammettere eccezioni nel mondo fisico, si prestava a cadere facilmente nella superstizione e nel grottesco. Il mondo viene fantasiolosamente popolato di demoni buoni, e più tardi anche di cattivi, perchè anche il male in sé sembrava essere tanto lontano dalla semplice possibilità di peccare dell'uomo. Si finisce così con l'entrare in domestichezza con tali esseri demoniaci. Qualche volta pare si sia addirittura arrivati a tenerli nello stesso conto in cui i primitivi tengono i loro feticci: quali potenze occulte cui ci si rivolge solo o prevalentemente per conseguire il proprio utile, sia pur a detrimento del diritto di altri, e come il feticcio anche il demone si può mutare se più non risponde allo scopo.

* * *

Nessun periodo della storia del pensiero ricollega metafisica e religione ad una stessa esigenza più di quello che coincide con l'inizio dell'era volgare; donde la giusta denominazione di « metafisica religiosa » data a caratterizzare il pensiero dell'epoca, che nella sua essenza è un costante tentativo di sintesi fra ellenismo e le nuove aspirazioni fideistiche. Sintesi per ciò che, in conseguenza della decadenza della genialità speculativa, doveva prima di tutto presentarsi come accordo del principio di autorità con la filosofia: per molti è fuori discussione ciò che avevano creduto di poter affermare i maestri greci. In questo caso si può vedere la concomitanza fra condizioni politiche e pensiero: non nel senso che si è criticato al principio di questo articolo, ma nel senso opposto, cioè in quello della piena conformità di un forte potere centrale con una filosofia, che cerca nell'autorità del teorico di un principio universalistico superiore alla vita degli uomini la ragione di tale vita, cioè in Platone.

Persino gli stoici, già nel II secolo a. C., mostrano esplicitamente la loro ammirazione per Platone, che Panezio da Rodi non si perita di chiamare « il divino » e « il santissimo »: entusiasmo tale che, sostenendo egli che ciò che nasce deve perire e non volendo peraltro ammettere una preesistenza

dell'anima, sembra che, per tali motivi, sia stato indotto a negare addirittura l'autenticità del *Fedone*. Dal punto di vista dottrinario tutti i filosofi della media Stoà sono d'altronde tanto lontani da Zenone da giustificare pienamente il dubbio se essi possano ancora essere ritenuti stoici. Boeto di Sidone aveva già esposto una teoria fisica assai simile a quella del *Timeo*, come la critica di Posidonio alla tesi di Crisippo sulle passioni, che era poi quella classica dello stoicismo, mostra l'ammirazione della media Stoà anche per la dottrina morale di Platone, che, con la sua teoria dei diversi gradi dell'anima, dà delle passioni una spiegazione che certo non avrebbe potuto trovare Crisippo, che si limita a negarle. Quindi non si può ritenere del tutto assurda e paradossale la tesi di Antioco di Ascalona, che credette di poter sostenere che i veri continuatori della filosofia platonica si dovessero considerare gli stoici: certo Panezio e Posidonio sono più vicini a Platone che non gli scettici della media Accademia.

L'esempio dello stoicismo platonizzante nell'oriente europeo, in Grecia, a Rodi, ad Alessandria, è tanto più significativo se si tien presente che lo stoicismo romano non ne segue le orme, pur non potendosi nemmeno sostenere che esso è un fedele prosecutore della concezione originaria di Zenone. Innanzi tutto perchè nello stoicismo romano è palese il disinteresse verso il problema gnosologico, che i primi stoici avevano affrontato con serietà anche se solo come mezzo per arrivare a una più salda dottrina morale: non si può fare un'eccezione nemmeno per Seneca, perchè le sue *Questioni naturali* hanno troppo limitata importanza perchè si possano considerare una teoria della conoscenza che sia di ausilio alle sue *Epistole* o ai trattati particolari delle singole virtù in modo da costituirne il fondamento teoretico. Negli stoici romani figura poi tale comprensione delle esigenze individuali e dell'impotenza dell'uomo a soddisfarle, che vi si sente il bisogno, sconosciuto al primo stoicismo, di ricorrere al superumano per la vita e la consolazione dell'uomo, e vi si trova un senso di carità e di comprensione del dolore, sopra tutto in Seneca e in Marco Aurelio, che sarebbe stato fuori luogo nella dottrina originaria.

I molti e complessi motivi che si sono considerati come prodromi della metafisica religiosa, tanto nella loro prevalenza fideistica, che riguarda tutti gli uomini, quanto in quella metafisica, che riguarda l'amore del saggio, sono però a Roma avvertiti solo di riflesso, e potrà il cristianesimo trovare nell'impero romano così potente influsso al proprio sviluppo non certo perchè i suoi principi fossero particolarmente sentiti in Roma, ma perchè l'impero rappresentava un'unità politico-sociale quanto mai idonea alla divulgazione di una dottrina universalistica.

Nella formazione della metafisica religiosa, e in quel complesso di dottrine che attraverso il platonismo e il pitagorismo hanno con essa attinenza, è senza dubbio più manifesta l'influenza orientale. Plutarco di Cheronea, che è un tipico rappresentante di questa tendenza a dare della filosofia platonica un'interpretazione secondo le esigenze religiose proprie della sua età e non di quella in cui visse Platone, mostra pure uno speciale interesse per il culto di Iside e di Osiride. L'importanza assunta dai miti e da alcune pratiche culturali, che erano derivazioni di sette pure orientali, agevolano la diffusione della superstizione anche in non volgari studiosi di questioni religiose: mai come in questo periodo troviamo nello stesso autore, insieme con osservazioni e anche con teorie di notevole valore, una tale mancanza di senso critico da rendere preplesso lo storico moderno, e una tale ingenuità da fare oggi sorridere ogni insipiente. Gli studi del Gressmann, del Brögelmann, del Kittel, specie per quanto riguarda i rapporti fra la religione greca dei misteri e l'Antico Testamento, e, sopra tutto, gli studi del Reitzenstein sono in proposito quanto mai interessanti.¹

La spiegazione di questi singolari connubi può solo trovarsi con il tener presente quanto si è andato esponendo: era

¹) R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, III Auflage, Leipzig (Teubner, 1927). Nonchè l'articolo di A. Bill, *La littérature religieuse hellénistique et les religions des mystères d'après Reitzenstein* (in « Revue d'histoire et de philosophie religieuse »). Si consultino pure di G. Gressmann, *Die hellenistische Gestirnsreligion* (Leipzig, 1925) e il saggio di E. Brögelmann, *Hellenistische Mysterienreligionen* (Hannover, 1927).

innanzi tutto una norma di vita che si voleva trovare, ed empiricamente ciascuno crede di poter accettare anche tesi assurde, se sembrano idonee allo scopo. Il disinteresse per la teoria della conoscenza ne è la conferma. L'importanza di essa riappare, e solo in parte, quando, nel dilagare di tante ipotesi, gli scrittori più intelligenti cercano la loro guida in Platone. Non solo nel senso di generica ammirazione, secondo si è già veduto, ma anche nel tentativo di dare alle proprie tendenze religiose una spiegazione che fosse consona con una concezione logica dell'essere del mondo. Senza dubbio anche per essi l'interesse è sempre prevalentemente morale, ma nella dottrina dell'idea del Bene essi potevano trovare un saldo fondamento teoretico che potesse giustificare le loro aspirazioni verso un ideale etico trascendente senza che esse si risolvessero in un troppo semplicistico atto di fede.

Già nei dialoghi « socratici » Platone, pur non sollevandosi ancora completamente sopra il criterio utilitaristico, aveva ammessa la necessità del sapere perchè l'uomo potesse, fra i beni particolari, scegliere quelli che erano più idonei, per le conseguenze che ne sarebbero derivate, a dare una felicità duratura e non un semplice allettamento provvisorio dei sensi quale, dall'avvicinamento socratico di virtù e felicità, aveva creduto di poter dedurre edonisticamente Aristippo: tale è la tesi positiva del *Protagora*. Ma già nella discussione con Callicle nel *Gorgia* si comprende che la tesi del *Protagora* è abbandonata per dar luogo a una morale religiosa: il mito finale dell'immortalità ha il preciso scopo di mostrare che quando ancora Platone credeva che non vi potesse essere vera scienza della virtù malgrado le parziali ammissioni dello stesso *Protagora*, il mito, ricco di tutta la forza della tradizione e capace di parlare al cuore di tutti, può aver valore come mezzo per guidare gli uomini a bene agire: « ascolta dunque, come si dice, una bella storia, che tu prenderai forse per una favola, ma che io considero una storia vera »¹ dice Socrate a Callicle, che lo stava ascoltando, scettico ironico ed anche un po' seccato di tutte le distinzioni sottili della sua dialettica.

¹) *Gorgia*, 523 a.

Ma la validità del mito è solo provvisoria, fino a quando Platone ancora non sa che cosa sia la scienza. L'abbozzo della dottrina delle idee quale troviamo nel *Menone*, sufficiente solo a superare l'origine empirica del concetto socratico con l'intuizione di qualcosa che sia la condizione che rende possibile la conoscenza, mostra che se non alla scienza si può tuttavia arrivare a una certa valutazione della virtù, così che l'« opinione vera » prende il posto del mito. Rivelatasi anche essa insufficiente nell'approfondimento del problema della scienza, secondo la esposizione del *Teeteto*, perchè l'« opinione vera » non basta per definire la scienza se la spiegazione della specificazione del « vero » non la troviamo nella ragione; dimostrato che tale processo di razionalizzazione per cui l'opinione cessa di essere tale per divenire scienza è possibile solo per l'attività — sia pure ancora esclusivamente formale — dell'anima; è naturale che, anche se vera scienza della virtù non può darsi, si possa trovare una conferma teoretica sufficientemente valida del mito del *Gorgia*: cioè che l'anima è la ragione d'essere dell'agire virtuoso e, di rimando che la legge morale è elevazione verso la realtà dello spirito.

Chi voglia usare espressioni moderne potrebbe dire che il problema della scienza è affermazione dell'io teoretico come processo di derivazione da Dio, come quello dell'attività morale è affermazione dell'io etico inteso come ritorno a Dio. Malgrado i mezzi di conoscenza tecnica siano diversi,¹ una essendo la scienza, cioè la dialettica, per avvicinarsi a poter concepire il mondo ideale, la dialettica viene anche ad essere l'unico mezzo per avvicinarsi a poter concepire l'idea del Bene: alla quale si può anche attribuire una posizione preminente e considerarla l'idea delle idee, perchè puramente astratta, e perciò del tutto inutile sarebbe l'attività scientifica dell'io teoretico se essa non si risolvesse in quella pratica dell'io etico: l'idea del Bene viene così ad essere il fine dell'attività dell'anima, anche se non si potrà conoscerla che approssimativamente per analogia.

* * *

L'importanza assunta dai misteri e nello stesso tempo la tendenza a dare loro una parvenza di logica, che non è in con-

trasto con la debolezza critica del pensiero di questa età, doveva naturalmente riportare in auge anche il pitagorismo. Il quale, non tramontato mai come misteriosofia, si completa nel I secolo con la ripresa dell'antica logica formale matematica dei primi pitagorici: ricerca cioè di trovare di nuovo, anche nel rapporto numerico, un fondamento logico del misticismo. In una sua conferenza il Brunschvicg mise assai bene in rilievo — si sarebbe tentati di dire con passione! — la continuità del rapporto fra l'esigenza mistica e la matematica, che dai pitagorici arriva fino al pensiero moderno trovando largo seguito in molti portorealisti e specialmente nel Pascal.

Il tener presenti tutti questi motivi ci permette anche di comprendere come Apollonio da Tiana, che, a giudicare da quanto ci resta, non può essere considerato che un assai debole filosofo, abbia suscitato tanto entusiasmo presso i suoi contemporanei, sopra tutto a Roma e in Egitto, specie ad Alessandria, dove trascorre gli ultimi vent'anni della sua vita. Entusiasmo schietto, se ancora tanto tempo dopo la sua morte lo troviamo citato con ogni riguardo da Porfirio e da Giamblico come da S. Agostino, e ricordato con profondo rispetto da imperatori come Alessandro Severo, che accanto all'immagine di Cristo aveva fatto mettere una statua di lui, e come Aureliano, che gli dedicò un tempio, come mezzo secolo prima aveva fatto Caracalla, la cui madre, Giulia Domna, aveva incaricato il retore Flavio Filostrato di scriverne la biografia. La quale, pur non essendo opera di pregio perchè non entra mai nel contorto mondo interiore di Apollonio, è tuttavia opera che, proprio in quanto sprovvista di ogni senso critico e in quanto riveste la figura di Apollonio di poteri taumaturgici, riflette assai bene, pur essendo stata scritta più di un secolo e mezzo dopo, il clima storico in cui visse Apollonio, che Apuleio, che meglio di ogni altro ne comprese la complessa figura, non si peritava di considerare un grande mago e di porlo vicino a Mosè e Zoroastro. Il fatto che lo stesso Luciano se ne sia interessato, sia pure solo indirettamente attraverso un discepolo, e che i padri della Chiesa abbiano tenuto un atteggiamento tanto diverso nei suoi riguar-

di, dal disprezzo che ha per lui Giovanni Crisostomo al sereno giudizio che ne dà San Gerolamo, mostra pure il grande interesse che Apollonio aveva suscitato in uomini dalle tendenze più diverse.

* * *

Platone sopra ogni altro e Pitagora sono dunque i maestri cui si guarda con particolare venerazione, ed è sopra tutto nella filosofia alessandrina che si cercherà l'accordo fra le loro dottrine e le nuove esigenze determinando una sintesi fra quelle e queste in cui non è sempre distinguibile l'una dall'altra influenza. Nella filosofia alessandrina specialmente, sia perchè Alessandria era diventata il centro culturale più ricco dei più disparati motivi etico-religiosi ed anche propriamente filosofici; sia perchè, per la sua stessa posizione geografica, quasi a cavaliere fra oriente e occidente, vi confluivano uomini da tutte le parti del mondo, i quali, per le molte risorse di ogni genere che la città offriva, vi fondavano scuole, imprese, società commerciali: prendevano così stabile dimora in essa, portandovi pure le loro credenze, le loro abitudini, le pratiche dei loro culti.

Importanza quindi assai diversa da quella di Atene, che aveva una cultura, un'arte e un pensiero propri, che coloro che provenivano dal di fuori assimilavano ed ellenistici diventavano. Alessandria invece, non potendo ancora nel I sec. nulla offrire di proprio se non la possibilità di floridissime condizioni economiche e la più ricca biblioteca dell'antichità, si limita ad esplicitare una azione sincretistica fra i diversi contributi, fideistici e dottrinarii, del pensiero dei molti ebrei, che vi avevano fondata una potente colonia, dei romani, dei greci, dei persiani, dei siriaci e così via. È perciò naturale che proprio ad Alessandria abbia svolto gran parte della sua attività anche l'uomo nel quale più che in ogni altro si può riscontrare l'influenza di tutti questi diversi motivi e sopra tutto l'accordo fra platonismo ed ideali religiosi d'indubbia origine ebraica, cioè Filone.

Le influenze ellenistiche sull'ebraismo o per lo meno

stretti rapporti spirituali fra ellenismo ed ebraismo sono senza dubbio di molto anteriori, se la traduzione in greco del Pentateuco risale a circa il 250 a. C., e già un certo valore si può riconoscere nei tentativi di Giuseppe Ebreo. Anche al groviglio di problemi, di ipotesi, di abbozzi, di teorie che caratterizza il pensiero di Filone invano si cercherebbe di dare unità sistematica o anche semplicemente ordine espositivo. La sua ammirazione per l'ellenismo non è tale da fargli dimenticare di essere un membro autorevole della comunità ebraica di Alessandria, ma l'influenza della speculazione greca sul suo pensiero non si vede soltanto, nè prevalentemente, come in altri scrittori di questa età, nel dare un'interpretazione allegorica dell'Antico Testamento e per questa strada tentare la conciliazione fra ellenismo ed ebraismo. Egli cerca anche il rapporto fra Dio e il mondo tenendo sopra tutto presente una delle caratteristiche più importanti e più generali del pensiero greco, con molte riserve per quello platonico e con qualche riserva per l'epicureismo, cioè quella di considerare il più alto grado dell'attività del soggetto la sua oggettivazione nell'universale.

Con Filone la tendenza generica a conciliare ellenismo ed ebraismo si precisa nell'accordo fra tale punto essenziale della filosofia greca e i molti motivi sopra ricordati, che avevano portato a una maggiore complessità il problema dell'individuo e alla trascendenza dell'idea di Dio. Questo aspetto riposto del suo pensiero spiega come Filone sia passato del tutto inosservato alla teologia ebraica e in parte anche ai primi dottrinari del cristianesimo, non potendosi parlare di una sua influenza su di essi prima di Origene. Ai primi dottrinari del cristianesimo non interessava tanto cercare come la trascendenza di Dio potesse conciliarsi con la realtà fisica del mondo e con la sensibilità degli esseri, perchè, posta nella sua accezione più ingenua l'onnipotenza di Dio, il ricorrere al miracolo veniva ad essere la conseguenza più naturale. Tanto da diventare abuso, come ne è prova lo scalpore che molto più tardi, al principio del IV secolo, doveva sollevare il libro di Ierocle, che sosteneva che i miracoli compiuti da Cristo non potevano essere addotti per dimostrarne la divinità, perchè

allora si sarebbe potuto sostenere anche la divinità di Apollonio da Tiana, che ne aveva compiuti almeno altrettanti. Libro non tanto importante in sè quanto perchè era indizio di un senso di sazietà, che cominciava a diffondersi per le superstizioni dei secoli immediatamente precedenti: la subita diretta risposta di Eusebio nel *Contra Hieroclem* e le argomentazioni critiche di Lattanzio nelle *Divinae Institutiones* per sostenere che non nel potere di far miracoli si doveva trovare la prova della divinità di Gesù, mostrano appunto che il potere stesso era stato così facilmente attribuito a magi e a riformatori da diventare ormai argomento da non prendersi più in troppa considerazione.

Ma il non attribuire eccessiva importanza al miracolo e il tentare di conciliare l'onnipotenza con la ragione — cioè il tentare di dare all'onnipotenza un'interpretazione meno ingenua — era opera quanto mai meritoria nel I secolo, perchè essa preludeva alla concezione di un mondo derivato da Dio senza che si potesse parlare di una sua creazione. Evitava per ciò le insolubili questioni del come il perfetto possa creare l'imperfetto; e perchè, trattandosi di una creazione avvenuta nel tempo, Dio a un certo momento abbia pensato di creare il mondo, e con queste le molte altre che vi sono connesse: tutte assai note.

Certo anche Filone ricorre, per colmare l'abisso fra trascendenza di Dio e mondo naturale, ad esseri intermedi demoniaci, che sono gli angeli. Ma la demonologia filonica ha un carattere di serietà assai maggiore che analoghe teorie, non esclusa quella di Apollonio, il quale è di poco più giovane di lui. Sembra che in Filone il demone perda ogni suo carattere utilitario per diventare l'espressione simbolica della necessità della sintesi fra trascendenza e immanenza. La molteplicità degli angeli riguarda solo la contingenza del sensibile; ma sopra questa molteplicità vi è il principio creatore, il Logos, che non è ancora Dio: è solo il più alto degli esseri intermedi fra il mondo e Dio, che può essere ancora concepito dal pensiero umano, mentre Dio è l'inconcepibile. Come nel *Timeo* platonico, anche nella dottrina di Filone la creazione del mondo attribuita al demiurgo non fa che rimandare

la risoluzione del problema del come esso possa essere stato creato, sia pure indirettamente, da Dio. Ma la concezione demonologica è utile a Filone perchè, senza abbassare Dio al mondo, questo essendo determinato anche nei particolari dall'attività di quegli esseri intelligibili che sono gli angeli, la materialità finisce con il diventare solo un concetto limite. Per tale ravvicinamento fra trascendenza e immanenza la filosofia alessandrina muove i primi passi verso una concezione panteistica, che annuncia la metafisica plotinica. Si tenti di risolvere le difficoltà inerenti alla causa e all'origine del mondo, che ancora figurano nella filosofia di Filone, evitando lo scoglio della creazione e si attenuti l'importanza della gradazione dei molti intermediari, e si presenterà come la dottrina più conseguente quella dell'emanatismo del mondo da un unico principio attivo assoluto. E sarà anche la più conseguente rispetto alla metafisica platonica: l'asserzione di Plotino di non essere altro che un espositore di Platone non significa solo modestia di giudizio per sè e ammirazione per il maestro ateniese, ma anche la precisa comprensione che il dualismo è l'apparenza e non l'essenza del pensiero platonico.

G. E. BARIÉ

G. E. BARIÉ, *Di alcune cause della metafisica religiosa alessandrina* : Acme 1948 I 5-30. | Analyse des courants qui contribuèrent à la combinaison, dans la philosophie de l'école d'Alexandrie, de la métaphysique et de la religion en une synthèse qui s'appuie surtout sur Platon et Pythagore.