

CI.5.6. Introduzione alla filosofia greca.

CI.5.6.2. Parte 2, pp. 101-236) (GW 100)

Riferimento bibliografico :

-- JJ. Poortman, oltre all'opera citata, *Ochêma*, 1954/ 1967 id. *Vehicles of Consciousness*, 4 volumi, Utrecht, 1978 (il testo inglese, un'opera standard sull'argomento);

-- id. *Il concetto di pluralismo ilico (Ochêma)*, Utrecht, 1978;

-- S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in western Tradition*, Londra, 1919-1, 1967;

-- K. de Jong, *Die andere Seite des Materialismus*, Leiden, 1932;

-- Aksel Volten, *Der begriff der Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten*, in F. Wendel et al., *Les sagesses du Proche-Orient antique*, Paris, 1963, 94ff. (L'ilozoismo, incentrato sulla sostanza dell'anima (fine materialità), tra i Voorsocratiker);

-- J. Prieur, *L'aura et le corps immortel*, Paris, 1979 (parte storica: 213/275; 222: Pitagora, Platone, Aristotele, Epikouros, - Lucrezio); 247: i due tipi di concezione della sostanza animica, cioè *Monadologia* (Pitagora, Leibniz) e *atomistica* (Demokritos, Epikouros); 273/275: *le invarianti nelle diverse concezioni*); riguardo allo 'pneuma' (spiritus, 'spirito' nel senso di esseri incorporei e/o particulati):

-- G. Verbeke, *L' évolution de la doctrine du stoïcisme à S. Augustin*;

Sulla concezione dell'anima presso gli antichi greci:

Erwin Rohde, *Psiche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894 (per la maggior parte degli antichi greci, l'anima è qualcosa di arioso, qualcosa che respira);

-- P. Rüsche, *Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur geistseele)*, Paderborn, 1933 (gli antichi greci si evolvono un po' sul concetto di anima, di cui si parlerà più avanti); sulla resurrezione:

-- G. Zorab, *The Third Day (The Resurrection Story in the Light of Parapsychology)*, L'Aia, 1974-2.

Il problema della materia animica o della materia fine deve essere accuratamente distinto, senza separarli assolutamente:

(1) teoria delle idee (idealismo); un'idea può essere sia immateriale che materiale (si pensi all'articolo di Volten sul Maat egiziano, citato sopra; vedi sopra p. 16/17); su questa idea vedi sopra p. 45/54);

(2) Spiritualismo: G. Verbeke, *De vorming van het wijsgerig spiritualisme*, in *Tijdschr. v. Fil.*, 8 (1946); 1 (Feb); 3/26; id. *De wezensbepaling van het spirituele*, in *TvFil.*, 8 (1946): 4, 435/464 (lo spirituale (puramente spirituale, immateriale) può essere descritto come un modo di essere caratterizzato da:

a. Consapevolezza dell'io (un essere spirituale conosce se stesso come 'io'),

b1. immanenza (che 'io' è un'interiorità, interiorità),

b2. l'autonomia (che 'io' sia indipendente, e completo, dal resto dell'essere),

c. l'apertura trascendentale (quell'"io" sta, con mente e volontà e spirito diretti (intentio) verso l'"essere" onnicomprensivo); a.c.,461); si vede che è qualcosa di ben diverso dalla sottigliezza. Si tratta dell'anima immateriale

(GW 101)

Nota - Due commenti sulla definizione filosofica di Verbeke dello “spirituale”:

(1) Lo spirituale non è necessariamente ‘io’: l’idea immateriale di qualcosa è anch’essa immateriale, ‘spirituale’, puramente spirituale, pura immaterialità, ma non è ‘personale’, non consapevole di sé come ‘io’; - presso gli antichi greci questo si riferisce alla distinzione tra ‘noèton’ (contenuto intelligente, pensante, ideale) e ‘noèron’ (idee intelligenti, pensanti, concepibili, che va con ‘io’);

Conseguenza: lo ‘spirituale’ deve essere definito diversamente, cioè dal concetto di ‘sostanza’ (= a - ciò che è (in)direttamente legato ai processi di particelle e antiparticelle); la spazialità sembra essere essenziale per tali ‘particelle’ (cfr. la definizione di ‘sostanza’ di Cartesio, risp. anche la temporalità; tuttavia “energia” o “particella di materia” sembra essere decisivo senza altro; così che immateriale, spirituale, è tutto ciò che esiste senza essere una “particella”); “io” è quindi una forma possibile di tale esistenza senza particelle;

(2) L’io non è necessariamente l’io immateriale senza più, almeno con l’umano, che è una persona (l’io-coscienza di uno spirito della natura per esempio è impersonale): quale io per esempio è all’opera nel sogno (si pensi alle analisi dei sogni di Freud)? O quale ‘io’ è all’opera nella trance (esperienza fuori dal corpo)?

Apparentemente, c’è un ‘io’ più profondo e ci sono ‘io’ superficiali (per così dire, ruoli di un ‘io’ più profondo): lo si vede già in una commedia ben recitata: l’attore o l’attrice entra in empatia con un ruolo in cui un altro ‘io’ agisce, vive, senza fondersi completamente con il proprio ‘io’; quanto sia felice l’attore, attori, anche lei, sul palco, nel film, lo sa, ha detto, con lacrime reali cioè materiali, come se lui, lei, fosse quello da interpretare. Verbeke apparentemente non sospetta nemmeno il problema della molteplicità dell’io (con lui, tra l’altro, tutta la tradizione filosofica che funziona così).

Inoltre: ogni ‘anima’ (immateriale, alto-sottile, basso-sottile, ecc.) possiede il proprio ‘io’ (consapevolezza, coscienza); di conseguenza: un’espansione della coscienza è possibile, quando l’io (immateriale) è alto-sottile e/o basso-sottile o incarnato; viceversa. Il nostro “io” incarnato, terrestre, una volta espanso dalla dimensione sottile alta o bassa, sperimenta un’espansione della coscienza; o dalla dimensione immateriale realizza la natura onnicomprensiva di se stesso come “io” immateriale.

Un problema analogo si pone nell’analisi della telepatia: io conosco, sento, ‘sono’ un altro, nel suo essere interiore, a distanza (anche qui, questa estensione della coscienza; inoltre: ogni ermeneutica, per la quale l’(o anche l’) altro non è non-io ma io-ancora (vedi sopra p. 54 (microcosmo contro macrocosmo, 58 (Dilthey), è una forma di estensione della coscienza; ogni sapere paranormale (mantico; vedi sopra p. 35). 54 (microcosmo contro macrocosmo), 58 (Dilthey), è una forma di coscienza-espansione; ogni conoscenza paranormale (mantica; vedi sopra p. 35) è una forma di coscienza-espansione e Io-molteplice.

(GW 102)

La sostanza dell'anima (fluido) tra i Voorsocratiker. (102/106)

Cfr. *JJ. Poortman, Veicoli di Consc.* II, 55 (o.c., 28/31); afferma che il periodo è riassunto da *F. Rüsche, Das Seelenpneuma*: Per tutto il periodo presocratico, la sostanza (= modo di essere) di cui l'anima - così si pensava - consisteva era indicata con vari nomi, ma era sempre considerata come qualcosa nella natura dell'aria. Nel frattempo, 'aria' non deve essere intesa nel nostro modo moderno, come fa la nostra scienza, ma piuttosto come qualcosa di relativamente fine (materiale)". (o.c., 30).

Fr. Krafft, gesch. D. Naturwissenschaft, I, 124, nota, con tutti gli altri ricercatori, che tutte le filosofie preplatoniche - nella misura in cui sono fisiche nella loro totalità - non sanno ancora formulare esplicitamente la successiva distinzione tra sostanza e spirito immateriale, valida soprattutto da Platone in poi. In questo senso sono tutti materialismi, cioè ingenuamente il loro concetto di 'sostanza' è allo stesso tempo il loro concetto di 'realtà' ('essere').

In altre parole, la loro nozione di 'materia' non è esclusiva (come la intende l'aggressivo materialismo moderno), ma inclusiva: include l'incorporeo (poi almeno così chiamato) (e persino il trascendentale). In altre parole:

(1) il principio primordiale dei Protomilesiani (Talete (l'acqua), Anassimandro (l'indefinito), Anassioines (aria, respiro)),

(2) gli 'arithmou', forme numeriche, di Puthagors, l''on' (essere) di Parmenide (per quanto ponderatamente raggiunto), il fuoco, ovvero il logos (universo comprensione) di Heracleitos,

(3) Gli elementi (= specie di materia) e/o le particelle di polvere dei meccanicisti (Empedocle, Anassagora, - Leukippos, Democrito), sono tutti 'materiali' nel senso inclusivo di cui sopra, tranne un po' nel caso degli atomisti (Leukippos, Democrito, che tuttavia sembrano accettare il malocchio e le apparizioni degli dei come eventi reali).

Questo quadro di pensiero spiega perché l'essere o non essere di una natura puramente fluidica (fine) dell'anima (est) e, certamente, l'essere o non essere di una natura puramente incorporea dell'anima, per esempio, non possono ancora essere discussi. Si deve quindi rispondere alla domanda sull'anima pneuma (Rüscher), anima sostanza (Aksel Volten) dal contesto, non dalle dichiarazioni esplicite.

Solo con Empedokles di Akragas (Girgenti, Sicilia) (-483/-423) - secondo Krafft, o.c., 124 la filosofia comincia a distinguere il brancolare ('hulè' (materia, sostanza) da ciò che più tardi, Aristotele, viene chiamato 'causa mobile' (nel caso di Empedocle: 'eros' (amore), 'filia' (amicizia) nella loro lotta con 'neikos' (discordia, lotta) e questi ancora in un senso fortemente mitico, cioè nel senso delle divinità, che sono sia trascendenti e tuttavia anche immanenti nella fisis; cfr.)

(GW 103)

Così comprendiamo in modo esegeticamente corretto ciò che segue:

(1) Anassimani di Mileto (-585/-525)

sostiene che l'anima (psuchè) è "aër", respiro (anima), aria (anima) (questo è un concetto generale, secondo Poortman, II, 29);

(2) Senofane di Colofone (-580/- 490),

il primo culturologo-teologo illuminato e dal pensiero laico (vedi sopra p. 74), dice che l'anima è "pneuma", respiro (anima);

(3)a. Puthagoras (e i Paleopitagorici) di Samo (-580/-500),

l'aritmologo, dice che l'anima è un frammento dell' 'aithèr' (etere, dio abitato inferno cielo blu); - una cosa del genere è nuova e indica una nuova concezione orfica (vedi più avanti) dell'anima che concepisce l'anima come una divinità (decaduta);

(3)b. Herakleitos di Efeso (-535/-465),

il primo dialettico moderno (vedi sopra p. 95: *materialismo dialettico*), dice che l'anima è 'augè xèrè', una luce secca, almeno l'anima del sophos, il saggio (le altre anime sono 'umide' cioè più decadute di quelle del saggio); secondo Poortman, la luce secca è sottile e viva (hylozoismo); - per inciso Herakleitos intende il fuoco (probabilmente sottile) come una luce secca. Secondo Poortman, la luce secca è sottile e viva (hylozoism); - Herakleitos vede anche il fuoco (probabilmente sottile) come l'inizio primordiale della fusi; - anche qui c'è una nuova concezione dell'anima, cioè come per Puthagoras, inerente ai misteri (vedi sopra p. 45);

(4)a. Anassagora di Klazomeinai (-499/-428),

il primo filosofo moderno-scientifico, mette il 'Nous' (intellectus, Universo Mente) alla radice, come fonte e forza motrice, così come lo spirito ordinatore, di tutto ciò che è; secondo Rohde e Windelband, dice Poortman, il 'Nous' è materia di pensiero (e quindi difficile da concepire senza corpo o senza polvere);

(4)b. Demokritos di Abdera (-460/-370),

il grande atomista-meccanico, vede l'anima come materia, ma costituita da piccole particelle rotonde e cariche "atoma", indivisibili, molto legate al fuoco (vedi Herakleitos), l'elemento (tipo di materia) più importante.

Egli concepisce le divinità come daimones mortali, conosciuti grazie a piccole 'eidola' (immagini), quando appaiono ai mortali; -- la percezione, sia ordinaria che paranormale (nel nostro linguaggio di oggi, naturalmente: Demokritos non fa ancora questa distinzione, apparentemente), cioè Anche se Demokritos vede diversi tipi di percezione: egli parla esplicitamente di 'pleious aisthèseis' (un plurale di percezioni); Poortman chiama tale sistema il prototipo del materialismo dualistico, che apparentemente aveva un occhio di riguardo per i fenomeni paranormali.

(GW 104)

Riassunto.

(i) Epistemologicamente, vediamo due direzioni principali:

a/ Demokritos in particolare situa l'atoma, sia fine che grossolano, nel quadro dei dati osservabili; di conseguenza, anche l'anima e la materia divina (allo stesso tempo anche la realtà paranormale) è più che pura realtà immaginaria, più che pura immaginazione e più che pura ragione e o intelletto;

b/ Soprattutto (Empedocle e sulla sua scia) Anassagora situa la causa mobile, all'opera nella sostanza naturalmente immobile e passiva, puramente nei dati accessibili solo attraverso il pensiero (qui l'influenza di Parmenide è percepibile): "Entrambi i pensatori sono (...) dualisti. Per loro ci sono due tipi di principi essenzialmente distinti:

1. un tipo passivo, che subisce qualcosa, e un tipo attivo, che elabora quel subire,

2. un corporeo - materiale e soprattutto con Anaxaforas - una specie quasi disincarnata e disincarnata. (P. Krafft, *Geschichte d. Naturwissench.*, I, 278).

Krafft nota che questo dualismo "fisico" di "sostanza/forma" è simile al dualismo antropologico di "corpo/anima (mente)" che, in Grecia, è stato in voga da Esiodo.

JJ. Poortman, Ochêma, 1954, 68v. nota che da Anassagora, che opponeva il 'Nous' (quasi immateriale) (universo-spirito) a tutto il resto (tipico dualismo 'fisico' 'Spirito/polvere'), oltre Platone e soprattutto Aristotele (con il suo hylemorphism o filosofia della forma-polvere), più avanti oltre Agostino, corre una lunga linea che concepisce l'anima, 'angelica', cioè esclusivamente immateriale, sì, antipolvere o almeno estranea ad essa, e che si trova con Tommaso, più fortemente con Cartesio e più tardi, con Kant, d. l'anima del 'Nous'.i. esclusivamente immateriale, sì, ostile alla materia o almeno estraneo ad essa, e che si ritrova con Tommaso, ancor più con Cartesio e, più tardi ancora, con Kant, cioè con i grandi avversari del pluralismo iano.

(ii) Fisico: un plurale di soulsneuma

Fisicamente, vediamo che c'è un plurale di anima pneuma (anima del respiro) o anima sostanza tra i pensatori greci:

(ii) a. La sostanza pensata, puramente attiva, del Nous (comprensione dell'universo) con Anassagora (in opposizione alla sostanza passiva delle cose fisiche), che costituisce l'universo;

(ii)b. un plurale di sostanza fisica, che indica uno strato o una specie dell'anima o della divinità (daimon):

b1. aër (aria), un pneuma (respiro) da Anassimene, Senofane;

b2. aither (cielo azzurro o blu) a Puthagoras;

b3. fuoco, bagliore di Herakleitos (augè = luce brillante (del sole), scintillio degli occhi), Demokritos (fuoco = elemento o sostanza principale).

Come forse sapete, ancora oggi, i sensitivi e i veggenti osservano che l'aura (emanazione dell'anima o degli spiriti che appaiono) è blu, ardente o luminosa o viene vissuta come un vento fresco.

(GW 105)

Nota - L' "Ilozoismo" - che si trova in particolare tra i primi pensatori greci "si chiama l'opinione che la materia eo ipso (per il fatto stesso, naturalmente) sia viva: gli atomi, per esempio, non sono materia morta senza più, ma possiedono come loro proprietà originaria anche una certa coscienza, una vaga aspirazione, deboli sensazioni o simili". (*JJ. Poortman, Ochêma*, 1954, 29).

"Perché l'ilozoismo vede tutto dal punto di vista della materia come ordinariamente percepita o conosciuta da noi, e ora sostiene che lì (e non solo negli esseri viventi), contrariamente alle aspettative, c'è una continua congiunzione di coscienza e materia percepibile". (ibid., 30) - Poortman si oppone a questo con il suo concetto di 'psico-ilismo', che vede tutto dal punto di vista della coscienza e sostiene che la coscienza ha costantemente un lato materiale o corporeo. Visto in questo modo, lo psico-ilismo è una sorta di pluralismo ilico, naturalmente (che, tuttavia, non si applica alla coscienza dell'Essere Supremo, se è concepita come puramente immateriale).

Ilozoismo

Questo è inteso diversamente da A. Volten, *Der begriff de Maat in den Aegyptischen Weisheitstexten*, in F. Wendel et al, *Les sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris, 1963, 73/101:

L'idea egiziana 'Maat' (giustizia) vedi sopra p. 16v. - è, nella sua origine, astrologica; perché 'Dio' è la forza misteriosa (dinamismo) che si mostra come anima del mondo (capire: fluido del mondo, in primo luogo) nel sole, nella luna e nelle stelle; da lì 'Dio', come nemesi, dirige gli eventi naturali totali; soprattutto 'Dio' crea gli incontri dei corpi celesti in modo che gli uomini sulla terra possano comprenderli come determinanti per il loro destino - vedi sopra p. 9v. (analisi del destino).

Le cosiddette 'divinità stellari' sono un aspetto di questo processo dell'universo: queste divinità, situate nei corpi celesti, cooperano con il 'Maat', cioè il giudizio giudiziario di 'Dio'. Tutto ciò che vive ha origine da un fluido divino (sic, a.c., 92), che pervade ogni cosa - le divinità celesti così come le piante, gli animali e gli esseri umani (vedi sopra p. 32) e l'universo è governato da questo fluido, che si mostra, nella sua forma più alta, nei corpi celesti (aspetto astrologico), secondo leggi eterne e immutabili (aspetto cibernetico; nemesi). Questo fluido è precisamente il "Maat" (a.c., 92).

C'è dunque un lato materiale, ma apparentemente prima di tutto un lato materiale sottile o rarefatto. Su questo Volten scrive, a.c., 94: "È in ogni caso chiaro che l'hylozoismo presocratico è di ispirazione egizia, come già visto nell'antichità. Il problema fondamentale della filosofia presocratica è: "Qual è la sostanza da cui si forma l'anima?". Il Maat, a quanto pare, secondo Volten, è polvere d'anima (a.c., 99), che naviga nell'universo come materia prima.- Così inteso, l'ilozoismo è molto 'psico-ilico' ed esiste sulla base della materialità, che, per quanto astrologica, è animica (e viva, cosciente).

(GW 106)

Ilozoismo in senso proprio, è definito ancora più rigorosamente da *W. Brugger et al, Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 412: Diogene di Appolonia (V-esimo, sintesi di Anassimino di Mileto e Anassagora di Klazomenai) afferma che l'aria è il terreno primordiale (cfr. "materia prima" di Volten) di tutti i lati (// Anassimino) e che questo terreno primordiale possiede la ragione (nous) (// Anassagora).

Qui, tuttavia, l'accento è spostato sull'aspetto intellettuale come potenza ordinatrice dell'universo, come fece Anassagora: è ossigeno (aria), ma 'noetico' (intellettuale).

Conclusioni: l'aspetto filosofico della sostanza dell'anima implica:

1. Un lato materiale grossolano (il mondo secolare, visibile e tangibile);
2. Un lato cosmico o dell'universo (astrologicamente, 'fisico' inteso come trascendentale); - che pone il problema della pura immaterialità dell'Essere Supremo, naturalmente; di cui più tardi.

La sostanza anima (fluido) nei pensatori greci successivi. (106/109)

Cfr. *JJ. Poortman, Veicoli di Consc.* II, 31/55.

(1) Platone: anche se non chiaramente articolato, il pluralismo ilico si verifica con Platone: ancora più chiaramente con Speusippo (leader della scuola di Platone -347/-338) e Herakleides Pontikos (-390/-310), discepolo di Platone e Speusippo (Herakleides parla dell'anima come un 'aithèrion soma' (corpo aetherico), che è 'photoeides' (luminoso));

(2) Aristotele: tutti gli aspetti del pluralismo ilico sono presenti in Aristotele, ma né lui né i suoi commentatori sono sufficientemente chiari;

(3)a. Epikouros e la sua scuola: come filosofia demokritea, l'Epikoureano è chiaramente dualista - materialista (vedi sopra p. 103);

(3)b. la Stoa: materialista come la filosofia epicurea, la Stoa è invece un "modello di pluralismo ilico" (*Poortman, Veh.*, II, 43); la dottrina degli spiriti pneumatici o vitali fu presa dagli stoici dalla medicina dell'epoca: nell'uomo, per esempio, Secondo certi stoici, lo pneuma, l'anima (sostanza), è collegato con le 'effusioni' (= aura mobile o radiosità) del sangue (si pensi all'Antico Testamento, che, nei sacrifici cruenti a Yahweh, offriva l'anima sanguigna o fluido sanguigno); --

Galeno, che dopo Ippocrate fu il più famoso medico dell'antichità, era un ecclesiastico (collegava Platone, Ippocrate e Aristotele), accettava gli spiriti della vita, ma li riproduceva (apparentemente in modo materiale) (vedi Lange, *Gesch. D. Mat.*).

(4)a. Erasthènes di Kurene (-275/-194), nella cui linea Ptolemaios il Platonista (+130/+200), più tardi, sostiene la dottrina dell'ochêma (anima-veicolo): l'anima possiede costantemente un corpo animico (veicolo, abito) e, dopo la morte, passa in corpi "leptotera" (più fini, più sottili); - così Jamblichos di Chalkis (+283/+330), il grande neoplatonico;

(GW 107)

(4)b. Ploutarchos di Chaironeia, (+45/+125) il sacerdote di Delfoi, di cui rivalutava l'oracolo in piena epoca scettica, menziona spesso lo pneuma, sostanza animica composta da particelle più sottili, di cui sottolinea un'applicazione, cioè Lo pneuma (manziano) o sostanza animica visionaria, che gioca un ruolo nell'apertura della visione (chiaroveggente) (non si può "vedere" con la seconda vista senza una speciale sostanza animica), - per esempio nella chiaroveggenza dell'oracolo;

(5)a. Il mitraismo, cioè l'offerta di Mihra(s), che ebbe origine in Iran e fu molto diffuso nelle legioni romane nella tarda antichità (vedi sopra p. 38: Misteri ellenistico-romani), cfr. *J. Bidez, la vie de l'empereur Julien*, Parigi, 1930, 79, 162s, 219/224 (*Le sanctuaire de Mithra*) afferma, in un rito (A. Dieterich), un 'soma teleion' (un corpo perfetto) al centro, che l'iniziato al mistero di Mithra(s) invoca come il suo 'io' superiore e con il quale vuole raggiungere un'unità misterico-religiosa; ebbene, 'aër' (aria) o 'pneuma' (respiro) e luce sono caratteristiche di questa anima-corpo perfetta;

(5)b. Il *corpus Hermeticum*, la letteratura, con cui è centrale *Ermete Trimegistos*, l'Ermete tre volte superiore, proveniente dall'Egitto, insegna tra l'altro che l'anima come un 'peribolaion', guscio, abito, ha un pneuma sotto forma di 'nebbie' (aëres) come veicolo o zangola;

(5)c. Gli oracoli caldei (Oracula chaldaica), il cui titolo proprio era 'Logia di' epon' (rivelazioni), scritti da un certo Ioulianos il Teurico (vedi sopra p. 37), quest'opera oscura afferma che l'anima possiede un rivestimento pneumatico o materiale dell'anima (abito) e che, scendendo nelle sfere inferiori (= strati della realtà), non è possibile determinare il livello dell'anima. 37), quest'opera oscura propone che l'anima abbia un rivestimento (abito) pneumatico o materiale dell'anima e che, scendendo verso le sfere inferiori (= strati di realtà, sempre più vicini alla sfera materiale grossolana, che sperimentiamo sulla terra), si rivesta di "abiti" (rivestimenti, veicoli, corpi animici) sempre meno sottili, per poi, al momento della resurrezione, toglierseli e sostituirli con corpi animici più sottili; Questa è una dottrina che diventa fondamentale nella tarda antichità;

(5)d. i papiri magicae, i papiri magici, di cui parlano a.o. *K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae*, 1928/1931, - *T. Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber*, etc., parlano spesso di diverse forme di sostanza animica; questo a.o. in relazione ai daimones;

(5)e. gli scritti alchemici parlano, già nella tarda antichità, di

(i) processi naturali, specialmente la trasformazione (trasmutazione ecc.) dei metalli,

(ii) processi materiali dell'anima, in cui il corpo dell'anima dell'essere umano diventa sempre più sottile, con, come fine ultimo, un corpo dell'anima indistruttibile e perfetto paragonabile ad esempio al corpo perfetto dei Misteri di Mitra (come, del resto, di tutti i misteri che toccano direttamente il corpo dell'anima).

(GW 108)

Per gli alchimisti, come già indicato sopra (vedi p. 105 e seguenti) in riferimento al concetto di ‘hylozoism’, la connessione tra la natura umana esterna e l’uomo interiore, anima materiale, è immediatamente evidente;

(6)a. La scuola neoplatonica fondata da Ammonios Sakkas (+175/+242) di Alessandria e sviluppata in senso platonico-aristotelico da Plotinos di Lukopolis (Egitto; +203/+269) svilupperà a fondo, dopo i due fondatori, la dottrina dei corpi delle anime e delle questioni connesse: Plotinos stesso, speculativo come Platone e Aristotele, era meno interessato alla materia sottile e ai corpi animici, ma li accettava chiaramente; chiaramente, però, parlava di un “cosmos noètos” (mundus intelligibilis, un mondo di contenuto pensante) costituito da “noètè hulè” (materia intelligibilis, materia pensante, - simile alla materia pensante di Anassagora (vedi sopra p. 102v)), secondo Plotinos. 102v)), secondo Plotinos i daimones dividevano quella sostanza sottile;

(6)b. Porfurios di Turos (+233/+305), allievo di *Plotinos* e redattore della sua opera *Enneaden*, mostra già chiaramente, anche se con esitazione, lo spostamento del neoplatonismo dalla *theoria* speculativa alla *theourgia* (vedi sopra p. 37v.), cioè una forma di pensiero che, avverso alla mera ‘considerazione pensante’, vuole intervenire attivamente nel processo della vita e del mondo, non laico-fisico ma fluido-sensibile. una forma di pensiero che, contraria alla mera “contemplazione pensante”, vuole intervenire attivamente nel processo della vita e del mondo, non laico-grofico ma fluidico-anulare, sostenuto dal fluido presente in tutto l’universo (vedi sopra p. 9/12 (*analisi del destino ecc.*), 32ss. (*unità, saggezza, cosmica e umana*), 45v. (*teoria delle idee*), 105 (// 16vv.: *Maat*) (*ilozoismo*)), fluido, preminentemente presente nei ‘theoi’ (theai), divinità, esistenti o artificiali (vedi *theürgie*), che vengono letteralmente mobilitate in vista di un cambiamento di destino (dove sta appunto l’attivo, così diverso dallo speculativo-contemplativo);

Porfurio stesso elaborò ulteriormente la dottrina della sostanza animica e la daimonologia ad essa collegata; un dettaglio: la fantasia, cioè la capacità riformatrice-creativa riguardante la sostanza animica (dottrina) che riappare fortemente nel Rinascimento) gioca un ruolo importante con Porfurio;

(6)c1. Jamblichos di Chalkis (+283/+330), allievo di Porfurios, fondatore della scuola siriana, elabora in dettaglio la dottrina dell’anima:

1. l’anima stessa,
2. i suoi vari corpi d’anima,
3. la discesa e l’ascensione dell’anima attraverso le “sfere” (strati di realtà più o meno materiali),
- 4 le “augoeides ochèma” (lo splendido veicolo), tra le altre cose caratteristiche delle divinità (quando Jamblichos ebbe tali apparizioni, divenne “impotente come un pesce nel cielo”);

(GW 109)

(6)a2. Proklos di Konstantinopolis (+410/+485), il pensatore che ha ‘sistematizzato’ il neoplatonismo ed è quindi chiamato ‘scolasticista’; per inciso, a causa della sua influenza è il precursore della Scolastica medievale; -- la sua dottrina delle anime riassume in modo ordinato i suoi predecessori:

1. l’anima ha diversi “pneumatika ochèmata”; veicoli animico-materiali (la combinazione di pneuma e ochèma), che lui chiamava anche “chitones”, vestiti;

2. Alla domanda se e quanto a lungo l’ochèma sia sopravvissuto alla morte, ancora esitante da Porfurius e Jamblichos, risponde Proklos:

2a. i veicoli ordinari (corpi-anima) che l’anima lascia quando riemerge al “superiore”, cioè soprattutto: le “sfere” sottili (alto-sottili).

2b. il corpo animico congenito (sumfues augoeides ochèma), però, è imperituro e rimane con l’anima (ciò che Poortman chiama psicofilismo: naturalmente l’anima ha un corpo animico); cfr. *Poortman, Ochêma*, 1954, 46/50, dove lo scrittore paragona questo congenito, splendido corpo animico con il corpo glorificato, come lo mostrò Gesù sul monte Thabor e dopo la sua resurrezione;-- cfr. *Poortman, Ochêma*, 1954, 46/50, dove lo scrittore paragona questo corpo animico congenito, splendido, al corpo glorificato, come lo mostrò Gesù sul monte Thabor e dopo la sua resurrezione. Proklos, l’innato, splendido corpo dell’anima era ‘ahulon’, immateriale, incorporeo (Poortman pensa che ‘incorporeo’ qui significhi ‘non coartato’, a causa del supposto psicofilismo, naturalmente);

3. il concetto di “platos”, vastità (larghezza di un corpo massiccio), per esempio nell’espressione “en toi psuchikoi platei”, sul piano psichico, anima materiale; secondo Poortman questo concetto corrisponde al concetto di “sfera” (come per esempio presso i teosofi moderni); si potrebbe parlare di sfere (sottili) di vita o spazi di vita (strati, se si include il carattere superiore o inferiore);

4. Subito è chiaro che Proklos - e altri - accetta, oltre ai ‘corpi’, la ‘materia’ puramente fluidica (non tutti i pensatori parlano di ‘materia’, quando parlano di ‘corpi’, in cui la ‘materia’ prende forma);

(6)d. Una serie di scrittori più o meno neoplatonici o neoplatonici: Themistios, Hierrokles, Olumpiodoros (un cristiano), Sunesios (un vescovo cristiano), Surianos, Damaskios, ecc. evidentemente aderiscono anche a qualche forma di pluralismo illirico.

Conclusione:

1. Impressione principale: nel mondo greco-romano, il pluralismo ilico prevale, in varie forme;

2. il dualismo antropologico (anima/corpo senza un termine intermedio fluido) è quasi inesistente.

(GW 110)

b. La dinamica antica (teoria della forza. (110/117)

W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 413 (*Üntersuchung über das Werden und die Veränderung*) distingue, tra i Voorsocratiker, due tipi di dottrina sulla 'forza':

1. la spiegazione "dinamista", che concepisce l'essere come autoesistente (la forza che causa il cambiamento (movimento) è interna) e come qualitativamente distinto dagli elementi (cioè dai tipi di materia); Herakleitos di Efeso (535/-465) e il suo allievo Kratulos (maestro di Platone) sono esempi tipici;

2. la spiegazione "meccanica", che l'essere

(i) come non auto-agente (= lento, inerte, senza forza interna) e

(ii) accetta solo una distinzione quantitativa degli elementi della materia; -- esempi tipici sono:

2a. i non strettamente meccanicisti, che quindi mantengono ancora una distinzione qualitativa degli elementi (= semidinamica): così Empedocle di Akragas (-483/-423), il quale sostiene che tutto l'essere è creato da quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra) per mescolanza (che è un evento meccanico, ma che vale già per elementi qualitativamente distinti, cioè prima che siano mescolati).

Così Anassagora di Klazomeinai (-499/-428), il quale sostiene che (invece di quattro, come per Empedocle) esiste un numero illimitato di elementi già qualitativamente distinti (homoiomereiai) o sostanze primordiali, che meccanicamente (movimento vorticoso, mescolanza e separazione), ma sotto la guida del Nous (= Intellectus, Mente Universo) cambiano, rispettivamente si muovono;

2b. i meccanicismi estremi, che

(i) Un numero illimitato di elementi (qui "atoma", elementi indivisibili),

(ii) che sono puramente quantitativamente diversi l'uno dall'altro, supponiamo e

(iii) che cambiano o si muovono puramente dall'esterno; così da Leukippos di Mileto (V-esimo e.); così dal suo allievo Demokritos di Abdera (-460/-370), che sostiene che ci sono un numero infinito di 'atomi', particelle primarie indivisibili, che differiscono solo nelle loro caratteristiche geometriche, cioè dimensione, forma, posizione nello spazio, posizionamento in relazione l'uno all'altro, che, inoltre, non esiste altra forza che la gravità, che agisce dall'esterno sulla geometria degli atomi.

Come ha sottolineato una volta W. Jaeger, i medici, con il loro trattamento delle sostanze (cibo e bevande, medicine) giocano qui un ruolo importante, soprattutto in termini di meccanica: le mescolano o le separano; -- che poi, per analogia, viene trasferito al cosmo o fuis nel suo insieme.

Cfr. più in alto p. 84 la dietetica di Alkmaion di Kroton).

(GW 111)

È chiaro a chi conosce un po' la storia delle idee che, con il dinamismo (di Herakleitos) e il meccanismo (di Empedokles e altri), sono state stabilite due scuole di pensiero fondamentali nella filosofia e nella scienza che, in forme sempre diverse, vivono fino ad oggi.

Pertanto, queste descrizioni più dettagliate:

a/1. meccanicismo:

- (i) Un insieme di (sotto)parti necessarie e sufficienti - materia,
- (ii) così armonizzati (interconnessi) secondo una struttura - ,
- (iii) che causano un cambiamento (= movimento, funzionamento) - energia;

2. Come visto, ci sono:

(i) meccanismi naturali e (ii) artificiali; quello che si chiama “dispositivo” (macchina) è un meccanismo artificiale, progettato e realizzato dall'uomo;

3. cibernetico (pilotaggio) è un meccanismo, nella misura in cui la struttura (l'armonizzazione) o l'informazione, in caso di deviazione, prevede un recupero (correttivo) del cambiamento causato (un meccanismo di controllo).

4. le parti del meccanismo sono, nella visione antica (di vrl. Demokritos), “elementi”, “atomi”, nella visione attuale “elementi” fisico-chimici, “particelle” (vedi sopra p. 97);

b/ *Mechani(ci)sm: la natura, come meccanismo*

Il meccanicismo è la visione che vede la realtà, la natura, interamente o prevalentemente come un meccanismo o un insieme di meccanismi;

1. cognitivo: la natura (le parti) sono meccaniche; in altre parole, tutti i fenomeni - l'inorganico e l'organico (biologico), ma anche lo psicologico, il sociologico e il culturologico - sono riducibili (visione riduttiva) a fenomeni meccanici; per esempio il corpo è ridotto a un meccanismo; allo stesso modo (psicologicamente) l'impulso o la capacità di pensiero (per esempio il cervello elettronico come “modello” di tutte le operazioni di pensiero); allo stesso modo la società e il suo funzionamento collettivo sono ridotti a un meccanismo. Il corpo è ridotto a un meccanismo; così anche (psicologicamente) l'impulso o la capacità di pensare (per esempio il cervello elettronico come “modello” di tutti i processi di pensiero); così anche la società e il suo comportamento collettivo (che viene interpretato come obbediente ai meccanismi sociali); così anche per esempio la creazione di un'opera d'arte (culturalmente);

2. tecnico: l'automazione (meccanizzazione) di tutti i processi, compresi i processi della vita (bio-, psico-, socio-, culturologici), è una sorta di ideale o programma dell'uomo meccanicista; -- questo ricorda il mito di Pugalion: il principe di Kupros (Cuprus), allo stesso tempo rinomato scultore, era un asceta e desiderava rimanere celibe; il suo 'eros' appassito (e soppresso), l'amore, lo trasferì in una statua di una ragazza, che aveva fatto: Pregò Afrodite di dargli una moglie che assomigliasse alla sua opera; la dea diede vita alla statua e così Pugalione poté sposare la sua creazione di natura tecnica, Galateia; - questo mito riflette indirettamente qualcosa dell'esperienza del meccanico;

(GW 112)

È chiaro che la visione meccanicista diventa problematica non appena i dati biologici e umani (psicologici, sociologici, culturologici) devono essere interpretati in modo naturale; di conseguenza, il meccanicismo diventa il contrario:

(i) Finalismo: L'universo (de fuis) o almeno la vita e la vita mentale sono finalizzati secondo un piano predeterminato (scopo); non che l'interpretazione meccanicistica sia priva di finalità; no, essa assume solo una finalità immanente, interna, situata nel meccanismo stesso; nessuna finalità esterna, trascendente, esterna, come assume il finalista o teleologo; per il meccanicista, il finalismo è una metafora, un transfert del pragmatismo, che stabilisce l'utilità, cioè la soggezione, di macchine o materiali o operazioni a scopi predeterminati; - certo, il meccanicista assume anche questo, ma rifiuta di dare anche a questi scopi predeterminati la priorità. i. l'assoggettamento delle macchine o dei materiali o delle operazioni a scopi predeterminati; - il meccanicista, naturalmente, assume anche questo, ma rifiuta di presupporre questi scopi predeterminati anche per tutta la natura, oltre l'uomo, o per la vita.

È chiaro che il finalismo (teleologia) si basa su una saggezza preconstituente (per esempio una provvidenza, che dirige in anticipo la natura verso una meta, la regola secondo un piano, ecc.)

(ii) Vitalismo: Ippocrate di Kos (medico patrono; vedi sopra p. 86), - più tardi Aristotele di Stageira e la sua scuola, il Peripatetismo o Aristotelismo, sostengono che, contro l'atomismo e il meccanicismo del loro tempo, la vita è irriducibile al meccanismo, che la vita è caratterizzata da una "en.tel.echeia" (entelechia, cioè in (= e) l'io vivente è uno scopo (telos), che lo programma);

Contro Cartesio, che introdusse il meccanicismo moderno, i rappresentanti della scuola di Montpellier (XVIII secolo (teoria dei riflessi) erano vitalisti; Cl. Bernard ('le milieu intérieur'),- Kurt Goldstein (neuropsichiatra di influenza husserliana: unità dei fenomeni organici e psichici),- Georges Canguilhem (epistemologo organicista) sono vitalisti, che rifiutano l'interpretazione meccanicista della vita come unilaterale; -- la filosofia di Henri Bergson è una filosofia vitalista;

(ii)a. Organicismo: Relativo al vitalismo in gran parte, ma enfatizzando il concetto di 'organismo'; l'"organismo" contiene due caratteristiche:

1. ologismo, cioè il vivente è un tutto (holon), indipendente e autodiretto (Eigenwert); aspetto dinamico;

2. l'interazione, cioè le parti sono alternativamente fine e mezzo, l'una contro l'altra; aspetto sistemico-teorico; l'"organicismo" è allora l'interpretazione che concepisce l'intera natura, o almeno la vita, come un organismo (e non o solo come un meccanismo).

(GW 113)

In altre parole, qui il tutto (holon) è per le parti e la 'forza' è rinchiusa in quel tutto (che poi non è lento o inerte e dipende da forze esterne, come nel meccanismo);

I rappresentanti sono: Cl. Bernard, che studiò sperimentalmente il ruolo glucogenico del fegato e stabilì che le parti anatomiche di un organismo

a. essere relativamente autonomo e **b.** essere ancora integrato nell'insieme delle funzioni (fisiologiche) (operazioni, ruoli); così l'organismo è un ambiente intérieur (un centro vitale interno), con una propria unità (coesione).

E. Goldstein ha esteso l'organicismo (dal fisiologico) al campo psicologico: la psiche non è solo in interazione con il corpo, ma la psiche si esprime nell'organismo; -- ciò che il pensatore esistenzialista M. Merleau Ponty ha espresso nella sua teoria del 'proprio corpo' nella sua relazione con il mondo;

I rappresentanti in senso lato - e metaforico, metaforico, analogico - sono:
linguista, Wilhelm von Humboldt (1707/1835), che concepisce il linguaggio come un organismo (prima di de Saussure, che lo concepisce come un "sistema");
sociologico, Emile Durkheim, che concepisce l'organizzazione della società (anche troppo forte) come un organismo, ecc.

(ii)b. cibernetica (scienza del controllo) e - più in generale - scienza dei sistemi:

I cibernetici (teorici dei sistemi) ampliano il concetto di 'organismo': qualsiasi strutturazione (= sistema) è chiamata 'organica'; per esempio una macchina (organismo meccanico; dispositivo elettronico per esempio); una vita animica (organismo psichico); una società (organismo sociale); una cultura (organismo culturologico); un corpo (organismo biologico); questa scienza 'organismica' attraversa così tutte le scienze tematiche e tratta gli 'elementi' come 'scatole nere' (cioè come di per sé sconosciuti, ma comunque parte di un organismo) e vede il tutto e le parti come dotate di input e output. i. come in sé e per sé sconosciuto ma comunque parte di un organismo) e vede il tutto e le parti come dotate di un'entrata (input) e un'uscita (output); - così la cibernetica (risp. la Scienza dei Sistemi) è una forma generalizzata di organicismo;

Va notato che già Platon:

(i) considerava il corpo come un fenomeno direttivo (la testa controlla il cuore e lo stomaco);

(ii) ha concepito la società (la polis) come un "organismo" analogo al corpo. Tutto questo per dimostrare che i Voorsokratiekers hanno affrontato una dualità ('dinamismo / meccanicismo') con effetti successivi.

(GW 114)

Tipologia di forze.

(I) Lo stato attuale della teoria delle forze.

La fisica “fondamentale” accetta quattro tipi di forze, che sono alla base di tutte le interazioni tra la materia.

1. La più antica forza di base conosciuta è la gravità (Demokritos la mette già al primo posto): la “gravitazione” fa sì che due masse (la mela, che cade, e la terra, che gira intorno al sole, ecc.

2. Anche la forza elettrica e la forza magnetica sono conosciute, almeno vagamente, da molto tempo: gli antichi greci conoscevano la pietra magnetica; si dice che i cinesi abbiano usato le bussole, basate sul campo di forza magnetica della terra, per molti secoli;

J. Maxwell trovò la formula comune per descrivere entrambi nel linguaggio fisico: da allora si parla dell’unica forza elettromagnetica (ad esempio gli elettroni (negativi) girano intorno al nucleo dell’atomo (positivo)). 1. e 2. Le forze gravitazionali ed elettromagnetiche agiscono a lunghe distanze.

3. La terza forza, intra-atomica, nucleare, ora, si chiama interazione forte o forza nucleare forte: nel nucleo atomico ci sono neutroni (neutri) e protoni (positivi); i protoni, strettamente impilati all’interno del nucleo atomico, dovrebbero respingersi a vicenda (a causa della stessa carica), ma, in realtà, sono, strettamente impilati, nuclei atomici solidi; quale forza li tiene insieme? La forza nucleare forte o interagente: nella fissione nucleare (nelle controverse centrali nucleari, per esempio) si libera la terza forza.

4. La quarta forza, anch’essa nucleare, si chiama interazione debole (o forza nucleare): il decadimento radioattivo di un neutrone in un protone, un elettrone e un neutrino è “spiegato” da questa quarta forza.

Hideki Yukawa, fisico giapponese, postulò nel 1935 che le quattro forze fondamentali della natura sono realizzate da particelle (vedi sopra p. 97): gravitoni, fotoni, mesoni e bosoni; ognuno di essi “trasferisce la sua forza” (tra parti della materia).

Bene, nel 1979, S.T. Weinberg, S. Glashow e Abdus Salam, premi Nobel per la fisica, affermarono che la seconda, la forza elettromagnetica, e la quarta, l’interazione debole (forza nucleare) sono solo due tipi di una forza di base, la forza elettrodebole; così, secondo la teoria delle particelle di Yukawa, doveva esistere una particella che sintetizzasse sia la forza elettromagnetica che l’interazione debole, cioè il bosone debole (W-boson, da ‘Weak’ boson), novanta volte più pesante di un protone, ma esistente solo per una frazione di secondo, con tre varianti (W^+ , W^- , Z^0).

(GW 115)

Alla fine di gennaio 1983, il Cern (Centro Europeo di Ricerca Nucleare) di Ginevra comunicò che il bosone debole era stato identificato sperimentalmente in nove casi (tra un miliardo di casi): il sogno di Einstein di formulare le quattro forze fondamentali in una sola formula si sarebbe mai realizzato? In questo caso, ci sarebbe una forza primitiva o primordiale.

Per quanto riguarda la terza e la quarta forza, nell'antica Grecia ci può essere solo un'esperienza che è epistemologicamente abbastanza forte da percepirle o presupporle, cioè il "vedere" il sottile, l'anima pneuma (vedi sopra p. 102f.). Che non si deve escludere a priori.

(II) La teoria delle forze degli antichi greci.

Che gli antichi conoscessero una teoria di specie (tipologia) di forze è provato da Cicerone, *De natura deorum*, II: 16, 44, dove attribuisce, secondo la filosofia stoica, la regolarità e la costanza dei corpi celesti,

(i) né al caso (che, essendo mutevole, mina la costanza)

(ii) né alla potenza naturale (che, secondo Cicerone e la stoà, manca di ragione, intelligenza e consapevolezza)

(iii) ma alla consapevolezza e alla ragione astrale (solo la consapevolezza e la ragione possono causare regolarità e costanza). Cfr. *EW. Beth, Filosofia della natura*, Gorinchem, 1948, 28)

Così anche Epikouros, - dice Cicerone, *ibidem*, I: 25, 69, i fenomeni di fisis sono causati (forza!) da:

(i) Il peso dell'atomo, che lo tira verso il basso (gravità);

(ii) anche dall'arbitrio umano, che, sospendendo la deriva rettilinea verso il basso della gravità, fa deviare di pochissimo l'atoma" (che il suo paragone, Democrito, non vide);

(iii) Secondo l'intuizione piuttosto anti-dio di Epikouros, tuttavia, i fenomeni non erano determinati da una forza "divina" (cioè basata sulla divinità); -- qui sta la differenza con la stoa amica di Dio. Cfr. *EW. Beth, o.c.*, 28.

Conclusione: caso, forza della natura, peso proprio (gravità), casualità umana, ragione e consapevolezza celeste, potere divino - questa è la dinamica degli antichi in poche parole!

Ilozoismo - vedi sopra p. 104-vv. .108 - che accetta una sostanza di forza comune, che pervade l'universo - le divinità così come gli uomini, gli animali, le piante e la cosiddetta natura inanimata - forma lo sfondo di questa teoria delle forze.

Cfr. *EW. Beth, o.c.* 35/37. In quell'ilozoismo c'è spazio per entrambi i meccanismi - si pensi all'atomistica, anche per quanto riguarda la materia animica (vedi sopra p. 103 (Demokritos)) - e per il dinamismo (finalismo, vitalismo, organicismo, sì, compresa la cibernetica).

(GW 116)

Nota.-- La parola “dinamismo” ha due significati:

(i) il fisico, cioè quel tenore nel fisico greco, che situa la “forza” nella materia stessa (e riconosce anche differenze qualitative tra le materie).

(ii) quello religioso, cioè quello che sostiene che la caratteristica della religione è il ‘potere’ (dunamis), diffuso su Essere Supremo, divinità e altre realtà (totem, rito, ecc.).

Nota.-- Dal punto di vista religioso (iero-analitico), la dinamica del fisico greco può essere chiarita, brevemente, come segue. *WB. Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten (Contributi alla conoscenza delle religioni antiche)*, A'm, 1947, 164, nota che

(i) il misterioso potere (energia vitale) della terra (elemento)

(ii) pensato come acqua (elemento) o pioggia (elemento in azione) o come fuoco (elemento) o fulmine (fuoco in azione), cioè raffigurato nell'arte religiosa se necessario, ma, in ogni caso, vissuto ‘dinamicamente’ e applicato magicamente,

(iii) ulteriormente come “anima” o “spirito della vita” (aria - respiro, vento come elemento, se necessario in azione) raffigurato, sperimentato e magicamente applicato,

(iv) è il fondamento dell'umanità (religione ctonia o tellurica).

Approfondiremo questo aspetto quando sarà opportuno.

WB. Kristensen, o.c., 18, nota che, nel suddetto sfondo, la ‘teologia’ (cioè la dottrina delle divinità) e, in considerazione della somiglianza e partecipazione all'esistenza delle divinità, anche l'‘antropologia’ (scienza umana) sta o cade con il ‘mysterion’, il mistero (nel senso stretto del ritmo, comunicante ‘forza’ (vedi sopra)) per cui cioè o la divinità o l'essere umano o il resto dell'universo (piante, animali, la cosiddetta realtà inorganica) periodicamente muore e risorge e cioè sulla base della lotta o lotta contro le ‘forze’ assassine perché l'‘anima’ (fluida) è sempre in uno stato di flusso. realtà inorganica) muore e risorge periodicamente e lo fa sulla base di una lotta o battaglia contro “forze” assassine perché l'“anima” (fluida) sempre (sia essa inorganica o organica o umana o divina (politeista) (o Essere Supremo (monoteista)) “si estingue dalle acque originali” (o.c, 49; si potrebbe anche dire: “dall'originale terra, fuoco, aria”) crea come ‘vincitore’ per definizione; è però il caso che questa vittoria sulla morte sia sempre ingannevole (O. c., 120vv: Mito di Pandora; Pandora dà la vita con la morte contenuta in essa; -- il che è Supremo, naturalmente, non è vero).

Che è, naturalmente, la teologia e l'antropologia e la fusione del (poli)demonismo (o.c., 272vv.), cioè di quella religione che concepisce essenzialmente la radice dell'esistenza e della vita come ingannevole, infida, tragica, ecc. e che la Chiesa etichetta come Satana. Vedi sopra p. 8v.

Questa concezione della realtà (e della dinamica, tra le altre cose) è forse la più brillantemente tradotta in linguaggio razionale nella filosofia di Herakleitos.

(GW 117)

È, nella cosiddetta teologia delfica, l'essenza (o.c.,S5/99). L'oracolo di Delfoi, del resto, veniva solitamente consultato in relazione a situazioni fatali che implicavano la rovina: siccità prolungata, malattia infettiva, omicidio (con conseguente demonia) - cfr. *Rohde, Psiche, I* - ; il destino è la morte come potere; la salvezza da esso è la vita, la resurrezione, 'epiphania' (epifania, apparizione); così Asklepios - vedi sopra p. 43, 85 - poteva guarire, perché era ctonio, sì dio della morte. 43, 85 - poteva guarire, perché era ctonio, sì dio della morte: Lui stesso era stato malato ed era stato vinto dal potere della morte, ma la sua anima immortale, come forza vitale periodicamente risorta (base dinamica), rendeva possibile ciò che aveva passato anche per gli altri, che, essendo risorti con lui, - in caso di malattia - guarivano con lui; Il tripode e il becco del mondo (omphalos, il pezzo di terra che per primo emerse dall'acqua della creazione, la collina primordiale) erano in Delfoi i simboli di quel potere che sorge attraverso la morte (o.c.,88ff.)

c. L'antica teoria dell'informazione. (117)

EW. Beth, Philosophy of Nature, Gorinchem 1948,35/37, ci dà una visione concisa ma solida della più antica teoria dell'informazione dei fisici greci:

(1) Anassimandro di Mileto

Il primo pensatore, da cui abbiamo un testo, dice: "Ciò da cui è la creazione delle cose (l'essere), lì è anche necessariamente la loro distruzione; poiché esse si espiano e si ritorcono a vicenda secondo l'"ordine" ('sede del giudizio') del tempo".

a. Prima di tutto, appare qui il principio (poli)demoniaco, che implica la vita-morte in modo programmato (= il Tempo, come Dea trascendente, che controlla, 'guida' gli accadimenti immanenti) - si pensa a Nemese (vedi sopra p. 9v.) -; l'esistenza stessa è, demonista-satanica, percepita come 'hubris', attraversamento di confine, e quindi, insidiosamente, 'mortalmente' minacciata e minata;

b. come spiegato sopra (p. 9), c'è una scienza in questo: la vita è, demonisticamente-satanicamente parlando, una deviazione (per la cosiddetta divinità invidiosa o il malocchio), che può essere rettificata solo nel tempo da una restaurazione, cioè la morte;

(2)a. Puthagoras di Samo,

Cicerone (De republica, III:11,19), come il successivo Empedokles di Akragas, assumeva che una stessa regola di legge si applicasse a tutti gli esseri viventi; di conseguenza, la violenza commessa su un essere vivente attira una punizione non penale; qui l'applicazione è ristretta alla violenza, ma il principio è apparentemente il demonismo descritto sopra;

(2)b. Herakleitos di Efeso

è riassunto da Beth in termini puramente direttivi: l'armonia cosmica implica una compensazione legittima: c'è una regola, che prevede il corso normale (vedi sopra p. 113) e che, per ogni deviazione, stabilisce una compensazione.

(GW 118)

Riferimento bibliografico :

-- *WB. Kristensen et al: Cosmologia antica e moderna*, Arnheim, 1941;

-- *H. Kelsen, Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip*, in *Erkenntnis* 8 (1939).

Per Erodoto vedi sopra p. 78/82; per Aristotele vedi sopra p. 81, *Platone* è menzionato molto brevemente in Beth, o.c., 36: “Se il sangue non si sostiene da cibo e bevande, ma, da cose deviate, ottiene il suo equilibrio contro le leggi della natura, allora tutte queste cose diventano cause di malattia”. (*Timaios* 32A); dove la ‘legge naturale’ non è la nostra comprensione attuale, ma l’armonia cosmica, adeguatamente descritta sopra, la malattia è quindi, secondo Beth, nella visione di Platone, la sanzione necessaria di una violazione (deviazione) della legge cosmica.

Per la tragedia:

-- *B. Verhagen: The tragic masks of Hellas*, Amsterdam, s.d. (Aischulos e Sofocle sono discussi, in diverse opere);

-- *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal)*, Paris, 1960, 151/332 (*Les myths du commencement et de la fin*), vrl. pp. 167ss.: il dramma della creazione; ancora più ‘tragico’: 199ss.: la divinità infida e la tragedia dell’esistenza; anche molto decisamente 21ss.: l’anima esule (reincarnazione).

Nota - Sul lato della saggezza della teoria dell’informazione, vedi sopra p. 45 e seguenti. (La dottrina delle idee, specialmente l’aspetto iv, la regolazione del processo da parte dell’idea, che, sebbene trascendente, è tuttavia immanente nell’essere, e il loro processo (movimento, cambiamento, causalità) al lavoro.

L’idea è, dopo tutto, la struttura della realtà; essa mette in evidenza i processi che questa realtà attraversa prima e opera (‘cause’) come ‘genio, resp. iuno’ (cfr. sopra p. 47 ss.: “L’idea è (...) l’arithmos teleios’, il numero perfetto (armonia numerica), di tutte le cose e dei processi”).

Il lato matematico dell’idea di cose e processi.

L’informazione è un’idea, ma con un taglio matematico se necessario”. *P. Krafft, Gesch. der Naturwissenschaft*, I, 112., scrive: la visione del mondo di Anassimandro è il risultato di una dissezione critica delle opinioni dei suoi due predecessori, Esiodo e Talete. Nel fare questo, naturalmente, i suoi punti di partenza sono:

(i) la visione razionale di un Talete e la sua spiegazione dei singoli fenomeni della storia della terra;

(ii) la visione sistematica e genealogica di Esiodo e la sua visione cosmologica del mondo e la legge dell’ordine dei generi tra le divinità (ipostasi). - Solo la sintesi di entrambi gli approcci e dei loro risultati rese possibile una concezione, con la visione del mondo speculativa e coerentemente attuata, che ci fa pensare ad Anassimandro come al primo vero cosmologo. Anassimandro era così convinto di questa visione del mondo che non solo costruì una sfera celeste ma anche una mappa della terra: da questa mappa si svilupparono gli inizi di una geografia matematica (...).

(GW 119)

(a)1. Hekataios di Mileto (-560/-480)

Egli elabora l'opera di Anassimandro (per esempio viaggiò nella valle del Nilo (sotto Amasis II (-568/-526) e scrisse la "Periègèsis"); costruisce a sua volta una mappa della terra, che non fa che completare quella di Anassimandro e renderla più dettagliata (Krafft, o.c., 141; 199; per inciso: 168/199 (*Das geometrische Erdbild des Hekataios von Milet*)).

Questa mappa e il pensiero geometrico-simmetrico che la sottende sono importanti perché questo pensiero si estendeva oltre la geografia. La terra era, per Anassimandro ed Ekataios, un disco circondato dall'Okeanos; inoltre, come Anassimandro, Ekataios era convinto che le parti della terra, che si possono solo immaginare a grandi linee con l'aiuto di figure geometriche, fossero effettivamente formate secondo tali figure, elaborate dall'acqua dei mari o dei fiumi.

In altre parole, la terra reale e le sue parti sono figure matematiche da qualche parte. La mappa della terra di Hekataios fu usata dai greci fino a Eratostene (-275/-194), che fu il primo geografo sistematico (Geografika (geografia fisica, matematica (sulla misura della terra) ed etnografica)) nonostante le critiche di Erodoto, tra gli altri, che la trovavano troppo poco empirica: così la visione geometrico-simmetrica corrispondeva alla mentalità ellenica.

Hekataios è convinto che il fuis sia costruito geometricamente:

1. Alcuni paesaggi sono stati geometricamente delimitati dall'acqua (mari, torrenti) o addirittura resi quadrati.

2. Tutta la terra è circolare (disco); i mari e i corsi d'acqua la dividono "naturalmente" (geometricamente); la metà meridionale è bisecata dal Nilo; Delfoi è l'apice della terra (omphalos: inizio della vita).

(a)2. Puthagoras di Samo e la sua scuola

Partono dallo stesso punto di vista: l'armonia delle forme numeriche (arithmos) è presente nelle forme dei fusi e dell'arte; non sono solo proiettate in esse dalla mente umana costruttivo-matematica. Secondo Krafft, o.c., 200, questa matematica oggettiva, meglio: costitutiva o 'fisica', è ancora quella dei pitagorici Archutas di Taranton (-400/-350) o Philolaos di Kroton (contemporaneo di Socrate; Krafft, o.c., 221). Philolaos, per esempio, parte dal santo 'dekas', dekade (tenfoldness), come direttamente presente nel cosmo.

Conclusione: per i suddetti greci, l'idea (la struttura, che, informativamente, è presente nella fuis, "regola" (dirige) i suoi processi), se necessario matematicamente.

Dato il loro spirito sacro, questa informazione matematica non è solo immanente e costitutiva, ma anche precostituente (vedi sopra p. 46).

(GW 120)

Come è noto dalla storia dell'arte, esiste un'arte ceramica geometrica in Hellas e nei suoi dintorni: intorno al -1050 la ceramica protogeometrica inizia ad Atene; il tardo periodo protogeometrico è datato tra -1.000 e -900, seguono il periodo Geometrico Iniziale (-900/-850), il periodo Geometrico Medio (-850/-760) e il periodo Geometrico Tardo (-760/-700); -- poi segue, storicamente parlando, il periodo 'Arcaico' (-700/-480).

(b)1. Parmenide di Elea (-540/...)

Egli rappresenta una rottura nella tradizione matematica di Hellas. È il primo ontologo esplicito o filosofo dell'essere (vedi sopra pagina 29): l'"essere" è centrale nella sua mentalità. Non come copula, ma come verbo compiuto.

(1) L'essere (de) è ciò che riempie lo spazio (e quindi, secondo le nostre nozioni, molto decisamente "materiale"), il "vuoto" (kenon, vuoto) è "non-essere (de)".

(2)a. Ma questo "essere" che riempie lo spazio è invisibile e sfugge all'esperienza sensoriale ordinaria, "a.fanes" (anche se materiale); -- in questo senso assomiglia alla sottigliezza, come concepita per esempio da Anassagora (vedi sopra p. 103f.).

(2)b. Quell'essere è quindi raggiungibile solo attraverso il 'noein', il pensiero (legato al 'nous' (vedi sopra p. 103v.), intellectus, mente) e il ragionamento, cioè il mettere insieme ('contare') frasi (giudizi, ragionamenti). Cfr. Krafft, o.c., 236f.

(2)c. Quell'essere è - non come la realtà, fuis, dei Milesiani e di Herakleitos specialmente, 'sorgere' (vita) e 'passare via' (morte), ma - permanenza. -- Ecco la rivoluzione che Parmenide introduce nel fisico.

Zenone di Elea (-500/ ...), allievo di Parmenide, continuerà questo in modo paradossale, tra l'altro con i suoi famosi "ragionamenti" contro la creazione, il movimento e la molteplicità e con la fondazione inconscia del calcolo infinitesimale.

In altre parole, questa forma di matematica esiste solo nella mente umana - e non più nella fuis stessa, immanente, costitutiva, come prima. Nasce così, verso il -450, una mathesis ideale (vedi teoria superiore delle idee p. 46: trascendenza) e una mathesis che, per quanto riguarda il fisico, è uno strumento di ragionamento, niente di più, per chiarire alcuni aspetti della fuis.

Questa mathesis mostra un mondo di numeri (forma) che non esiste nel, ma fuori dal mondo fisico. Cfr. Krafft, o.c., 200f. Questa matematica non è empirica (Krafft, o.c., 296); ha un dominio proprio, accanto alle cose e ai processi visibili (ibidem). Nasce l'(iper)razionalismo della matematica (moderna). Ha luogo un 'chorismos' sempre crescente, una separazione di fuis e numero (forma).

(GW 121)

(B)2. Erodoto di Halikarnassos (-485/ ...)

Egli rappresenta la seconda rottura nella stessa tradizione matematica di Hellas. C'è una tradizione che va da Talete, attraverso Anassimandros e Hekataios, fino a Erodoto.

Questa tradizione è 1. l'empirico-milesiana, 2. ma non senza un taglio matematico-fisico, come abbiamo visto con Anassimandro e Hekataios.

Questa tradizione fisica è caratterizzata dal principio della revisione o della verifica,

a) Che, come osserva Krafft, o.c., 271, i Milesiani e altri pensatori hanno inconsciamente, o almeno inesplicitamente, applicato,

b) finché Anassagora di Klazomenai (-499/-428) afferma espressamente: “Opsis ton adèlon ta fainomenal (Per “vedere”, risp. vedere la fondatezza, delle (cose) invisibili sono le (cose) mostranti (visibili, fenomeniche)).

Erodoto formula lo stesso principio (Hist., 11: 33v.): “Perché il Nilo viene dalla Libia (capire; Africa a sud dell'Egitto) e, come sospetto - deduco l'ignoto dal noto -, il Nilo corre nella stessa direzione celeste (= area principale) dell'Istro (parola greca per ‘Danubio’)”. Poi Erodoto spiega quanto sia noto l'Istro e quanto sia sconosciuto, almeno alla sua origine in Africa, il Nilo.

Erodoto applica il principio della prova o della verifica sulla base della simmetria (ragionamento): il corso inferiore del Nilo è simmetrico al corso inferiore del Danubio; allora, data la ‘summetria’, anche il corso superiore del Nilo deve fare la stessa curva dell'Istro. Qui si vede la visione mista di Erodoto:

a/ Da un lato, contrariamente ad Anassimandro ed Ecataios, egli sostiene il principio della verifica empirica, basandosi su ciò che lui stesso o altri (historia, ricerca; vedi sopra p. 70f.) hanno visto;

b/ d'altra parte, e questo secondo gli a-priori geometrici di Anassimandro ed Ecataios, sostiene il principio di simmetria. Cfr. Krafft, o.c., 173f.

Che sia davvero così è dimostrato, per esempio, da un altro esempio: Erodoto parla della causa (spiegazione, rapimento) delle inondazioni annuali del Nilo (un argomento che ha interessato i fisici greci per tutta l'antichità).

1. La visione taletica: infatti, Talete di Mileto sosteneva che i venti estivi regolari (da nord) riportavano l'acqua del Nilo alla sua origine e ne provocavano così lo straripamento; recensioni erodotee: Se questa ipotesi è vera, allora

a/ Il Nilo non strariperebbe quando non soffiano gli alisei; ebbene, - il fatto è che - in alcuni anni non soffiano, eppure si registrano inondazioni;

b/ altri torrenti, certamente di dimensioni minori, dovrebbero anch'essi straripare, sotto l'influenza degli stessi venti; ebbene - fatto - una serie di torrenti in Siria e Libia (= Africa non egiziana) non straripano;

(GW 122)

2. L'opinione di Euthumenes di Massilia (fine VI ed. a.C.): intorno alla terra scorre l'Okeanos; il Nilo nasce da quell'Okeanos e quindi vi scorre sopra. Critica erodotea: l'interprete (rapitore) che menziona l'Okeanos, parte da "qualcosa di sconosciuto, che non permette la verifica" (così afferma molto esplicitamente Erodoto, --il che dimostra che, oltre ad Anassagora, anche Erodoto, ben noto per le sue opinioni sacre -vedi sopra p. 78/82 -- ha formulato chiaramente il principio della verifica, qui in senso negativo. 78/82 - ha formulato chiaramente il principio di prova o di verifica, qui in senso negativo. "Non so nulla di questo flusso di Okeanos.

Secondo me - cfr. supra p. 72v. (l'individualismo di Hekataios riguardo alla 'historia', la ricerca, - che Erodoto segue) - Omero o qualche altro poeta ancora più vecchio inventò il nome 'Okeanos' e lo introdusse nella poesia". Così letteralmente il religiosissimo Erodoto, che qui demitizza come i suoi contemporanei, che pensavano poco o per niente al sacro.

Krafft, o.c., 145, commenta come segue: "Chi pone l'Okeanos come spiegazione inverte il principio epistemologico dell'epoca di Erodoto e altri. Vale a dire, i dati fenomenici, visibili, sono 'conosciuti', capisci: derivati, dall'invisibile - e anche allora non verificabili! Questo è quanto di più attuale ci sia.

3. Anassagora di Klazomenai,

La visione di gran lunga più "razionale" è quella di Anassagora di Klazomenai, che sostiene che le inondazioni del Nilo sono causate dalla neve sciolta;

Critica erodotea: cosa significherebbe, - il Nilo emerge dalla neve sciolta? Viene dalla Libia (Africa a sud dell'Egitto). Come potrebbe emergere dalla neve, visto che viene dalle regioni più calde e scorre in quelle più fredde! (...) I venti che soffiano da quella regione sono venti caldi (Erodoto viaggiò personalmente in Egitto e parla dalla sua historia). Inoltre, quella regione è priva di pioggia e non ha ghiaccio (Erodoto viaggiò solo fino a Elefantinè e quindi non vide con i suoi occhi (historia) che la neve può essere sulle cime delle montagne). Le neviccate sono inevitabilmente seguite, entro cinque giorni, dalla pioggia (qui generalizza, senza fondamento, una regola che si applica all'Hellas).

Di conseguenza, se nevicava in Libia, doveva piovere anche in quelle zone di origine del Nilo.

In terzo luogo, secondo lo stesso Erodoto, le tribù di quella regione sono, a causa del gran caldo, di pelle nera; i falchi e le rondini vi restano tutto l'anno; le gru lasciano, all'inizio dell'inverno, la terra degli Skythiani (nome dato dagli Elleni alla regione tra i Carpazi e il Don) e vanno per l'inverno nelle zone di sorgente del Nilo.

(GW 123)

Se anche solo un po' di neve cadesse sulla terra attraverso la quale scorre il Nilo e dalla quale nasce, tutti questi fatti non potrebbero essere veri".

Conclusione:

(i) Erodoto formula espressamente il principio di verifica in senso empirico:

(ii) lo applica, al di fuori dei dati geografici a lui noti, ancora e ancora, anche se rimane fedele agli a-priori geometrico-simmetrici di Anassimandro ed Ekataios in un certo numero di casi su piccola scala.

In altre parole: il pensiero speculativo-deduttivo nei concetti matematici (a-priori) è criticato da Erodoto e dai suoi compagni in nome di un approccio empirico e induttivo-abduttivo. Così la mathesis arcaica divenne discutibile in un secondo modo, oltre a quello in cui è stata messa in discussione da Parmenide in poi.

(iii) Hans Reichenbach, un tempo membro del famoso Wiener Kreis (un circolo neopositivista, al quale appartenevano anche Rudolf Carnap e altri; tale, però, che sia Carnap che Reichenbach hanno poi lasciato il punto di vista strettamente positivista) ha cercato di definire la parola "test" ("verifica"); ha distinto i seguenti possibili significati:

1/ **verifica logica**: non appena la verifica è esente da contraddizioni, c'è verifica logica (questa sarebbe stata, collocata all'epoca degli Elleni, la verifica di un Parmenide o di uno Zenone di Elea, con il loro stile di pensiero intellettuale-razionale);

2/ **verifica empirica**: non appena un fatto sensibile conferma la premessa teorica (abduttiva), si ha la verifica empirica, che, secondo Reichenbach, è duplice:

(i) **fisica**, se la prova non contraddice le leggi della natura (nel senso attuale) (ad esempio affermando che una massa può muoversi ad una velocità superiore a +/- 300.000 km/sec. (velocità della luce), è, nell'ambito dei dati e delle leggi della scienza naturale galileiana-esatta, impossibile (= falsificazione o segno che la premessa è falsa (falsum));

(ii) **tecnica**, se disponiamo di mezzi tecnici di verifica (ad esempio, la temperatura solare, all'interno del nucleo caldo, non è verificabile con un termometro terrestre per il momento); entrambi i tipi di verifica si adattano meglio allo stile di pensiero induttivo-empirico di Erodoto;

3/ **verifica transempirica**: non appena un'affermazione che cade al di fuori dell'orizzonte del modo di pensare "illuminato" (intellettuale-razionale o - induttivo-empirico) (in realtà: "ideologia") viene comunque confermata da qualche parte, al di fuori del quadro di pensiero secolare, naturalistico (caratteristico dell'"illuminismo"), si ha una verifica transempirica; così il Logos della Storia di Erodoto (vedi sopra p. 80 e seguenti), una struttura sacra.

(GW 124)

Panoramica.-- Il lato matematico dell'idea di essere

Le (cose, i processi) erano quindi, fondamentalmente, portate nel fisico in due modi diversi:

a. *Anaximandrea*

(Hekataios, Puthagoras), cioè nella convinzione che la matematica (in termini matematici numerici e spaziali) fosse presente e all'opera nella natura stessa: prima di tutto, i dati visibili (dèla, fanes) erano analizzati in questo modo e i dati invisibili (a.dèla, a.fanes) erano disegnati nello stesso modo (forme geografiche, - distanze e velocità dei pianeti, - numero di pianeti, numero di mondi);

Astronomia (Puthagoras a.o.), la geografia (Anaximandros, Hekataios, Herodotos), la teoria dell'armonia (Puthagoras), la plastica (Puthagoras), l'urbanistica (Hippodamos di Mileto) una generazione più giovane di Hekataios, progettò la ricostruzione di Mileto distrutta nella rivolta ionica nel -479, progettò il porto di Peiraieus ad Atene (-446), progettò la città coloniale di Thourioi (Golfo di Taranton), seguendo ogni volta una struttura a scacchiera, con strade rettangolari intersecanti) (cfr. Krafft, o.c., 230f.);

b. *Parmenideo*

(Zenone contro Elea e altri), cioè nella convinzione che le entità matematiche (numeri, forme spaziali, ecc.) esistevano solo nella mente (intelletto, ragione) ed erano soggette all'"aritmetica", cioè che col tempo ha dato origine alla geometria assiomatico-deduttiva di *Euclide di Alessandria* (+ -300); con la sua Stoicheia; - lo stesso Euclide non fa che elaborare ciò che i suoi predecessori avevano iniziato: (Zenon di Elea), - Ippocrate di Chio (-470/-400), con la sua Stoicheia (Elementa), Leon, Eudoxos di Cnido (-408/-355), allievo di Archutas di Taranton, il pitagorico, Theudios di Magnesia (contemporaneo di Platone);

Il che significa che i pitagorici, a partire da Ippaso di Metaponto, si erano divisi in conservatori 'akousmatikoi' (uditori) e 'mathèmatikoi' (studiosi, più tardi: matematici), che, come Ippaso, seguirono i tempi e ribattezzarono la matematica Parmenidea. Cfr. Krafft, o.c., 203ff.

c. *I due punti di vista precedenti sono diventati problematici:*

Ci si chiedeva se il fuis contenesse in sé le strutture matematiche che la matematica anassimandrina (e l'arte (proto)geometrica - vedi sopra p. 21bis -) proponeva; Erodoto, come indicato sopra, -- anche un poeta come *Aristofane di Atene* (-450/-385), nel suo *Ornithes* (Uccelli, - nel -414) criticava la vecchia visione anassimandrina, almeno in qualche misura.

Solo Platone di Atene (-427/-347), che tentò la sintesi delle due concezioni della mathesis, dubitò della possibilità di dare un significato matematico alla natura come su e in se stessa.

(GW 125)

Platone distingueva tra:

- (i) forme numeriche pure, perfetto paragone del concettuale;
- (ii) le figure geometriche governate dalle suddette forme di numeri puri;
- (iii) le forme numeriche osservabili nelle cose sensoriali

(L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Parigi, 1974).

Per esempio, il cerchio: tutti i cerchi sensoriali sono solo approssimazioni della figura geometrica 'cerchio', che è definibile, ma non può mai essere eseguita nella materia in modo perfetto; -- nei due precedenti, le idee sono presenti e all'opera.

Così Platone arrivò a fare una rigida divisione tra

(i) le forme numeriche sensoriali e

(ii) le forme non sensoriali (geometriche o puramente ideali) (numero). Questo "chorismos" (separazione) risale a Parmenide, che separa l'"essere (de)", raggiunto dal pensiero puro, dall'"essere non sensibile (de)", che i sensi percepiscono. Cfr. Krafft, o.c., 296ff.

Un esempio dell'influenza di Parmenide sulla mathesis è la definizione di "numero" e "unità" (nella Stoicheia di Eukleide):

(i) "L'unità è quella a cui ogni cosa è chiamata 'uno'". Uno qui significa, nel senso parmenideo, "indivisibile"

Di conseguenza, la matematica parmenidea non conosce i numeri frazionari, ma ha una teoria della proporzionalità! Per esempio, se divido 1 per 5, ottengo il rapporto 1:5, -- non 1/5, come nella nostra matematica. Il monas, unità (come elemento), in quanto indivisibile, non diventa mai più piccolo (come nei nostri numeri frazionari); no, è immaginario (per non fare torto al dogma parmenideo dell'indivisibilità), sostituito da un insieme, cioè cinque unità; ebbene, questo insieme è divisibile;

(ii) "Il numero (arithmos, numero) è la collezione (plèthos) creata dalle unità".

Conseguenza: il monas, l'unità non è mai un numero, capire: raccolta! Solo due o più è 'numero'. -- Solo da questo punto di vista si comprendono le concezioni della materia di Empedocle, Anassagora, - Leukippos, Dernokritos, che pensano che le 'unità' materiali siano parmenidee, cioè indivisibili, e introducono la molteplicità come 'numero' (insieme di unità). Vedi sopra p. 110f. sulla teoria meccanicistica della materia.

Tuttavia, c'è una grande differenza tra gli aritmetici e i meccanicisti: gli aritmetici pretendono che la molteplicità delle unità (dell'unità, piuttosto) sia solo immaginaria, mentre i meccanicisti, naturalmente, presentano questa molteplicità (dell'unità) come reale, anzi materiale (stanno parlando dell'essere). Cfr. Krafft, o.c., 322; A. Szabo, *Der älteste Versuch einer definitorisch-axiomatischen Grundlegung der Mathematik*, in *Osiris* 14 (1962): 308/369.

(GW 126)

Per riassumere: “La ragione (della filosofia greca) non è ancora la nostra ragione (moderna), la ragione della scienza sperimentale di oggi, concentrata sui fatti e sulla loro elaborazione teorica -- ma ha elaborato una matematica, una prima formalizzazione (= articolazione in simboli astratti) dell’esperienza sensoriale.

Ma guarda: non voleva usarli nello studio della realtà fisica. Tra il matematico e il fisico, tra il calcolo e l’esperienza, mancava la connessione. La matematica è rimasta legata alla logica. In effetti, per i greci, i fisis rappresentavano il regno dell’inesatto, al quale non sono applicabili né la misura esatta né il ragionamento rigoroso (Cfr. A. Koyré, *Du monde de ‘l’ à-peu-près’ à l’ univers de la précision*, in *Critique*, 1948, 806/883). La ragione non si scopre nella fisis, ma è immanente al linguaggio; non nasce attraverso le tecniche che agiscono direttamente sulle cose, ma attraverso la descrizione e l’analisi precisa dei vari mezzi di azione sulle persone, cioè le tecniche di cui il linguaggio è lo strumento comune - l’abilità dell’avvocato, del maestro, del retore (= maestro di eloquenza), del politico. La ragione greca è quella ragione che permette, in modo positivo, riflessivo, metodico, di agire sulle persone; non permette però di trasformare la natura”. (JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 11, 123s.).

Questo ‘chorismos’ (separazione) tra ragione e natura ha una doppia ragione, secondo Vernant et al.

(i) La filosofia ionica - invece di essere vista sacralmente come una concezione (e derivante da un padre e una madre, cioè genealogicamente) - vede i fisis come derivanti da ‘archai’ astratti, principia, principi, che sono immutabili (l’acqua, l’illimitato, l’aria, resp. il respiro).

(ii) La filosofia parmenidea, dividendo l’uomo in una parte sensuale e una pensante, vede in primo piano la fisis, che nasconde il vero essere, che è immutabile.

Infatti, Krafft ci ha mostrato come la matematica, con gli ionici, era presente nella natura, ma geometrico-simmetrica rimaneva al di fuori della natura (fino a quando Erodoto non lo fece notare, almeno in parte), non scoperta empiricamente, ma a-priori assunta in essa; come, con i parmenidiani, la natura era, per così dire, ignorata come non-essere(i), per far posto a una visione puramente concettuale, calcolatrice, che esponeva l’invisibile, puramente logico ‘essere(i)’.

In entrambi i casi, aspetto matematico e natura non si intrecciano se non in modo esitante: c’è un ‘chorismos’, uno scarto, tra i due. Platone, in particolare, sottolineerà con forza questo divario tra idea (numero (forma)) e natura (senso). Con lui molti, molti greci.

(GW 127)

Conclusione generale.

Lo studio dei fusibili ci ha dato un triplice risultato:

(i) materia,

(ii) l'energia (con i meccanici (vedi sopra pp. 110 (antico), 95v. (moderno) c'è addirittura un divario tra materia ed energia, nella misura in cui la materia è concepita come inerte o lenta e l'energia è allora esterna);

(iii) informazione (idea, idea matematica o numero (forma)) (per una parte dei pensatori greci c'è addirittura un divario tra informazione (idea, struttura matematica) e materia, risp. energia (vedi sopra p. 118v.); da +/- 1948 (*Norb. wiener, Cybernetics* (macchine per l'elaborazione delle informazioni) si è evoluto anche il materialismo moderno).

Sul rapporto tra la fisica pura (scienza) e la tecnica negli antichi greci - Due posizioni possono essere brevemente menzionate qui: da un lato, *JP. Vernant, Myth et pensée, II, 5/54 (Le travail et la pensée technique)*, che sostiene le seguenti tesi:

- a. L'inibizione del progresso tecnico (per esempio per mezzo di macchine) da parte di
 - a1. il cosiddetto disprezzo greco per il lavoro manuale e l'attività tecnica;
 - a2. l'influenza dell'ordine sociale e vrl. della schiavitù;
 - a3. la riluttanza ad abbracciare il progresso tecnico;

b. la tesi che il sapere tecnico sta o cade essenzialmente con il sapere scientifico; cioè, secondo Vernant, la tecnica è essenzialmente scienza teorica applicata; -- in altre parole, il divario tra informazione e materia e/o energia non esiste, di fatto, per cui tecnica e teorizzazione vanno insieme nell'esperimento e nella scienza esatta; d'altra parte, *B. Gille, Les mécaniciens Grecs (La naissance de la technologie)*, Paris, 1980, che, vrl. pp. 170/195 (*Le blocage*) e 196/223 (*La formation de la connaissance technique*), offre critiche responsabili alle proposizioni estreme di Vernant:

a. Sia il disprezzo per il lavoro manuale e la tecnologia e l'organizzazione sociale (schiavitù) che la riluttanza ad accettare il progresso tecnico sono certamente esistiti, ma Gille mette in dubbio la generalizzazione di Vernant: tutt'altro che tutti i greci rientrano nella critica di Vernant;

b. Gille difende la natura inerente e indipendente delle competenze e delle conoscenze tecniche come diversa dalla teoria, che viene testata sperimentalmente.

Così scrive Gille, con un atteggiamento molto più positivo nei confronti degli antichi greci: "Se Archutas (da Taranton, un mathèmatikos come Hippasos, cfr. supra p. 119; - 400/-350) fu davvero l'inventore prolifico, come lo presentarono gli antichi, allora diamo il benvenuto alla prima mente tecnica dell'antichità classica. Senza dubbio gli stessi antichi non si sbagliavano nel collocarlo all'alba di un nuovo mondo tecnico.

(GW 128)

L'uomo ha assunto il compito delle divinità e degli eroi. Da quel giorno, l'immaginazione tecnica poteva svilupparsi:

(i) La tecnica è decarbonizzata;

(ii) Ancora di più - come sottolinea lo Pseudo-Aristotele (*Mèchanika*) - la tecnologia diventa innaturale, cioè permette ciò che la natura non potrebbe fare, a volte anche contro di essa". (o.c., 211s.).

Infatti, per quanto si può accertare oggi, almeno per quanto riguarda l'ingegneria meccanica, le grandi scoperte dei Greci si situano dal IV al VI secolo, cioè da Archutias (e Talete) all'inizio della scuola di Alessandria (fondata da Demetrio di Falèron (porto di Atene), (-350/ ...) nel -305, su impulso di Tolomeo Soter, principe dell'Egitto dal -305) (cfr. o.c., 54ss. (*L'école d' Alexandrie*); 211).

Ebbene, secondo Gille, i tecnici agivano in modi diversi, come dice Filon di Buzantion (-250/...) nel suo *Méchanikè suntaxis*: "Ci sono cose che non si ottengono con il solo ragionamento o con processi meccanici (riguardo alle macchine). Molte scoperte sono dovute all'esperienza". Hèron di Alexandria (soprannominato 'ho mèchanikos), che utilizza le opere di Filone, pone un forte accento su questa esperienza, ma aggiunge che la conoscenza scientifica è necessaria e che il ragionamento razionale deve scaturire da essa. (o.c., 207s.).

Per riassumere:

(i) il ragionamento (che cerca di trovare le cause),

(ii) dimostrazioni meccaniche,

(iii) l'esperienza, - questi sono tre modi di fare progressi tecnici.

In altre parole, non si può ridurre l'abilità tecnica all'unico tipo di teoria sperimentalmente testata di Vernant.

Nota: 'empeiria', esperienza, non denota mai un processo ben definito di conoscenza scientifica, ma piuttosto 'esperienza' (compresa, eventualmente, un'esperienza scientifica) (o.c., 212s.).

Per "esperienza" si intende - parlando Aristotele - l'accumulo di osservazioni singolari (per esempio l'osservazione che una medicina "funziona" senza che si possa indicare la "causa" (= il ragionamento, che rivela la causa)). Col tempo, a seconda delle circostanze, crescerà una teoria (formula geometrica, per esempio) che trasformerà questa esperienza in una teoria che può essere testata sperimentalmente, come vuole Vernant (nello spirito della scienza e della tecnologia moderna, galileiana, che i greci non hanno mai conosciuto se non molto frammentariamente).

Proklos di Costantinopoli (+410/+485),

il neoplatonico, nel suo commento a Euclide, dice che c'è una scienza chiamata 'mechanika', che è una parte dello studio delle cose sensibili e materiali, ad esempio come scienza della guerra (Archimede ad esempio) o dei dispositivi 'miracolosi', in cui vengono utilizzati mantici o pesi

(GW 129)

Proklos esprime ciò che si pensava allora della tecnologia (almeno nella sua parte meccanica): si chiamava “scienza” (nel senso antico).

Il problema è: c'è conoscenza informativa in dimostrazioni puramente tecnico-meccaniche di imbracature (per provare la loro utilità o il loro funzionamento) e metodo empirico approssimativo (per risolvere tecnicamente un problema posto senza alcun approfondimento teorico)? Secondo noi, lo è: nella dimostrazione tecnica di un dispositivo trovato (un apparecchio, un'azione, ecc.), non c'è conoscenza dell'informazione.

(i) Un'abduzione o assunzione sempre davanti (che possa essere espressa teoricamente (in un'antica spiegazione della natura e della causa o in una formula aritmetico-geometrica dell'epoca) o no, è secondaria: c'è una comprensione, intuitiva, della situazione e del problema enunciato e della sua soluzione;

Un esempio: Athenaios, un autore sugli attrezzi d'assedio (Peri mēchanēmaton), tra -200 e -100, racconta dell'invenzione dell'ariete:

a. Durante l'assedio della città di Gadeira, i Cartaginesi avevano catturato una punta; alcuni giovani, non avendo gli strumenti per distruggere il muro, presero una trave e, con le loro braccia, in gruppo, la spinsero contro il muro, che fu così ampiamente demolito;

b. Un nativo di Tuross, Pefrasmenos, un costruttore di navi, aveva visto questo: piantò un grande albero nel terreno durante il prossimo assedio, vi attaccò una trave, che poteva essere mossa in un movimento avanti e indietro contro la fortezza;

c. il Karthager Geras aveva un telaio costruito in carpenteria, che poteva essere spostato su ruote e misurare un tetto sopra di esso: in esso c'era una trave, che poteva essere spinta contro un muro da un gran numero di uomini, con tutto l'impianto; egli chiamò la sua invenzione 'tartaruga' (perché si muoveva così lentamente sul terreno)).

Qui, la dimostrazione meccanica e l'invenzione approssimativa (in tre fasi) si scontrano: senza molta teoria o formula matematica, è subito chiaro nella pratica che l'insight (possesso di informazioni, sia come idea (contenuto mentale) che come numero (forma), perché sono coinvolte dimensioni e circonferenze) è all'opera qui;

(ii) il risultato visibile e tangibile “prova” (naturalmente, non teoricamente) che l'intuizione preconcepita (abduzione) era corretta, cioè che l'idea-con-forma numerica (= informazione) incarnata nei tre “arieti” all'inizio ha raggiunto il risultato voluto (obiettivo) ed era, quindi, corretta, proprio come una teoria, una volta confermata sperimentalmente, si dimostra corretta; m. In altre parole, per induzione, cioè per esperienza concreta (applicazioni), si sa se le deduzioni tratte dall'abduzione sono vere, cioè utilizzabili nel campo tecnico. C'è quindi un'informazione tecnica senza teoria, ma ugualmente valida.

(GW 130)

In altre parole, la visione pragmatica (CS. Peirce) “salva” il modo di pensare tecnico.

Un altro aspetto: le tre forme (cioè i modelli applicativi) di arieti coprono una sola idea, cioè il modello regolativo, che li riassume tutti. In linea di principio, esiste un numero illimitato di realizzazioni (modelli applicativi) di un’idea (o idea matematica). (Vedi sopra p. 45 e seguenti). Il processo tecnico di scoperta, delineato sopra, confrontato con il processo artistico di creazione (vedi alto: p. 50 e segg.), mostra che una teoria delle idee, correttamente intesa e non ‘esemplarmente’ caricaturale, come spesso accade, esprime fedelmente l’aspetto informativo: i tre tipi di ariete rivelano, a posteriori, un solo tipo, l’archetipo, che è all’opera come uno stesso modello e che rende possibile la sintesi (raccolta, cioè struttura distributiva e collettiva). L’esemplarismo e l’adattamento situazionale vanno insieme (vedi sopra p. 52).

Giustamente *W Jaeger, Paideia*, I, 236, dice della filosofia naturale più antica (Talete, Anassimandro, Anassimene), ciò che si può dire della filosofia greca più tarda:

- (i) la fantasia, guidata e controllata dalla ragione;
- (ii) senso plastico e architettonico - così tipico dei greci - che cerca di organizzare e assemblare il mondo visibile (dèla, fanes) con i suoi mezzi (vrl. matematico);
- (iii) il simbolismo, che interpreta dalla vita umana la vita extra-umana.

In altre parole, i tratti della quadruplice saggezza strutturata (vedi sopra pagine 14/17).

Il decimo colloquio scientifico (08.12.1982) a Heverlee, sulle caratteristiche essenziali della vita, ha dato al Prof. Wildiers l’opportunità di presentare Manfred Eigen (*Ludus vitalis*, -- mondo e vita come gioco) e Ilya Prigogine (*Order out of Chaos*, -- mondo e vita come opera d’arte). Wildiers ha dato a Manfred Eigen (*Ludus vitalis*, - il mondo e la vita come gioco) e a *Ilya Prigogine (Order out of Chaos*, - il mondo e la vita come opera d’arte), due premi Nobel e specialisti del settore, l’opportunità di chiedere se noi, che vediamo svanire la visione deterministica del mondo del XVIII e XIX secolo (il mondo come macchina), possiamo sostituirla con la visione ludica del mondo (Eigen) o quella ordinatrice (Prigogine).

Una discussione molto vivace tra i due studiosi non ha fornito una risposta chiara, ma ha dato punti di vista molto interessanti di carattere generale. Quando vediamo Jaeger riassumere - fantasia e plastica - senso architettonico - crediamo che, per tutti e molto evidenti progressi dai vecchi fisici, stiamo ancora oggi lavorando sulla stessa tradizione ininterrotta (vedi sopra pagina 46: *perennis philosophia* (Steuchus, Leibniz, Willmann).

(GW 131)

L'anima nella natura.

Prima di introdurre la fisicità dell'anima, soffermiamoci un momento sulla semasiologia (teoria ordinata del significato) di questa parola. Ci sono, dopo tutto, quattro aree principali in cui la parola 'animismo' (credenza dell'anima) - e allo stesso tempo la parola 'anima' - è usata. Sono strettamente distinguibili, ma, in ultima analisi, almeno inseparabili.

(1) -- *Il dominio medico-biologico.*

Animismo' significa, in *Stahl, Theoria medica vera*, 1707, il fatto che una stessa 'anima' è il 'principio' (spiegazione) della vita sia organica che intellettuale - razionale (nell'uomo, naturalmente).

Così inteso, l'animismo (stahliano) è un tipo di 'vitalismo' (vedi sopra p. 112) o, almeno, un aspetto o complemento di esso: 'vitalismo' significa, dopo tutto, in senso lato, qualsiasi dottrina (teoria) che sostiene che la vita differisce essenzialmente dalla struttura puramente meccanica (fisico-chimica) della materia senza vita (ad esempio attraverso una 'forza vitale', 'entelechia', ecc.)

Attenzione: il 'vitalismo' in questo contesto biologico-medico, può anche essere interpretato in un modo ancora più spaventoso, cioè come il nome della dottrina della scuola di Montpellier (*Th. de Bordeu; Barthez, Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 1775). In questo caso significa la dottrina che, in ogni individuo, esiste un principio di vita, distinto sia dalle proprietà fisico-chimiche del corpo che dall'anima come facoltà intellettuale-razionale (anima pensante). Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1968-10, 60; 1214s.

(2) -- *Il dominio etnologico-gerarchico.*

Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens (Untersuchungen über die Anfänge der Religion)*, Leipzig, 1926-2, 10/25, è forse la migliore introduzione a questo campo molto complesso, dal quale estrarremo alcuni concetti chiave.

(i) EB. Taylor, Primitive culture, 1867-1, 1878-2, definisce 'animismo' la dottrina degli esseri spirituali (esseri), che costituisce l'essenza della filosofia spiritualista nella sua opposizione alla filosofia materialista.

Così concepito, naturalmente, l'animismo tyloriano, in campo etnologico-gerarchico, è aperto a molte critiche, anche se il suo nucleo rimane valido. Le culture esotico-arcaiche e primitive, dopo tutto, sono situate quasi interamente al di fuori del dibattito occidentale tra spiritualismo e materialismo riguardo all'anima.

W. Wundt, *Völkerpsychologie, IV (Mythus und Religion)* Leipzig, 1914-3 (1909-1), distingue tra **a/** anima del corpo (un'anima o forza dell'anima (fluida) presente in una o più parti del corpo e

b/ anima libera, che rappresenta principalmente due tipi, cioè

b1/ il respiro (anima) - vedi sopra p. 100; 103v) e

b2/ l'ombra (anima ombra), che a volte significa il potere dinamitardo, a volte significa l'aspetto del defunto.

(GW 132)

Il concetto di anima con Tylor e i suoi numerosi seguaci si riduce a questo: è la fusione **(i) del** principio vitale e **(ii) del** doppio (= fantasma) che può separarsi dal corpo (lasciando il corpo, per esempio nel sonno (sogno), o dalla morte (uscita definitiva dal corpo)). L'etnografia porta costantemente prove per la teoria di Tylor. Tuttavia non conferma il ruolo principale che Tylor attribuisce ai sogni. E soprattutto mette in evidenza la grandissima complessità delle rappresentazioni dei popoli riguardo all'"anima" ecc.

(ii) La distinzione tra animatismo e animismo.

"Una pietra o una roccia può, tra i primitivi, essere concepita come un essere vivente senza attribuirle un'"anima" - analoga all'anima umana - o senza mettere in essa l'"anima" di un defunto o di uno "spirito" (Söderblom, o.c.,11).

"I popoli naturali hanno visto a lungo degli esseri viventi negli oggetti, che hanno immaginato essere forme animali o umane, senza attribuire loro un'"anima" (ibid.).

Söderblom vede quattro possibilità, riccamente provate:

a. La cosa della natura è concepita come vivente (senza "anima"): è "viva" (animatismo, - da "animatus", vivente), ma non "animata" (animismo);

b. La cosa della natura è "abitata" da uno "spirito" fluttuante - per esempio, uno spirito della foresta o uno spirito della crescita (demone della crescita) - senza che questo spirito sia l'anima dell'oggetto o che sia l'anima di una persona morta; -- una cosa del genere è una specie di feticismo (feticcio = dimora di uno spirito);

c. la cosa della natura ha una sua "anima", -- analoga a quella dell'uomo (può anche averne diverse, come, presso molti popoli, l'uomo ha diverse anime; si pensi all'anima che respira e al fantasma per esempio); -- alcune culture hanno addirittura un animismo "pieno", cioè sono convinte che non solo alcune, ma tutte le cose della natura abbiano una loro anima;

d. la cosa della natura è "abitata" da un'anima morta sconosciuta o da quella di un defunto potente (per esempio un albero "sacro" o un cocodrillo è "abitato" o meglio "ispirato" da un'anima umana). Questo è dunque un tipo di animismo, nel senso più stretto del termine.

Infatti, solo il punto **'a'** (credenza nella vita) è strettamente 'animatismo'; il punto **'b'** è strettamente feticismo; i punti **'c'** e **'d'** sono strettamente sensu animatismo.

Di solito "animismo" è usato per tutti e quattro (è quindi "animismo" in senso ampio e un po' sciatto).

(iii) J. Piaget, lo psicologo strutturalista, che si è occupato dell'evoluzione del pensiero dei bambini, ha chiamato "animismo" nei bambini, la tendenza a interpretare tutti i corpi come vivi e dotati di intenzioni (*La représentation du monde chez l'enfant*). Questo è un significato etnologico diluito, puramente psicologico.

(GW 133)

(3) Il campo paranormale-occulto.

AN. Aksakow, *Animismus und Spiritismus*, 1890-1, ha introdotto un nuovo significato della parola 'animismo'. - Per "spiritismo" si intende tutto ciò che ha a che fare con gli spiriti dei morti e di altri esseri nell'invisibile; in particolare, un certo numero di fenomeni paranormali o occulti sono attribuiti agli spiriti (ipotesi dello spirito).

GW. Samson, *To Daimonion*, Boston (USA), 1852, è la prima opera che contrappone all'ipotesi spiritica l'ipotesi cosiddetta 'animista', in questo caso il 'principio nervoso', che, analogo al principio magnetico e/o elettrico, permette allo spirito umano di agire sulla materia e di produrre, per esempio, rumori di bussare, che vengono poi attribuiti - spiritisticamente - a fantasmi o alle anime dei morti.

Il fisiologo inglese Carpenter (1852) - ideomotore -, il filosofo tedesco *Eduard von Hartmann*, *Der Spiritismus* (1885) - 'psichicamente inconscio' - perseguono questa via animistica. Von Hartmann parla di illusioni e allucinazioni (false percezioni), di chiaroveggenza e di forze 'psichiche' (cioè psichiche occulte); rifiuta l'ipotesi dello spirito - purtroppo, non scientificamente - a-priori (non rientra nel suo schema mentale!).

AH. Aksakow (1890) risponde alla tesi di Von Eartmann parlando di fenomeni personalistici (scrittura automatica, sdoppiamento della personalità, ecc.) nei limiti del corpo, di fenomeni animistici (telepatia, chiaroveggenza nello spazio, telecinesi (movimento paranormale di oggetti)) fuori dai limiti del corpo. D'altra parte, egli contrappone quelli spiritici, che possono dare un'impressione personalistica o animistica, ma che sono situati sia al di fuori dei confini del corpo che extraterrestri.

In breve: nel linguaggio corrente, "animismo" è usato per sostenere che tutti i fenomeni paranormali sono puramente "psichici" nella loro origine (e che gli "spiriti" ecc. sono superflui); "psicologismo parapsicologico" in altre parole.

Cfr. WHC. Tenhaeff, *Het spiritisme*, 's-Gravenhage, 1971-5, 32/37. Feldmann, *Fenomeni occulti*, 1949, 32/3.

Nota --- M. Uyldert, *Plantenzielen*, Amsterdam, s.d. (vrl. 69/72 (*modello immortale (palingenesi)*); R. Montandon, *De la Bête à l'homme (Le mystère de la psychologie animale)*, Neuchâtel / Paris, 1942; L. Verlaine, *L'ame des bêtes*, Paris, 1931 (panoramica storica) espone qualcosa dell'animismo riguardante piante e animali.

Nota - Registro akashico", "akashic record" o "spirito generale" è quello strato nel sottile, in cui sono fissate le tracce di tutti gli eventi (umani). I 'sightseers', che vi penetrano, 'vedono' ciò che è successo una volta ('akasha' = sanscrito per 'sottile'). - Non confondere con l'anima del mondo!

(GW 134)

(4). Il dominio filosofico.

Scientificamente (e anche filosoficamente), la discussione è in pieno svolgimento.

a. *J. Monod, Le hasard et la nécessité (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne)*, Paris, 1970, 35/55 (*Vitalismes et animismes*); il proponente parte dalla scienza ‘oggettiva’; ‘oggettivo’ significa qui ‘libero da intenzioni’, ‘senza disegno’ (da Galilei, Cartesio); quel ‘postulato’, ‘indimostrabile in ogni momento’ (secondo lo stesso Monod, o.c, 33) fonda la scienza professionale moderna nella sua opposizione a quella della Grecia antica (con la possibile eccezione di Demokritos e della meccanica pura).

Ebbene, in questo quadro “oggettivo”, Monod osserva che la “vita” ha due caratteristiche:

- 1/ invarianza (le strutture viventi persistono, contro un clima di rottura (entropico));
- 2/ teleonomia (mantenimento propositivo (!) delle strutture).

Sorge la domanda: quale delle due proprietà, invarianza o teleonomia, ha la precedenza?

(i) Nello spirito darwiniano, Monod opta per il primato dell’invarianza sulla teleonomia, che deriva dall’invarianza, sulla base del postulato di “oggettività” della scienza moderna (la natura non conosce purposiveness se non secondariamente). In altre parole, il caso deve essere preservato e la “selezione naturale” è il meccanismo che lo realizza.

(ii) Tutte le altre interpretazioni per spiegare lo strano carattere della vita invertono il primato: l’invarianza è da qualche parte “protetta”, “guidata”, e l’evoluzione, invece di essere “naturale” (cioè accidentale-meccanica), è “diretta”, cioè da un principio teleonomico iniziale, di cui tutta la vita è l’espressione: la teleonomia prevale sull’invarianza.

(ii)a. La teoria limitata in questo senso si chiama “vitalismo” di Monod: il vitalista (filosoficamente: Bergson, scientificamente: H. Driesch; - Elsässer, Polanyi) situa il primato del fine nella biosfera.

(ii)b. Chiama la teoria inglobante “animismo”: l’animista vede lo scopo all’opera, con priorità sull’invarianza, nell’intero evento cosmico, di cui il biologico non è che una parte. Monod vi vede un ritorno allo stadio infantile (cfr. l’animismo infantile di Piaget) dell’umanità (il primitivo vede nelle piante e negli animali il proprio disegno di vita (“proiezione”)); ma anche le rocce e i temporali, i corpi celesti e i corsi d’acqua hanno un disegno: sempre di nuovo il primitivo proietta il proprio sistema nervoso teleonomico nelle cose che lo circondano; di conseguenza: l’uomo e l’universo non sono alieni l’uno all’altro).

(GW 135)

Contro la scienza “oggettiva”, i pensatori cercano di far rivivere questo animismo primordiale: Leibniz, Hegel; - Teilhard de Chardin; ma anche Spencer, Marx ed Engels - il positivista Spencer, il dialettico-materialista Marx ed Engels sono gli scienziati-progressisti del XIX secolo, -- tutti vedono l’evoluzione nella biosfera come un’estensione dell’evoluzione cosmico-universale.

Per esempio, la “forza” sconosciuta e inconoscibile che, secondo Spencer, è all’opera in tutto l’universo per stabilire sia la varietà che la coerenza, sia la specializzazione che l’ordine, gioca esattamente lo stesso ruolo, in ultima istanza, dell’”energia” ascendente che, secondo Teilhard, sia nelle particelle nucleari che nelle galassie, “dinamizza” la materia dell’universo (non esiste materia inerte) verso il punto di Omega.

Entrambi i pensatori vogliono dare alla natura una finalità ‘animistica’, senza parlare di un’anima: (allora è animatismo) per alimentare quel ‘disegno’ (finalità), si parla, invece di ‘anima’ di ‘forza’ o ‘energia’ (allora è di nuovo animismo)

Per esempio, per Hegel, lo Spirito (assoluto) (cioè quella realtà “divina” che dà la direzione all’universo e alla sua creazione) è l’unica realtà all’opera nella natura e nella storia culturale; questo “Spirito”, l’Idea che pensa se stessa, è dialettico: dalla tesi (punto di partenza) passa, per antitesi, alla sintesi; per Marx, la Materia (cioè quella realtà assoluta che dà la direzione all’universo e alla sua creazione) è l’unica realtà all’opera nella natura e nella storia culturale; questa Materia pensa se stessa in modo altrettanto dialettico dello Spirito di Hegel. Per Marx, la Materia (cioè quella realtà assoluta che dà la direzione all’universo e alla sua formazione) è l’unica realtà all’opera nella natura e nella storia culturale; questa Materia pensa se stessa in modo dialettico come lo Spirito di Hegel (= Idea autopensante).

Per entrambe le tendenze, la idealista-dialettica e la materialista-dialettica, l’uomo è una sorta di culmine del principio universale (spirito per Hegel, materia per Marx), che nell’uomo giunge pienamente a se stesso, cioè al suo pieno sviluppo. Fare della contraddizione dialettica (= tesi, antitesi) la costituzione di tutto il movimento, di tutta l’evoluzione, è, nonostante tutto, lanciare un’interpretazione soggettiva (voglio dire non oggettiva, cioè introdurre una direzione di scopo) della natura in una forma sistematica, in modo che questa ci permetta di scoprire nella natura un “disegno” ascendente, costruttivo, creativo; è, in fondo, renderla sensata e moralmente significativa.

Questa “proiezione animistica” è sempre riconoscibile, non importa come sia mascherata. Un’interpretazione non solo strana rispetto alla scienza (cioè oggettiva, accidentale), ma in conflitto con essa, come è stato dimostrato ogni volta che i dialettici materialisti, abbandonando la loro retorica puramente ‘teorica’, hanno cercato di far luce sulle vie della scienza sperimentale attraverso i loro concetti”. (o.c., 51). -

Monod sostiene invece che, ad esempio, la biosfera, a partire da tutto l’universo, non è mai deducibile, ma al massimo spiegabile, niente di più.

(GW 136)

Monod, o.c.,55, tradisce la propria inclinazione più profonda come scienziato dell'”oggettività”, cioè la creazione in sé senza scopo nella natura:

“Vogliamo concepirci come esseri necessari, inevitabili, poiché sempre previsti. Tutte le religioni, quasi tutte le filosofie, persino alcune scienze, testimoniano lo sforzo instancabile ed eroico dell'umanità nella misura in cui nega disperatamente la propria contingenza”.

b. Manfred Eigen, Ilya Prigogine

Come già accennato sopra (p. 130), gli specialisti Manfred Eigen (Max-Planck Institut für Biophysikalische Chemie, Göttingen) e Ilya Prigogine (Université Libre de Bruxelles) hanno opinioni sulla vita parzialmente diverse da quelle di Monod;

Criticando Darwin (**1.** i sistemi complessi nascono attraverso l'evoluzione; **2.** che l'evoluzione si basa sulla selezione naturale; **3.** che la selezione naturale è un risultato diretto dell'autoriproduzione), Eigen sostiene che la vita, oggi, in modo un po' diverso e più cauto, è determinata come segue:

- 1.** l'informazione genetica, riprodotta, è la vita;
- 2.** alcuni acidi del nucleo possono essere riprodotti fedelmente;
- 3.** la riproduzione ci fornisce le basi per la conservazione dell'informazione ma anche per il suo trattamento selettivo e l'ottimizzazione. Anche se ricercabile solo in laboratorio (e quindi non una rappresentazione sicura dell'origine storica della vita), la vita si dimostra obbediente a leggi fisiche regolate e quantitativamente formulabile nella sua selezione, evoluzione e ottimizzazione. Eigen, impressionato dall'enorme complessità anche del livello molecolare della vita, parla di Ludus vitalis (gioco della vita).

Prigogine, partendo da processi “irreversibili”, cioè situati fuori dall'equilibrio - di fatto gli unici processi reali -, osservò che essi procedono in modo non lineare, cioè con più di un esito. Il loro studio ha portato a formule complicate (equazioni), che Prigogine e il suo team sono stati in grado di risolvere esattamente:

L'impressione principale, come con Eigen, è stata la varietà di comportamenti che la materia può esibire in queste condizioni di non-equilibrio, - che si aggiunge alla complessità.

Conclusioni: reversibilità (molteplicità di soluzioni), instabilità, complessità giocano un ruolo importante nell'origine della vita e nella sua evoluzione.

Cfr. L. Van Gerven, *Twee nobelprijswinnaars over het leven (Due premi Nobel sulla vita)*, in *Alumni Leuven*, 14 (1983): 2 (aprile), 32/34.

c. R. Ruyer, La Gnose de Princeton,

Paris, 1974; id., *Les cent siècles prochains (Le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose Américaine)*, Paris, 1977 ci offre un gruppo di scienziati che pensano esplicitamente ‘animista’.

(GW 137)

In effetti, la neognosi negli Stati Uniti vuole essere la scienza - la cosmologia prima di tutto. - In questo quadro, sostiene che l'universo è governato dallo Spirito, che crea per sé una resistenza, la materia. Lo spirito è la coscienza cosmica, cioè qualcosa che si vede nella propria unità come 'io'. L'universo consiste di "forme" - persone, animali, piante, "forme" inorganiche - che sono coscienti di se stesse (come lo Spirito nel quadro generale) e delle "interazioni" (effetti reciproci) di queste "forme" attraverso "informazioni" reciproche.

Come è possibile allora che ci siano "corpi materiali"? Sì, come è possibile il materialismo, che crede che tutto sia polvere? La neognosi, invece, sostiene che le forme non hanno corpo. La 'sostanza', il 'corpo', nasce solo quando una forma puramente incorporea guarda un'altra come 'oggetto': le forme si guardano e poi guardano l'esterno dell'altra, che sembra materiale, niente di più. "L'animismo generale è vero nel senso più forte di questa parola. Ci sono solo singoli "spiriti", anime o forme di coscienza. Questi non hanno un corpo che vorrebbero animare; non abitano nei corpi. L'esistenza fisica non è altro che un'illusione, un sottoprodotto della conoscenza percettiva. L'aspetto infantile dell'animismo è accidentale: è dovuto al fatto che nell'universo ci sono molti accumuli, che non bisogna prendere per "esseri".

È infantile supporre che il Mississippi in piena, il deserto dell'Arizona, l'Oceano Atlantico, le nuvole o il tifone abbiano un'anima. Ma non c'è niente di infantile nel concepire un animale, una pianta, una specie vivente, l'insieme delle specie viventi, l'Albero della Vita, e le connessioni informatiche che costituiscono l'unità di questi esseri, grandi o piccoli, come un'anima vivente". (o.c.,36).

La neognosi ha adottato questo panpsichismo (tutto è 'psichico' al suo interno) da Eddington e Milne. È convinto che la scienza ordinaria sia 'materialista' (vedi sopra p. 97v.), perché registra accuratamente solo l'esterno della realtà essenzialmente 'psichica'. Chi, come gli scienziati neo-agnostici, vede attraverso quell'esterno, l'interno del reale, non è più un materialista come uno scienziato.-- Ecco un breve schema dell'animismo neo-agnostico.

Tanto per questa semiologia eccezionalmente lunga dell'"animismo". Mira a porre il problema dell'anima.

L'anima degli antichi greci.

(A) Animatismo.

W. Röd, *gesch. D. Phil.*, I (*Die Phil. D. Antike*, 1 (*Von Tharhales bis Demokrit*)), Monaco, 1976, 48f., parla dell'ilozoismo milesiano. "L'ilozoismo milesiano si basa (...) sull'idea che tutta la realtà in quanto tale (= in quanto reale) sia viva, animata, resp. in un certo senso permeata da forze divine".

(GW 138)

Se lo si esprime in questo modo, si ha animatismo (credenza nella vita), animismo (credenza nello spirito) e dinamismo (credenza nelle potenze divine) tutto allo stesso tempo! Ma, solo per questo, dice Röd:

“Il pensiero (milesiano) non era (...) ilozoico nel senso che concepiscono la sostanza come tale che si aggiunge una determinazione supplementare di animalità”. Questo è l’animatismo: non esiste una credenza dell’anima separata. “Il mondo e il suo ‘terreno’ (archè, principium) sono, secondo la convinzione milesiana, qualcosa di vivente, per cui tutto l’essere appartiene a una coerenza dinamica e, di conseguenza, è in relazione tra loro”. Röd, evidentemente troppo estraneo alla scienza religiosa e ai suoi raffinati concetti, articola qui l’animatismo, che, come anche fuori dall’Ellade, è allo stesso tempo credenza nella potenza (dinamismo) e senso di unità (*vedi sopra pp. 17 (concetto egizio di misura), 34v. (nozione greca di unità)*). L’idea che l’uomo sia microcosmo in relazione al macrocosmo, l’universo, dice Röd, nasce da questo (cfr. supra p. 61).

Come menzionato sopra, p. 104f, lo ‘ilozoismo’ è l’opinione che la materia eo ipso (ovviamente) sia viva (*Poortman, Ochêma, 1954, 29*). Ma questo è animatismo sulla materia.

Come accennato sopra, p. 105, l’ilozoismo comprende anche il dinamismo, con o senza l’idea di finezza (*Maatduiding di Volten*), che Röd è appena venuto a sottolineare.

L’ilozoismo in senso più stretto si trova in Anassimene di Mileto (-588/-524): l’aria (aër) di per sé indefinita (apeiros) e illimitata (aoristos) è l’archè, il principio dell’universo, da cui, per diluizione (manosis), che sfocia nel fuoco, e condensazione (puknosis), che sfocia nella materia liquida e solida, hanno origine tutte le cose.

È chiaro che ‘aria’ qui non significa aria ordinaria, ma un’aria sui generis: è ovvio vedere in essa una sottile materialità. Perché? Lo sappiamo, per *Rohde: Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1893/1894, per la maggior parte degli antichi greci ‘anima’ è qualcosa di aereo, simile al respiro. Cfr supra pp. 102 (Rüsche), 103v. (primi pensatori greci).

Infatti, Anassimene paragona esplicitamente l’aria come principio dell’universo con l’anima, che, essendo aerea, porta le parti del corpo in unità: “Come la nostra ‘psuchè’ (anima) ci tiene insieme (sunkratei), così ‘pneuma’ (aria, respiro) e ‘aër’ (aria, l’intero ‘cosmo’ (mondo ordinato) comprende (perièchei)”.

Il testo contiene effettivamente: “hè psuchè hèmètera (= la nostra anima) aër ousa (= essere aria)”. Visto nel contesto della dottrina della materia fine, per quanto esitante, come visto sopra (103v.), ‘aria’ è chiaramente **a.** materia fine, **b.** vita, **c.** forza (che tiene insieme).

(GW 139)

Una dottrina dell'anima (animismo) emerge qui, in modo esitante (perché non c'è nulla che indichi che 'anima' sia intesa come 'aria' in isolamento, come nell'animismo completo).

Esitando: in effetti, il fatto che Anassimene chiami l'intero universo 'aria' indica piuttosto l'animatismo. Röd, o.c.,47, dice in riferimento a questa dottrina: "Egli fece così un primo passo nella direzione del concetto di 'anima mondiale'". Questo ricorda lo spirito generale (akash) degli occultisti (vedi sopra p. 133 (*archivio akash*), cioè il fluido, onnipresente in tutto l'universo, ma quindi non ancora un'anima mondiale nel senso proprio animistico di un'anima cosciente (finemente materializzata o meno). Il fatto che l'anima sia individuale, cosmica), in movimento, non prova ancora che ci sia più del fluido (e quindi siamo ancora nella sfera animistica, -- forse nella sfera animistica).

(B) Feticismo.

Feticcio' significa 'dimora di uno spirito'. Il "feticismo" è la credenza che qualcosa - o a volte tutta la natura - sia abitata da spiriti, esseri fluidi di ogni tipo. In altre parole, lo spirito in questione non è l'anima, il principio vitale (separato) della cosa in questione (il feticismo non è animismo); non è nemmeno il fluido di quella cosa (il feticismo non è animatismo); lo abita accanto e attraverso, se necessario, l'anima e il fluido.

Talete di Mileto (-624/-545) ci ha lasciato. Un pezzo di saggezza sacra che *Aristotele*, *Peri Psuchè* A5, cita: "Il tutto (pan, tutto l'essere) è animato (empsychon) e insieme pieno di daimones". In che senso Aristotele parli qui di "animalità" dell'universo non è chiaro: punta nella direzione dell'ilozoismo come animatismo. C'è di più? Sì, se si conta la frase aggiunta "e subito piena di daimones" come animismo. Noi ci vediamo piuttosto del feticismo.

Th. Zielinski, *La religion de la Grèce antique*, Parigi, 1926, 12/30 (*La divinisation de la nature*), descrive come gli antichi greci vedevano la terra, il mare, il cielo abitati da innumerevoli 'spiriti': Spiriti della fonte (ninfe, naiadi, spiriti del fiume, spiriti della foresta e del bosco (driadi, satiri), spiriti della montagna (oreads), spiriti del mare (nereides), che, a volte, sono chiamati 'daimones' (demoni), a volte 'theoi' (theai) (divinità). Il fisis, è sacro in tutto e per tutto, - non desacralizzato (e secolarizzato), come con i monoteisti rigorosi (la fede di Yahweh in Israele, lo zoroastrismo in Iran) o con i moderni pensatori secolari.

Zielinski, o.c., 16, cita un testo di Platone: sulle rive dell'Ilis(s)os, un torrente dell'Attica, c'era un platano, sotto il quale Socrate, con Faidros, andava a riposare; -- "Vedi quanto è largo e alto! Quanto è alto e ombroso questo bell'albero di pepe selvatico! Ora è in piena fioritura e balsifica tutto qui con la sua fragranza. Quale meravigliosa primavera sgorga da sotto questo platano! Come è fresca la sua acqua ai piedi!

(GW 140)

Piccole bambole sono appese accanto ad altre offerte: si vede che questo è il santuario di alcune ninfe o di Àcheloos”. Acheloös, menzionato di sfuggita, è già citato da *Esiodo* (*Theog.* 340) come un dio della corrente.

E. Mireaux, Zo levenden de Greeks ten tijde van Homerus, Baarn, 1979-3, 13/25 (Het levenskader: het Homerische universum), lo descrive per il tempo omerico:

“Certamente, non tutti i mortali si associano alle divinità così intimamente come gli eroi dell’epica. Ma esiste comunque la possibilità per tutti di incontrare improvvisamente una grande o piccola divinità: in una curva della strada, ai margini della foresta, nelle nebbie del mattino, al tramonto, sì, sulla soglia della sua casa. Deve saperli riconoscere al primo segno, saperli invocare e non dimenticare di promettere subito un sacrificio, come fece il grigio Nestore non appena si accorse che, sotto forma del vecchio Mentore, compagno di Telemaco, la dea Atena stava con lui”. (o.c., 20).

Ebbene, se si legge la citazione di Aristotele: “tutto è pieno di daimones”, non sarebbe questa l’interpretazione corretta? Lo spazio non è vuoto, come per il successivo meccanico Demokritos; no, è “abitato” (feticcio) da esseri di natura fluida, - spiriti, demoni (polidemonismo) divinità (politeismo).

Oltre alla fluidità onnipresente (animatismo, dinamismo), il feticismo è un aspetto della sacralità dei fuis.

Che Zielinski intendeva questo in modo strettamente realistico, spiega: “In stretta relazione con il mare sono le ninfe marine, le nereidi, - la ‘personificazione’ delle carezzevoli onde del mare (come un giorno, seccamente e sciocamente affermerà).

Personificazione’ ! Mai, naturalmente, la gente che parlerà così sarà degna di vederle con i propri occhi, le nereidi dai piedi d’argento, che sgambettano, in una bella giornata, e giocano con i delfini, con i suoi riccioli d’oro, che brillano sulla cresta delle onde. Questo è un grande favore”. (o.c.,19).

Infatti, ancora oggi le persone con la seconda vista vedono questi “abitanti” dei fuis. Pensate all’esperimento di Findhorn, dove la gente fa giardinaggio in armonia con questi abitanti della natura. Non sono chiaramente le anime delle piante, degli animali, ecc., ma esseri separati, fluidamente visibili, “centri” di vita materiale fine, e quindi “dinamicamente” importanti (carichi di energia, generatori di energia), ma non il fluido vitale stesso di pianta, animale, ecc.

Sono come li caratterizza Söderblom (vedi sopra p. 132, ad b). Cfr. anche *M. Nilsson, La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954, 1/34 (*Les campagnes*).

Nota -- La parola “anima” è più volte usata per fluido: “thumos” è per esempio la parte calda e fumante di un sacrificio di sangue; si traduce con anima di sangue (meglio: fluido di sangue) (*Iliade* 22:68; *Oduss.* 11:105)

(GW 141)

(C Animismo.

La “credenza dell’anima” o “animismo” può essere descritta come segue:

(i) c’è un essere vivente e materiale (se esiste); questo è l’essere animato;

(ii)a. come principio di vita è, in quell’essere, qualcosa chiamato “anima”;

(ii)b. Quel principio vitale, l’anima, può, se necessario, esistere indipendentemente dall’essere animato. Questo è l’aspetto animato dell’essere vivente e materiale menzionato al punto (i).

A partire da Platone e Aristotele, sono stati distinti tre livelli di anima (ispirazione):

a. L’anima vegetativa, inerente a tutti gli esseri viventi (piante, animali, esseri umani, ecc.);

b. l’anima sensibile, inerente agli animali e all’uomo;

c. l’anima intellettuale-razionale, inerente agli esseri umani (e, se necessario, agli esseri extraterrestri che possono essere identificati come persone, per esempio le anime dei defunti).

Per quanto riguarda lo statuto materiale e/o immateriale, vedi sopra pp. 99/109 (il pluralismo materiale o il pluralismo ilico);

a. La parola “spirito” non è necessariamente la stessa di “anima”; un’”anima” diventa uno “spirito” (sia etereo che immateriale, o entrambi allo stesso tempo) solo quando anima un essere vivente materiale;

b. la parola ‘idea’ non è la stessa di ‘spirito’ o ‘anima’ (vedi sopra p. 100; anche 45/54); tuttavia, soprattutto tra i materialisti che non sono precisi, c’è una certa confusione: ‘idea’ è contenuto mentale, che è struttura nel cosmo; ad es. un essere vivente è idea, cioè ha struttura; questa struttura è elaborata dall’anima, ma non è l’anima; anche l’anima stessa è idea, ha struttura; lo stesso vale per ‘spirito’; la struttura è lì dove è presente il contenuto mentale. Vedi sopra p. 60: “spirito”, “anima” può rappresentare l’entelechia, nell’essere animato o animabile, l’idea guida,-- ma è sempre più e diverso della pura idea.

Riferimento bibliografico :

(a) Riguardo all’anima umana:

-- *Erwin Rohde, Psiche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen)*, Tübingen, 1890/1894;

-- *P. Rüsche, Das Seelenpneuma (Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele)*, Paderborn, 1933.

Per quanto riguarda lo sviluppo nel senso del dualismo somato-psichico (l’accettazione di una dualità ‘corpo (somato-)/anima (psichica)’), vedi *Cl. Ramnoux, Héraclite (L’homme entre les choses et les mots)*, Parigi, 1968, 362/365.

(b) Per quanto riguarda le visioni dell’anima:

-- *E. Dodds, The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles, 1966, 179:

a. il respiro deperibile, che si riversa nell’aria (aër) o viene assorbito nell’aither (aria alta); l’anima del respiro è forse rappresentata, etimologicamente, nella parola “psuchè” (cfr. *P. Ricoeur, Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal)*, Paris, 1960, 268ss. (il respiro che lascia chi muore);

(GW 142)

a (bis) Cos'è quest'anima che respira? È l'aspetto percepibile del principio della vita, che è l'anima: inizia con il concepimento (nelle piante e negli animali: con ciò che corrisponde al concepimento umano) e finisce, almeno come principio di vita, cioè come "spirito" vivificante, con l'ultimo respiro. Ciò non significa che il principio della vita sia né più né meno che la pura anima che respira; no, l'anima che respira è l'aspetto dell'aria dell'anima; - il che è dimostrato anche dall'interscambio di anima e aria, - come ad esempio in Anassimene (vedi p. 138 sotto): "pneuma e aër comprendono l'universo"; "l'anima che è simile all'aria o piuttosto è aria;

b. i resti corporei nella tomba, in quanto sono vivi, - secondo Dodds, 179; infatti, l'anima come principio temporaneo di vita, dal concepimento alla morte, - con le piante e gli animali va analogamente - è sì sottile, ma poco sottile, cioè Ora, il cadavere è il 'veicolo' (ma materiale grossolano) di quell'umile corpo sottile dell'anima e quest'ultimo rimane, se necessario per molto tempo, attaccato al suo 'veicolo' come suo doppio e anche come suo spirito guardiano; perché questo doppio ruolo è svolto dal principio vitale durante la vita (come fonte di vita o 'anima') t.Per quanto riguarda il corpo materiale lordo;

1. come un doppio, ad esempio, forma il modello del corpo materiale (come l'idea, che è allo stesso tempo il principio della vita (vedi sopra p. 141)).

2. come spirito guardiano o angelo tra gli altri - meglio: come emissario e spirito guardiano allo stesso tempo, perché le due cose vanno insieme - si pensi ad *Atti 12,15* (dove i cristiani in attesa - in preghiera, quando sentono la domestica dire che Pietro, apparentemente in prigione, sta bussando alla porta, rispondono: "ho angelos estin autou" (è lei angelo)-;

Come (spirito guardiano e) emissario, l'anima forma per la seconda vista una forma percepibile (ombra), che funziona come emissario, nelle apparizioni a distanza durante la vita (i cosiddetti bi- o multilocali, cioè due o più luoghi che riempiono allo stesso tempo, presenza visibile, come li mostrano alcuni santi della Chiesa Cattolica, per esempio);

come spirito guardiano (ed emissario), -- non nel senso ordinario di un'altra persona o 'spirito' extraterrestre (di livello impersonale, un 'centro' di potere), che, invisibilmente, accompagna la persona vivente (o animale o pianta, se necessario), ma come anima androgina, che è allo stesso tempo trascendente (emissario, spirito guardiano) e immanente, cioè principio di vita, -- come è stato detto, supra p. 48/50 (genius, iuno);

Lo spirito guardiano è l'anima vitale (perché anche questo è un nome corretto) - in distinzione all'anima superstite e se necessario immortale

(GW 143)

come un potere superiore, schermante contro le influenze distruttive (eventualmente strangolanti) del cosmo o dell'ambiente umano o extraterrestre; - come un potere superiore, schermante contro le influenze distruttive (eventualmente strangolanti) del cosmo o dell'ambiente umano o extraterrestre.

Se il corpo dell'anima di bassa natura sottile (anima vitale) rimane attaccato e all'interno dei resti corporei per molto tempo, allora un'impressione di "vita" (cioè di vita materiale fine) emana dai resti corporei, percepibile ad esempio al secondo sguardo come fantasma del defunto; se necessario, questo fantasma ha la forma (forma occasionale) di un animale o di un demone (ad esempio nelle culture totemiche); questo modo di apparire non è in alcun modo da confondere con l'anima superstite, se non immortale (forme simili si presentano anche in piante e animali). (per esempio, nelle culture totemiche); questa apparizione non deve assolutamente essere confusa con l'anima superstite, se non immortale (anche le piante e gli animali presentano forme analoghe): l'apparizione è solo l'emissario dell'anima, niente di più;

c1. l'anima in ombra nell'Ade (inferi),

secondo Dodds, 179 (Ricoeur, o.c., 268s.: l'esistenza luminosa e ombrosa del defunto); -- questo è lo 'psuchè' come 'eidolon' (forma d'ombra), di cui Omero (II. 23:104; Od. 11/51; 11:83);

L'eidolon è, almeno secondo Omero (poiché si trascura la distinzione tra l'apparenza occasionale e il vero stato dell'anima immortale dell'Ade), una specie di doppio, simile a quello vivente (II. 23:66), che, quando viene toccato, svanisce come il fumo (Od. 11: 206); l'eidolon è esaurito (= senza 'forza' (dinamicamente intesa)), la sua memoria ad esempio è corrispondente: solo il bere l'anima-sangue (thumos) - vedi sopra p. 140 - risveglia di nuovo i ricordi (Od. 11:25);

c1 (bis) l'anima in ombra è meglio descritta da Pindaro, citato da Platone: "pagano a Persefone (la dea degli inferi) la retribuzione (vedi sopra p. 9v.: Nemese, riparazione) per i loro vecchi errori", - le anime, - dice Pindaro (*Platone, Menone 81bc*);

c2. il daimon, che rinasce in altri corpi sulla terra, -- ancora Dodds, o.c., 179; 'daimon' ha, in greco antico, fondamentalmente due significati:

(i) la forza senza nome (dinamismo) di un essere, preferibilmente una divinità;

(ii) lo spirito dell'altro mondo, che è più di un essere umano o anche di un eroe (hèros), ma meno di una divinità di grado superiore;

questi due significati si applicano qui, almeno all'umano (la pianta o l'animale non sono ovviamente divinità); - ancora: Pindaro riproduce una caratteristica principale, dove dice che Persefone, una volta riparati i loro errori, manda le anime al sole sopra gli inferi, al nono anno,

Che li rimanda sulla terra per reincarnarsi: tra loro ci sono i principi famosi, gli uomini potenti in virtù della loro forza o in virtù della loro scienza, che, col tempo, saranno venerati tra i mortali come eroi, eroine, santi, senza macchia.

(GW 144)

Nota -- Esiodo di Askra (VIII-esimo e .; dove Pindaro visse tra -518 e -438 -) scrisse, nelle sue *Opere e giorni*, a proposito delle (cfr. G. Dumézil (vedi sopra p. 19)) nelle culture indoeuropee sempre più o meno ricorrenti tre classi fondamentali, chiamate per lui (sacerdotale-giudiziale) principi, soldati e agricoltori.

Ma egli li considera completamente etico-religiosi, dividendoli in sei sottoclassi a seconda che i loro membri praticino o Dikè, la giustizia, o Hubris, la trasgressione, (ingiustizia) come regola di vita. Proprio per questo Esiodo è giustamente considerato un grande riformatore etico-religioso. Soprattutto la classe contadina che egli - essendo egli stesso un contadino - ha tirato fuori dal disprezzo, poiché la religione olimpica aveva soppiantato e soppresso la precedente religione ctonia, nella quale la popolazione agricola aveva un ruolo centrale.

Non solo Esiodo spinge la religione e l'ordine etico-politico, ma considera il destino nell'altro mondo.

1.a. Le persone dell'età dell'oro sono principi, che affermano la religione e la legge come governanti in mezzo alla popolazione e questo secondo Dikè; rappresentano Zeus, la divinità principale olimpica; -- dopo la loro morte diventano daimones epichthonoi, 'demoni' che risiedono appena sopra la superficie della terra, con cui, di passaggio, soppiantano o sopprimono le precedenti divinità ctonie femminili della fertilità; hanno potere sui vivi e sono trattati da loro con adorazione.

1.b. Gli uomini dell'età dell'argento sono, come i Titani - vedi sopra p. 7/9 -, principi, ma agiscono secondo l'Hubris atasthalos (iniquità folle); -- dopo la loro morte makares hupochthonioi, divinità o demoni che vivono sotto la superficie della terra, 'immortali' come gli epittoni ma repressi e soppressi agli inferi; anche loro ricevono culto, ma meno.

2.a. Gli abitanti dell'età del bronzo sono soldati professionisti, caratterizzati da grande forza (o piuttosto violenza), forza fisica e aspetto e azioni terrificanti; soffrono di hubris di guerra e muoiono in battaglia; -- dopo la loro morte popolano la dimora ammuffita dell'Ade (inferi) come 'nonumoi', morti ingloriosi e senza nome. - Alcuni degli eroi, gli eroi della guerra, conosciuti per nome, subiscono la stessa sorte a causa della loro arroganza bellica.

2.b. La piccola minoranza degli eroi (di guerra), a causa della loro fatè, la rettitudine di guerra, non vanno, dopo la loro morte, nella notte e nell'oblio, come le due sottoclassi precedenti, ma nelle isole dei beati, dove rimangono conosciuti per nome; diventano, per così dire, semidei immortali, nella luce e nella memoria di casa.

Le sottoclassi menzionate sotto '2' sono simili ai giganti (giantesses) o ai giganti.

(GW 145)

3.a. Il popolo della prima parte dell'età del ferro è caratterizzato da ciò che Kristensen chiama "armonia degli opposti"; Pandora, come donna (da cui nasce il bambino vivente) e terra (da cui nasce la pianta vivente) - si avverte l'atmosfera ctonio-tellurica -, ne è il simbolo; una miscela di hubris e dikè è anche caratteristica di quella che Esiodo considera la sua epoca.

3.b. Il popolo dell'ultima parte dell'età del ferro cade completamente nell'hubris: violenza, menzogna, ingiustizia caratterizzano, allora, la società - questa è dunque la fine del kuklos o ciclo (vedi sopra pagina 47, ad (i)).

Infatti, quel kuklos di cui Erodoto parlerà più tardi, ma come pensatore fisico, (vedi sopra p. 78v.), è 'demonistico' (vedi sopra p. 7/12): le epoche d'oro e d'argento sono giovanili; le epoche di bronzo ed eroica sono mature; l'epoca di ferro, nelle sue due epoche, è vecchia. Si riconosce l'armonia della vita e della morte, così tipica dell'ordine (poli)demoniaco dell'universo. La vita, come Pandora, è mortale fin dall'inizio!

Riferimento bibliografico :

-- JP. Vernant, *Mythe et pensée*, I, 13/79 (*Structures du mythe*), diviso in due capitoli:
(i) 13/41 (*Le myth hésiodique des races (Essai d'analyse structurale)*);
(ii) a.o. J. Defradas, *Le mythe hésiodique des races (Essai de mise au point)*, in *L'Information littéraire*, 1965:4 (152/156) : 42/79 (*Le mythe hésiodique des races (Sur un essai de mise au point)*).

-- W. Jaeger, *Paideia*, I, 89/111 (*4. Hesiodos und das Bauerntum*);
-- F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechts*, I (*Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalter*). 9 e seguenti. (*Die sakralen Rechtsformen der homerischen Zeit*);

-- A. Mirgeler, *Hesiods Lehre von den fünf Weltaltern (Werke und Tage V:106/201)*, Düsseldorf, 1958.

Questo mostra come almeno una parte degli antichi greci, fin dall'inizio, vedeva il giudizio dell'anima immortale. Inoltre: come alla parola daimon è stato dato un significato molto specifico, molto presto, quello di un tipo di anima. Così che ora comprendiamo meglio il testo di Pindaro.

La teoria orfico-pitagorica-(neo)platonica delle anime.

-- WG. De Burgh, *Nalatenschap der Oudheid*, Utr./Antw., 1959, I, 127, menziona che ci sono fondamentalmente due visioni dell'anima sorprendenti:

(i) quello di "psuchè" cioè il principio della vita, che rende vivo il corpo e, nell'Ade, continua ad esistere come anima (inconsapevole) (vedi sopra ad b e ad c1);

(ii) quella di una parte "divina" (da intendersi nel contesto del politeismo e del polidemonismo) nell'uomo, l'"anima", distinta ma confinata al corpo e dormiente in esso fino a quando la capacità psichica non ne indica il risveglio

(GW 146)

(cfr. *supra* p. 107 (*Ploutarchos sul mantis pneuma*); *ibid.* (*Mittraismo* (io superiore), teurgia, alchimia); parte divina, che, per ‘purificazione’ (catarsi), può sfuggire alla reincarnazione (‘cura dell’anima’).

(iii) De Burgh vede una terza concezione, quella di Socrate. Questa ‘psicologia’ fu una rivoluzione nella concezione dell’anima degli antichi greci: identificò l’ ‘anima’ con la nostra personalità cosciente, capace di attività razionale-intellettuale, sia speculativa (per esempio nella conoscenza scientifica) che attiva (per esempio nella prassi etico-politica). Questa è, naturalmente, una concezione illuminata (vedi sopra p. 72 e seguenti) di ‘anima’.

P.Ricoeur, Finitude et culpabilité, II (La symbolique du mal), Paris, 1960, 261/284 (*Le mythe de l’ame exilée et le salut par la connaissance*), riflette sulla concezione orfico-pitagorica-platonica-neoplatonica dell’anima come un daimon che si reincarna o, purificato, sfugge alla catena delle reincarnazioni.

(i) Due punti di vista corrono insieme:

a. L’anima, reincarnata nel corpo, espia i peccati commessi in un’esistenza precedente; il corpo è dunque uno strumento di espiazione;

b. la stessa anima è vista come da purificare (per sfuggire alla rinascita); il corpo è quindi un luogo di esilio (non solo uno strumento di penitenza); in altre parole, è fuori posto qui, sulla terra.

(ii)a. L’antico tema degli indoeuropei dice che l’anima “si muove”, cioè si reincarna;

(ii)b. lo stesso tema vede questa catena di reincarnazioni come parte della religione ctonia: come il fuis, in primavera, risorge dalla sua morte (invernale), così l’anima, una volta scomparsa da questo mondo, risorge in una prossima reincarnazione (il mito agrario); in altre parole, l’anima è situata nel quadro della natura;

(ii)c. quello stesso tema, in senso ctonio, vede il centro di gravità della vita e della natura terrena nell’Ade (inferi): le potenze infernali possiedono le anime degli inferi come sua ricchezza, su cui governa Plouton; ma anche la vita (reincarnata) è ancora ‘ricchezza’, in possesso di Ade, che si arricchisce con la reincarnazione delle anime in suo possesso; l’aspetto tellurico (= ctonio) è al tempo stesso l’aspetto infernale o infernale.

(iii)a. Volendo sfuggire al trasferimento dell’anima, al ciclo o *periodos* (vedi sopra p. 145, (47,78)) della vita, che, ctonio-infernale, porta in sé la morte, al potere dell’inferno, la concezione orfico-pitagorica-platonica dell’anima prende posizione nel senso catartico o “puritano” (Dodds);

(GW 147)

(iii)b. diamo ora ancora una volta quella visione del mondo a cui gli Orfici e i loro seguaci, troppo tempo fa, si opposero; nessuna descrizione migliore di *WB. Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis v.d. antieke godsdiensten (Contributi collettivi alla conoscenza delle religioni antiche)*, A'm, 1947, p. 254v:

(1) Concetto di base: presso vari popoli antichi, esiste l'idea tipicamente tellurico-infernale che il regno dei morti sia una fortezza o un luogo circondato da mura e, viceversa, che la fortezza e la città qui sulla terra siano la presenza visibile del regno dei morti;

(2)a. il caso applicativo sviluppato da Kristensen è la città greca di Tebe con la sua fortezza (con in quella fortezza il tempio di Demetra): Demetra, la dea principale della città (vedi sopra p. 38f.), Dionusos (vedi sopra p. 40f.), i Kabeiroi (Kabiren), i Grandi Dei di Samotraccia, così come Harmonia con suo figlio Poludoros (Plouton, Dis Pater) - tutti dei inferi o inferiori.), i Kabeiroi (Kabir), i Grandi Dei di Samotraccia, così come Harmonia e suo figlio Poludoros (Plouton, Dis Pater) - tutte le divinità inferie o infernali erano venerate lì nel corso dei misteri (vedi sopra p. 38f.);

(2)b1. la fortezza di Tebe, Kadmeia, era chiamata da Hesuchios (cfr. Pausania di Ludia, 9) 'l'isola dei beati' (vedi sopra p.144 ad 2.b.) - 'beati', cioè makares, divinità -; la fortezza era la dimora (feticcio) - vedi sopra p.139) di Demetra (ciò che Kristensen chiama dimora 'cosmica') che arrivava dagli inferi;

(2)b3 la stessa città di Tebe nella sua interezza è la presenza visibile degli inferi, dell'Ade: la saga raccontava che l'Ismènos, che scorreva oltre la città, si chiamava originariamente 'Ladon', cioè Lèthè (letteralmente oblio), il torrente degli inferi;

(2)b3. il muro, noto come quello di Troia, era nato dall'arte di Harmonia, con Korè, la consorte di Ade, equiparata alla lira a sette corde, che allora per la prima volta emetteva i suoi suoni 'armoniosi', aveva così mosso le pietre che queste, come da sole, si erano unite per formare il muro tebano; - così il mito, che esprime il carattere tellurico infero;

(2)b4. le leggendarie sette porte del muro tebano, che rappresentavano la divisione tra questo mondo terreno e gli inferi, erano le "porte dell'inferno" (secondo Kristensen, o.c.,255), cioè simboli e presentazioni della vita ultraterrena ('resurrezione'), che si manifesta nella natura e nell'uomo (religione della fertilità);--si, le città greche, che erano chiamate Pulos, erano, secondo questa convinzione tellurico-mitica, così chiamate (pulos = porta);

(2)c. il nome 'Thèbai' (Tebe) era inteso dagli antichi a significare 'kibotion' (bara), cioè l'attributo misterioso di Demetra, che rappresenta gli inferi, il suo regno; Tebe era città bara, perché rappresentava visibilmente la vera dimora di Demetra, cioè il regno dei morti.

(GW 148)

A proposito: dalla stessa bara di Dionusos si dimena verso l'alto un serpente, il serpente di terra, che è anche raffigurato più volte intorno alla bara di Demetra.

(2)d. Gli abitanti, già per il fatto di abitare, erano iniziati al mistero. Le città e le terre erano “sante”, piene di potere e di vita, perché rappresentavano visibilmente la “santità”, cioè l'alto potere di Ade.

Questa santità contrasta nettamente con la “santità” rappresentata, per esempio, dalla religione di Yahweh dell'Antico Testamento, che è costruita su un fondamento completamente diverso.

Conclusioni: se ora si situa il corpo, in cui si incarna il daimon o l'anima divina, divina o daimonica, in questo quadro, allora non è sorprendente che gli orfici dovessero interpretarlo come ‘strano’ rispetto a quell'anima, come la concepivano, cioè non demoniaca a doppio cuore, etico-politicamente non ambigua, ‘buona’ almeno come ideale. Anche la Bibbia ha affrontato il problema del (poli)demonismo in una direzione simile, anche se radicalmente diversa, cioè sulla base di un monoteismo etico-politico puro. -- Più avanti su questo.

Gli orfici lo facevano sulla base di una sorta di demonismo purificato, cioè con **(i)** il rituale e **(ii)** soprattutto la ‘pulizia’ etico-politica (catarsi), sostenuta da una religione olimpica (vedi sopra pp. 8/9), che cercava di salvare il nucleo buono della religione ctonio-eroica.

(iii)c. Il nucleo valido della religione tellurica degli inferi è stato ricercato nelle doti psichiche dell'anima (= daimon), che si (ri)incarna: una volta (ri)incarnata, l'anima ‘dorme’, anche se la sua ‘anima vitale’ (per esempio l'anima del respiro) sta a guardare: l'anima e il corpo hanno (...) possibilità invertite (potenzialità), che lavorano in modo reciprocamente soppressivo e repressivo.

Nel sogno, l'estasi (mania), l'eros, la morte (capite: la morte misterico-religiosa), l'anima più profonda o daimon si risveglia. Herakleitos dice: “Gli immortali muoiono; i mortali, immortali. La nostra vita è la loro morte e la nostra morte è la loro vita”. (Fr. 62), (cfr. Ricoeur, o.c., 267).

Il significato è il seguente: se la vita dell'anima più profonda, il daimon, deve venire in sé, allora la vita dell'anima di superficie (anima del respiro), doppelganger anche in una certa misura, deve recedere; cioè, nel sogno, nell'estasi, nell'eros e nel morire “misterioso”, emerge il daimon più profondo con la sua capacità psichica.

I veggenti, i guaritori, i ‘purificatori’ (esorcisti) conoscono da tempo, ctonio-demoniaco, questo dono, ma gli Orfici lo praticano olímpicamente controllato e ‘puro’ (puritanesimo).

(GW 149)

(iii)c.bis. CA. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich, 1949, 88, ci dà un modello applicativo del metodo di guarigione, in cui agisce l'anima, come un daimon con capacità psichica ('potenziale' dice il movimento attuale per il potenziale umano).

Strabon di Amasei (Pontos, Kl.-Asia; -64/+21) ci parla di un tempio in onore di Plouton (dio degli inferi) tra le città dell'Asia Minore Karia, Tralleis e Nusa, dove, in un villaggio, i malati stavano vicino alla grotta dedicata a Caronte, il comandante degli inferi. C'erano due metodi per dormire nelle caverne:

(i) i sacerdoti incubavano (= sonno consacrato della grotta o del tempio a scopo di rivelazione o di guarigione) nel luogo dei malati, mentre invocavano Hèra Katachtopia, l'Era sotterranea (Zeusgemalin), uxorica (vedi sopra p. 43 (*Demetra-Asklepios*), 66), e, con lei, Plouton, il dio infernale; essi sperimentavano sogni in cui sia l'"aitiologia" (indicazione delle cause, diagnosi) che la "therapeia" (metodo di guarigione) erano indicati dalle divinità (se necessario apparenti);

(ii) i malati stessi erano spesso condotti nella grotta per rimanervi tranquillamente per diversi giorni senza mangiare, per sperimentare da soli i sogni, durante i quali i sacerdoti agivano come "must.agogoi", cioè iniziati ai misteri di Hera Katachthonia e Plouton (vedi sopra p. 38vv.), che qui equivale all'interpretazione dei sogni, secondo Meier, ma che a nostro avviso era certamente più di questo. I sacerdoti partecipavano fluidamente ai malanni e ai problemi dei 'malati' e delle 'persone problematiche' (venivano sia per la 'malattia' che per tutte le altre forme di 'morte'; la malattia era solo una forma di esaurimento della vita (potenza o -dunamis; vedi sopra p. 7f.)); venivano anche per i 'malati' e per tutte le altre forme di 'morte'. 7s.); essi letteralmente 'aiutavano' le divinità con la loro forza vitale per produrre salvataggi 'miracolosi' (aretologia = la storia delle 'aretè' o dunamis, - al lavoro nei misteri del sogno)).

A proposito, le persone non malate o non problematiche non avevano accesso al santuario. -- Si prega di notare che questa grotta è una forma antica o arcaica di salvezza paranormale.

Lo stesso Strabone, così come Pausania (vedi sopra p. 147) riportano un antico luogo di incubazione a favore dell'hèros ctonio, eroe o, meglio, salvatore, Amfiaraos (vedi Odusea, 15:244, 253) a Oropos, una città sulla costa orientale dell'Ellade centrale:

(i) In primo luogo, un montone fu sacrificato come "pulizia" (la catarsi rituale) (il male fluido dell'uomo problematico fu trasferito all'animale);

(ii) dopo che ci si stende sulla pelle per sperimentare il sogno di salvezza (o apparizione di salvezza, quando il guardiano era sveglio) durante il periodo di incubazione (Gr.: 'enkoimèsis') - le antichità non fanno praticamente distinzione tra un'apparizione di sogno reale e un'apparizione o visione in stato di veglia; Amphiaraos 'vive' anche (feticcio (vedi sopra p. 132, 139 ss.) in un pozzo, in cui

(GW 150)

pezzi d'argento e d'oro sono gettati come offerte (per i sacerdoti-mistagoghi, che, fluidamente, attirano la sofferenza in se stessi e quindi condividono il destino (vedi sopra p. 9 e seguenti) degli afflitti).

Cl. Ramnoux, Héraclite, Parigi, 1968-2; 363, alla ricerca dell'origine del dualismo 'corpo/anima', crede di trovarlo tra l'altro nel sonno sapienziale, come Epimenide il Cretese e Hermotimos di Klazomenai (maestro religioso e operatore di miracoli, +/- -500). nel sonno della saggezza, come sembrano averli praticati e/o insegnati Epimenide il cretese e Hermotimos di Klazomenai (maestro religioso e operatore di miracoli, +/- -500, noto per le sue uscite con il suo corpo animico dal suo corpo materiale lordo): "La pratica consisteva, dopo la preparazione, nell'andare a dormire o in una grotta di vino o all'aria aperta su una piazzola, al fine di sognare, - questo per scoprire, nel sogno, il segreto dei peccati commessi, le cause dell'impurità e delle malattie, i riti di purificazione e i metodi di guarigione. Si faceva un viaggio (capire: viaggio dell'anima): qualcosa, proprio dell'uomo, lasciava il corpo addormentato mentre si conservava un cordone ombelicale per il ritorno. È qui che si trova l'origine delle concezioni dualistiche, il tema dell'"anima" e della "veste" e il tema del "viaggio". Stelster non sa se, in questa tradizione, l'eccedenza (dormiente) era chiamata 'soma', corpus, corpo, e il viaggiatore 'psuchè', anima, anima.

Come è noto, questo "viaggio" - o piuttosto "esperienza fuori dal corpo" - è molto noto nella letteratura occulta contemporanea. Poiché i dettagli sono molto simili, si può tranquillamente supporre che i fenomeni descritti rappresentino "esperienze fuori dal corpo" del daimon, cioè l'anima psichicamente dotata (e non solo l'"anima" in quanto tale) (si pensi alle esperienze fuori dal corpo dello sciamano).

È chiaro che c'è una differenza tra i primi due casi, citati da Meier, e il terzo, brevemente abbozzato da Ramnoux: si potrebbe dire che i primi due sono 'spiritualistici' e il terzo 'animistici', per usare un linguaggio preso in prestito dalla paranormologia (vedi sopra pagina 133 (Aksakow)). Il viaggio dell'anima o, meglio, l'esperienza fuori dal corpo, è un'operazione propria dell'anima come daimon stesso, anche se può essere guidata da un essere extraterrestre, mentre nei primi due casi, l'operazione e l'iniziativa (gli afflitti a volte "aspettano" la divinità per giorni) dipendono dalla divinità.

Tuttavia, anch'esse sono operazioni tipiche dell'anima come daimon: la divinità, del resto, non può agire né nel sogno del sonno né nell'apparizione cosciente senza comunicare il fluido all'anima (come daimon soprattutto). Tale interazione testimonia ancora l'anima (daimonica).

Nota.-- *Cl. Ramnoux, Héraclite*, 149s., cita un testo di Empedokles: "Tu recupererai dall'Ade il 'menos' del morto". Questo accade, secondo Ramnoux, quando un operatore di miracoli (taumaturgo) compie una resurrezione o, piuttosto, come si corregge Ramnoux, quando (ri)fa rivivere un'ispirazione o evoca un fantasma.

(GW 151)

Menos' significa principio di vita (anima); ma è anche pronunciato da Empedocle ed altri dei venti ('menos anemon', P. 111) - la loro 'violenza' -, dell' 'aithèr' ('aitherion menos'; P. 115:9) - la sua potenza -, ecc; in altre parole, tutto ciò che, in natura, suggerisce un' impressione di forza, violenza, ruvidezza, è chiamato 'menos'. Ramnoux si riferisce a *Aischulos*, il tragediografo, che, nel *Feforo*, evoca l' ispirazione proveniente dalla tomba del padre, e, nei *Persiani*, un fantasma.

Anche questa prassi è legata al daimon: si può, ritualmente, evocare un' ispirazione (come fanno i nazisti attuali, per esempio) o un fantasma (come fanno i negromanti di tutti i tempi): che poi si abbia a che fare con l' "anima", come forza che si fonde con la violenza (aggressione), appare più di una volta con grande sorpresa del convocato. In più di un caso, il "menos" non è più padrone. Allora gli apprendisti stregoni - anche di oggi - cominciano a capire che il "menos" omerico ed empedocleo è più di un' immagine letteraria!

Nota.-- Cl. Ramnoux, o.c., 150s., cita la parola 'fren',

1. diaframma tra il cuore e i polmoni, da un lato, e l' intestino, dall' altro,
2. membrana che circonda un organo,
3. interiorità ('anima' come sede del pensiero, della volontà, della mente, dell' ispirazione, etc.), allo stesso Empedokles.

Ad es. P. 151v.: "Nessun saggio dovrà, con i suoi 'fresi' (plurale di 'frèn'), con il suo daimon come una mantide, almeno qui), proclamare le seguenti cose (insensate) indovinando ('manteusaito'), cioè che noi esistiamo ('eisin') solo finché viviamo - che è quello che la gente di solito chiama - Empedocle vuole dire che l' effettiva esistenza dell' uomo supera la vita presente (che la gente chiama 'vita') in durata. Chi sostiene il contrario come mantide, come indovino (chiaroveggente), non lo dice con le sue "frenes", la sua vera capacità daimonico-mantica o chiaroveggente, ma con una visione inferiore dell' "essere" dell' uomo.

Ibidem, l' altra direzione della verità sull' essere è espressa (Fr 114,3): "Io so, dice *Empedocle*, che la verità abita nelle parole che proclamerò (nel suo *Canto dell' Espiazione*); ma faticosamente viene acquisita dagli uomini, e con difficoltà quel forte sforzo di fede ('pistios') penetra 'epi frena', nell' anima (daimonica)".

In altre parole, una verità può penetrare in misura maggiore o minore nell' "anima" di chi la ascolta: per Empedocle si tratta del fatto che il suo annuncio penetra fino al livello daimonico, cioè paranormale, dell' uomo. Ibidem, 151, "frèn", centro paranormale di un essere come verità-potenza, è detto della divinità (degli Sfairos, cfr. Ramnoux): è senza testa umana, senza gambe o piedi, senza "parti pubiche pelose"; no, è "frèn", spirito (verità-potenza), "hierè kai athesfatos; santo e ineffabile, in movimento; con pensieri rapidi vola per tutto il cosmo (fr. 134).

(GW 152)

Qui si vede che l'uomo, come daimon, nella tradizione orfico-pitagorica (neo-) platonica, è divino: possiede uno spirito, cioè la capacità chiaroveggente di "vedere" tutta la verità delle cose in una volta (si pensa all'espressione "seconda vista", "veggente").

Solo che l'uomo di solito non se ne rende conto e, per di più, non esercita praticamente mai questa capacità, se non in rare circostanze e anche allora ostacolato dal polidemonismo e dal politeismo che, doppiamente, affliggono questa capacità.

La famosa e controversa idea di 'the(i)osis', deificatio, deificazione, ha qui la sua radice: potenzialmente, l'uomo è un 'theos', cioè un essere psichico. Questa idea domina la parte del leone della filosofia greca, da Empedocle agli ultimi neoplatonici.

La palingenesia, la reincarnazione.

Cl. Ramnoux, o.c., 147ss. Affronta questo argomento, che tratteremo molto brevemente.

Riferimento bibliografico :

-- K.O. Schmidt, *We do not live once*, Leiden, s.d. (Dt. ed., Gettenbach, 1956), -- dà a.o. all'ultimo concetti fondamentali dell'analisi del destino; *Reinkarnation*, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Köln, 11(1957): 2, 97/199 (dà, ad un alto livello intellettuale, lo stato delle cose a quel tempo);

-- RO. Van Holte *tot Echten*, *Reincarnation*, Bussum, 1921 (vrl. 7/69 è una panoramica storica; l'autore è uno spiritualista e anti-reincarnazionista);

-- H. Petri, *Kult-Totemismus in Australien*, in *Paideuma*, V (1950), 44/58 (vedi anche CA. Schmitz, *Religionsethnologie*, Frankfurt a.M., 1964, 233ff. (dal 1933 AF. Elkin (vedi il suo *The Nature of Australian Totemism*, in J. Middleton, ed., *Gods and Rituals*, Austin / London, 1967, 159/176; id, in *Oceania*, 4 (1933): 2, 114/131) sul, tra l'altro, culto totemico, che parla di "antenati mitici" (in realtà "causatori" (Urheber); vedi sopra p. 63f.), i quali, seguendo un percorso attraverso la preistoria, eseguivano riti di concepimento in modo tale che ora, secondo gli aborigeni, sono ancora fluidamente presenti in quei luoghi sacri gli "spiriti bambini", che, in caso di rapporto, si incarnano nel ventre delle madri;

Elkin chiama questa 'reincarnazione degli "antenati"' (vedi sopra p. 62 e seguenti: religione revival), - che è una forma molto originale di credenza della reincarnazione, che, infatti, è presente in tutte le religioni revival, compresa quella greca)).

-- JJ. Poortman, *Raakvlakken tussen Oosterse en Westerse filosofie*, Assen/ Amsterdam, 1976 (vrl. 1/64 (*Esistenza e sopravvivenza*);

-- J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I (*Védisme et Hindouisme ancien*), Paris, 1962, o.c. 249; 248s. (karma(n)), 250 (samsara); 307 (yoga);

(GW 153)

Reincarnazione greca

-- R. Jennings Rose, *Transmigration*, in *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 1950-2, 921

1. La credenza della reincarnazione o trasmigrazione è diffusa in Grecia;
2. fino ad oggi, sembra essere esistita solo come una dottrina filosofica e/o teologica di origine non umana;
3. È caratteristico dell'orfismo (Pindaro, fra. 127), del pitagorismo (Empedocle, Pindaro);
4. da lì passò al platonismo (*Platon, Republ.* 10: 614Dvv);

-- ER. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 135/178 (*The Greek Shamans and Puritanism*):

1. Se gli Orfani sostenessero il trasferimento delle anime come proposizione esplicita non è così chiaro dai documenti sopravvissuti;

2. La percezione dell'anima degli Orfei e dei Pitagorici è collegata con lo sciamanesimo del nord (o.c., 143ss.), cioè attraverso i primi contatti con la Tracia (N. Grecia) e attraverso i contatti commerciali e di colonizzazione, durante il VII secolo, intorno al Mar Nero (Skythia (vedi Muli, in *Hermes*, 1936), dove i Greci imparano lo sciamanesimo: 'iatromanteis' (veggenti guaritori come Abaris, nel Mar Nero), e gli 'Skythia' (Skythia, nel Mar Nero), Intorno al Mar Nero (Skythia (vedi Muli, in *Hermes*, 1936)) dove i Greci conobbero lo sciamanesimo: 'iatromanteis' (veggenti guaritori) come Abaris, uno Skyth, che era un sacerdote di Apollon (Erodoto, 4:36), Aristeas di Prokonnèsos (= Marmora, Propontis), anche lui un sacerdote di Apollon (Erodoto, 4:13), Epimenide il Cretese (vedi sopra p. 150), più correttamente: da Knut, il Cretese. 150), più correttamente: da Knos(s)os, appaiono Hermotimos da Klazomenai (vedi sopra p. 150); erano considerati 'uomini divini' ('theoi andres), che uscivano; in quella linea si trova Puthagoras (con Epimenides da Knosos); egli si considera identico a Hermotimos (se realmente reincarnato o solo rientrato, è incerto).

-- Di *Aristea di Prokonnesos* dice l'*Oxf. Cl. Dict.*, 90: conobbe l'"ekstasis", separazione dell'anima dal corpo, accompagnata da morte apparente, pur appearing nel frattempo altrove (multilocazione); assunse una forma non umana: accompagna Apollon in forma di corvo; intendeva con la sua uscita onorare il dio Apollon.

-- Se, in tutti questi casi, si intenda la semplice riapparizione di uno sciamano defunto attraverso un medium o una vera e propria reincarnazione (animare un nuovo corpo lordo), ogni volta che, in questo contesto, si parla di 'resurrezione', 'riapparizione', 'revival', 'reincarnazione', ecc, non è, secondo Dodds, sempre così chiaro.

-- W. Röd, *Gesch. D. Phil.*, I (*Von Thales bis Democrit*), Munich, 1976, 53f nota tra l'altro che tra la dottrina pitagorica della metempsychosis (metempsychosis, soul-transfer; talvolta anche metensomatosis) e la coerenza di tutte le cose viventi (vedi sopra p. 132v. (anima mondiale, spirito universale). 104/106 (ilozoismo), 16 (Maat)), che si esprime nel totemismo (identificazione umana con la cosa animale, vegetale, della natura inorganica), esiste una connessione.

(GW 154)

“L’anima individuale appartiene alla vita onnipresente dell’universo animato e, attraverso la vittoria sull’impurità subita, cioè attraverso la sua incarnazione individuale, dovrebbe essere riunita all’Anima Universale”.

Röd si esprime in modo piuttosto ‘monistico’ laddove i pitagorici, certamente della prima ora, non erano ancora pronti per il monismo esplicito (che l’universo è un solo essere). Situata nel contesto dell’Ilozoismo, la sua affermazione è perfettamente accettabile.

Il lato totemico di questo ilozismo si esprime nel fatto che il totemizzatore - come *R. Ambelain, Le vampirisme*, Paris, 1977, 233s, L’animale totemista scambia fluidamente un’immagine del suo corpo animico con un’immagine del corpo animico, per esempio, di un leone; così egli è la rappresentazione visibile di quel leone, e viceversa, quel leone partecipa alla sua vita umana (il processo di incarnazione fluida equivale a una “partecipazione” in entrambe le direzioni).

Bene, *Aristotele, Peri Psuchès* (Sull’anima), 1:3, dice che i miti pitagorici sostengono che qualsiasi anima entra in qualsiasi corpo: in termini totemici, questo suona perfettamente plausibile (dopo tutto, il nucleo del totemismo è lo scambio anima-corpo tra realtà umane e non umane).

Il pitagorico Empedocle pensante avrebbe dunque affermato di se stesso di essere “già rinato come ragazzo e ragazza, pianta, uccello e pesce” (*J. Zafiropulo, Empédocle d’Agrigente*, Parigi, 1953, 292 (Fr. 117; vedi anche P. 127 (leone, alloro)); -- da qui l’avversione ai sacrifici animali (coloro che fanno sacrifici animali, mangiano, dopo il sacrificio, al pasto sacrificale “la propria carne” (P. 137; Zafiropulo,300))

Conclusione: un esame sommario di ciò che è stato scritto su di esso rivela che

(i) la reincarnazione, in Hellas, nasce dallo sciamanesimo (iatromanteia), dove il tema dello sciamano che riappare, iatromantis, dà origine all’opinione che la sua anima (daimon) o usa un successivo iatromantis come suo mezzo, mediatore (mediumnismo), o realmente si reincarna in un prossimo corpo terreno (reincarnazione);

(ii) la reincarnazione, per quanto possibile in corpi non umani, scaturisce dall’ilozoismo (l’universo è permeato da una stessa vita fluidica, - per cui le piante, gli animali, sì, le cose di natura inanimata per noi almeno, in un certo senso possiedono la stessa vita dell’uomo) e questo nella sua interpretazione totemica o anima-errorista (l’uomo “partecipa” fluidamente alla vita non umana e viceversa) sulla base di riti di ogni tipo.

Che il concetto di anima (come daimon in particolare) vi si concentri è immediatamente evidente, così come quello medianico (ispirazione, rapimento) come quello reincarnistico e illozoistico (reembodiment, scambio di anima). Che le idee etico-politiche siano elaborate in esso, vorremmo spiegarlo brevemente.

(GW 155)

(i) Il punto di partenza è il “kuklos anankès” (il ciclo del destino (vedi sopra pp. 7/11, 47, 78ff, 145)) o, anche, il “kuklos geneleos” (il ciclo della creazione o “natura” (vedi sopra pp. 61/68, 68/69 (fusus = genesi)) - Il destino e la natura (genesì) sono distinti (vedi sopra p. 9/10), ma non separati, in essi si trova l’anima, che, come le stagioni e gli altri cicli della natura, ritorna, si reincarna (vedi sopra p. 143 (Pindaro), 146 (connessione reincarnazione / religione ctonia e inferi)).

Pindaro (-518/-438), nella sua canzone a Thèron di Akragas in occasione della sua vittoria nella corsa dei carri (Giochi Olimpici -476), tratta della reincarnazione. Pindaro inizia in modo genealogico (vedi sopra pagina 9): gli antenati di Theron furono, dopo molte calamità, favoriti dal destino; che lui e i suoi discendenti, secondo Pindaro, sperimentino la stessa salvezza;

Come uomo ricco, Thèron ha sperimentato l’apice del successo (attraverso la vittoria olimpica), ma la sola ricchezza è unilaterale; secondo l’armonia degli opposti (vedi sopra p. 7, 9 ss. Secondo l’armonia dei contrari (vedi sopra p. 7, 9f.), Thèron dovrebbe essere consapevole della ‘fthora’, il perire, insieme alla ‘genesì’ e, immediatamente, il nadir della vita, che viene qui dipinto secondo la religione dei misteri: “Se, nel caso in cui il suo possessore conosce il futuro, cioè, che le povere anime che sono morte sulla terra (‘a.palamnoi frenes (vedi sopra p. 151f.)’, spiriti impotenti, inutili) avranno presto i loro debiti da pagare;

Che i peccati commessi qui, nel regno di Zeus, (‘altra’, colpevole, atto criminale) giudicano uno, sotto la terra, emettendo una sentenza, ostile, come il destino vuole; ma i nobili godono di un sole eterno, splendente di giorno e di notte: Essi conducono una vita più faticosa; non mettono a soqquadro la terra con la forza del loro braccio, né le acque dei mari per un cattivo guadagno; al contrario, tutti coloro che non hanno mai dimenticato i loro giuramenti conducono, per divinità altamente onorate, una vita senza lacrime; ma gli altri sopportano mali che non si vedono;

Ma coloro che sono stati in grado di dimorare tre volte su ciascuna delle due sponde, e di preservare le loro anime (“pssuchan”) del tutto (“pampan”) dall’iniquità (“adikon”), arrivano, per la via di Zeus, nella fortezza (“tursin”) di Crono; là le brezze dell’oceano spazzano l’isola dei beati (“makaron”); fiori dorati su splendidi alberi ardono dalla riva (...). (Cfr. H. Rüdiger, *Griechische Lyriker (Griechisch und Deutsch)*, Zürich, 1949, 170/173).

In altre parole, tre volte sulla terra e tre volte nell’aldilà, l’uomo è messo alla prova: se supera questa prova etico-politica, sarà portato nell’isola dei beati, se no negli inferi oscuri. Questa è la sede del giudizio.

(GW 156)

(ii) La reazione della tradizione orfica è già stata indicata:

“La credenza di Puthagoras nell’immortalità, come quella degli Orfici e dei rappresentanti di dottrine affini, prese la forma della teoria del trasferimento delle anime (...): l’anima passa (...) attraverso una serie di incarnazioni finché riesce a liberarsi da tutte le influenze della corporeità, cioè a rompere il ciclo delle nascite (kuklos tès geneseos’) e a tornare nella regione del divino.

Il destino dell’anima è deciso dal modo di vivere: l’anima di chi è eticamente superiore rinasce in una forma di esistenza superiore; l’anima di chi è eticamente inferiore si riduce a forme di esistenza inferiori. La purificazione dell’anima, che dovrebbe assicurare la redenzione dal cerchio delle rinascite, è il risultato di un modo di vita ascetico (= depravato) e di sforzi scientifici.

Entrambi gli aspetti caratterizzano il ‘Puthagoreios bios’ (il modo di vivere pitagorico)”. (Röd, o.c., 54).

“La nota chiave implicita dell’etica pitagorica è l’idea religiosa sempre potente dell’uguaglianza con la divinità, anzi della deificazione dell’anima umana, originariamente concepita come divina.

Infatti, *Jamblichos, Pythagoras (Legende, Lehre, Lebensgestaltung)*, Zurigo, 1963, ci porta, in greco e tedesco, la vita di Futhagoras, di Jamblichos (+283/+330), il neoplatonico: tra i due, Puthagoras e Jamblichos, stanno ottocento anni! Ecco quanto durò il prestigio della concezione orfico-pitagorica dell’anima.

Empedokles, portavoce di questa tradizione, la mette così: “Alla fine diventano veggenti, cantori (‘humnopoi’), medici e principi tra gli uomini terreni e crescono ulteriormente in divinità (‘theoi’), che sono i più ricchi di onore”. (Fr. 146).

Questa era già l’idea provvisoria e in parte l’idea di Esiodo di Askra (vedi sopra p. 144f.), che visse nell’VIII secolo, che in confronto a Jamblichos è una differenza di circa dieci secoli! Apparentemente la dottrina spirituale degli Elleni è uno dei loro patrimoni più notevoli.

(iii) Un ultimo anello di questa tradizione dovrebbe essere menzionato brevemente: la visione platonica della reincarnazione: Due tradizioni corrono insieme nel suo caso, Platone:

(1) la concezione socratica dell’anima; (vedi sopra p. 146), che enfatizzava l’aspetto cosciente e intellettuale-razionale oltre a quello etico-politico; non per niente Socrate è per molti aspetti vicino sia alla concezione dell’anima di Demokritos che a quella del protestantesimo;

Cl. Ramnoux, Héraclite, 341/356 (Naissance de l’âme) delinea la visione di Demokritos: “Sulla base di tutte queste testimonianze (citate dal suo testo) (Ramnoux le aveva sezionate), si deve concludere che, con Demokritos, esiste un dualismo somato-psichico, che è pienamente sviluppato.

(GW 157)

Psuchè” (anima) e “soma” (corpo) o “skènos” (anima-corpo) hanno acquisito il significato di “anima” e “corpo”, che hanno mantenuto da allora.

Dualismo somato-psichico” non significa “credenza nell’immortalità dell’anima”. Proprio con Demokritos, in cui un’antropologia dualista è più evidente che altrove, questa antropologia è accompagnata dal primato dell’anima, ma non è accompagnata dalla credenza nella sua immortalità.

È quindi sbagliato cercare la storia del dualismo umano solo nell’ambito delle credenze religiose”. (o.c., 350).

In altre parole, la secolarizzazione (vedi sopra p. 7f.) continuò con Demokritos. Secondo Ramnoux (o.c. , 355) la sua origine è medica: Demokritos vede l’uomo come anima-corpo, per cui l’anima prevale, e crede in una medicina, che ha effetti somato-psichici grazie a un regime di “logismos” (seguendo la discussione dei medici del suo tempo, per cui alcuni cercano di operare effetti con esercizi mentali (“logismoi”), altri con la dieta e la ginnastica fisica: si vede il dualismo secolare) - cfr. p. 84ss. (il fisico parziale (medico)). Non senza ragione, Socrate riflette il Protosofo: vedi sopra p. 89 e seguenti: dal punto di vista medico, psicologico, sociologico, culturologico, il Protosofismo elabora una scienza umana che è laica. Secondo Ramnoux, o.c., 356, il dualismo ‘uomo / divinità’ con Herakleitos avrebbe il suo effetto secolare con Demokritos, tra gli altri. L’influenza di Herakleitos sui sofisti (Protagora in particolare) è ben nota. Così che i semi della secolarizzazione si trovano già a Herakleitos. Cosa che Ramnoux elabora chiaramente.

Nota.-- L’enistemologia della palingenesia, tra l’altro in Empedocle, si basa su ciò che i greci chiamavano ‘mnèmosunè’, memoria, capacità di memoria:

(i) vedere *JP. Vernant, Mythe et pensée*, I, 80/123 (*Aspects mythiques de la mémoire et du temps*), in cui ‘mnèmosunè è, pre-costituzionalmente, una dea (cfr. o.c., 82) e costitutivamente, il risveglio (si può anche dire enfaticamente, ‘espansione della coscienza’ (ibidem)) di passato, presente e futuro (“Ricordare, conoscere, vedere, - come tanti termini, che si equivalgono” (cfr. o.c., 82), 83)) su Pindaro ed Empedocle vedi o.c., 93ss.; per i Pitagorici, l’esercizio della memoria (anamnesi) faceva parte del programma quotidiano:

1. La sera si “ricordava”, in un esame di coscienza, gli eventi del giorno precedente,
2. ma si cercava di penetrare, in quell’esame di coscienza, alle vite passate, come metodo di purificazione dell’anima (o.c., 95);

(ii) Vedi Cl. Ramnoux, o.c., 363s., dove si parla per analogia.

(GW 158)

Si nota l'enorme differenza con Demokritos e il Sofismo, nonché con Socrate, il "concettualista", cioè colui che per primo mise al centro il concetto; anzi, che vide nei "concetti" (il buono, il giusto, il divino, ecc.) la soluzione al problema posto dalla crisi generata, tra gli altri e soprattutto dal Protosofismo, in cui tutti i valori stabiliti venivano "svalutati".

Ha cominciato fisicamente, con l'astratto "archè" o principio (l'"acqua" (Talete), l'"a.peiron" o infinito (Anaxinandros), l'aria (Anaxinenes),- più tardi: la forma numerica (armonia) (Puthagoras), gli opposti - tensione e - armonia (Herakleitos), l'essere(i) (Parmenide), gli elementi (Empedokles), gli 'homoioimeriai' (Anaxagoras), l'"atoma" (Leukippos, Demokritos),- finché Socrate mise la forma-pensiero, cioè l'astratto in quanto tale - il concetto senza più - ha preso il centro della scena.

Perché il concetto era universale e permetteva di sfuggire all'individualismo radicale (vedi sopra p. 72 e seguenti). Come se l'individuo sradicato potesse tirarsi su per mezzo di concetti puri ma universali! Ma era la conclusione del fisico, che era iniziato con astrazioni private o addirittura trascendentali (al posto di anime, divinità, forze, armonia degli opposti, ecc.)

Socrate era molto più 'fisico' di quanto si pensi comunemente, essendo un concettualista radicale, -- laddove i suoi predecessori-fisici erano solo concettualisti parziali. La coscienza socratica, quindi, è una vera e propria espansione della coscienza rispetto al mnemosune o coscienza-espansione (anamnesi) della tradizione orfico-pitagorica, che lavorava anch'essa con i concetti, ma situata nel quadro globale e concreto del mnèmosunè.

Allo stesso tempo, Socrate restringe anche il concetto di anima a ciò che il mondo comprensibile permette: diventa, per così dire, un'anima concettuale, teorica, pratica e produttiva (tecnica), come la penserà Aristotele.

(2) Platone vede il problema: da un lato, la ristrettezza socratica e dall'altro, l'ampia concezione orfico-pitagorica dell'anima. Dopo di lui, si vedrà tutta la filosofia greca combinarsi o stretta o estremamente stretta (piccoli socratici, scettici, epicorei (nonostante la credenza in Dio di Epikouros) o larga o estremamente larga (grandi socratici (platonici, aristotelici (= peripatetici), stoici, -- o - molto larga - le tendenze teosofiche (neopitagorici, neoplatonici, ecc.).

Dodds, The Greek and the Irrational, 207/235 (Plato, the Irrational Soul and the Inherited Conglomerate) riassume: Platone identifica l'anima come daimon della tradizione orfico-pitagorica (con le sue facoltà divine, capite: paranormali, solitamente in uno stato assopito) con l'anima come coscienza - comprensione, coscienza intellettuale-razionale di Socrate.

(GW 159)

Platone, in secondo luogo, reinterpreta - sempre secondo Dodds - il modello fondamentale sciamanico (iatromantico) dei suoi predecessori (Orfici, ecc.):

1. il rapimento (o, ciò che Dodds non sembra vedere, la mnèmosunè) diventa anamnesi platonica, meglio: la contemplazione (theoria, come l'avevano iniziata i fisici) ora non concetti (o archai astratti, principi di natura fisica ma 'ideai', idee (vedi sopra pp. 45/54 (a.o. quei passaggi riguardanti Platone)));

2. il ruolo sociale dello 'iatromantis' (sciamano), che si estendeva dal poeta, attraverso il guaritore, al consigliere - sempre più 'agogico', cioè educare-salutare-promuovere diventa quello dei 'guardiani' nella città-stato ideale di Platone, cioè guidare teoricamente - educare;

3. la reincarnazione, a parte la reincarnazione e le sue conseguenze, diventa prima di tutto una "anamnesi" di idee, "vista" (theoria) in un mondo ideale o idealistico di idee trascendentali ed extrasensoriali,--una teoria della conoscenza nella sua essenza.

Così che A. Gödeckemeyer, *Platon*, Monaco, 1922, 89, può scrivere che preesistenza e sopravvivenza, con Platon, hanno due significati:

(i) Fornire una base per l'anamnesi delle idee una volta "viste" (theoria) in un'esistenza precedente, superiore, razionale;

(ii) per "dimostrare" che l'anima del ricercatore di idee ("theorètikos") il teorico, possiede la stessa natura delle idee eterne che sfuggono alla creazione e alla decadenza (il "kuklos geneleos", l'armonia degli opposti).

Questo non impedisce a Platone, accanto (e senza molto contatto con) la sua dottrina centrale, di avallare la dottrina dei suoi predecessori - orfei e/o pitagorici - della retribuzione dopo la morte.

Il centro di gravità, tuttavia, rimane la vita 'teorica' derivata da Socrate (e dai fisici), con tutte le sue conseguenze, cioè l'esistenza di un'intelligenza - teorici, artisti, ecc. - che, per così dire, si imprigiona in questa sfera di idee, senza molto contatto con la 'realtà' (si potrebbe parafrasare Freud, dicendo: spingono il principio dell'amore delle idee a scapito del principio di realtà; o, alternativamente, spingono il principio dell'amore delle idee a scapito del principio di realtà). (Si potrebbe parafrasare Freud, dicendo: spingono attraverso il principio delle idee a spese del principio di realtà; oppure: portano al narcisismo delle idee; cfr. supra p. 12 e seguenti). (ii) (159/163)

(D) Credenza causale. (159/163) A p. 153 leggiamo che Aristeia di Prokonnesos assunse talvolta una forma non umana. N. Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens*, p. 145, parlando degli "Urheber" ("causatori"), dice che essi assumono regolarmente "forma animale" o sono per metà animali e per metà umani; così egli ritiene che, almeno in parte, la spiegazione risieda nel fatto che essi spiegano l'origine dell'uomo e dell'animale o la parentela tra uomo e animale, tra clan e animale totemico. Ciò che egli mette ulteriormente in discussione indirettamente - 146 (a volte non c'è nessun totemismo associato alla credenza causale) -.

(GW 160)

Per riassumere ancora una volta:

Il 'Causer' è prima di tutto un essere aitiologico o esplicativo (spiega da cosa); causa qualcosa o per trasformazione - il tipo metamorfico - o per concezione - il tipo generativo - (dove la 'ricezione' (o.c., 96; 99; cfr. il totemismo concettuale-culturale di Elkin in Australia) è uno dei tipi di concezione);

Tuttavia, a lungo termine, la trasformazione è anche un tipo di generazione: cfr. o.c., 101 ("Gli (uomini canguro e/o opossum dei tempi primordiali) avevano la capacità di cambiare la propria forma a volontà e di 'portare avanti' gli animali di cui portavano il nome"); 103 ("I 'causatori' di totem) si gettavano a terra dalla fatica e i loro corpi si trasformavano in parte in oggetti di legno, in parte in pietre, chiamati 'tjurunga', cioè 'il corpo proprio, nascosto'").

O.c., 149ss, Söderblom riassume i modi di generazione:

(i) "emanativo" (per esempio i primi uomini e animali o le loro "anime" o "germi" provengono come "effusioni" (e.manationes) dal corpo dell'essere primordiale)

(ii) "Artificiale" (le cose "concepite" sono "fabbricate" da "grumi" informi, (anche: "create"; quindi concepire "creativo");

(iii) entrambi - l'emanativo e l'artificiale (risp. creativo) - tipi di concezione sono mescolati (o.c., 150);

O.c., 151, Söderblom nota che anche l'emanazione' (effusione commessa da un Causer) non è il tipo di concepimento proprio dell'antenato o del genitore primordiale: "Come abbiamo visto, il 'generare' ('gebären', secondo lo stesso Söderblom in tedesco), commesso dal Causer, non è pensato presso i primitivi nel senso ordinario di matrimonio e nascita, ma in quello di altri tipi di 'emergere da sé' ('Aussonderung')".

O.c., 153ff., Söderblom spiega come i primitivi ricadono sullo 'iatromantis', il guaritore paranormale, rispettivamente salvatore come modello di 'causare': - Fin dall'inizio si poteva sospettare - cosa che i rapporti confermano pienamente - che 'Bäjämi' (un modello di Causer) o qualche altro Causer è rappresentato come un vecchio, magico, saggio iatromantis (uomo di medicina), 'ciarlatano' o sciamano ('Schamane'), che, nei vecchi tempi, 'faceva' e 'sistemava' tutto".

In altre parole, la mantide e la magia (vedi sopra p. 35; 37), specialmente i misteri (vedi sopra p. 38 ss.) offrono la chiave del tipo causale, che non è né essere supremo senza più né divinità della natura o demone senza più né anima ancestrale o fantasma senza più (o.c., 146, 154), ma tutto questo insieme e secondo modi mantico-magici e misteriosi.

(GW 161)

Söderblom specifica, inoltre, che il Causer-Iatromantis, come possiamo ora tranquillamente chiamarlo, - può anche essere femminile secondo il genere (o.c, 102: gli Aranda (Australia) parlano di “alknarintja” (donne preistoriche), che “non potevano mai sposarsi” e quindi “dovevano distogliere lo sguardo dagli uomini”, - di “tnéera” (le belle), cioè donne preistoriche, che “dovevano passare sopra la testa degli uomini”. Il Mito Causale dice che sia gli alknarintja che i tnéera si trasformarono in rocce o cespugli, mentre le loro anime si trasferirono nella terra (ctonismo con aspetto infernale: vedi sopra p. 146v.);

Söderblom precisa come l’iniziazione della gioventù (specialmente dei giovani uomini da sposare) sia in relazione immediata con quasi tutti i tipi di causatori (cfr. o.c., 103; 97; 105; ecc.); così egli dice, cfr. o.c., 105, che i causatori istituirono i riti (circoncisione; danza, canto e musica (*i corei dei greci*; vedi sopra p. 36)) dell’iniziazione della gioventù o - misteri (vedi sopra p. 38 ss., fn. 52/5 (platonismo e sapienza misterica)) e che essi, allo stesso tempo e negli stessi riti, istituirono la prosperità e la moltiplicazione dei totem (oggetti di pietra, di legno; - piante, animali; - animali; - i misteri dei greci). 52/54 (Platonismo e sapienza misterica)) e che fondavano, simultaneamente e negli stessi riti, la fioritura e la moltiplicazione dei totem (pietre, oggetti di legno; - piante, animali; cfr. o.c., 95 (piante, animali, esseri semiumani); 96 (metà uomo metà pianta o - animale); 101; ecc.

Per i non iniziati (donne, bambini), si applica il mito exoterico dell’”iniziato” (vedi o.c., 97ss.),--che sottolinea ulteriormente la natura intrinseca del Causatore.

Söderblom, o.c., 94 (e altrove), sottolinea che “è nella natura delle cose che il ‘creatore’ può passare impercettibilmente in figure che vengono chiamate ‘eroi culturali’, ‘portatori di salvezza’, ecc. Non di rado l’eroe primordiale (vedi sopra p. 10 (*mantide, magia, 39 (salvatore, eroi)*)) che ha ‘prodotto’ tutto è allo stesso tempo colui che ha insegnato alla gente a fare il fuoco, a fabbricare attrezzi, a cacciare, a costruire canoe e capanne, a usare piante medicinali, a imparare i nomi degli animali, ecc - in una parola: ‘salvatore’, ‘eroe culturale’. In altre parole, il Causatore è, essenzialmente, un essere attivo (se non come deus otiosus) e, soprattutto, agogico. Lavora e promuove il benessere. Non contemplativo o teorico.

Ebbene, rilegga sopra le pagine 35/45 (il lato paranormologico della religione greca); 47/50 (*genio, risp. iuno*); 52/54 (*saggezza misteriosa*); 61/69 (*connessione ‘sincronia/ diacronia*), e vedrà la profonda somiglianza tra le attuali ‘religioni causatrici’ studiate dai primitivisti e l’antica religione greca. Soprattutto, se si parte da p. 65 (l’ordine samotrachico).

(GW 162)

1 - È chiaro che la terza istanza delle divinità samotiane, cioè il genio immanente, resp. iuno nell'uomo (o in un'altra realtà della natura, ma allora in modo analogo) è l'"anima" nella sua funzione vitale, animatrice (vedi sopra p. 132 (Tylor); 141 (animismo)), cioè il principio vitale, che, con il concepimento, entra in funzione per cessare con la morte; questo principio vitale è intrecciato con il principio vitale dell'essere umano. 132 (Tylor); 141 (animismo)), cioè il principio della vita, che, con il concepimento, entra in funzione per cessare, con la morte; questo principio della vita è intrecciato con le potenze generatrici di vita, - nell'ordine samotraico la seconda istanza, il causatore maschio-femmina (Causer) -.

2 - È subito chiaro che il Causatore (Verzaakster) svolge un ruolo ispiratore, cioè nel e attraverso il genio immanente (iuno): ciò si manifesta, in ieroanalisi (o religione-etnologia), nei seguenti modi:

a. animistico-dinamico:

Söderblom, o.c., 26, dice che, nel credente popolare svedese, un cavallo, un essere umano possiede 'qualcosa', che egli designa con tre termini legati al significato: 'potere', 'destino', 'spirito guardiano'; ibidem, 17, Söderblom dice che il 'ka' egiziano (da distinguere dal 'ba') è una forza vitale (principio di vita)

a/ durante la vita, come doppio (vedi sopra p. 142) e spirito guardiano (vedi sopra p. 142) e

b/ dopo la morte, come spirito dei morti (ombra, eidolon; cfr. supra 143);

b. animista-teologico:

In Omero, per esempio, 'daimon' (che non ha né femminile né plurale) significa la 'potenza' (= dinamismo, cfr. il neotestamentario 'dunamis'), che, a causa della divinità, determina il destino, così che spesso significa praticamente 'destino' (vedi sopra p. 7f.). 7f.) composizioni successive appaiono come 'eu.daimon', cioè con un potere della divinità benefica e/o destino (olbiodaimon) o 'kako.daimon', cioè con un potere della divinità infausta o destino;

In Grecia si parlava di un "daimon" buono o cattivo, che accompagna una persona durante la sua vita. Eudaimon' è un significato legato a 'makar(ios)', (vedi sopra p. 144 (Esiodo)), beato, detto di divinità e anche di persone legate alla divinità.

A proposito, il poeta piangente Aischulos chiama in una stessa frase lo spirito di Dareios, sovrano della Persia, 'daimon' e 'theos'. Questo indica la natura divina del 'daimon', della potenza animatrice. Per questo diciamo "animistico-teologico" sopra.

Nota -- C. Meier, Antike Incubation und moderne Psychotherapie, Zürich, 1949, 38, dice che gli animali - cavalli, cani, serpenti - sono 'alexikakos', minacciosi, e, come tali, sono usati nella medicina Asklepiadica; le divinità guaritrici - Asklepios, Sarapis, Trofonios - assumono regolarmente - nei sogni e/o nelle apparizioni - la forma di una tale divinità animale minacciosa. Questo, per sottolineare che il 'daimon' di una divinità può anche prendere forma animale. E che l'animale possiede un 'daimon' sui generis e, proprio per questo, è utile.

(GW 163)

Conclusion: - L'”anima” - i suoi diversi strati (anima del respiro e della vita, ombra dell'Ade o anima degli inferi, daimon superiore dotato) - non può essere pensata separatamente da

(i) un corpo intermedio, la Causa o Causatore (cioè le divinità in breve) e, insieme a questo, di

(ii) l'Essere Supremo. Questo schema si riflette nell'ordine delle divinità samotiane (vedi sopra p. 65).

(E) Credenza dell'anima del mondo. (163/165)

Anche se a prima vista non è direttamente collegato all'”anima nella natura”, questo tema è tuttavia fondamentale, se correttamente compreso.

1- Il concetto.

Proprio come l'uomo consiste di corpo e di anima vivificante, unificante e formativa, così anche il mondo (l'universo) consiste di materia (corpo) e di anima vivificante, formativa, unificante del mondo o universo. Quindi la base è un'analogia (identità parziale, non-identità parziale).

2- Il fondamento epistemologico.

Come si arriva ad attribuire un'”anima” al mondo: i ruoli dell'anima (plasmare la materia, dare vita (ispirazione), unificare nella moltitudine) ne indicano la ragione. Il mondo, l'universo, nel suo insieme, esibisce forma, vita e unità, che non possono essere attribuite alla materia (demokritea-atomistica) - vedi sopra p. 95 (*meccanismo*); 104vv. (*Ilozoismo*); vrl. 110v. (*meccanica antica*) - può essere attribuito a qualcos'altro, che allora può essere chiamato, tra l'altro, “anima-mondo”.

3- Tipologia.

(a) Prima di tutto ci sono i molti miti, che parlano di un'anima mondiale, in un senso più o meno vago; anche le religioni misteriche menzionano un essere vivente macrocosmico, che viene descritto come una divinità mondiale. Si può pensare al ruolo causale dei causatori (vedi sopra p. 63 ('Alvaders'); 160 (modi di generazione)).

(b) Filosoficamente, la credenza dell'anima mondana appare per la prima volta con Anassimene di Mileto:

1/ Prima di tutto, il modo di pensare dei Milesiani era “mondano” nel senso che il loro “archè” o principio dell'universo, hylozoic, era inteso come vivificante (*vedi sopra p. 102*);

2/ Molto speciale è il pensatore ‘mondo-anima’ di Anassimino (*vedi sopra p. 138*) e, nella sua linea, Diogene di Appolonia (*vedi sopra p. 106*: universo-comprensione, seguendo Anassagora).

3/ Empedocle e alcuni pitagorici sono accreditati di una dottrina della mondanità;

4/ Si dice anche che Demokritos abbia parlato di un'anima mondiale;

5/ Platone situa l'anima del mondo in una trinità:

(i) le idee sono

(ii) dal Dio pensante come esemplari delle cose e dei processi, “di cui egli dà forma, pensati insieme;

(iii) nel mondo-anima queste stesse idee si trovano come forze immanenti nelle cose e nei processi.

(GW 164)

Cfr. *supra* p. 51 (*immagine concettuale primordiale; immagine sensoriale*). Nel *Timeo*, Platone dice che l'anima-mondo è l'opera del Dèmiourgos (*vedi supra* p.36f.) cioè il costruttore del mondo, e che esso "partecipa" dell'essenza del Dio concettuale. Così che emerge il seguente quadro: il centro sono le idee; il Demiürg (Worldbuilder), usa queste idee per modellare la materia attraverso il Dio concettuale (= esemplari) e la World soul (= idee immanenti come forze). In altre parole, tra i due estremi, idee e materia, ci sono termini intermedi, che colmano il divario (dualistico).

G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1980, 281, dice, parlando della dottrina di Platone sulla salute, la malattia (risp. la follia) e il giusto movimento del corpo (ginnastica), accoppiato al giusto movimento dell'anima (musica, filosofia), che egli insiste che, in questo doppio movimento del corpo e dell'anima, la forma dell'anima e del corpo deve essere conservata. follia) e il giusto movimento del corpo (ginnastica), accoppiato al giusto movimento dell'anima (musica, filosofia), che insiste sul fatto che, in quel doppio movimento del corpo e dell'anima, si deve imitare la forma dell'intero universo; la danza, la musica, ecc. devono essere integrate nel grande insieme, e questo non senza la cooperazione delle divinità.

Sappiamo che prima ancora i pitagorici vedevano il numero, --la forma del numero (aritmetica, geometria), la musica (lira) e i corpi celesti (astronomia) come correlati (coreia, danza, musica e poesia, - sono in contatto con il sole, i pianeti e gli altri corpi celesti).

Padre Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste, II (Le Dieu cosmique)*, Parigi, 1949, xii, nota che questa dottrina, brevemente abbozzata sopra, è la dottrina del Platone più tardo (*Leggi, Timaios*), in cui il dualismo viene fuori in modo attenuato; che contrasta con il Platone più giovane, che pensava in modo molto più dualista: il giovane Platone contrapponeva radicalmente il mondo delle idee (pensiero, immutabile, divino) al mondo sensoriale (genesì, sorgere, e phthora, perire (= kuklos));

Conseguenza: tutto lo sforzo è volto alla liberazione dal corpo; la materia, - oscura, mutevole, empia, - è un ostacolo al mondo delle idee.

Nelle ultime opere, invece, la materia è piuttosto pura limitazione, dove le idee arrivano a un punto morto, niente di più. In altre parole, Platone è molto più positivo sulla materia e, immediatamente, sul corpo e su questa vita. L'anima del mondo colma la rigida lacuna delle opere più giovani.

Festugière, o.c., x/xii, dice che la stessa doppia visione del mondo e della vita dominava l'intelligenza ellenistica. "La fonte comune di queste due correnti, la dualistica e la non-dualistica (la pessimistica e l'ottimistica), è Platone, che può essere facilmente chiamato il padre della filosofia della religione dell'ellenismo". (o.c., xii).

(GW 165)

Mostra la stessa doppia tendenza, il giovane Platone, dualista-pessimista, il vecchio Platone, meno dualista, meno pessimista. Aristotele, la Stoa, l'eclettismo di Cicerone, il trattato *De Mundo*, Filone l'Ebreo - lavorano tutti in questo secondo senso, meno dualistico. - L'astroteologia di Platone (e più tardi), la religione del Dio Sole (III. ad.) sono in gran parte situati in questa corrente.

(c) Più recentemente: i vitalisti biologici

Schelling, Scheler (nelle sue ultime opere) - cfr. supra p. 112 - erano, per la maggior parte, aderenti all'anima del mondo, in quanto volevano spiegare la cooperazione (i) degli organismi e (ii) dei regni della natura.

4 - Valutazione:

(i) Il rimprovero di "panteismo", cioè la sottovalutazione, sì, l'incomprensione della trascendenza (= esaltazione) dell'Essere Supremo, colpisce in parte la Stoa, che identifica Dio e l'Anima Mondiale.

(ii) La fallacia degli aderenti all'Anima-Mondo sta nel fatto che l'unità, l'ordine e la vivacità dell'universo possono essere spiegati anche al di fuori di un'Anima-Mondo, ad esempio dall'ordine, che un Essere Supremo, aiutato o meno da esseri intermedi (si pensi ai causatori), mette nella natura (tramite le idee ad esempio; cfr. supra p. 50 (un essere, il suo genio e/o iuno, la sua idea)).

(iii) Il lato forte del concetto di anima-mondo sta nella nozione di "spirito universale" (vedi sopra pp. 133; 139) e nell'ilozoismo (inteso come la convinzione che un unico fluido, analogo da essere a essere - quindi non monistico - viaggia attraverso l'universo e realizza così l'unità dell'universo (vedi sopra pp. 16ss. (*Maat*); 104vv. (*Ilozoismo*)). Cfr. La dottrina di Aristotele dell'aithèr (il quinto elemento, quinta essentia); vedi Willmann, I, 499/501. Tali idee non devono assolutamente essere interpretate come monistiche o panteistiche.

(iv) Willmann, I, 634f., cita Varrone, che parla dell'anima padre e protettore dell'anima (dei Misteri romani che è allo stesso tempo venerato come 'genio': egli controlla e possiede la forza vitale nei confronti di tutte le cose, che subiscono sempre la creazione, la concezione; questo 'genio' è anche chiamato anima mondiale, perché "comprende tutte le anime").

Questo significa che è il creatore dell'anima. Cfr. i causatori come esseri creatori di vita (vedi sopra p. 63v; 162). Si aggiunge in quel contesto che ogni essere - luogo, cosa, uomo - ha il suo genio, cioè il suo 'deus naturalis' (divinità della natura), che è il vero 'io' di esso, anche il dotato (*daimon*), il capo e la guida (angelo), il distruttore.

Tutto questo non deve essere necessariamente interpretato come monistico-panteistico, ma come fluido, animistico e causale.

(GW 166)

***L'occulto nella natura.* (166/173)**

Occulto” può essere definito in più di un modo. Con A. Lalande, *Vocabulaire (...)*, 1968-10, 712s., lo definiamo così:

(i) ciò che è nascosto o segreto,

(ii) tale che la maggioranza delle persone, anche quelle colte, deve classificarlo come inspiegabile e, all'interno delle regole del gioco scientifico, come inspiegabile. Innanzitutto, il carattere occulto si riferisce alla percezione: tutti coloro che non sono sensibili, cioè che percepiscono il fluido in una delle sue forme, e che non possiedono la seconda vista, cioè che “vedono” quello stesso fluido, comunque sia, non raggiungono l'”occulto” con i sensi ordinari. Il secondo grado di nascondimento sta negli assiomi dell'interpretazione: la scienza moderna (o anche antica), metodicamente, non può “spiegare” certi fenomeni perché esclude sistematicamente certe osservazioni e/o modelli (di interpretazione).

1- *L'inizio dell'occulto fisico nell'antica Grecia.*

a. Vedi sopra p. 77v.: con Dodds notiamo che +/- -425 inizia la “svolta” del secolarismo greco.

b. Con Padre Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste, I (L'astrologie et les sciences occultes)*, Paris, 1944, 195, notiamo che, dopo la morte del primo allievo di Aristotele, Theophrastos di Eresos (Lesbo) (-372/-288), le cosiddette “scienze” occulte cominciano a prendere piede. Diciamo: = - 275.

2- *Bolos di Mendes*

(Mendes: città egiziana nel delta del Nilo, nota per la sua ‘capra santa’), soprannominato il demokriteriano (+/- -200), può essere preso come un tipico ‘anèr fusikos’, cioè fisicalista, nel senso ellenistico di quella parola, cioè occultista: egli è del resto un pioniere, seguito da tutta una serie di ‘fisicalisti-occultisti’ (vedi Festugière, 197). La panoramica delle sue opere ci offre una prima visione:

a. Simbolismo (teoria dei simboli), - inoltre: la dottrina della “sumpatheia” (accordo) e “antipatheia” dei fenomeni (occulti): Fusika dunamera (= Peri sumpatheion kai antipatheion), la sua opera principale; *Cheirokmèta dunamera* (Medicina simpatica artificiale);

b. miracoli: Thaumasia;

c. *Mantica* (divinazione), *magia* (Paignia (sui precetti divertenti della magia));

d. astrologia; alchimia (*Bafika*);

e. medicina (*Technè iatrikè*); agronomia (*Georgika*); -- inoltre: tattica (*Taktika*);

f. etica (*Hupomnèmata èthika*); -- storia (*Peri Ioudaion*).

Non bisogna dimenticare che, se viste in modo completo, queste opere coprono un intero programma di filosofia e delle scienze associate: Nella conoscenza data da Dio (theosophia) sull'essere (ontologia), contenente:

(GW 167)

(i) sincronicamente, la struttura dell'universo (specialmente i corpi celesti al suo interno) e

(ii) diacronicamente, i cicli (kukloi, cicli) di quell'universo e delle sue parti (inizio, mezzo e fine del tempo (mito); - il kuklos del sole, della luna e degli altri corpi celesti, delle stagioni). - In altre parole: un insieme enciclopedico.

3-. I paradigmi della scienza occulta.

Gli esempi di un Bolos e dei suoi successori sono molteplici:

a. la scienza naturale principalmente aristotelica, che studia i tre regni (inorganico, piante, animali),

a1. con intento puramente teorico (theoria), senza intento agogico o utilitaristico,

a2. concentrandosi puramente su (i) la classificazione (specie, sottospecie) e (ii) le relazioni causali di natura secolare; dove il 'morfema', la forma, la forma, cioè la struttura della pietra, della pianta, dell'animale, è centrale (hylemorphism);

b. la propria "scienza" greca (mitico-misterica e mantide-magica) che pure esisteva; si pensi alla medicina asklepiadica per esempio (vedi sopra p. 85v.):

c. i (i) saggi egiziani dei templi, **(ii)** gli astrologi caldei, **(iii)** i maghi iraniani, **(iv)** i fachiri indiani e i 'gumnosofistai' (yogi) (cioè in Indoslandia, cioè intorno agli attuali Pakistan e Afghanistan) e **(v) i** profeti ebraici sono modelli, -- fuori dal cerchio del fisico secolare greco, naturalmente.

4-. Il metodo.

In primo luogo, citiamo un testo di *Bidez-Cumont, Les mages hellénisés*, Parigi, 1938, I:107 (citato da Festugière (200)):

"Le religioni orientali non separavano la contemplazione delle divinità e dell'uomo dallo studio del mondo materiale. La fede era, dopo tutto, strettamente intrecciata con l'apprendimento; di conseguenza, il teologo era anche più fisico. I chierici hanno studiato, a modo loro, i tre regni della natura:

(i) gli animali, le piante, le rocce erano, per caratteristiche comuni segrete, in sintonia con le potenze celesti;

(ii) la theosophia, la saggezza divina, ha rivelato alle anime pie il funzionamento delle forze occulte, che hanno dato origine a tutti i fenomeni "fisici" (cioè: materiali grossolani). Non si può esprimere meglio!

(A) L'oggetto.

Questo è, scolasticamente parlando, duplice: materiale (totalmente identico) e formale (parzialmente identico, cioè la struttura distributiva e, tra l'altro, collettiva dell'oggetto materiale).

(A)1. L'oggetto materiale: i tre regni (magico) e anche i corpi celesti (astrologico) e la struttura materiale interna (alchemico).

(GW 168)

(A)2. *L'oggetto formale* (prospettiva):

Questi possono, con Festugière, 195ss. essere ridotti a tre:

a/ il "thauma", il miracolo,

Festugière, con tutti i secolaristi, riduce questo a una mancanza di senso del lecito-universale e lo chiama 'idiotès', singolarità,-- il che è sbagliato; meglio è l'espressione che egli, nota p. 196, cita, cioè 'idiotès arrètos', 'qualitas occulta' (= medioevo e traduzione corretta, natura occulta (e, se necessario, liceità); -- anche se è vero che i secolaristi non se ne rendono conto, non ne hanno coscienza. 196, vale a dire, 'idiotès arrètos', 'qualitas occulta' (= Medioevo e traduzione corretta), natura occulta (e, se necessario, legalità); -- sebbene l'occulto, come paranormale, sia piuttosto raro o addirittura singolare (a prima vista);

come esempio di 'thauma': la pelle spenta di un serpente favorisce le mestruazioni; la lingua di una rana viva posta sul seno di una donna le fa confessare tutte le sue azioni; l'ambra gialla attira tutti gli oggetti leggeri tranne il basilisco e gli oggetti oliati; il ferro magnetico strofinato con l'aglio non attira più il ferro; il murik (pianta), una piccola pianta dai fiori blu o rossi, elimina le influenze occulte maligne; lo ienagal cura le malattie degli occhi; ecc, 199):

Valutazione: formulati in questo linguaggio universale e come precetto universalmente applicabile, questi thaumata non sono validi; perché si sa che i "fatti" magici (astrologici, alchemici) sono fortemente dipendenti:

(i) l'individuo (singolare a soggetto) e il suo "potere" (dunamis), che varia da zero a molto grande da un individuo all'altro - con grande disperazione degli scienziati secolari, per inciso;

(ii) la situazione (singolare alle circostanze) e le influenze magiche (astrologiche, alchemiche) (dunamis, 'forze', che capitano e, all'occorrenza, disturbano il funzionamento da zero a molto grande; in altre parole, i suddetti 'miracoli' (fenomeni paranormali) sono formulati in un linguaggio che è in contrasto con la loro natura (con conseguente impressione di ciarlataneria e superstizione, che, in questo caso, è corretto, ma non c'entra).

b/ la simpatia e l'antipatia,

cioè l'interazione reciproca, sul piano occulto cioè, tra le cose e i processi, non nella loro natura secolare, ma nei loro rapporti di forza occulti, paranormali; nei loro 'fusus', o meglio nei loro 'fuseis', cioè natura o nature occulte, cioè proprietà, 'forze', 'funzionamenti'.

P. Festugière, o.c., 37 o.m., definisce "sumpatheia", che

(i) originariamente significa pietà, significa anche simpatia con (la sofferenza, i sentimenti dell'altro);

(ii) ma, 'catena' occulta, connessione occulta' significa, per esempio, tra corpi celesti (e le divinità, spiriti, demoni, che li 'abitano') e realtà sub-materiali di cui i modelli applicativi seguenti sono una parte:

(GW 169)

Per esempio, una certa pianta può essere raccolta solo sotto la protezione di un certo corpo celeste (o segno zodiacale),

Astro(teo)logico; per esempio, una certa roccia è magicamente attiva (efficace) solo se si pronuncia una certa invocazione su di essa (cioè un demone o una divinità, per esempio);

teologico; così, al contrario, una divinità obbedisce solo se viene fatto un sacrificio ben definito;

teurgica, cioè finalizzata alla subordinazione (sia a intenzioni pragmatiche (orientate allo scopo, ‘utili’) o agogiche (che promuovono il benessere) di uno spirito, una divinità; come spiega Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 283/311, ci sono due forme principali di theurgia:

a. la consacrazione (telethe) di un oggetto,

Festugière, 37, dice che, sulla base della legge della simpatia, una divinità obbedisce solo se si riesce a catturare la sua ‘fusus’ (fuseis), cioè (nel contesto ellenistico-occulto) la sua ‘potenza’ (forze), in un simbolo, per esempio una figurina; questo riesce, tra l’altro, a catturare altri ‘sensi’ (forze) in un simbolo, per esempio una figurina. i. (nel contesto ellenistico-occulto) il suo ‘potere’ (forze), in un simbolo, per esempio una figurina; questo riesce, tra l’altro, a nascondere altri ‘simboli’ (vedi il lavoro di Bolos sul ‘simbolismo’), - animali, piante, pietre, profumi, ecc, nello spazio interno cavo della testa. - animali, piante, pietre, profumi, ecc., nell’interno cavo di una tale figurina;

Ebbene, secondo Dodds, 292, ogni divinità ha il suo “rappresentante simpatico” (“simbolo”) in uno dei tre regni (roccia, pianta, animale) o nelle iscrizioni o formule parlate, che, alla consacrazione di un “simbolo” più completo, possono essere utilizzate (“tesi”, la collocazione di un’iscrizione in una statua, per esempio; “ekphonèsis”, la pronuncia di una formula dopo la consacrazione);

Dodds, 293, aggiunge che la fabbricazione teuranica di ‘immagini’ (‘feticci’, si direbbe nell’Africa negra occidentale) era basata sulla “primitiva e diffusa credenza nella ‘sumpatheia’ naturale che collega l’immagine e l’originale”; - che, per dirla senza mezzi termini, significa che una banda fluida o sottile ‘collega’, allinea, l’immagine e l’originale (il raffigurato), sia il contatto (magia di contatto) che la somiglianza (magia di imitazione), che è l’essenza della ‘sumpatheia’; Ci riferiamo, qui, al capitolo sulla ‘credenza feticista’ nel corso di *Hieroanalysis*;

Dodds nota che la teologia telestetica o figurativa risale certamente a Bolos di Mendes (293), ma è più antica e utilizzata nella magia greco-egizia, tra gli altri luoghi;

b. Lo “zeitgeist” (l’induzione di uno spirito) La persona ‘ispirata’, ‘entusiasta’ in questione diventa allora il ‘simbolo’, hupodochè (feticcio), dimora, di questa entità extraterrestre e viene quindi chiamata ‘katochos’ (sequestrato, nel caso peggiorativo: posseduto; ispirato) o ‘docheus’ (ospite, padrona di casa);

(GW 170)

Osservazione critica:

Dodds, 295, sostiene che, proprio come l'ordinazione poggia sull'affinità fluidica (sumpatheia) tra l'esempio e l'immagine, l'ispirazione (induzione della divinità) poggia sulla credenza diffusa di essere sequestrati (che lui chiama con il brutto nome di 'possesso', tra l'altro) da una divinità, daimon, defunta; -- è, per le persone esperte, chiaro che un tale ingresso di un'entità (= spiritualità) riesce solo, se prima si è realizzata una minima sumpatheia, relazione fluida; ciò che Dodds stesso fonda indirettamente citando che, in vista dell'eiskrisis, la persona mediana ad esempio indossa abiti speciali con tende speciali, non è un "possesso", ma una "possessione".v. indossa abiti speciali con cinture speciali su misura per la divinità (296);

Si riferisce all'"othonè" (indumento di lino fine destinato alle donne) o al "sindon" (rispettivamente "sindonè"; tessuto di lino fine, proveniente dall'Indosland): questi venivano tolti all'"apolusis", cioè alla fine della seduta (ibidem); il medium portava anche corone con effetti magici e veniva dotato di "symbola" (immagini simboliche) sui vestiti. Il medium portava anche corone con effetti magici e gli si davano 'symbola' (immagini di significato, vedi Teurgia Telestiale!) sui vestiti, come 'eikonisma', un'immagine di una divinità che era stata convocata come invocatrice o ispiratrice (ibid.);

Anche il vapore umido (atmosfera) o le invocazioni (epiklesis, invocazione di una divinità), ecc. (ibid.); in altre parole, ciò che può essere messo negli oggetti, con interno cavo, è messo o attaccato ad essi con gli umani, ma il significato è lo stesso: simpatia. (ibid.); in altre parole, ciò che con gli oggetti, con l'interno cavo, può essere messo dentro, quello con le persone è messo o messo su, ma il senso è lo stesso: simpatia, relazione fluida (contattuale e mimetica); - per inciso, o.c., 289ss, Dodds cita il caso di Plotinos (dalla *Vita Descrizione 10 di Porfirio*), il quale, come daimon, cioè attendente inabitante (vedi sopra p. 143ss; 162 (ad - 1 - b. (animistico-teologico)), era una divinità, di grado superiore t.v. il daimones ordinario, aveva; Dodds aggiunge: "La credenza in un daimon abitante è molto antica e diffusa; fu accettata e razionalizzata da Platone e dagli stoici, ognuno a modo suo". (289) Dodds dice 'inabitazione', -- il che ricorda i sacri 'fantasmi' della teurgia telestiale, in cui un'entità era anche presente e 'dimorante', sebbene in modo analogo; -- la teurgia eiskritica genera artificialmente (sulla base della simpatia) una temporanea 'inabitazione' con, tra le altre cose, un effetto ispiratore. - Così tanto per la sumpatheia nelle sue forme più eclatanti.

Nota - È chiaro che il metodo asklepiadico (vedi sopra p. 149f.) è una specie di teurgia, cioè il sacerdote, rispettivamente il malato o il miserabile, sulla base della simpatia, che si manifesta con i preparativi, fa una crisi di sé (si lascia afferrare). Cosa Festugière, 198s, dice delle altre simpatie, richiede una riserva; i serpenti sono simpatici con i semi di finocchio; le salamandre lo sono con il fuoco; le rondini con il gouv puzzolente, ecc; proprio la stessa osservazione vale qui come per le altre simpatie. La stessa osservazione vale qui come per i thaumata: un linguaggio sbagliato (perché universale) su fatti forse veri, ma (in quanto occulti) paranormali e quindi rari, dipendenti da leggi, in cui l'individuo e la sua situazione unica giocano un ruolo essenziale (vedi sopra p. 168 (recensione); ad esempio la simpatia tra salamandra e fuoco non è pura fantasia;

(GW 171)

Si legga R. Schwaeble, *Grimoires de Paracelse*, LUG-Bersez, Paris, 1976, 7/40 (*Traité des nymphes, sylphes, pygmées, salamandres et autres êtres*); parla Paracelso (1493/1541), che non è uno qualunque; in altre parole, ciascuna di queste simpatie elencate va esaminata separatamente e concretamente (non in quel linguaggio prescrittivo astratto-universale).

L'antipatheia (antipatia), contraddizione fluida.

Come c'è contatto e imitazione, rappresentazione visibile in altre parole, tra l'una "fuisis" (natura occulta) e l'altra "fuisis" (natura occulta), così c'è anche conflitto, anzi antagonismo tra alcune fuseis (nature occulte).

Festugière, o.c., 198, menziona ad esempio ibis/serpente; serpente/foglie di quercia; serpente/sputo di un digiunatore; leone/cock; leone/fuoco, ecc.

Ci riferiamo al capitolo sul "tabù", cioè l'antipatia, nel *Corso di Geromanzia*. Colui che finge - consciamente o, come molto spesso accade, inconsciamente - che l'antipatia non esiste, ma accidentalmente tratta un'antipatia occulta (=nascosta) come se fosse simpatia, trasgredisce un tabù e, a seconda della sua natura, non sfuggirà alla lunga alle brutte conseguenze dell'hubris (vedi sopra pagina 9). Ma questo fa parte dell'analisi gerarchica.

(B) Il soggetto.

L'istoria (vedi sopra p. 70v.) (indagine sulle persone fisiche) dei fenomeni occulti richiede un soggetto che possieda le seguenti proprietà.

(B)1. I sacerdoti egiziani, i maghi caldei, ecc. - i paragoni. - aveva, secondo Festugière, 37 anni, due capacità essenziali:

a. erano teurgicamente dotati o, almeno, teosoficamente dotati, cioè sono stati assistiti nella loro ricerca da entità (spiriti, daimon, divinità) che hanno dato loro un aiuto cognitivo questo favore divino (o, nel caso della teurgia, questa cooperazione divina) è una prima esigenza soggettiva; Perché chi non è assistito, nel suo lavoro mantico-magico, astrologico o alchemico (ricerca, applicazione della conoscenza), si imbatte presto in difficoltà insormontabili, se non altro perché alcune divinità creano antipatie dove l'uomo, ignaro, non lo sospetta nemmeno; la 'teosofia' (non solo nel senso moderno) è, teurgica o no, saggezza, ma saggezza data da Dio (extra- e soprannaturale);

b. erano magici, cioè, per quanto riguarda la manipolazione dei fluidi (sottigliezza; vedi sopra p. 99 (pluralismo ilico); sapienti; cioè, vedevano attraverso le simpatie e le antipatie.

(GW 172)

Dopo tutto, questi anti- e simpatie sono costantemente all'opera in quasi tutti gli atti magici.

Conclusion: si vede che **a. la** religione (teosofica, forse teurgica) e **b. la** magia (fluidica) formano un'unità.

(B)2. La pragmatica

La pragmatica è la seconda grande caratteristica della historia degli studiosi della fusione (occulta). Parlando delle due fisiche, quella secolare (rappresentata soprattutto nella filosofia naturale aristotelica) e quella teosofica (rappresentata nella 'fisica' di Bolos da Mendes), Festugière, o.c., 194. esprime la differenza come segue: "(Il) criterio dell'utilità è decisivo: segna il confine dove due mondi divergono". Infatti, la pura 'theoria' (vedi sopra p. 91v. (*relativismo*); 56v. (*la dottrina del metodo*); 124vv. (*scienza pura e tecnologia*); vrl. 158v. (*concettualismo*)) è, in un grado elevato, anche se non complessivo, tipico della filosofia e della scienza professionale.

L'atteggiamento teosofico-magico, tuttavia, è fondamentalmente pragmatico, cioè focalizzato sul raggiungimento di risultati. Lo stesso Festugière dà dei modelli applicativi:

(i) si studiano i tre regni per individuare la loro "fusus", cioè il potere occulto, e renderlo utilizzabile; -- Magico;

(ii)a. lo spazio celeste non è visto come una "forma" della materia (l'hylemorphism di Aristotele), ma astrologicamente, cioè per determinare il destino (vedi sopra p. 9v. (*Analisi del destino*), 16v. (*Misura come determinante del destino*)) che riguarda principi o persone comuni; - astrologicamente;

(ii)b. le rocce e i metalli sono esaminati non come forma di materia (aristotelico: ma come possibile materiale di trasmutazione; -- alchemico.

(B)2.bis. La pragmatica del fisico (occulto)

È altamente agogica, cioè di orientamento e di miglioramento del benessere. L'uomo greco di quel tempo veniva con i suoi problemi e preoccupazioni dal mago, rispettivamente astrologo (e forse alchimista), non per imparare la teoria, ma per essere aiutato. Ecco perché il fisico occulto era così vicino alla medicina. E con il leader dell'anima.

(B)2.ter Differenza dal mago tradizionale.

La grande differenza con il mago tradizionale, rispettivamente astrologo e/o alchimista era che la preoccupazione teosofico-magica ora voleva essere fisica e, nel suo modo occulto, cioè paranormale e, immediatamente, concreto-individuale (vedi sopra p. 168 doppia singolarità, - *personale e situazionale*), era anche.

Conclusion: la parola 'philosophos', filosofo, assume ora un significato più fisico, all'altezza delle scienze occulte (Festugière, 37). Conosce i 'fusus' o 'fuseis', le forze occulte delle cose e dei processi.

(GW 173)

Riferimento bibliografico : eccetto più alto p. 35vv, *Max Wellmann, Die Fusika des Bolos und der Magier Anaxilaos aus Larissa, in Abhandl. der Preusz. Akad. der Wissensch. , Phil.-Hist., 1928, 7.*

Per l'astrologia e l'alchimia: vedi il corso di storia stesso. L'astrologia nella sua forma ellenistica ha origine +/- -280 dopo Bèrosos di Babilonia (Babuloniaka, storia di Babilonia).

Bolos di Mendes bafiek (= alchimia tradizionale) ha trasformato l'alchimia in una fisica dandole un fondamento di fisicità.

(B)2. quater. Magia bianca e nera.

La pragmatica fa nascere un problema etico-politico: si può, dopo tutto, determinare il destino, cioè il lato occulto della vita e degli eventi naturali, in due modi fondamentalmente diversi, benigno e maligno.

Kristensen, Verz. bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten (Contributi collettivi alla conoscenza delle religioni antiche), A'm, 1947, 274, nota che, mentre le religioni mostrano talvolta grandi differenze, gli incantesimi magici e le pratiche per allontanare gli spiriti maligni e le influenze pericolose (catartismo, esorcismo) sono notevolmente uguali in tutto il mondo; la monotonia dei fatti è così grande che si può difficilmente parlare di una magia speciale - per esempio greca - dice Kristensen. Kristensen vede la conseguenza della sua difesa dell'armonia degli opposti (interpretazione demonistica dei fatti religiosi): nella magia, c'è una distinzione tra bene e male, che, alla fine, non può essere conciliata; in altre parole, non c'è armonia (sintesi su base demonistica (vedi sopra p. 7 e seguenti)) ma antagonismo, cioè opposizione inconciliabile.

Agogicamente, non si può sfuggire: una teosofia o teurgia ha un effetto moralmente e politicamente distruttivo; l'altra un effetto moralmente e politicamente costruttivo.

Esiste la magia "bianca" e la magia "nera" (teosofia, teurgia). In altre parole, l'idea principale delle religioni misteriche, come le concepisce Kristensen, non può essere sostenuta: **(i)** c'è, nei fusi, un demonismo all'opera che armonizza gli opposti;

(ii) ma allo stesso tempo - e andando oltre - c'è l'antagonismo degli opposti:

1) i monoteismi primordiali, **2)** i successivi monoteismi 'negativi' che combattono fondamentalmente il demonismo (la fede di Yahweh (Israele), lo zoroastrismo (Iran), Ekhnaton (Egitto)) postulano l'esistenza di un Essere Supremo che non è demonista, cioè che distingue completamente il bene dal male (antagonismo); -- in questo tutti i maghi pratici (timorati di Dio e timorati di Dio) sono la prova vivente: confermano, come vede anche Kristensen, che la stessa cosa è vera. che distingue accuratamente tra il bene e il male (antagonismo); -- tutti i maghi pratici (timorati di Dio e odiatori di Dio) ne sono la prova vivente: affermano, come lo vede anche Kristensen, quello stesso antagonismo ma a modo loro (a volte molto demonistico), -- agogico-magico. La miseria con cui si confrontano o che creano non può essere negata. L'"armonia degli opposti" del demonismo (che riflette solo parzialmente i misteri) non può spiegare questo antagonismo.

(GW 174)

(d) Filosofia normativa (= etico-politica, deontica).

La saggezza, nella sua forma filosofica, scientifica e retorica, riguarda anche il comportamento nella misura in cui è standardizzato, cioè soggetto a norme (*vedi sopra p. 47 (regolamentazione, valore e scopo dell'idea)*).

Nota - Abbiamo già discusso diversi aspetti normativi; ecco una breve panoramica.

1. I quattro aspetti della saggezza, rispettivamente mito e/o filosofia: *p. 14/17 (mito, religione); 28v. (filosofia); 57/61 (fisica ionica / scienza umana attica; teologia fisica ed et.-pol.); 16v. (misura)*.

2. Il concetto di ordine come base:

(i) mitico-demoniaco (*6/12 (Narkissosmythe); 144-v. (Esiodo); 147-v. (Tebe); 63/68 e 159/163 (Credenza causale); 32, 66 (ctonio)*);

(ii) Biblico: *4v; 15;*

(iii) de-demonizzazione

a/ Orfico: *145/152 (152/158: reincarnato);*

b/ Essere Supremo: *4v. - 33, 74 (Senof.); - 173 (monoteista; magico);*

c/ fisico: *78/82 (Erodoto); - apocalittico: 5;*

(iv) teoria delle idee: *45/54 (vrl. 50/52 (esemplarismo; critica dell'idealismo); 113 (cibernetica); 111/113, 134/137 (dinamismo e affini); 67v. (genesì = fusis)*.

3. Il concetto di destino; *9v. (analisi del destino); 98/109 (base fluida del destino); 133, 139 (spirito universale); 163/165 (anima mondiale); 166/173 (occulto)*.

4. Il fondamento spiritualistico: *100/101 (Verbeke; critica); 146, 156v. (Comprensione socratica dell'anima)*.

5. L'aspetto dell'anima: *141/159 (strati dell'anima)*

6. L'aspetto culturologico: *27 (Metodo); 82/84 (Thukudides); 89/91 (Protosofistica)*.

7. L'aspetto illuminato, risp. scettico: *71 (umanesimo secolare); 72vv. ('Illuminismo' come razionalismo secolare) -- (individualismo; relativismo); 74/77 (scetticismo); 91/93; ((pre)scetticismo)*.

Conclusioni:

Si può vedere che l'aspetto normativo passa tra due estremi (intervallo): da un lato, il destino e l'ordine; dall'altro, l'aspetto illuminato e (pre)scettico, --con in mezzo il fondamento spiritualistico; -- l'aspetto spiritualistico e culturale sono questioni speciali (libertà dall'ordine e/o quadro culturale).

Il grande problema è, dopo tutto, che per una filosofia etico-politica ci devono essere sia l'ordine (regolamentazione) che la libertà; senza i due non c'è un comportamento coscienzioso né individuale (morale, etico) né sociale (politico). Se un essere libero accetta coscientemente un ordine come regolazione (direzione) del suo comportamento, entra nella sfera etico-politica.

Il destino è un'altra cosa: il destino significa **(i)** causalità, **(ii)** che la libertà non è tanto regolata quanto limitata (si subisce il destino) o liberamente causata (si prepara a se stessi o ad altri un destino).

(GW 175)

Cfr. R. Guardini, *Vrijheid, genade, Lot, Antwerp*, 1950, 159/ 268 (Fato, - con accento sulla necessità; fatto (= ciò che deriva dalla libertà), caso; - si può aggiungere che la 'grazia' (101/157) è un aspetto del destino).

(1) Il punto di partenza. (175/178)

La sophio-analisi (vedi sopra p. 1/17; per esempio il fatto che Schärer definisce 'saggezza' come, in una situazione concreta, sulla base di soluzioni di scambio, soggette a norme, decidere in vista delle possibili conseguenze di quella decisione) ci mostra che, "prima dell'avvento della 'speculazione' (cioè del pensiero filosofico della saggezza), l'unità della filosofia teorica e pratica, che stava nell'idea di saggezza, prevaleva indivisa". (O. Willmann, *Abriss der Philosophie*, Vienna, 1959-5, 387).

Ciò implica che (vedi p. 14v.) la quadruplica struttura della saggezza funziona qui:

- (i) la verità (informativa) sulla natura (fisica, costitutiva) delle cose e il suo sfondo (precostruttivo)
- (ii) è contemporaneamente "dovere" o "diritto" (deontico).

Questo forma la struttura della filosofia (vedi p. 28 e seguenti), affrontata internamente. L'informazione sulla natura e il suo fondamento è allo stesso tempo la norma per l'azione (deontica, normativa).

Questo quadrilatero è lo sfondo di F. Grégoire, *Les grandes doctrines morales*, Parigi, 1978-7, 14/31 (*Les types de doctrines morales*): basato sulla topologia delle filosofie di Dilthey (+/- 1900)

- (i) idealismo oggettivo (l'idea è per e nella natura),
- (ii) il naturalismo (la natura è lì, senza alcuna idea di essa o in essa puramente materiale),
- (iii) idealismo soggettivo (l'idea è una creazione del soggetto umano) - il proponente disegna una classificazione dei sistemi etici:

(i) l'etica "trascendente", che presuppone un ordine superiore (trascendente) alla natura, in cui essa si manifesta; per esempio l'etica religiosa; così come l'etica "leke" (laicizzata, cioè secolarizzata) (Platone, Aristotele, la Stoa, il neoplatonismo): c'è un ordine prima e nella natura, che "trascende" questa natura (e l'uomo libero);

(ii) l'etica "naturalistica", che presuppone solo la natura, senza idee preesistenti (ordine) in essa, ma che, all'occorrenza, è dotata di leggi (leggi di natura), che possono essere espresse dalle discipline scientifiche; così i fisicisti, che fondavano una teoria del comportamento sulla fisis (natura) - ma poi con l'esclusione di idee o ordine trascendentale, religioso o post-religioso (laico) in essa -; così soprattutto Epikouros che riduceva l'essere e o. Epikouros ha ridotto l'essere e a.o. l'uomo a una coincidente aggregazione di atomi (cfr. l'atomistica di Demokritos), che, con la morte per esempio, si disintegra di nuovo, e viene "atomizzata" solo dall'atomo, e vedeva solo l'"atarassia" (indisturbatezza) come suo obiettivo.

(GW 176)

Bisogna notare che, nell'etica naturalista, c'è un ordine, ma inteso puramente come un'idea nella natura (un'idea puramente immanente e che difficilmente merita il nome di "idea", in questo senso, nella misura in cui il caso è concepito come decisivo; altrimenti, quel naturalismo che accetta la vera legge naturale);

(ii) L'etica "cinetica", che non accetta un ordine iniziale, ma piuttosto un ordine che viene in essere (gradualmente o a salti) o attraverso uno sforzo presente nella natura (ad es. l'evoluzione) o attraverso l'attività umana (ad es. l'ordine soggettivo); il proponente discute quest'ultimo tipo di ordine in divenire in quella che chiama l'etica "attivista" (ad es. alcuni sofisti supponevano che solo con l'uomo l'universo, la natura, viene in ordine).

F. Grégoire, o.c., 16, dice che l'etica 'trascendentale' (oggettivamente idealista) appare o alla base o alla fine della metafisica. Infatti, *O. Willmann, Aus der Werkstatt der Philosophie*, Freiburg, 1912, dice che la 'metafisica' può essere descritta in quattro modi:

1. come la consumazione della saggezza; allora è l'analisi dei principi primi all'opera nella natura e nel mondo spirituale-etico (per esempio le idee o la divinità);

2.a. come ontologia; allora è l'analisi dell'essere assoluto (Parmenide), presente nel divenire natura e nel pensare come conoscenza dell'essere;

2.b come teologia; allora è l'analisi della divinità che, con la sua saggezza (leggi, parabole), è all'opera nella natura e nell'uomo come "natura" pensante - indagante;

2c. come dottrina del trascendentale (immateriale); allora è analisi della realtà esterna e soprannaturale, che si manifesta nella natura e nell'uomo.

Il 'trascendente' (cioè il 'metafisico' preconstitutivo) sta nei principi 'primi' (preesistenti, preconstituiti), nell'essere 'assoluto' (radicalmente preesistente), in cui tutto è situato nella divinità, che, all'interno dell'essere, svolge il ruolo 'primo' (preesistente) rispetto a il non divino, nel trascendentale, che è solo un tipo di preesistenza, a meno che non lo si identifichi con il principio, l'essere e/o la divinità; per cui bisogna notare che 'immateriale' è multiforme, può significare sia 'particolato (fluido, sottile (vedi sopra p. 100) che immateriale' (radicale e infinito e insostanziale).

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 356, dice:

(i) il nominalismo, cioè quell'interpretazione dell'idea, resp. il concetto (contenuto del pensiero) che pretende di essere meramente psicologico, meramente mentale, contenuto della coscienza (coscienzialismo del contenuto del pensiero), riduce la saggezza, - la verità (informativa), il contenuto della fede, il dogma (preconstitutivo), la legge come informazione generale nella natura (costitutiva, fisica) e la moralità e la legge (normativa) a puri prodotti di impressioni individuali o di accordi collettivi ("convenzioni");

(GW 177)

In altre parole, il nominalismo non è tanto la negazione della generalità dell'idea (concetto come insieme universale) quanto la negazione del correlato oggettivo nella realtà (pre-costitutivo, costitutivo, normativo);

(ii) l'idealismo, cioè l'interpretazione che concepisce l'idea come un contenuto mentale autoesistente con una propria realtà logica, sostiene che l'idea esiste realmente nell'oggetto della coscienza: la verità, i contenuti della fede, le leggi della natura, la morale e il diritto sono dunque realtà oggettive, sebbene mentali (informazionali), indipendenti dall'attività psichica o collettivo-psichica del soggetto umano; non sono soggettive ma oggettive (realismo riguardo ai contenuti mentali, d.i. informazione come idea o numero (forma); vedi sopra pp. 45/54 (*idea*); 96v. (*informazione*); 117/130 (*informazione-fisica antica*)).

Beh, l'etica puramente attivista è nominalista. La proto-filosofia, quindi, era un movimento attivista sulla morale e sul diritto.

Si può anche esprimere questo in un altro modo: l'"origine" (oggetto della "genealogia" (intesa qui come filosofica)) è o ideale o storica (storicismo sull'idea). Hegel ha fatto una distinzione radicale tra questi due tipi di "origine".

Nietzsche (Genealogia della morale) disegna un tipo speciale di storicismo (un tipo di etica cinetica): li 'capisce' ('interpreta') sulla base dei motivi (non) coscienti; per esempio (*Der Antichrist*, 1888) la convinzione del figlio ha come 'origine' ciò che il padre ha detto come bugia; correttamente inteso: il motivo del padre, risp. Questa menzogna porta il figlio (che non se ne rende conto nel padre) a una convinzione; la "vera" (in senso nietzschiano) "origine" non è la menzogna del padre ma il motivo o il movente. Un tale storicismo è, almeno in minima parte, all'opera nel protosofismo.

(2) L'incomprensione della dottrina delle idee. (177/184)

Una delle ragioni decisive per rifiutare le idee (come informazione previa e oggettiva) sta nel fatto che la dottrina delle idee dà facilmente l'impressione che l'ordine per e nella natura sia "totale". Questo è sbagliato: la natura è incompiuta: gli esseri in essa hanno un compito, cioè finire quell'ordine. Più di questo: le idee, secondo le quali quel compito viene portato a termine, "crescono" (nella coscienza delle creature). Sia costitutivamente che informalmente, c'è la genesi. Cfr. supra pp. 50/52 (*esemplarismo; critica dell'idealismo*).

(GW 178)

Un secondo fraintendimento dell'idea sta nel fraintendere il suo contenuto e la sua portata. *O. Willmann, Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 357, ce lo fa sentire acutamente. Seguendo l'*onomastikon* (glossario) di *Aristotele* nella sua *Metafisica* (*Libro Delta*; vedi *D. Ross, intr., Aristotle's Metaphysics*. Londra/New York, 1961, 18 (*Substance, ousia*)), egli nota tre significati principali di idea:

(i) "ousia" (beingness) significa prima di tutto i corpi semplici (terra, acqua, fuoco, ecc.; i corpi in generale e le loro composizioni, per esempio gli esseri viventi, i corpi celesti); Willmann chiama questo beingness come substrato dell'essere;

(ii) "ousia" significa, inoltre, la causa immanente dell'essere nei suddetti corpi (ad esempio, l'anima è la causa immanente dell'essere degli animali); cioè, l'essere come un motivo di esistenza;

(iii) "ousia" significa, anche, quegli elementi o parti, che sono immanenti alle cose suddette e che le definiscono e le separano come realtà individuali in modo che, dopo la loro distruzione, il tutto è distrutto, (la linea, dicono i Pitagorici, è "sostanziale", (costituente) del piano; il piano, di un corpo tridimensionale); cioè, l'essenza come un insieme di parti costituenti;

(iv) "ousia" è, infine, anche l'"essenza", la cui formulazione è la determinazione dell'essere o la definizione (così l'uomo è un animale dotato di ragione; così l'uomo è, definitivamente, inserito come sottoinsieme in un insieme universale); cioè l'essenza come determinazione dell'essere.

Si vede che (iii) e (iv) rappresentano sistema e collezione e che (ii) denota quella proprietà che compone un sistema (legame dei costituenti menzionati sotto (iii)), mentre (i) è la prima denominazione dei sistemi secondo il loro aspetto corporeo-sostanziale, rispettivamente.

Willmann dimentica un po' (iii). Non si deve semplicemente identificare l'idea con (iv), essenza; ragione: tutti e quattro i tipi di 'ousia' sono pensiero-contenuto e quindi idea.

Eticamente applicato: se io violo il corpo di un mio simile (= (i)), -- allora, attraverso la connessione sistemica che costituisce l'anima (ii), anche l'insieme (iii) è violato, per esempio; se io, con questo simile, spengo la ragione (= (iii) e immediatamente (iv)), ubriacandomi, per esempio, -- allora violo, immediatamente, la sua anima (undici) (= (ii)).

In altre parole, la raccolta e il sistema (struttura distributiva e collettiva) definiscono l'idea, non solo la raccolta (definizione)!

***Il concetto di fisis (natura).* (178/184)**

cfr. supra p. 61/93; vrl. 74/77 (*Senofane; Euripide*); 82/84 (*Thoekudides 89/91* (*protestantesimo; Thoekudides*); 91/93 (*prescepsis; scetticismo*) può essere inteso come irrazionale (informativo), non etico (normativo) almeno in più di un senso.

(GW 179)

Lo spiegheremo in modo più dettagliato.

Riferimento bibliografico : JP. Dumont, *Les sophistes (Fragments et témoignages)*, Parigi, 1969, offre una panoramica ordinata:

1) epistemologicamente: si accetta solo la percezione sensoriale, che inclina verso il fenomenismo (cioè che prende come uniche certezze le impressioni puramente soggettive); di conseguenza: idee inesistenti, compresi i numeri come esseri ideali; divinità inesistente o ridotta a 'fenomeno naturale', se non a prodotto della coscienza umana;

2) la filosofia naturale è l'unica base, su base materialistica; in quella natura, però, appare l'uomo con la sua cultura, soprattutto la polis o cultura cittadina, che apparentemente introduce qualcosa di nuovo nella fisis, la natura, come la concepiscono i sofisti, cioè il 'nomos', la legislazione (e l'applicazione del diritto) in particolare;

3. Etico-politico: attraverso la scienza professionale e l'astuta saggezza (una forma ridotta di 'saggezza', naturalmente) il sofista e il cittadino della polis che alleva o accompagna dovrebbero raggiungere il 'progresso'; la 'magia' letteraria, l'eloquenza, la dialettica (arte argomentata della discussione), sì, l'eristica (dialettica raffinata), - infine, possibilmente, la 'polumathoa' (erudizione universale) giocano un ruolo di primo piano; la cittadinanza di successo, con lavoro e amicizia, è l''ideale'.

F. Flückiger, *Gesch. d. Naturrechts, I (Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum (...))*, Zollikon -Zürich, 1954, 105/124 (*Die Physis als Rechtsnorm*): "La visione del mondo fondata dai sofisti (e ulteriormente elaborata da Epikouros) è di grande importanza storico-culturale. Il concetto di legge naturale scaturisce da esso. (121). Si intendono i cosiddetti sofisti più giovani, naturalmente (i sofisti più anziani erano pionieri). Ippias di Elis (-460/...), Antiphon di Atene, Trasumachos di Chalkèdon furono i primi, secondo Flückiger, 107, a chiamare consapevolmente la 'fisis anthropinè' (vedi sopra) p. 87 (*Jaeger, Paideia, II,15 cioè la natura umana (come formulata dalla medicina e dall'etnologia)*), come la 'misura' (norma) dell'essere (cioè i sensuali), anche dell'etica e della politica.

Con loro, 'fisis' significa la secolarizzazione di 'fisis' come la parola era usata in *Odissea, 10: 303* (forza, che risiede in una certa erba magica, con la quale Odusseus può proteggersi dalla magia nera di Kirkè), cioè ciò che nasce e cresce come dotato di una certa natura propria e, come tale, grazie alla forza e alla longevità, regge (o.c., 107).

Conseguenza:

(i) naturale è ciò che è autocompiaciuto, volitivo, dotato di forza propria, che persevera e si mantiene da solo (nella lotta per la vita);

(GW 180)

(ii) “Legale” (risp. “lecito”) è ciò che è imposto dalla tradizione, dalla costrizione o dalla decisione di qualcuno, dal di fuori di noi, ed è quindi sempre, più o meno, innaturale, violando la natura (umana): costumi, leggi, abitudini e pratiche sono quindi visti dal Protofilosofismo con occhi più o meno rivoluzionari.

Due linee fondamentali emergono, nell’etica e nella politica, da questa concezione rivoluzionaria della fusione:

a. i due principi (vedi sopra p. 157v. (concettualismo)) la lussuria e il potere caratterizzano la natura: la lussuria come la forza motrice più profonda del comportamento umano (edonismo); il potere come la regola che regola le relazioni tra le persone;

b. l’individualismo caratterizza, inoltre, tutti gli esseri viventi, che, pertanto, vogliono sviluppare e vivere le predisposizioni e le possibilità che si trovano nella loro fusis individuale -- i sofisti più tardi intendono questa natura individuale come semplicemente presente; Euripide (vedi sopra pp. 75/77) vede in essa un daimon malvagio (‘alastor’) (cf. ER. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/München, 1977, 95/112 (*Euripides as Irrationalist*); vrl. 100, 103;

“Mèdeia, Hippolutos, Hekabè (Ecuba), Hèraklès: ciò che dà a tutti questi drammi il loro carattere profondamente tragico è il trionfo dell’irrazionalità sulla ragione in un uomo nobile ma instabile”. (103).).

Così comprendiamo meglio i detti di Ippias di Elis (“La legge, tiranno degli uomini, fa spesso violenza alla natura” *Dumont, 156; Flückiger, 106; 116*),--di Trasumachos di Chalkedon (“Io affermo che ciò che è lecito non è altro che ciò che conviene al più forte. (*Dumont, 138; Flückiger, 112*)).

Ad a) Il principio di lussuria appare “positivo” nell’affetto naturale (amore, amicizia), ma “negativo” nell’avversione (odio); il principio di potere crea il rapporto “padrone/schiavo”: la “legge” è stabilita dal più forte (a volte le masse, attraverso la legislazione democratica, a volte corpi più individuali o privati, attraverso l’aristocrazia o la tirannia);

Questo principio di potenza diventa, con Kallikles, (nel *Gorgia di Platone*, ne trae le conclusioni finali), “l’immoralismo ‘politico’”, la “prima Übermenschtheorie” (secondo *Dodds, Die sophistische Bewegung und das Versagen des griechischen Liberalismus*, in *Fortschrittsgedanke*, 113/129, viz. 125);

“Se tra noi sorge un uomo che ha la forza di farlo, si scrolla di dosso tutto (cioè ciò che le masse chiamano “legge”); rompe le sue catene e fugge; calpesta ciò che in fondo è solo lettera, immaginazione e incanto, tutte le nostre leggi contro-naturali; colui che fino ad allora era uno schiavo si esalta e viene da noi e si fa signore. Così la legge naturale brilla nel suo splendore”. (*Gorgia 484*).

(GW 181)

Il “diritto” (capire, in linguaggio idealista: “potere”) del più forte regna nel regno animale; regna, fondamentalmente, nella cultura umana: agisce apertamente nella guerra.

La ragione di tale interpretazione naturalistica

della natura (come una natura individuale lussuriosa e assetata di potere ha capito la profonda crisi in cui era caduto il mondo greco -450/-350. Non solo i sofisti, ma anche altri pensatori come Platone, - più tardi: Epikouros o Diogene di Sinopè (-400/-325), il Kunieker,- erano disillusi, disperati alla vista dell’allora ‘stato di diritto’. Ma si può reagire al declino in più di un modo.

Lo illustriamo con un aspetto della decadenza, cioè la violenza, la ‘bia’, come la descrive Esiodo, Erga (275). La violenza è un destino, sia che ce la facciano gli altri, sia che ce la tiriamo addosso. Crea quindi ordine, ma solo un ordine di fatto, non un ordine ‘ideale’ (vedi sopra p. 174f.). L’”idea” di “violenza” è un’idea vera, ma non un “ideale”, almeno non in opposizione al “diritto” (dikè, come dice Esiodo, ibidem). Descrittivamente, l’idea è valida, ma normativamente non lo è: è “natura” come fatto, come fatto compiuto (destino), ma non “natura” come idea, cioè ideale. Lo si vede nelle tre possibili reazioni alla violenza:

(i) quello passivo, cioè uno che subisce la violenza da non violento (“Peisas labe, mè biasamenos” dice uno dei Sette Saggi (vedi sopra p. 1), Bias; cioè “Acquisire qualcosa per persuasione, non per violenza”);

(ii)a. l’autodifesa attiva ma limitata, cioè legittima: si aderisce alla ‘legge’ come idea e ideale, ma, al bisogno, si infrange quella legge in autodifesa ‘legittima’; tutti gli idealisti hanno accettato questa forma di ‘violenza’; ma con essa si realizza in qualche modo la ‘spirale della violenza’;

(ii)b. l’attivo ma illimitato, cioè gli assetati di potere, come li ha descritti Kallikles sopra (e come, nel Rinascimento, li rinnoverà Machiavelli e, più tardi, Nietzsche); questo atteggiamento naturalistico continua la ‘spirale della violenza’; Lo fa attraverso la ‘bia’ come idea, che è allo stesso tempo un ideale (‘diritto del più forte’ significa ‘ideale del più forte’), ma poi un contro-ideale; -- in contrasto con l’autodifesa legittima, che accetta la bia come una soluzione di emergenza (e quindi da sradicare nel tempo), il senza potere pone la bia come una regola, un ideale. Il non violento sopporta la violenza, il legittimo difensore l’accetta, il malato di potere l’accetta.

L’idealismo, correttamente inteso, può conciliarsi con il primo e il secondo, ma mai con il terzo atteggiamento. Il naturalismo finisce inevitabilmente con il terzo atteggiamento, come dimostra l’evoluzione all’interno del protosofismo: “I sofisti più anziani erano (...) preoccupati di situare il loro individualismo nel quadro dell’insegnamento etico tradizionale.

(GW 181)

Eppure: sono stati loro - o i loro allievi - a dare a Kallikles le sue armi intellettuali. Fisis' divenne la parola d'ordine dell'individuo rapinatore e della società rapinatrice". (Dodds, a.c., 127). Tuttavia, Dodds difende il più possibile la Protosofistica.

O.i. ecco di nuovo il demonismo, presente nel subconscio dell'umanità, anche del greco, e anche nel subconscio dei fisici greci (vedi sopra p. 7/9), i quali, in una certa misura, nel loro razionalismo concettuale e secolarismo, si sono illusi di questo.

Nota - Ci sono altre tipologie di filosofia normativa. Per esempio R. *Le Senne, Traité de Morale Générale*, Parigi, 1949,

(i) 128/183 (Socrate e Platone, Aristotele (il cittadino come filosofo), Epiktètos di Hierapolis (+50/+138) (lo stoico); 375/515 (etica del piacere, dell'interesse, del bene (la felicità), del sentimento (mente), della 'volontà' (il senso dell'onore), del sé, della tradizione e del fatto morale positivo). Tracce di tutti questi ultimi tipi si trovano nel pensiero etico-politico greco.

Sulla violenza e i fenomeni correlati, l'hubris, l'attraversamento dei confini (vedi sopra p. 6 e seguenti) si veda A. Daniélou, *Shiva et Dionysos (La religion de la nature et de l'éros)*, Paris, 1979, vrl. 207/224 (*Le sacrifice, la sacralisation de la fonction alimentaire*): "Tutta la vita del mondo - animale o umana - equivale a un'uccisione incessante. Esistere" significa mangiare ed essere mangiati". (207);

"Il principio fondamentale dello shivaismo è di accettare il mondo come è e non come vorremmo che fosse". (207);--il che significa che Daniélou è d'accordo in una certa misura con il demonismo e quindi pensa naturalisticamente, nel senso che, nella natura (demoniaca), non propone un'idea come ideale, ma come anti-ideale (demoniaco), --questo forse entro certi limiti: "Solo se accettiamo la realtà del mondo possiamo capire la sua natura" (ibidem). Sembra naturalistico, in ogni caso. In questo contesto, parla del sacrificio umano, che chiama "la più alta forma di sacrificio" (212), dell'omofagia (mangiare crudo), del mangiare umano, etc., in un tono che, per tutta la sua "umanità", è tuttavia naturalistico.

R. Anche Girard, *La violence et le sacré*, Paris, 1972, inizia con la discussione del sacrificio come una realtà sacra "ambivalente" (duplice) (= come qualcosa di "santo" e come qualcosa di criminale), per cui la violenza di alcuni esseri, che si cerca di proteggere, viene trasmessa ad altri (11), cioè alle vittime.

(GW 183)

Nota - La portata della rivoluzione protestante nel diritto.

Flückiger, o.c., 98, sostiene che il protestantesimo ha represso o soppresso due strati nella cultura politica, cioè la legge tematica e la legge del boschetto.

(i) Come 'themis' sono etichettate le questioni che riguardano la famiglia, la sibbia, la casa, l'ospitalità, il culto dei morti (o.c.,20); sono sotto l'autorità della dea Themis (precoostituente), che appartiene alla religione precolombiana (che mette al centro le divinità titaniche (vedi sopra p. 7/9) ed è ctonio-infernale, almeno in prima istanza); la posta in gioco di quella religione e a.o. di quell'ordine morale e giuridico è la forza vitale, per quanto diffusa su cinque sfere menzionate; ogni turbamento dell'equilibrio (vedi sopra p. 168v. (sumpatheia / antipatheia della 'fusus', cioè la forza vitale) è restaurata (vedi alto: p. 9vv. (*struttura manageriale*)), purtroppo disturbata dal demonismo (armonia vita-morte) e dall'ordine kuklopico (satanico) sottostante, attraverso il quale il carattere immorale-brutale minaccia di emergere in modo tale da non vedere più il nucleo divino; - così scrive Flückiger, 29: "Anche Themis (...) appartiene alle Dee Madre (vedi sopra p. 66v.); è talvolta equiparata addirittura alla Madre Terra, Gaia. Sacro' per lei, la Dea Madre, sono i domini della vita e della fertilità, così come il dominio della terra e del sotterraneo; anche la notte";

(ii) Il termine "dikè" è usato per tutte le questioni relative alla polis, alla città-stato e alla legislazione dei cittadini; "dikè" è quindi ciò che è dovuto a qualcuno come "diritto" all'interno della città (come cittadino della stessa);

Precostituzionalmente, Dikè è la dea che protegge il diritto, fondato dallo Zeus olpompe, e fa in modo che continui; è la 'teleiosis', il completamento, la rifinitura del diritto nella polis; la posta in gioco qui è la forza vitale, che è coinvolta in una tale situazione giuridica: ogni malfunzionamento è corretto da Dikè

Il protestantesimo, tuttavia, ha represso questo doppio strato (inconsiamente) e lo ha soppresso (consapevolmente), e ha messo al suo posto una "fusus" profanata (come lussuria e potere individuale), -- il cosiddetto "diritto dell'individuo edonistico e amante del potere) fusus", "diritto naturale" nel senso naturalistico. Questo è l'illuminismo greco (vedi sopra p. 72 e seguenti) nel suo stadio più ampio. La legge naturale non naturalistica (sotto l'influenza socratica, per esempio) non riempirà mai più il vuoto creato dalla soppressione della themis e del dikèrecht. Il relativismo secolare è sempre attaccato ad esso, il che lo mina. Cfr. o.c., 51.

(GW 184)

Flückiger, 123f., sottolinea l'eliminazione dei principi materni, madre-dea (uxorici): "Dal 15 a.C. la conoscenza di queste cose (cioè vita, fertilità, terra, inferi, notte, femminilità e religione) fu persa dal pensiero giuridico occidentale (...). Da allora, la dottrina dello Stato è stata unilateralmente razionale e paterna e ha corrisposto all'esclusiva alta considerazione della coscienza intellettuale dei popoli di cultura occidentale". (124-). Per esprimerlo con un termine di attualità aggressiva: la fallocrazia è stata fondata dall'illuminismo greco e in particolare dal protosofismo.

(3) Il fondamento di una filosofia normativa. (184)

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 239/254- (*Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie*) tratteggia come non con Socrate (cosa che di solito si sostiene), nemmeno con Puthagoras (cosa che si fa con molta più giustificazione), inizia l'inizio dell'etica greca, ma già con i sette saggi: perché essi non si soffermano sulle norme (ad esempio 'misura' e 'tempo' (kairos, momento opportuno) come comandi divini (themis, dikè), ma come il riflesso della natura del popolo greco. Infatti non si soffermano sulle norme (ad esempio, "misura" e "tempo" (kairos, il momento opportuno)) come comandamenti divini (themis, dikè), ma come riflessi della natura delle cose: ad esempio, la teologia politica sottolinea l'aspetto preconstitutivo (il comandamento divino), i Sette Saggi sottolineano l'aspetto costitutivo (fisico) e anticipano il fisico attuale. "Conosci te stesso", "Tieni la misura", "La (misura del) tempo porta tutto il bene", sono detti che esprimono l'essenza della natura, senza riferimento esplicito al terreno preconstituente (la divinità in quanto i poteri morali e legislativi sono, per essenza, fisici, la natura degli enunciati morali e formulatori di leggi. L'uomo è informato direttamente dal contatto con la natura come complesso normativo, - non (solo) dalla divinità che si rivela su quella natura.

O. Willmann, o.c., 255/265 (*Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus*), delinea un secondo passo verso una filosofia normativa come segue.

(i) Tra i Sette Saggi, ce ne sono due che sono anche chiamati 'fisici', cioè Talete e Puthagoras.

(ii)a. Con Talete, una connessione esplicita tra il suo fisico e la sua saggezza (= etica/politica) non è visibile: l'"acqua" come principio onnicomprensivo è fisica, ma non etico-politica (a meno che si supponga che "l'acqua" sia equiparata alla forza vitale ctonia-infernale (messa in un elemento come simbolo oggi) e si sappia che la forza vitale è anche sempre normativa).

(ii)b. Con Puthagoras, tuttavia, i principi sono chiari - numero (forma), misura, consonanza - che sono direttamente incorporati in frasi normative.

(GW 185)

Ciò che dice Willmann, o.c., 266/334 - (*sull'idealismo pitagorico*), lo riassume: “Lo stesso principio - arithmos - numero, numero forma o figura, numero forma armonia - che costituisce l'essere (costituisce la loro fisis, natura), informa la mente conoscente.

In altre parole, ciò che dà realtà agli esseri è ciò che dà verità (a quella realtà) al pensiero,-- (...) l'idea fondamentale della teoria idealista dell'essere e della conoscenza”. (282). Oppure: “L'ordine giuridico e immediatamente morale è parte dell'ordine divinamente costruito della natura: in quanto la morale - dikaion - è nella natura stessa ('fusei') e non semplicemente per mezzo dell'agenzia umana (nomoi)”. (324).

Per riassumere:

(i) la divinità (precostituita) come ente costitutivo;
(ii) la natura (costitutiva, fisica) come realtà, costituita;
(iii) la verità (informativa) come conoscenza di (ii) natura e (i) divinità;
(iv) la moralità, la legge (normativa) come (i) dalla divinità (ii) stabilita nella fisis stessa e (iii) manifestata attraverso la conoscenza,--qui si trova la struttura fondamentale della saggezza come Puthagoras come primo fisico la tradusse in un chiaro modo filosofico vedendo il numero, risp. l'armonia della forma numero come presente in tutte e quattro le dimensioni.-- Che ora chiariremo sommariamente.

(1) ‘Loro’, l’uno’.-- O. Willmann, o.c., 272, ci mette sulla strada della comprensione di Puthagoras e dei suoi discepoli indicando il doppio significato di ‘loro’ (uno), aritmeticamente parlando:

(i) Ora ‘uno’ significa l’elemento (stoicheion) di tutti i numeri (‘due’ = due volte ‘uno’; ‘tre’ = tre volte ‘uno’, ecc;)

(ii) poi ancora, ‘loro’, ‘uno’, significa la connessione (henosis) che da una molteplicità di elementi (stoicheia) costituisce un numero ad una ‘unità di elementi’; così cinque elementi separati formano il numero ‘cinque’ solo se sono presi collettivamente, congiuntamente; il ‘loro’ (uno) qui è la struttura (collettiva), che costituisce una collezione (henosis).

(2)a. Immanente’ (enuparchon)/’trascendente’ (choriston).-- Gli antichi avevano abitudini di interpretazione diverse dalle nostre: vedevano la relazione tra ‘uno’ e qualsiasi altro numero sotto il punto di vista di ‘trascendente (che supera, trascende) / immanente (presente in esso)’. Willmann descrive la congenialità come segue: “L’uno è per ogni numero, senza essere il numero stesso (il che è vero per l’antica concezione greca dell’uno); tuttavia è allo stesso tempo in tutti i numeri e questo come loro condizione di possibilità”.

I. Gobry, Pitagora, Parigi, 1973, 44, conferma questa opinione:

(i) L’uno” è la “materia”, cioè l’elemento da cui, per molteplicità, nasce ogni numero;

(ii) l’uno” è la forma, cioè l’unità che trasforma un multiplo di elementi (“unità”) in un numero. Ancora di più

(iii) L’uno è “esemplare”: è in primo piano nell’ordine materiale e formale;

(GW 186)

Questo sembra essere metodologico: nell' "analysis" (dissezione verso le unità elementari), l'idea di "uno" (come stoicheion, ultimo elemento indivisibile o irriducibile) ha la precedenza;

Nella 'synthesis' ((ri)composizione delle unità elementari in 'uno', cioè una connessione o, come si dice ora, 'struttura') l'idea di 'uno' come struttura ha la precedenza;

Ciò presuppone un'intuizione ontologica (vedi sopra p. 29: l'uno è, per Puthagoras, il vero, cioè l'informativo: nel senso che, nell'analisi e nella 'sintesi' (analisi strutturale), la verità sulla natura e sul suo sfondo preconstituente si articola secondo 'uno' come elemento e 'uno' come struttura (legame). In questo senso, l'uno (elementare e/o strutturale) è esemplare, cioè informativo. Normativa è dunque ipso facto: la norma dell'analisi e della sintesi (= analisi strutturale) è precisamente quell'"uno" nel suo doppio senso (distributivo e collettivo).

Gobry, o.c., 45, nota che l'"uno" è anche teleologico (terminale): l'"uno" è la realtà finita, perché è, analiticamente, risp. strutturalmente, 'peras' (termine finale; immediatamente finito); è dunque 'telos' - fine, termine, completamento, compimento - e, immediatamente, 'teleion' (perfetto).

In altre parole, ciò che è esemplare e preliminare come realtà pittorica all'inizio dell'analisi o della sintesi, è, alla sua conclusione e successo, finale e rifinitura. Puthagoras riuscì ad elaborare il fisico, attraverso la filosofia informazionale (il vero va cercato nell'uno), come radice della filosofia normativa. Dopo l'etica indipendente dei Sette Saggi, questo è il secondo passo della filosofia normativa.

(2)b. -- La base di questa unità di fisico, informazione ed etico-politico è l'analogia, cioè il parzialmente identico e il parzialmente non identico. - L'uno come elemento è "uno" nella misura in cui è internamente coerente e indivisibile, oltre che irriducibile a qualsiasi altra cosa.

L'uno come struttura (connessione, henosis) è "uno" nella misura in cui ciò che rende una moltitudine di "unità" elementari "uno" implica coerenza interna, indivisibilità, ma anche irriducibilità a qualsiasi altra cosa.

In altre parole, anche se diversi per portata (a volte puramente analitica, a volte strutturale-analitica (sintetica)), l'"uno" è identico nel contenuto. Come sappiamo, l'analogia è la teoria di base, soprattutto nella Scolastica medievale.

(3)a. -- La "sustoichia" (sistechia; coppia di opposti).

Una delle applicazioni più gratificanti della suddetta enologia (aritmologia) è l'antica abitudine di esprimere la totalità nella forma della coppia di opposti.

(GW 187)

Ma lo spieghiamo nel suo stato d'animo. La base è l'analogia (ciò che più tardi i pitagorici chiamarono 'tautotès' (identità)/'heterotès' (non-identità)).

(i) Distributivamente, la coppia di opposti è due volte 'uno', ma in modo tale che il primo termine è opposto e anche contraddittoriamente opposto (o invece di e/o) al secondo, all'interno della stessa prospettiva, in cui appartengono insieme; così 'maschio'/'femmina' sono opposti, ma all'interno del 'genere',

a. (informativo) vero/falso;

b. (fisico) chiaro/scuro; maschio, femmina; -- (geometrico) dritto/curvo; sinistra/destra;

c. (normativo) buono/male; -- (ontologico) -- immutabile/mutabile; ordinato, disordinato (tetagmenon/ atakton); finito/non finito (peras/ aperon).

(ii) Concepita collettivamente, la coppia di opposti è un complemento, cioè una totalità, divisa in due domini (parti), una forma di "henosis" (struttura).

(ii)a. Sincronico: al di là di tutto ciò che è ordinato e disordinato - si noti la congiunzione 'e', che è complementare - non c'è, nell'universo (ontologicamente), niente di più; indica la totalità dell'essere; lo stesso con immutabile e mutevole o finito e non finito; ebbene, l'uomo antico - per esempio i pitagorici - aveva o. Lo fece anche con opposizioni meno conclusive ('e/o'), come 'bene e male' per significare 'tutto' (anche se logicamente non è strettamente valido, l'intenzione era comunque quella di parlare trascendentale (totale)).

(ii) b. Diacronico: *WB. Kristensen, Verz. bijdr. tot kennis v.d. antieke godsd. A'm, 1947, 243vv. (Ciclo e periodo)* fa notare come il greco antico usa la parola 'periodos' sia localmente (il ciclo, che un ballerino compie intorno ad un oggetto) che temporalmente (il movimento circolare, che il sole compie, dà vita alla successione stagionale); la caratteristica del periodos è che la fine del movimento circolare precedente costituisce l'inizio del successivo.

Ora è così che ad es. *Aristotele (De coelo 268a)* usa il numero tre come figura del tutto (secondo la tradizione antica): del resto è **1** (inizio), **2** (mezzo), **3** (fine) in a.o. (così dice) gli atti sacri; così la totalità si esprime sia nella natura che nella cultura ma è anche così, nella mentalità antica, che il rinnovarsi all'infinito, in cui fine del precedente è inizio del successivo. (Così la totalità si esprime sia nella natura che nella cultura, ma è anche così, nella mentalità antica, che il rinnovarsi all'infinito, in cui la fine del precedente è l'inizio del successivo, è anche 'totalità', ma poi a forma di spirale se si vuole; il movimento ciclico è così; -- una variante è il ciclo demoniaco, in cui l'opposizione 'vita/morte' contribuisce a formare il ciclo alternativo (*vedi sopra p. 7, II*). Anche il pitagorismo ha elaborato questa "totalità".

(GW 188)

Si vede che, nella sustoichia, sia l'uno come elemento che l'uno come struttura (connessione di elementi) sono decisivi. L'enologia (allo stesso tempo aritmologia) è una dottrina coerente!

Si vede anche che il finito e la totalità sono una cosa sola: finché la totalità (che si realizza solo grazie all'uno come struttura, sincronica o diacronica) non c'è, qualcosa non è finito. Ma questo è normativo per l'azione. L'etica e la politica, rispettivamente, dovranno tenerne conto in ogni momento.

Ciò è tanto più vero in quanto la filosofia greca, certamente quella orfico-pitagorica, è fortemente misterico-religiosa; ebbene, Kristensen, o.c., 270, fa notare che il completamento è santificazione: "Inoltre, i termini greci 'telos' e 'teletè' denotano 'fine' e 'santificazione' (iniziazione; vedi sopra p. 40). Che la nostra parola 'santo' sia legata a 'salvezza' e 'intero' può essere un'illustrazione casuale dell'antica concezione. Ma il legame semasiologico tra "fine" e "consumazione", "essere perfetto", non è un'illustrazione casuale: il fine è anche la meta a cui tutto il lavoro precedente è diretto e in cui rivela la sua idea. Pertanto, la fine è una realtà di ordine superiore ai componenti della serie. Crea la totalità". -- Tutto questo è pitagorico.

Nota -- Kristensen, o.c., 283vv, mostra la totalità (soprattutto diacronicamente) in due tipi:

(i) Ctonico: *H. Diels, Sibyllinische Blätter*, 1890, dice Kristensen, sottolineando che, nel tellurismo (chthonismo), la santa trinità è presente ovunque (per esempio i 'tritopatores' (gli antenati; vedi manismo, risp. In Hellas, per esempio, ci sono 'tre' giudici nell'Ade: negli inferi rappresentano il sacro (leggi: sacro tellurico) tre o la vita che si rinnova incessantemente (inizio, mezzo, fine = 3) come autorità giudiziaria);

(ii) Olumpiano: il "salvatore" (sotèr; soteira) è il "terzo", cioè dove la "vita" (la categoria base della religione antica) è minacciata di rovina; così ad es. Asklepios (vedi sopra p. 37; 43; 149) è chiamato "salvatore", perché la guarigione è in realtà rinascita (resurrezione) (Asklepios stesso era morto (morte) ma risorto (vita), cioè tipo di "totalità");

Ad esempio, Zeus è chiamato 'Terzo' come divinità **(i)** dei vivi, **(ii)** poi dei morti e **(iii)** come salvatore (totalità divina); così la prima bevanda era dedicata a Zeus 'Olumpios kai Olumpioi' (divinità olumpiane); la seconda ai sotterranei 'Hèroes' (eroi; vedi sopra p. 144v.); la terza a Zeus Soter. Il "terzo" come signore della vita e della morte (totalità) è il più grande e salvatore.

(GW 189)

(3)b. L'armonia. (189/195)

La parola 'cosmo', secondo Willmann, o.c., 276, ebbe il suo valore speculativo da Puthagoras come 'insieme ordinato e bello', escludendo la natura. La struttura (henosis), che **a**) unisce tutti gli esseri e **b**) specialmente gli opposti (systechies) insieme nell'insieme ordinato e bello del cosmo, Puthagoras chiamò 'harmonia', cioè l'unificazione (henosis) del vario e l'unità del contrario. Cfr. Willmann, o.c., 280.

Questa nota di armonia è fondamentale:

(i) L'armonia, cioè l'unione, l'incastro, è oggettiva, situata nelle cose stesse (fisiche);

(ii) l'armonia esiste in virtù dell'ordine secondo regole e tra l'altro della simmetria, cioè secondo il numero e la misura (enologico-aritmologico). Cfr. *WI. Tatarki-ewicz, Gesch. der Aesthetik, I (Die Aesthetik der Antike)*, Basel/Stuttgart, 1979, 105ff.

Secondo Kristensen, *Verz. bijdr.*, 288 (254), l'harmologia, con Puthagoras, è una reminiscenza originata da Korè (vedi sopra p. 7; 38 ss.) con la sua doppia natura: l'essenza di Korè è 'l'unione della discordia', (cioè l'armonia della vita e della morte, secondo la formula demoniaca); - in altre parole, i misteri (Tebe, Samotraccia, Eleusi) erano all'avanguardia di questa 'armonia'. Qui l'unità degli opposti è in primo piano.

L'armonia è molteplice.

All'interno del cosmo nel suo insieme, ci sono armonie subordinate.

(i) La "sungeneia" (parentela) di tutti gli esseri, all'interno dell'insieme armonioso del cosmo è un aspetto che è fecondo.

(i)a. Informativo: la sungeneia o parentela rende possibile il principio di "conoscere il simile attraverso il simile" (*Y. Gobry, Pitagora*, 54); la conoscenza umana, secondo Filolao di Kroton (contemporaneo di Socrate), si basa su questa sungeneia (vedi sopra p. 168v: sumpatheia); 68 (l'uomo come micros cosmos); 52/54 (Parmenide nella linea di Puthagoras fu il primo a svilupparla su un piano razionale puro)).

(i)b. Fisico; la parentela è 'unità' (henosis) tra gli esseri fisici; così l'uomo è

(a) attraverso la sua anima-vita legata a tutti gli esseri viventi, all'interno dell'anima-mondo (cfr. *unità organica*); 163/165 (*anima del mondo*); 133 (*spirito generale*; 48;139) (cfr. Gobry, 51: non c'è dubbio che il primo pitagorismo presupponeva un'anima del mondo; il cosmo era una specie di grande essere vivente (come più tardi Platone e la stoa presupponevano), che si muove, respira, ordina (cfr. Anassimene);

(b) attraverso il suo daimon, la sua anima divina, l'uomo è in relazione con le divinità (vedi sopra p. 143 (daimon); 145/159 (teoria dell'anima orfico-postorica: questo sarà decisivo per l'etica).

(GW 190)

Infatti, lo ‘spirito’ (‘fronimon’) - in contrasto con il corpo (‘skänos’), che, essendo della stessa sostanza degli altri corpi, è mortale, nonostante il fatto che il ‘migliore’ artista, a sua immagine (‘archetupos’), gli abbia dato la sua forma - è stato dato dalla divinità come un ‘apospasma’ (una parte, estratta dalla divinità), ugualmente immortale; quella ‘parte contemplativa’ (‘spirito’) viene ‘da fuori’ (‘thurathen’), cioè da fuori il mondo sensoriale-materiale; lo spirito lascia il corpo, poi riceve il dio Hermes, lo ‘psuchopompos’, cioè da fuori il corpo. Questa “parte contemplativa” (“spirito”) viene “da fuori” (“thurathen”), cioè da fuori del mondo sensoriale-materiale; quando lo spirito lascia il corpo, riceve il dio Hermes, lo “psuchopompos”, cioè Hermes è, dopo tutto, ‘futalmios’, originatore, causatore (vedi sopra pp. 48/50 (*genio, iuno*); 62/67 (*rel. generativo*).); 159/163 (*Causative Rel.*)) della vita della sfera specialmente ctonia; a questo titolo egli è anche ‘angelos’, messaggero, araldo, mediatore tra il mondo della divinità e questa terra, portatore del bastone dell’araldo (‘rhabdos’, ramo magico, -- correlato al ‘kèruk(e)ion’, bastone di proclamazione, e allo ‘skètron’, scettro), che veniva portato da principi e giudici, così come dagli oratori nell’agorà; egli è, come *Kristensen, Verz. bijdr*, 142, dice, “l’originatore della vita della terra e ha portato la vita divina tra gli uomini”, a.o. con il suo potere denaro (*cf. dinamismo politeistico; supra p. 8; 16v.*) parola.

Come ‘tamias psuchon’, compagno delle anime, esegue il giudizio della divinità:

(i) le anime pure che conduce al più alto (livello), “hupiston”;

(ii) le anime impure le lascia alle Erinues, le dee del destino, che le sottopongono al “kuklos anankès”, il ciclo della reincarnazione (vedi sopra p. 155).

Nota.-- *O. Willmann, Gesch d. Id.*, I, 274, elabora questa dottrina pitagorica dello spirito dell’uomo:

a. Verso il corpo: lo spirito umano è un daimon (vedi sopra p. 143), che ‘anima’ il corpo, sì, lo ‘anima’, così come Dio - come l’anima del mondo - anima il mondo, lo anima; dunque, il corpo è qualcosa di ‘daimonion’, qualcosa che ha in sé un potere divino (siamo lontani dalla concezione corrente, molto errata, del dualismo, che propugna il disprezzo del corpo), così come il mondo è qualcosa di ‘theion’, qualcosa di divino;

b. Verso la divinità e l’Essere Supremo: Lo spirito dell’uomo è destinato a ritornare alla divinità e all’Essere Supremo; la sua (re)incarnazione è un periodo penitenziale, come testimoniano gli antichi teologi e veggenti (secondo gli stessi pitagorici); così Zeus (l’Essere Supremo come Causante) dà all’uomo un daimon, che conduce la vita umana e la libera da molti mali (Gobry, 145); questo ‘genio’ (‘iuno’) come lo chiamavano i latini (vedi sopra p. 48 ss.) è un ‘katachthonios daimon’ (Gobry, 114, una divinità terrena, distinta da: - il dio del mondo; - il dio del mondo; - il dio del mondo. 48f.) è un “katachthonios daimon” (Gobry, 114), una divinità terrena, distinta da:

(GW 191)

1/ gli hèreoes, gli eroi (situati nell'aithèr) e **2/** le divinità immortali (Gobry, 112/115; con l'Essere Supremo, secondo Gobry, le divinità, gli eroi e i daimones formano la gerarchia metafisica e religiosa (paragonabile, in una certa misura, alla gerarchia di Samothrake (vedi sopra p. 65); il che non impedisce che allo stesso tempo lo spirito umano o daimon, -- per cui l'umanità è in 'theion genos', una razza divina, -- riceve la sua verità da 'hiera proferousa fus', il 'daimon'. 65); il che non impedisce allo spirito umano o daimon, - attraverso il quale l'umanità è nel 'theion genos', una razza divina - di ricevere la sua verità dalla 'hiera proferousa fuis' (natura sacra come agenzia rivelatrice di verità, tra l'altro nello spirito dell'uomo, che pratica la filosofia);

In altre parole, sebbene 'generato' e trascendente, lo spirito è immanente e autoesistente, (come spiegato sopra pp. 48/50 (*genio, iuno*); 65 (*ad (3) (il genio androgino resp. iuno)*); 143vv. (*schim/daimon*); 162 (*Credenza causale*) è stato esposto). Così che:

(i) la preesistenza dell'anima, che è un modello per la nostra anima,
(ii) lo spirito guardiano o daimon come protettore (vedi figura di Hermes) e
(iii) l'io 'migliore' (o, se necessario, peggiore), cioè l'io più profondo (vedi sopra p. 101), cioè lo stesso daimon immanente al nostro corpo come sua 'anima', "si scontrano" (secondo O. Willmann, o.c., 275). Cosa che Gobry, o.c., 145, in accordo con Ploutarchos di Chaironeia (+45/+125), tanti secoli dopo, conferma:

"Le démon comme génie autonome et le démon comme âme humaine en ce qu'elle a de divin sont facilement identifiables". (Il daimon o genio (iuno) come principio di vita trascendente e il daimon come anima umana (come realtà divina) sono facilmente identificabili).

Così comprendiamo molto meglio la dottrina della sungenia, parte della dottrina dell'armonia che rende l'essere supremo, le divinità, le anime come daimones, le anime come principio di vita, i corpi, il mondo materiale reciprocamente 'correlati' (armoniosi). L'uomo come un insieme duale (Willmann, 274ss.); l'anima stessa come un insieme composito (Gobry, 56) sono essi stessi un'armonia. (191/195)

(ii) Parentela tra l'uomo e la Divinità

Oltre alla parentela dell'uomo (descritta più dettagliatamente sopra), la parentela della Divinità verso il mondo, l'universo, è descritta dal pitagorismo come armonia.

(ii)a. Duplice, la relazione tra l'Essere Supremo (Zeus Pater, Zeus come Padre, cioè Alderman; vedi Gobry, 144; 113 (nomos, cioè la legge mondiale eterna di Zeus come Alderman determina che le divinità di rango secondario (vedi sopra pp. 7/9; 33) sono la sua 'opera' ('generato')) e il cosmo è descritto da Willmann, 272, (enologico):

a1. Dio come Essere Supremo è "Uno" ed esiste per tutte le realtà generate (come esseri separati, trascendenti), mentre è in lei (come sua base d'essere), immanente, come l'"Uno" è per e nei numeri (insiemi, sistemi);

(GW 192)

a2. Dio come Essere Supremo unisce tutti gli esseri generati da Lui - e quindi correlati e, allo stesso tempo, armoniosi con Lui - come fondamento degli esseri (Creatore) per e in loro, proprio come l' "uno" come henosis (unità strutturale) unisce una moltitudine di elementi (indivisibili interiormente, irriducibili esteriormente).

I testi vanno intesi in questo duplice senso, la concezione trascendente e quella immanente, come segue: "hen archa panton" (l'Uno - descrizione in linguaggio enologico-aritmologico, dell'Essere Supremo - è il principio (in senso causale; genealogico) di tutto l'essere); "to hen stoicheion kai archè panton" (l'Uno è elemento e principio (realtà causale) di tutto l'essere). Cfr. Willmann, o.c., 272f.

"Dio è unico e non, come molti credono, un estraneo al cosmo (diakosmasios), ma presente in esso, intero e completo in tutto il cerchio dell'universo. Egli è presente in esso, intero e completo in tutto il cerchio dell'universo, - come 'episkopos', supervisore di tutto ciò che accade, - come 'krasis', che include il tutto, - come l'eterno creatore (ergatas) di tutte le forze e opere, - come il datore di luce dal cielo, il Padre di tutti gli esseri, - come lo spirito e l'ispirazione (nous kai psuchosis) di tutto il cerchio dell'universo, - come il movimento di tutto". (Klemens di Alexandria come interprete del pitagorismo dell'epoca).

(ii)b. La relazione, come armonia, cioè sungeneia, parentela, e questo su base enologico-aritmologica, tra Dio e le realtà generate è descritta in un secondo modo, tollerante e fondamentale:

a. Gli Orfici, in accordo con i Misteri Samotraci (vedi sopra p. 65), descrivono miticamente-teologicamente la relazione Dio-mondo come quadrupla:

(i) Kronos (o Chronos, Tempo), cioè l'Essere Supremo, fonte di ogni causalità, parentela, armonia, "unità";

(ii)a. Zeus, uguale a Aithèr, che è il

(ii)b. chasma', cioè la sostanza primordiale di ogni cosa, dà forma (imponendo l'idea, il numero) - vedi sopra pp. 47, 48 -, così che

(ii)c. Fanès, cioè il mondo visibile (natura), sorge (è concepito);

In altre parole, Fanès, il mondo visibile, è in armonia (syntehse) con Zeus, il causatore di forme, che agisce come mediatore tra Kronos, da un lato, e la sostanza primordiale, che egli manipola con "sigilli", cioè "forme", "modelli", "idee", -- "numeri";

b. I pitagorici, attraverso *Filolao*, nel suo libro '*Sulla natura*', lo formulano come segue: "La natura nel cosmo consiste nell'unione (harmochthè) di dati senza forma definita (apeiron) e dati che rappresentano forma definita (perainonton), - sia il cosmo come un tutto (unità come henosis) sia tutte le cose in esso (unità come elementi di esso)". (O. Willmann, o.c., 280); -- il valore informativo di questa "armonia" (l'unificazione di forma e sostanza) è dimostrato dalla seguente affermazione: "Non sapremmo nulla dell'essere e del conoscibile se l'armonia, l'unificazione, non si trovasse nell'interno stesso di ciò di cui il cosmo consiste, cioè i principi formanti e informi.

(GW 193)

Essendo questi eterogenei (dissimili) e non correlati, sarebbe impossibile costruirli in un tutto, se l'armonia, l'unificazione, non venisse in qualche modo tra loro. Le cose simili e correlate non hanno bisogno di unificazione; le cose dissimili e non correlate e diverse dovrebbero essere unificate (sunkekleisthai) dall'armonia, se ci deve essere coerenza (katechesthai) nel cosmo". (Willmann, o. c., 280).

Immediatamente si vede la grandissima progressione tra, ad esempio, Anassimandro di Mileto (-610/-547), che fa emergere tutto l'essere dall'"apeiron", il fondo primordiale informe di tutta la natura materiale (paragonabile a Talete di Mileto, che propone l'"acqua" come fondo primordiale, e ad Anassimene di Mileto (vedi sopra p. 184 (Talete); 138 (Anassimene)), da un lato, e dall'altro Puthagoras, che concepisce lo stesso fondo primordiale á e disegno á e informe, ma armoniosamente dalla gerarchia causale. 184 (Talete); 138 (Anassimene)), da un lato, e dall'altro Puthagoras, che considerava lo stesso terreno primordiale sia informe che informe, ma armoniosamente interpretato dalla gerarchia causale (vedi sopra p. 65v.; 161).

La 'forma' cioè è un tipo di 'arithmos', il numero, cioè qualcosa che può essere unito: il 'numero' concepito da Pitagora (meglio: forma-numero) è del resto, come nota Willmann, o.c., 281, più generale: esso comprende sia la Divinità che l'apeiron, la sostanza informe. Il 'numero' (inteso come 'elemento intercambiabile' e/o come 'incastro', in virtù dell'incastro o della struttura) è veramente trascendentale.

c. I platonici traducono la gerarchia orfica e pitagorica come segue:

(i) "aition", la Causa,

(ii)a. Peras; la forma ben definita, concepita come una forza formativa,

(ii)b. apeiron; la sostanza informe e

(ii)c. il "koinon" o "mikton", il comune, mescolato; cioè, sotto la guida della Causa, la potenza formatrice dà forma alla sostanza e così opera l'armonia, l'unione dei due.

d. Gli aristotelici interpretano ulteriormente la stessa gerarchia in un senso più naturalistico: "Nella filosofia di Aristotele, la fertilità, la procreazione, la creazione, vengono in primo piano. Senza dubbio lui e Alessandro Magno, il suo allievo più famoso, hanno discusso degli dei samotiani". (P. van Schilfgaard, *Aristotele, L'Aia*, 1965, 11).

E W. Jaeger, *Paideia*, I, 208, dice che la 'mitologia primordiale' si trova nel nucleo stesso del pensiero di Aristotele (ad esempio l' 'amore' (eros) delle cose per il Motore Immobile, che corrisponde all'Essere Supremo nello schema samotiraco-orfico-pitagorico). Cfr. O. Willmann, *Abriss*, 375; cita Aristotele (De an. 11:4,15): "È l'atto più alto per un essere vivente, che corrisponde alla sua natura, se genera un altro essere simile a lui - un animale, una pianta, un vegetale - in modo che possano partecipare all'eterno e divino, in quanto è loro da condividere."

(GW 194)

In *Metaph. 14: 4,6*, Aristotele menziona che i poeti antichi attribuivano questa operazione ('ergon') a Zeus con più ragione che all'acqua (Taletè) o al fuoco; che anche i poeti filosofici come *Ferekudes di Suros* (+/- -550) - cfr. il suo *Heptamuchos*, opera che attribuisce la creazione dell'universo a

(i) Zeus (Dio supremo e cielo più alto) in armonia con

(ii)a. Chronos (Kronos) (Secondo Dio e Cielo inferiore) e con

(ii)b. Chthonia (la Dea della Terra) - e i Magi prendono "il Primo Abbandonato come il migliore".

La differenza con i suoi predecessori, specialmente gli orfici, i pitagorici e i platonici, sta nel fatto che Aristotele lascia che la natura stessa, in un senso più naturalistico (vedi sopra p. 175/177), compia ciò che nei suoi predecessori era attribuito al termine medio, i causatori secondari; così egli parla della "fusiis dèmiourgèsasa", la natura "demiürgica", cioè la natura come "operaio pubblico" (vedi sopra p. 36f.), che impone la forma alla materia, ad esempio non solo creando esseri viventi artistici, ma compiendo azioni che sono basate su questo. Egli parla di "fusiis dèmiourgèsasa", la natura "demiurghese", cioè la natura come "operaia pubblica" (vedi p. 36 e seguenti), che dà forma alla materia, ad esempio non solo creando esseri viventi pieni di arte, ma anche compiendo azioni simili a quelle degli esseri umani (istruisce la rondine a costruire un nido; dirige anche formiche e api a lavorare in modo ordinato).

Il nome che si dà al modo di pensare di Aristotele è dunque l'hylemorphism (filosofia della materia), - in cui si riconosce l'"armonia" della materia e della forma, - e l'"artificialism" (filosofia dell'arte), ma apparentemente su una base "genetica" (un residuo della credenza religiosa causale), in cui il Primo Mover (Dio) è un residuo di figure causali. Cfr. *O. Willman; Gesch. d. Id., I, 556/571 (Die Preisgebung der Ideenlehre)*.

Conclusion: da quanto segue, è chiaro che i filosofi greci, ognuno a modo suo, hanno reinterpretato la credenza del causatore, che combina concezione e disegno (idealismo). L'armonia tra la Divinità e il mondo visibile è una conclusione enologico-aritmo-logica. L'unica divinità suprema - con o senza termini intermedi causali - fonda una moltitudine (elementi), che sono resi 'uno'. Può farlo perché, in modo concentrato, porta in sé quella molteplicità. Non siamo così lontani dall'idea di creazione della Bibbia.

Kristensen, Verz. bijdr, 288, nota che, cosmologicamente parlando, cioè in termini di una descrizione più concreta del cosmo,

(i) localmente, il cerchio dei corpi celesti intorno al fuoco centrale (che può essere il fuoco visto nelle montagne di fuoco della terra e/o il fuoco del sole) come il focolare della vita rinnovatrice e

(ii) Temporalmente, i periodi delle stagioni e i periodi ciclici del mondo (il più antico pitagorismo insegnava l'"eterno ritorno") chiariscono l'"armonia" degli opposti (con il demonismo).

(GW 195)

Nota.-- La distinzione tra il ‘Monas’, la Monade, e l’uno sembra essere di data posteriore (Gobry, o.c.,46s.). Teone di Smurna menziona che, per Archutas e Philolaos, le due parole erano intercambiabili. Eppure, nel pitagorismo originale, la sintesi enologia-aritmologia suonava così:

(i) l’uno come elemento (stoicheion), armonioso all’interno dell’unità (come struttura di elementi), è il numero, costituito da elementi;

(ii)a. la Monade è il nome dell’Uno come Essere Supremo, che, concentrato (che è un tipo di unità, cioè unità creativa o unità causale), porta in sé la molteplicità possibile (numero);

(ii)b. la diade (‘Duas’) è il nome di tutto ciò che, a parte la Monade (Essere Supremo), è caratterizzato dall’incompletezza, dalla limitazione. Cfr. Gobry, o.c., 44s., 46, 48. Si possono, in questo contesto, chiamare le unità elementari ‘monadi’ (con la lettera minuscola, per distinguerle dalla Monade (lettera maiuscola, per indicare l’unico Essere Supremo origine di tutte le monadi)).

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 343ss., sostiene che il meccanicismo limitato di Empedocle è un pitagorismo ‘non sviluppato’ e che l’atomistica di Leukippos e Demokritos è un pitagorismo ‘depravato’. Il capitolo sul materialismo antico (vedi sopra p. 94/109), quello sulla dinamica antica (se necessario meccanicistico-atomistica) (vedi p. 110/117) mostrano che, tranne il naturalismo, entrambe le forme di pensiero elaborano il pitagorismo originario. È un fatto che in natura sono presenti processi atomici e meccanici: l’enologia-aritmologia (vedi pagina 185) può perfettamente situare le unità materiali elementari (così come i loro processi meccanici) all’interno della dottrina degli elementi (unità come stoicheia) e delle loro strutture ‘unità’ - (unità come henosis). I processi atomico-meccanici sono un modello applicativo di quello come stoicheion e come henosis.

(3)c. -- ***Enologia musicale.***

Una caratteristica del pitagorismo è la ‘filokalia’, la predilezione per il bello. Questo è evidente nella dottrina musicale che ora abbozzeremo brevemente.

(a) I Pitagorici non si limitavano a calcolare con l’uno e il suo multiplo, il numero (aritmetica, aritmetica); traducevano l’uno e il suo multiplo, il numero, in figure spaziali (geometria, geometria). Questo è in parte una conseguenza dell’antico ‘materialismo’ vorsocratico (vedi sopra p. 102); ma anche in parte la conseguenza dell’idea di ‘henosis’ (struttura o raccogliente (distributiva) o disgregante (collettiva)). Logismos’ (operazione aritmetica) e ‘gramma’ (costruzione geometrica) interagiscono e si fondono.

(b) I pitagorici non solo “vedevano” l’uno e il suo numero (plurale); lo “sentivano” anche (con il loro “secondo” udito), in modo tale, però, che il suono (o i suoni) erano di nuovo interpretati enologicamente-aritmologicamente.

(GW 196)

Questo porta alla teoria pitagorica della musica (vedi *Willmann, Gesch. d. Id., I, 288ff.*). “Ciò che la mente (come ragione) calcola (aritmetica), la costruzione presenta e l’orecchio sente come consonanza”. (o.c., 289f.). Un oggetto (l’uno come elemento e unione) è colto da diverse facoltà armoniose nell’uomo. Sapendo poi che la “kalokaigathia”, l’armonia del bello e del bene morale, è un fenomeno greco, si misura la portata del bello e della musica (meglio: la choreia, l’armonia della musica, della poesia e della danza; vedi sopra p. 36) nel pitagorismo.

“La musica è la più grande delle arti: raggiunge l’apice dell’armonia. Pitagora ci mostra che l’anima, lacerata dal movimento dei suoi impulsi anarchici, ritrova la sua unità attraverso l’ascolto della musica. E Jamblichos definisce la purificazione come ‘una medicina che funziona attraverso la musica’”. (Gobry, o.c., 55).

(b)bis. *Jaeger, Paideia, I, 221*, dice che la lira, con la sua struttura (henosis) di corde (lunghezze):



sta per modello uditivo e modello cosmologico. Auditivo, perché l’orecchio sente tutto in una volta (‘uno’) ciò che le corde, distanti e successive l’una all’altra per lo più, danno da sentire (armonia dei suoni); cosmologico; le distanze dei corpi celesti e le loro traiettorie (vedi sopra pagina 194 in basso) sono, accanto alla struttura della lira, un ulteriore modello applicativo di una stessa ‘unità’ (struttura), cioè corpi (corde, corpi celesti), che si muovono, a distanza, ma all’interno di un ‘campo’.

Conclusione: è così che comprendiamo l’unità delle quattro materie di apprendimento pitagoriche - aritmetica, geometria, teoria musicale e astronomia. Sono i modelli applicativi di un principio fondamentale: l’aritmologia.

(4) L’etica-politica enologico-aritmologica.

Riferimento bibliografico : *O. Becker, Die Aktualität des Pythagoreischen Denkens*, in *O. Pöggeler, Hrsg., Hermeneutische Philosophie*, München, 1977, 177/200 (“Da un lato - per noi strano - sono qui menzionati concetti come ‘giustizia’, ‘anima’, ‘spirito’ e ‘momento giusto’ (kairos); dall’altro - per noi molto più comprensibile - l’armonia musicale (le sue proprietà e proporzioni) e i corpi celesti”). (a.c., 178f.).

JP. Vernant, Mythe et pensée, I, 124/229 (Hestia/Hermes; geometria e astronomia; cosmologia di Anassimandro in relazione alla geometria; spazio e organizzazione politica: prima di Pitagora, i Greci pensavano già ai problemi etico-politici in modo geometrico sulla scia delle antiche idee religiose dello spazio).

(i) “L’etica si basa sull’armonia dell’universo, che collega l’uomo (henosis) con la divinità (vedi sopra pp. 145 ss.; 189 ss.) e sull’armonia della

(GW 197)

l'anima, che è la meta della perfezione". (Gobry, o.c., 57s.). Ora comprendiamo facilmente questa affermazione.

(ii)a. Il lato informativo.

"I Pitagorici insegnano che la mente, addestrata nei rapporti numerici ('mathèmata = rapporti numerici), è il criterio delle cose; perché la mente - come disse Filolao -, nella conoscenza teorica della natura dell'universo, mostra una certa affinità con quella natura dell'universo, poiché, per natura, conosce lo stesso attraverso lo stesso (hupo tou homoïou to homoion)". Così Sextos Empeirikos sui Pitagorici (Contro gli studiosi, 7,92). Questa ermeneutica è già stata toccata (*supra pp. 52/54; 61; 167f.; 171f.*). Cfr. O. Willmann, *Abriss*, 350/352: "saggio" è il saggio stesso (come soggetto; "saggio" è anche il mondo (come oggetto); saggezza oggettiva e soggettiva si fronteggiano; *ibidem*, 373: applicazione di questo principio ermeneutico al senso del valore (solo l'uomo, essendo sensibile al valore (e al tempo stesso etico), "conosce" l'oggettivamente prezioso nel mondo che lo circonda (d.Per mezzo dell'uguale (valore-senso) egli conosce l'uguale (valore)); O. Willmann, *Gesch. d. Id*, I, 255:

1) il 'sapiente' (sofon) dei fisici come Talete, Anassimandro e Anassimene, cioè l'acqua, l'indeterminazione, l'aria, non è ancora un 'sofon' (sapienza, presa oggettivamente) etico-politico;

2) Solo il 'sofon' pitagoriano, oggettivo, è pienamente normativo; -- vedi anche *ibidem*, III, 212 (il 'kalon zugon', cioè l'unità di soggetto e oggetto come lo formula Platone più tardi, nella stessa tradizione); vedi anche *ibidem* I, 439 (l'idea nel soggetto corrisponde all'idea nell'oggetto).

Pitagorico: l'uno (come elemento e come struttura (henosis)) nel soggetto corrisponde all'uno (come elemento e connessione) nell'oggetto; il pulito-e-bene dovrà obbedire a quella dualità di soggetto e oggetto; anche se non identico, il pulito-e-bene e 'uno' vanno insieme, -- armoniosamente!

Qui ci riferiamo a quanto detto sopra (p. 181): l'idea in sé non è ancora un ideale; è soltanto un contenuto ordinatore del pensiero; allo stesso modo l'uno (e il suo numero): in sé è ordinatore (struttura distributiva e collettiva), enologia e aritmetologia; ma, all'interno di una relazione soggetto-oggetto, dove il pulito e buono è già stato risvegliato, l'uno (e il suo numero) gioca un ruolo ordinatore. L'uno (elemento, numero) è solo allora ideale, non solo idea. Il pitagorismo è etico-politico sulla base del senso del valore; interpreta il valore (coscienza, moralità ecc.) in modo enologico-aritmetico. Ha sempre collegato inconsciamente o consciamente "uno" (numero) con l'ideale (pulito e buono) (armonia di "uno" e pulito e buono). In questo senso era coerente con se stesso: nonostante tutte le distinzioni, prevaleva la connessione, l'unità del numero e del bene e della bellezza.

(GW 198)

(ii)b. *Il lato sofisticato-analitico.*

Che sia il naturalismo - di cui abbiamo esaminato un modello applicativo un po' più da vicino (vedi sopra p. 178/184 (il cosiddetto diritto naturale dei protestanti posteriori; p. 181: la natura come fatto predatorio non stabilisce ancora un'etica-politica valida per la coscienza; essa vede e formula un'idea, descrittivamente, niente di più)) - o l'idealismo, ad esempio nella sua forma pitagorica, preso come base dell'etica-politica, entrambe le forme di pensiero non sono in grado di fondare una vera etica, rispettivamente una politica; al massimo sono, come descrizione (puramente descrittiva), standardizzate; niente di più.

In questo senso sono "specializzazioni, altrettanto analitiche, ma altrettanto relative come le fisiche, che abbiamo descritto sopra, p. 78/91 (differenziazione).

L'unica base valida è e rimane la 'saggezza', come è stata delineata sopra (p. 1ss.): R. Schärer, *L'homme devant ses choix*, formula l'etica come (politicamente) valida, dicendo che

(i) in una situazione concreta, (ii) il "saggio" (iii) considera (vede i compromessi), (iv) fa una scelta, (v) secondo le norme, (vi) che sa, (vii) una volta che ha agito causalmente, avrà conseguenze (viii) che significano bene o male per lui.

Cfr. p. 1 supra. Tutta la struttura della saggezza, nella sua forma prescientifica (pre-scientifica, pre-retorica), è e rimane il fondamento, anche se analisti come il naturalista o l'idealista (o l'idealista dei numeri) presenteranno "idee", "numeri", che sono descrittivamente utili. Essi toccano l'effettivamente etico-politico solo quando il soggetto analizzante si radica nella vita concreta, che già esisteva in precedenza, e vi lavora, come descrive Schärer (e tutta la saggezza). Cfr. p. 14/15 (tutta la struttura della saggezza insieme e indivisibilmente).

Ecco perché un'ontologia rimane alla base. Abbraccia sistematicamente tutta la realtà, compresa la dimensione etica e politica. Pertanto, ci riferiamo a p. 47 (coerenza delle principali forme di teoria delle idee):

a/ la disposizione (pitagorico), ma anche b/ il valore e la realtà (platonismo: il bene e l'essere insieme) e c/ il fine e la realizzazione (aristotelismo) governano insieme la filosofia normativa.

Solo allora c'è un soggetto, che è etico-politico, e un oggetto, l'etico-politico nella realtà; insieme: per mezzo dell'uguale (soggetto) che afferra l'uguale (oggetto)! Questa armonia, *sumpatheia* (vedi p. 168 e seguenti), stabilisce solo la piena normatività.

(ii)c. *La daimonia dell'uomo etico-politico.*

I pitagorici sottolineano ripetutamente l'importanza del daimon in termini di senso della norma.

(GW 199)

Cominciamo con un modello applicativo, preso in prestito da Archutas: “La legge si riferisce all’anima e alla vita dell’uomo, come l’armonia (subj.: dei suoni) si riferisce all’udito e alla voce. Perché la legge forma (‘paideuei’) l’anima e regola la vita (‘regola’: ‘sunistèti’), come l’armonia forma l’udito e armonizza la voce (‘homologon poiei’).

Il mio insegnamento è che ogni comunità (‘koinonia’) consiste in:

(i) colui che comanda (“arconte”),

(ii) coloro che sono guidati (“archomenoi”) e

(iii) la legge;

(iii)a. la legge vivente (‘empsychos nomos’), tuttavia, è il sovrano,

(iii)b. la legge inanimata (‘apsuchos’) è il libro della legge (‘gramma’).

(a) La legge è la prima: attraverso di essa chi governa è legittimo (“nomimos”), - chi comanda è docile (“akolouthos”), - chi è guidato è libero e tutta la comunità è “eudaimon”, cioè secondo il suo daimon buono e puro.

(b) Se invece la legge viene infranta, allora il governante è un tiranno, chi comanda è incompetente (‘anakolouthos’), - chi è guidato è uno schiavo e tutta la comunità è ‘kakodaimon’, cioè secondo il suo daimon cattivo e brutto”. (cfr. *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 325).

Willmann spiega ulteriormente: principe e capo rispondono all’aspetto formativo, ‘perainonta’, (‘peras’, forma definita), il conduttore all’aspetto informale (‘apeira’) e della comunità; la legge, il vivente prima e l’inanimato dopo, riunisce entrambi gli aspetti come loro reciproca ‘harmonia’, fusione, e questo secondo il pulito e il bene.

Nota - Qui si vede chiaramente che il tipo di saggezza preveggenza domina la filosofia normativa: il saggio - secondo la precedente p. 1 - sceglie tra due qualità etico-politiche fondamentalmente diverse, il buono e il bello o il cattivo e il brutto.

Una coppia di affermazioni attribuite a Puthagoras recita come segue: “La cosa più grande nell’uomo è persuadere l’anima al bene e al bello o al male e al brutto (‘peisai’), - chiamando così la retorica a un ruolo morale-politico (come Platone la concepirà più tardi, contro la visione protosofica);

“L’anima è la stanza degli attrezzi (armeria) del buono e del bello e del cattivo e del brutto, a seconda che l’uomo sia buono e bello o cattivo e brutto. (O. Willmann, o.c., 326) .

Così diventa comprensibile che la filosofia normativa di Puthagoras non potrebbe mai essere usata dai (pre)-scettici per minare le fondamenta della società del tempo e il suo codice morale-sociale (cf. supra p. 73; 91f.). Ecco perché, nonostante la nota autoritaria (“Il maestro l’ha detto”), è ancora una fonte di ispirazione.

(GW 200)

Nota.-- Il termine 'daimonia' (eu-, kako-daimonia) esprime l'ariston', il meglio, sul lato soggettivo dell'etico-bene o male. L'anima, dopo tutto, è la chiave della filosofia normativa; ebbene, quell'anima (vedi sopra pp. 143 (*daimon*); 145/159 (*concetto orfico e postorico di anima*); specialmente 162v. (*Credenza dei causatori*)) è, nei confronti dei causatori e dell'Essere Supremo, 'daimon', come dicono le Rivelazioni Auree (Chrusa epè) (verso 62). L'eudaimonia è accompagnata da un 'agathè psuchè' (un'anima buona): l'uomo stesso crea, con il suo comportamento etico-politico - forse rafforzato dai misteri (vedi sopra pp. 38/45 (*misteri*); 65/67 (*gerarchia*); 191 (*gerarchia pitagorica*) - un 'daimon', cioè un 'io' (o 'anima') rafforzato. Cfr. Willmann, o.c., 330f.; vedi anche il suo Abriss, 380, dove Willmann fa eco all'insegnamento di Aristotele sull'argomento:

L'azione pulita e buona ('kala prattein') causa benessere ('kalos prattein') (*Eth. Nicom., 1:3*);

Questo benessere Aristotele lo chiama 'eudaimonia', essere guidati da un daimon o genio (iuno) buono e bello - vedi sopra p. 48/50; come Socrate egli attribuisce una tale guida a se stesso (Fr. II: 40 (Heitz)) e osserva che l'esperienza conferma la credenza in un daimon in quella natura: "Spesso una nave mal costruita fa un viaggio eccellente, non per le sue condizioni, ma perché ha un buon timoniere; allo stesso modo una persona fa bene da tutti i punti di vista, perché ha nel suo daimon (compagno) un buon timoniere". (*Eth. N. com., 7:14* (o 8:2)) - "La natura buona non è in nostro potere, ma è stata data per decreto divino a coloro che hanno veramente un buon destino ('eutuchesin')". (*Eth. Nicom., 10:10*; cfr. *Rhet., 1:6*); -- da questo si vede che, molto più tardi, Aristotele proclama la stessa dottrina dei Pitagorici.

Il successivo edonismo secolare (etica della lussuria) ha spogliato la parola 'eudaimonia' del suo profondo significato psicologico animico e le ha dato un significato puramente psicosociale, cioè felicità lussuriosa.

(iii)a. Il lato agogico.

Agogy" è attualmente descritto in due modi:

La pratica che, attraverso il servizio, favorisce il prossimo in vista del suo benessere;

in senso stretto, la prassi che, attraverso l'educazione, favorisce lo stesso compagno sotto il punto di vista della maturità spirituale e del compagno.

Non è necessario che le due cose si escludano a vicenda, al contrario. Cfr. R.

Koopman, benessere

als probleem (Sociologia/Welfare/Welfare Work), Alphen a.d. Rijn, 1976;

J. Muurlink, Anthropologie voor opvoeders en hulpverleners (Ideologische manipulatie of zelfbepaling), Bloemendaal 1981 (a.o. il problema del potere contro la libera responsabilità).

(GW 201)

A proposito:

L'agogica è l'insegnamento dei modelli, normativi e applicativi, della prassi (assistenza, educazione); il discorso diretto sull'agogica;

L'agogologia è, più astrattamente, la dottrina delle strutture ('henoseis') all'opera in quei modelli (il discorso indiretto sulla prassi dell'agogica).

Si fa ora una distinzione tra **(i)** pedagogia (bambini), **(ii)** e r.agogia (adulti), geront.agogie (anziani).

In contrasto con JF. Herbart (1776/1841), che ha preso 'la pedagogia esagerata all'andragogia' in modo peggiorativo (ha forgiato la parola 'andragogia'), la parola è ora presa in modo meliorativo, cioè anti-autoritaria, non elitaria, 'democratizzante', 'potenziante'. Cfr. *M. van Nierop, Nieuwe woorden*, Hasselt, 1975, 16vv. (andragogia, antiautoritario), ecc.

Nota - Il linguaggio per esempio di Aristotele (vedi sopra p. 200), che parla di "kalos pratein" (benessere), "eutuchia" (buon destino), "eudaimonia" (possedere un buon daimon), dimostra che anche gli antichi trattavano il benessere razionalmente - il famoso libro di *Jaeger, Paideia*, mostra il lato educativo. I pitagorici, continuando l'antica religione, hanno aperto la strada. -- Si parla dunque di eudemologia (teoria della felicità), soterologia (teoria del salvatore, redentore), risp. soteriologia (teoria della salvezza ('sotèria') o salvezza), che, in parte, coprono il tema dell'agogica, come vedremo subito.

Più moderna è la "pragmatica", cioè la dottrina del risultato di un'azione (teorica (cfr. il pragmatismo di Peirce, che verifica il risultato di idee, giudizi, ragionamenti) o pratica) dal punto di vista del benessere o del malessere innanzitutto. Therapeia' (terapia) e 'therapeutikè (technè)' (*Platone, Pol 282a* (arte di curare i malati)) si muovono nella stessa sfera di benessere e di guida e danno origine alla 'terapeutica', ma con l'accento sulla liberazione dalla malattia, fisica o mentale.

JL. Moreno, Gruppenpsychotherapie und Psychodrama, Stuttgart, 1973, situa la sua terapia di gruppo, basata sulla medicina, la sociologia e la religione, come una "visione terapeutica del mondo" in relazione ai metodi, secondo lui unilaterali ed economicamente orientati, del benessere che sono il comunismo e la democrazia liberale (o.c., 1/8), perché la sua filosofia terapeutica rivela solo la piena misura della miseria reale ("il proletariato terapeutico"). Per coincidenza, le antiche religioni, da cui emerse il pitagorismo, erano anche estremamente "terapeutiche". Da qui la filosofia terapeutica che mantenne vivo il pitagorismo in Grecia per secoli. Nonostante tutte le preoccupazioni "teoriche". (Cfr. *Jaeger, Paideia, I, 211*).

(GW 202)

Riferimento bibliografico :

-- B. Boelen, *Eudaimonie en het wezen der ethiek*, Leuven, 1949:

a. L'esperienza della felicità si fonde con l'esperienza del piacere e dell'utilità;

b. Aristotele è eudemonista in modo nobile e intellettualmente razionale; Tommaso d'Aquino è eudemonista sulla base di una dottrina della vita oggettivamente buona e intellettualmente razionale; Kant separa completamente l'etica dall'eudemonismo, in quanto considera l'azione morale come puramente "formale"; Scheler rifiuta l'eudemonismo dicendo che l'uomo non lotta per il piacere ma per i valori ("etica dei valori materiali");

c. il proponente difende l'eudemonismo (ma come concetto psicologico, non religioso);

Libbe van der Wal, Het objectiviteitprincipe in de oudste Griekse ethiek (Il principio di oggettività nell'etica greca antica), Groningen, 1934: Anaximandros, Herakleitos e Demokritos sono messi alla prova per l'oggettività su cui si basa la loro etica; l'eudemonismo è la forma inconsistente di edonismo (etica del piacere), in cui la massima del piacere dipendente dal gusto personale, senza qualità morale, viene purificata a vantaggio di tutti, e soprattutto della beatitudine giudicata in segreto dalla morale (o.c, 93); all'eudemonismo che

Per 'salvare' eticamente ciò che si chiama 'bene' che promuove la felicità, deve diventare intellettualistico, cioè deve mettere al primo posto la virtù come unica fonte di felicità, virtù che si identifica con la 'saggezza' (ib., 94/96); Demokritos, che non aveva il suo principio etico

chiamato "hèdonè" (lussuria), ma preferibilmente "terpsis" (piacere raffinato), lo collega all'utilità o alla bontà (di nuovo, l'eudemonologia è intesa come puramente psicologica);

-- Cl. Brelet-Rueff, *Médecines traditionnelles sacrées*, Paris, 1973 : sciamanesimo, medicina delle piramidi, gen. agraria-rituale, gen. gnostica, gen. alchemica, questi sono i titoli che riguardano l'antichità;

-- F.Kudien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zurigo/Stuttgart, 1967;

-- L. Edelstein, *Ancient Medicine*, Baltimora, 1967;

-- G. Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge Un. Press, 1979;

-- id., *Les débuts de la science en Grèce*, in *La Recherche*, 125 (Sept. 1981, 920/927(tratta principalmente delle arti curative in Grecia);

eccetto W. Jaeger, *Paideia*, vedi

O. Willmann, *Didaktiek als vormingleer in haar verband met de maatschappelijkeleer en de geschiedenis der vorming*, I (*De geschiedkundige soorten van het vormingswezen*), Lier/Antwerp, 104/127 (*De Griekse vorming*);

Hl. Marou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948 (*dall'epoca omerica all'epoca ellenistica: 1 e 2*);

J.D. Butler, *Four Philosophies and their Practice in Education and Religion*, New York / Evanston / London, 1967 (*naturalismo (Leukippos, Demokritos, Epikouros); idealismo (Platone); realismo (Aristotele); pragmatismo (Herakleitos, protestantesimo); esistenzialismo; analisi del linguaggio*).

(iii)a1. Ierofisismo (vitalismo astrale) . -- “Come l’uomo deve la ruota della vita alle divinità, così anche l’ordine e il completamento della vita. Da lei proviene il nomos, la legge, che fonda la società umana, l’espressione della stessa giustizia, che abita come themis (...), come dike (...). fin dalle generazioni divine del passato, il comandamento di risparmiare ogni realtà vivente e la saggezza che ha dato alle cose i loro nomi. Dalla divinità ha avuto origine la filosofia, che consiste nel:

la purificazione (catarsi) di **1.** l’incapacità materiale di pensare (hulikès a.logias’) e **2.** il corpo mortale e

la consumazione (‘teleiotès’) - vedi sopra p. 188 supra -, intesa come la riapparizione della vita felice originaria (‘tès oikeias eu.zoias analèpsis’), che conduce alla divinità (‘theian homoiosin’). (O.Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 275).

Nota - Prima di andare avanti, dobbiamo, con grande enfasi, chiarire un equivoco sulla ‘pulizia’ che Dodds descrive come puritanesimo e che di solito viene frainteso come un’azione negativa.

WB. Kristensen, *Verz. bijdr.*, 238/242, sulla ‘lustratio’ (purificazione), dice che la ‘purificazione’ dovrebbe essere intesa in modo sacro, cioè che la purificazione è una comunicazione di vita, - la vita, che è presente nell’agente purificante (240); -- ad esempio, egli dice, l’acqua, secondo una visione generalmente antica (leggi: arcaica), possiede un potere creativo e rinnovatore, che, attraverso l’aspersione rituale, può essere trasferito ad altri (ibid.);

La purezza rituale è sinonimo di vita, fioritura, rinnovamento (ibid.); è più di un’assenza di impurità: è splendore, gloria, vita divina (ibid.);

Non solo l’acqua, anche l’incenso, il cui odore è descritto come vita divina, ha lo stesso significato (ibid.);

L’idea di base è che l’agente purificatore è il divino portatore e datore di vita (ibid.);

Le descrizioni negative non devono trarci in inganno, dice Kristensen, 241, perché se la purificazione scaccia i demoni, lava via le infezioni o le malattie, solleva lo stato di peccato, - la purificazione dei demoni, la purificazione delle malattie, e la purificazione dello stato di peccato sono tutte uguali.

In breve: l’uomo fuori dalla morsa della ‘morte’ (assenza di forza vitale; vedi sopra p. 17 (*dinamismo politeistico*); 62ss. (*religione generativa*); 159v. (*Religione causale*)), allora questa è solo un’articolazione negativa del fatto che la divinità (ri)genera, (ri)causa la vita. Il pitagorismo è troppo religioso per non partire da questa idea di ‘purezza’ o ‘reingresso’.

Vedi anche R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1965-2, 8s. (Sulla catartica o l’arte della purificazione, termine medico-sacro, che pensa e cura la colpa e la malattia allo stesso tempo).

(GW 204)

Torniamo per un momento al testo di Willmann, all'inizio di pagina 203, ora che possiamo capirlo semasiologicamente:

La Deità, nella sua gerarchia dall'Essere Supremo al daimon umano (ed extra-umano) - vedi sopra p. 65; 191 -, è la fonte (Causeer, Sourcer) di tutto, cioè della vita (perché tutto vive, nel terreno); la saggezza, la legge, ecc. è lì per stabilire quella vita;

La filosofia, se è ciò che deve essere per amore di Dio, è vita, vita che dona, vita che ristora, che "produce", che "provoca"; -- quindi è purificazione e completamento, cioè iniziazione, alla vita divina; -- lo comprendiamo meglio, quando teniamo conto che anche l'Essere Supremo

La teologia teistica o trascendentale si collega, preferibilmente, alle figure di Kronos o Zeus. I greci, quando conobbero Israele, chiamarono Kronos il Dio degli ebrei.

Ebbene, Crono si presenta come il più alto spirito guardiano (vedi sopra p. 190v.) di tutti gli esseri, nella preghiera che Zeus come demiurgo (cioè creatore del mondo) gli rivolge in Orfeo: "Solleva la nostra razza, daimon notevole ('arideikete daimon')".

O. Willmann, *Gesch.*, I, 210, che scrive quel testo, cita il commento di Proklos di Konstantinopolis (+410/+485), il neoplatonico di tanti secoli dopo: "Il più alto Kronos, dall'alto, introduce i principi ('archas') delle idee ('noèseon') del (Creatore) al demiürg (qui chiamato Zeus) e dirige l'intera opera della creazione. Perciò Zeus lo chiama, nel testo di Orfeo, "daimon" (spirito protettore; meglio: causatore in ciò che causa)". Ma già Platon (-427/-347) aveva, secoli prima, parlato nello stesso senso: Crono è chiamato da Platone "megalè tis dianoiá" (un alto pensatore) in relazione a Zeus (Krat. 396b). In altre parole, abbiamo qui una vecchia tradizione.

In altri testi l'Essere Supremo è chiamato "Zeus" - secondo il pensiero esitante dei politeisti (in contrasto con Israele, che è inequivocabilmente monoteista); per esempio nel testo in cui il pitagorismo pronuncia il suo Essere Supremo (vedi sopra p. 191, ad (ii)).

Ma Willmann, o.c., 213ff, Willmann, tuttavia, o.c., 213ss, fa notare che l'Essere Supremo, oltre ad essere (mono)teista e trascendente (come in Israele, nello Zoroastrismo e nell'Atonismo), è anche e soprattutto immanente, pensato come panteista: così 'Zeus', in numerosi testi orfici, appare come 'uno con l'universo'; di conseguenza: L'espressione "Dios d' ekpanta tetuktai" (da Zeus sono uscite tutte le cose) non può essere intesa come una "grande forza pensante (Platone), che crea tutte le cose in modo preesistente, nella sua interiorità, ma come una potenza ctonia, come l'uomo macrocosmico (vedi sopra pp. 48/50; soprattutto 62/67; 159/163; 190v.), il cui "corpo" (intendere: "corpo" fluido) costituisce l'universo, - corpo, che era, "notte" informe, da cui sono sorte tutte le cose; -

(GW 205)

esattamente come Söderblom, etnologicamente in particolare, stabilisce con i “causatori” (vedi sopra p. 166 e seguenti: metamorfosi (modello metamorfico), generazione (modello generativo), effusione (modello emanativo) è il nome che indica come l’universo ha origine dalla Divinità,--con o senza causatori intermedi, naturalmente).

Conclusion: sia la rappresentazione (mono)teistica-trascendentale del processo con cui il mondo viene in essere (artificiale, ideale, esemplare), sia la rappresentazione panteistico-immanente dello stesso processo con cui l’universo viene in essere (emanativo, generativo, metamorfico) sono applicate all’Essere Supremo (e alle sue possibili ‘agenzie ausiliarie’ (causatori politeistici-polidemonici), -- si pensi a Hermes (vedi sopra p. 190)).

La stessa dualità, trascendenza (elevazione) e immanenza (presenza, ispirazione) che enfatizza Dio allo stesso tempo, prevale nel pitagorismo (vedi sopra p. 195) (la Monade (maiuscola che indica l’Essere Supremo) è per (sopra) e ‘nella’ creazione allo stesso tempo). La ‘sungeneia’ (‘parentela’ (vedi sopra p. 195) è anche una parte del mondo pitagorico.

189v; specialmente 191v), cioè l’armonia, l’incastro) dell’uomo e della divinità, rispettivamente delle divinità, ne è l’espressione diretta. Anche nella misura in cui il concetto di ‘anima-mondo’ (vedi sopra p. 192 (la divinità come ‘spirito’, ‘ispirazione’, ‘movimento’ di ogni cosa) passa di qui;--che non è ancora da spiegare in senso strettamente panteistico, ma prima di tutto come Essere Supremo-immanenza e/o spirito universale (vedi sopra pp. 163/165), così che l’Essere Supremo, sia o meno attraverso intermediari, è fluidicamente, cioè vivificante, presente ovunque nell’universo da lui creato.

Così comprendiamo la ‘pulizia’, ‘iniziazione’ (completamento, appagamento) che la filosofia dovrebbe essere: Dio, le divinità, sono “vita” e “vivificanti”, rispettivamente “vivificanti”, così è l’uomo, se vive eticamente e politicamente bene e in modo pulito; così è la filosofia, se è ciò che dovrebbe essere. Questo si mostra più chiaramente nel lato immanente della divinità (generativo, emanativo, metamorfico).

Ecco perché ci siamo soffermati così a lungo sulla base teologica della filosofia pitagorica: Dio, le divinità qui, non sono in primo luogo autorità e idea (come nei monoteismi rigorosi), ma vita e vita che dona o ripristina la vita. Questo non sarà mai sottolineato abbastanza. Questo è gerarchismo, vitalismo sacro, che non esclude la trascendenza, al contrario.

(iii)a2. Il gerarchismo come filosofia terapeutica. (205/214)

“La filosofia come ricerca della saggezza è la purificazione e la consumazione della vita, la più alta arte della riflessione, il più puro servizio di consacrazione, la vera arte della guarigione:

(GW 206)

Come la medicina non vale niente se non elimina le malattie dal corpo, così la filosofia non vale niente se non scaccia il male dall'anima". (*O. Willmann, Gesch.d.Id.,I, 321*). Si può vedere sia il parallelismo che la coesistenza di filosofia e medicina. Si può mettere in questo modo:

La medicina diventa filosofica e, allora, è medicina fino in fondo;

la filosofia diventa medicina e, allora, è filosofia a tutti gli effetti. Questa è una filosofia terapeutica, analoga a quella di Moreno: il problema della miseria è centrale; l'eliminazione della miseria, fisica e mentale, è il compito per eccellenza e in prima istanza di entrambi, medicina e filosofia. Pulizia" (ma allora antica, cioè arcaica, intesa come Kristensen all'epoca sottolineava, e non "classica", cioè illuminata-settica e secolarizzante (vedi sopra pp. 33/35; 72/93)) e

I due aspetti della *therapeia*, terapia di cui la nostra medicina attuale (intesa accademicamente) e per esempio la psicoanalisi rappresentano solo il barlume secolare, sono il "completamento" (iniziazione).

Tra le scienze (sacre), che i pitagorici praticavano ampiamente, spicca la medicina: "La medicina, con Puthagoras, ha un carattere assolutamente sacro: la chiamava 'to sofotaton ton par' hèmin' (la preminente 'sapienza' tra le cose umane)".

"Conservare e ripristinare la salute è una questione che riguarda la saggezza e, viceversa, la saggezza è il presupposto della salute: la 'sofrosunè', cioè la prudenza, la salute dell'anima, assicura la salute del corpo". In altre parole:

Qui emerge chiaramente una concezione psicosomatica: il somatico, cioè il fisico, - nonostante tutto il cosiddetto 'dualismo' orfico e/o pitagorico (che apparentemente si trova su un piano completamente diverso) - è determinato anche dallo psichico; l'uomo è qui, in questo sistema dualistico, colto come un'unità psicosomatica ('armonia', cioè l'unione di anima e corpo) (enologico: vedi sopra p. 185v.);

Viceversa, è evidente anche una visione somatopsichica: vivendo in modo sano, fisicamente, l'uomo si assicura la sua mente, la "saggezza".

"Il modo di vivere del periodo preistorico con la sua austerità, la sua divisione naturale di lavoro e riposo, veglia e sonno, era il modello di Puthagoras.

La dietetica ('*diatètikon eidos*', cioè la dottrina del '*diaita*', un modo di vivere nella sua interezza, fisica e mentale, - in particolare: un modo di vivere prescritto da un medico (regime dietetico), caratterizzato dall'omissione di certi cibi e bevande, a scopo terapeutico) era ampiamente praticata nella scuola di Puthagoras".

"La medicina pitagorica, come tutta la medicina sacra, cercava di sbarazzarsi dei disturbi della salute prima di tutto attraverso l'anima.

(GW 207)

Da qui l'uso della musica, per mezzo della quale Puthagoras, seguendo l'esempio degli 'iatromanti' delfici (vedi sopra p. 153; Willmann si riferisce qui al metodo di guarigione di Delfi sotto Apollon, la divinità che, con Dionusos, era molto onorata dai pitagorici; vedi sopra p. 12), sottometteva gli impulsi e cercava di alleviare la sofferenza".

Nota.-- (207/209) "Apollo, dice Aristotele, Fr. 2, rivelò sulla lira agli uomini le leggi secondo le quali dovevano vivere: con la melodia domò la loro selvatichezza iniziale e con la magia del ritmo diede accesso al comandamento (al popolo delle origini)". La musica (coreia; cfr. supra p.

era quindi parte integrante dell'apollonismo.

"Le stesse idee di 'ordinare, illuminare ed esprimere in toni potere divino" si fondono nell'idea delle Mousai, le Muse (Kleio, Euterpè, Thaleia, Melpomenè, Terpsichorè, Ourania, Erato, Polumnia, Kalliopè), il cui capo è Apollon: "Cantano la legge e il giusto modo di vivere di tutte le cose ('nomous kai èthea kedna') e dicono da ciò che è, ciò che sarà e ciò che è stato prima, proclamandolo con la voce; senza sforzo il suono piacevole scorre dalla sua bocca". (*Esiodo, Teogonia, 66;38vv.*). (Willmann, *Gesch., I, 24*).

"Un'altra forma di spiriti servitori di Apollo sono le Iungen ('iunx' era una cutrettola; nel mito: una ninfa, figlia di Peitho o di Eco, che, con formule magiche, mezzi, conquistò l'amore di Zeus (o per se stessa o per Io); si usava la cutrettola su una ruota come dispositivo magico erotico (Pindaro, Pyth. 4:214)) o Keledons ('kèlèdon' è strega, maga; plurale: le Sirene). Il padre della iunx è Pan (dio dei campi, delle greggi e dei loro pastori); sua madre Echo o Peitho (parole che significano 'riverbero' o 'persuasione'). I sei Kèlèdones d'oro, secondo Pindaro (Fr. 25), cantano dall'alto. Furono loro a decorare il tetto metallico del tempio di Delfoi (come statue): uccelli con teste di ragazze: il tetto del tempio è un simbolo del cielo; le creature alate significano le forze divine onnipervadenti, canore come un uccello, pensose come una testa umana". (*O. Willmann, Gesch., I, 25*).

"Che il suono sia stato concepito come espressione di una legge, che pervade tutta la fisis, la natura, è evidente dal bellissimo mito del cantore di Lokrian Eunomos (nome che significa 'governato da buone leggi'): Durante la festa di Apollon canta la sottomissione del drago Pitone; una corda della sua lira si rompe; in quel momento una cicala (grillo) vola sulla lira e sostituisce, con il suo tono, la corda mancante, perché colpisce nel momento in cui la corda doveva essere pizzicata.

Una statua a Delfoi lo raffigura. Il grillo rappresenta le creature viventi, che hanno ricevuto da Apollon un tono, con il quale sono, d'ora in poi, rappresentate nell'armonia dell'universo". (*O. Willmann, Gesch., I, 25f.*).

(GW 208)

Nota.-- Oltre all'associazione dell'apollonismo con l'attività musicale, dovremmo anche sottolineare brevemente l'associazione dell'apollonismo con la guarigione.-- "Nella sfera terrena, Apollon funziona non solo come un dio degli oracoli, dei legislatori e dei maestri di musica, ma anche come un protettore della vita. Così egli è dio delle greggi, 'karneios' (soprannome dorico-peloponnesiaco di Apollon), e dei pascoli, 'nomios', 'agreus' (riguardante i pastori e/o i pascoli; cacciatore e/o pescatore (agreuo, agreo = prendo mentre caccio o pesco);

il protettore della gioventù, 'kourotrophos', - vedi sopra p. 42v. (Demetra), il datore di vita, 'genetor', genitor (Lat.), 'padre', 'antenato', 'colui che genera' (capostipite) - vedi sopra p. 62vv. (religione paterna),- anche 'patroios' (relativo ai genitori, antenati),- il dio guaritore, 'iatromantis', 'akestor' (guaritore; 'akestoria' = arte della guarigione, terapeutica).

Si vede in questo elenco, il cui sfondo è il concetto antico-arcaico di 'ricchezza' (cioè piante in crescita, bestiame giovane, bambini), soprattutto la sua 'ricchezza', cioè la vita (che sorge dalla terra) - cfr. *Kristensen, Verz. bijdr.*, 291/314 (La ricchezza della terra; sacra-agraria);

Scende sulla terra come pastore, ma anche come urbanista: costruisce le mura di Ilion, Megara, Buzantion; nel mito di questo, l'urbanistica è un simbolo della costruzione del mondo (vedi sopra p. 42; 147f.);

Il mito precedente paragona la costruzione delle città e la pastorizia al lavoro degli schiavi, che Apollon, spogliato della sua veste leggera, esegue.

Excursus: *WB. Kristensen, o.c. 201/229 (La concezione antica della servitù); 305* (schiavi), spiega come gli schiavi e le schiave, che rappresentano le divinità ctonie, mantengono la vita intendendo: la ricchezza in senso arcaico); il 'servo' più noto è Hèraklès, l'hèros, cioè il 'servo' più noto è Hèraklès, l'hèros, cioè uomo divino o dio umano, che, nella morte, è venerato come benefattore e salvatore del genere umano; per espiare l'omicidio che egli, nella follia, aveva commesso sui suoi figli, ha dovuto 'servire' nel mondo straniero (come assassino è scaduto nelle divinità dell'altro mondo: deve ripristinare il fluido della vita, che è stato turbato nel suo equilibrio; cfr. *(analisi del destino); 183 (themis)*); le dodici 'opere' di Herakles sono vittorie sulle potenze della morte e acquisizioni della vita.

Apollon, nella sua discesa sulla terra, negò la sua natura celeste e si contaminò con qualcosa di strano per lui. Che appare nel mito dell'uccisione del drago (il drago pitone è il simbolo del potere oscuro, selvaggio, malvagio, infernale, ctonio).-- "Questa storia è paragonata alla cacciata di Dioniso e alle peregrinazioni di Demetra". (O.Wilmann, *Gesch.*, I, 30).

(GW 209)

Solo dopo che Apollon era fuggito, aveva fatto penitenza, egli, dopo il suo contatto contaminante con il drago, riprese la sua forma leggera, secondo Ploutarchos. Nella Dafnèforia (celebrazione di Apollon, durante la quale si portava un ramo d'ulivo circondato da alloro ('dafnè')) la sua caduta e l'espiazione erano rappresentate drammaticamente (vedi sopra p. 38vv. Un ragazzo fuggì, fu simbolicamente reso servo, riconciliato e, in una processione festosa, riportato a Delfoi con rami d'alloro. Come un penitente purificato Apollon ora deteneva tutta la penitenza ed era 'katharsios' (purificatore), 'soter' (salvatore), riconciliatore, redentore. (O. Willmann, o.c., 30).

Osservate la teologia apollinea che servì da modello al pitagorismo: solo quando si tiene conto di questo sfondo si può comprendere appieno come visse dalle origini la religione, anche come filosofia. -- Cfr. anche *E. Des Places, La religion grecque*, Paris, 1969, 38, dove l'aspetto curativo viene in primo piano (titoli); ib., 40 (Apollon era venerato come giudice, assassino (cfr. Eracle), i suoi titoli più antichi sono medicina, mantica e poesia; già Omero lo cita come medico; tra medicina e mantica la connessione è stretta (iatro.mantis): "Le due competenze agiscono insieme tra i servizi necessari alla vita, (secondo des Places).

Nota - (209/212) "Si dice che Pitagora si sia iniziato a tutti i misteri; che abbia rinnovato quelli bachiano-orfici e che abbia basato su di essi le cerimonie della sua società. Gli abitanti di Metaponto chiamavano la sua casa "il tempio di Demetra". Chiamava i suoi allievi "iniziati dell'universo". (O. Willmann, o.c., 34).

Rimandiamo per le idee, alla base dei misteri ctonici, alle pagine 62 e seguenti. (*rel. generativo*); 4-8/50 (*aspetto genitivo o daimonico*); 159vv. (*rel. causale*).

Per il tipico mistero dionisiaco vedi sopra p. 40/41 (Bakcheia).

Vedi anche *JP. Vernant, Mythe et pensée*, Paris, 1971, 11, 79/94 (*La personne dans la religion*), in cui la religione dionisiaca è trattata come una religione marginale (donne, schiavi).

Il grande daimon dei misteri (ctonici), l'eroe del dramma del mistero, si presenta a noi come -

l'uomo: nasce, commette il peccato, soffre e muore". (O. Willmann, o.c., 36). Così lo Zeus ctonio a Creta; così Dionusos: questo è il figlio di Semelè; da bambino o da giovane è, o mentre è assorto nel gioco, o mentre contempla il suo riflesso, o dopo che si è ubriacato bevendo da una coppa, attaccato dai Titani (vedi sopra p. 8v.) e fatto a pezzi, di cui la dea Atena è solo la vittima. 8f.) e fatto a pezzi, per cui la dea Atena riuscì a salvare solo il cuore dotato di pensiero ('noëren kradien'); - Questa è la tragedia primordiale, rappresentata nel dramma più antico;

(GW 210)

L'uomo ctonio-misterico, però, non è un uomo comune ma l'"archanthropos", l'uomo "primo" (che significa: generatore) la Causa; vedi sopra pp. 62/64 (*Dionusos*);

L'uomo-creatore è, allo stesso tempo, divinità del mondo; dai sette pezzi di carne, in cui Dionusos viene fatto a pezzi dai Titani, nasce anche il mondo, l'universo; egli non è solo 'uomo primordiale' ('archanthropos') o 'primo formato' ('protoplasto'), ma anche 'uomo macrocosmico' (in riferimento a questo i testi orfici parlano di 'primogenito' ('protogonos', 'protosporos' (il primo seminato, cioè nato), sì, allo stesso tempo 'primo progenitore' ('protos genetor')); -- vedi sopra p. 208, dove un titolo simile è applicato ad Apollon come Causer).i. nato), sì, allo stesso tempo "primo progenitore" ("protos genetor"; -- vedi sopra p. 208, dove un titolo analogo è applicato ad Apollon come Causer);

Questo ruolo passivo nei confronti dell'Essere Supremo (vedi sopra p. 204v.) si fonde ("armonia") con il ruolo attivo nei confronti della fisis, in cui l'uomo si trova (di nuovo "armonia", ma ora come fusione della causa intermedia e del mondo visibile (ovvero dell'umanità)); vedi sopra p. 48/50 (*aspetto geniale*); 65 (*gerarchia di Samotracia*); 191 (*gerarchia pitagorica*); 161v. (*animismo*);

Si può anche, con i Pitagorici, chiamare questo 'sungeneia' (parentela; 'legame generatore') (vedi sopra p. 189; 190 (*Hermes*); -- questa dea-mondo è in altri testi chiamata Pan (vedi sopra p. 207), apparentemente un altro nome e forma per Dionusos, secondo Willmann, *Gesch.*, I, 38; talvolta, come figura secondaria, viene descritto Eros (ibid.);

Attenzione: nei molti nomi e miti (con le loro varianti) la teoria dei misteri (soprattutto la forma arcaica, quella veramente ctonia) non dimentica che l'unità è caratteristica della divinità: per esempio Dionus è talvolta visto come l'Essere Supremo, mentre, come detto sopra a p. 209, Zeus è presentato come un dio ctonio (il mito ama la variazione su un tema, come dice Lévi-Strauss da qualche parte, mentre ne sottolinea la musicalità; giustamente, perché, come detto sopra, Zeus è un dio ctonio). 209 sopra, Zeus è presentato come un dio ctonio (il mito ama la variazione su un tema, come dice Lévi-Strauss da qualche parte, mentre ne sottolinea la musicalità; giustamente, perché, come abbiamo visto sopra, l'uomo mitico è musicale, 'musicale', radicale).

Willmann, Gesch., I, 42/44, richiama l'attenzione sul fatto che;

Il numero, cioè il multiplo dell'(elementare) 'uno' (vedi sopra p. 185 ss.), gioca un ruolo importante nella dottrina del mistero, ctonio parlando: lo smembramento del corpo di Dioniso (un corpo diventa molti pezzi; la molteplicità del mondo visibile è, nel suo 'terreno generativo-hiërozoico, uno) lo mostra;

anche le forme dello spazio giocano un ruolo decisivo: le Kourètes, le Gli oureti, danzando il loro "kourètismos" (Kourétendance), custodiscono Dionusos come un bambino che gioca; ma i Titani lo avvicinano di soppiatto e lo ingannano con dei giocattoli - una sfera, un cono, un dado, una cima, una ruota, le mele di Esperide (cfr. il mito di Eracle), uno specchio;

(GW 211)

Le interpretazioni della tradizione orfico-pitagorica-platonica sono ovvie: per esempio i Couretes immaginano (e rappresentano) i pianeti come le dimore ('feticci', vedi sopra p. 132; 139f.) delle divinità olumbee, i Titani i 'poteri' (dinamismo) delle divinità ctonie;

Platone vede in Dionusos come un bambino, assorto in giocattoli geometrici, il fatto che "theos aei georretrei" (la divinità lavora sempre come un geometra), in un certo senso 'giocando' (giocando giocosamente) con le idee, ovvero le forme numeriche, presenti nella materia informe di se stessa (vedi sopra p. 192v.);

(iii) la musica, che gioca un ruolo molto importante nei Misteri (ctonici) (vedi sopra p. 41), è presente nei miti cosmologici: i sette tubi del

I 'surinx' di Pan (il flauto di Pan) rappresentano i sette pianeti per esempio (quello mitico - ambiguità (vedi sopra p. 210); possono anche rappresentare il sole, silenziato, circondato dai (sette) pianeti; -- così fecero le corde della lira di Apollo (vedi sopra p. 207, dove l'aspetto civilizzante viene fuori per una volta); -- Pan è raffigurato in scultura mentre suona il flauto in mezzo al cielo stellato, di cui lui, il musicista, è il 'periodoi' (periodo). 207, dove l'aspetto civilizzatore emerge per una volta); -- Pan è rappresentato in scultura mentre suona il flauto in mezzo al cielo stellato, di cui egli, facendo musica, regola i 'periodoi' (orbite; vedi sopra p. 187 (*sustoichia; harmonia*)) (*aspetto cibernetico; vedi sopra p. 9; 47 (idee, ovvero numeri come 'regolatori');* 45 (*normativo*); 185v.);

Loukianos, Sulla danza, 7,

a) sostiene per esempio che, secondo i genealogisti più veritieri (cfr. rel. generativa), la danza è vecchia quanto il cosmogonico (cioè il cosmo-propagante eros' (amore), che ordinava le cose (*cosmo; vedi sopra p. 189*);--il che dimostra che, tra le buffonate arcaiche, l'eros' (magia erotica) non doveva necessariamente essere 'selvaggio', anzi;

b) Viceversa: la danza ha preso, secondo Loukianos, come 'prototupos' (prototipo), modello esemplare, "il coro dei corpi celesti, la costellazione dei pianeti e delle stelle fisse, la sua società armoniosa, la sua mirabile unanimità"; - già secoli prima Platone aveva parlato nello stesso senso: questo ordine armonioso, che, superando il disordine, era il principio del mondo, è allo stesso tempo una legge, uno sforzo, profondamente fissato nell'uomo (*vedi sopra pp. 52/54 (metodo ermeneutico; l'uomo come "microcosmo"); 189*) e da cui si distingue dagli altri esseri viventi; - l'uomo, con il suo senso dell'ordine e del ritmo, ha usato l'"orchestikè" (l'arte della danza) per esprimere questo" il coro di danza è rimasto, per gli antichi greci, il simbolo di ogni gruppo ordinato, di ogni insieme "simmetrico" (equilibrato) (*cfr L. Séchan, La danse grecque antique, Parigi, 1930, 35s.*);

Si può ancora, danzando fluidamente, testare questa realtà 'dinamicamente armoniosa' per la sua 'efficacia' nel campo occulto-religioso, - questo secondo il metodo pragmatico (vedi sopra p. 46 (idea come linea guida dell'esperimento));

(GW 212)

O. Willmann, *Gesch.*, I, 632, nota che i salii ('salire' = danzare; un'antica, rituale sodalitas (società segreta) in molte città d'Italia, solitamente associata a Marte, il dio della guerra) eseguivano la loro danza come "espressione del movimento celeste", -- dimostrando che i Pitagorici non erano soli in questa concezione 'cosmico-ctonica' della musica orchestrale.

Il protoplasto elevato a divinità - per esempio Dionusos - è il daimon, genio, di tutto il genere (umano): i mortali possono diventare come lui, perché lui, come loro e al loro posto, ha commesso il peccato, ha sofferto ed è morto (vedi sopra p. 39 (heros = salvatore)), come tale, cioè come 'lusios' (liberatore), 'katharsios' (purificatore), li accompagna.

Aspetto agogico -; egli è, in questo campo, più forte di Apollon, secondo Willmann, o.c., 45 (la ragione è che, meno ctonio lavora un salvatore, meno 'forza vitale' (dunamis) ha a sua disposizione, almeno per quanto lavora sulla terra e nell'ordine materiale grossolano); - proprio come Hermes (vedi sopra p. 190), Dionusos è 'psuchopompos' (anima-agente):

Egli conduce le anime sulla terra, nelle profondità umide, dal focolare (vedi sopra pagina 103; questo linguaggio è un linguaggio fluido);

(ii) alla morte li accompagna di nuovo, verso l'alto, almeno se hanno vissuto 'puri', cioè buoni e puliti, cioè eticamente-politicamente giusti; se no, li accompagna in corpi animali 'impuri' o - in caso di non reincarnazione - negli inferi (cfr. anche O. Willmann, o.c., 11f. (daimon come agog in questa vita e nella prossima)).

Dionusos, dice des Places, o.c., 89, è "il dio del vino, della fertilità, del phallos"; - il che implica che egli è anche un guaritore; -- ciò che noi chiamiamo più in alto (contemporaneamente 'bakchos' (causatore) e 'lusios' (causatore del contrario) della malattia (secondo l'"harmonia dei contrari; inerente al demonismo)).

Conclusione: il breve esame delle due principali figure causali, Apollon e Dionusos, del pitagorismo come 'agogoi', genii, daimones, compagni, soprattutto nel destino (calamità), ha chiarito che soprattutto nella misura in cui agiscono tellurico-ctoniche, possiedono quella misteriosa energia ('dunamis'), che salva, guarisce.

Questo non deve farci perdere di vista il fatto - già sottolineato - che la loro energia poggia su una base demonistica ed è quindi discutibile per la rivelazione biblica; questo è trattato esplicitamente da K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich, 1954, specialmente 288ss. (*Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung*), trattato esplicitamente;

(GW 213)

Quello che il proponente, come teologo protestante laicizzante e liberale, dice sull'essenza del cristianesimo (lo riduce a una religione d'amore moraleggiante, ma in modo tale che all'"agape" (cioè l'amore tipicamente biblico per Dio e il prossimo) viene dato come base preliminare e portante l'"eros" (cioè l'amore tipicamente pagano)), lo lasciamo a lui, naturalmente;

Ciò che egli cerca di chiarire, tuttavia, e cioè il valore puramente divino, intendiamo: supremo, della menestrella pagana, così centrale nel paganesimo del periodo arcaico (cananeo (Baal/Ashtarte), babilonese, asiatico-trachita (Dionusos), germanico (Freyia), indiano (Shiva/Shakti), ecc. (o.c., 302f.)), ci sembra degno di riflessione:

“Il grande segreto della vita sembrava a questi popoli così profondamente venerato che non si poteva non interpretare la sua origine e il suo essere e potere nascosto come qualcosa sotto la protezione e la guida - agogia - di una grande divinità”. (o.c.,302);

È un peccato che l'idea grande ed eternamente vera, che qui cerca la sua espressione, cioè che concepire la vita, come santa, appartiene al cospetto di Dio, sia stata spesso abbattuta nella pratica”. (ibid., dove l'autore cita *R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel*, 1921, 12); l'autore stesso lo formula come segue: “Gli eventi naturali situati fuori e dentro l'uomo non sono mai univoci (...) rivelazione di Dio (= Essere Supremo). Non è santo; può essere santo! La fede cristiana aguzza l'occhio per i suoi demoni, cioè per ciò che, in questo evento naturale, non è divino-creatore, ma anti-divino-distruttore, sì, satanico”. (o.c., 295f.).

ostile l'agente della rivelazione divina. Il Romanticismo religioso vede il teologo precisamente
L'autore stesso si collega al Romanticismo: "aver riscoperto la natura come agente della rivelazione divina è (dopo il processo 'Sturm-und-Drang') il carisma religioso dei teologi precisamente" ostili.

Romanticismo". (o.c., 305); si riferisce, o.c., 42, a Herder durante il suo Romanticismo". (o.c., 305); si riferisce, o.c., 42, a Herder durante il suo Bückeburertijd (1771/1776) e *Schleiermacher* nei suoi *Reden über die Religion* (1799), i quali, invece della religione naturale illuminata, 'aufgeklärte' ('naturale' qui significa 'razionale-seculina'), propongono il senso della rivelazione e dell'individualità saturata di storia, della percezione animata e del sentimento vivo.

Va notato che, più o meno nello stesso periodo, in Francia *JA. Dulaure, Le culte du phallus (Les divinités génératrices)*, Paris, 1805, appeared.--che indica che il ruolo della sessualità (già nel bambino), scoperto da Freud, aveva trovato il suo posto sacro nelle religioni arcaico-antiche, --che il ruolo dell'energia sessuale (energia orgonica), scoperto da W. Reich, allievo dissidente di Freud, aveva anche il suo posto sacro nelle suddette religioni.

(GW 214)

Dopo questa digressione teologica, torniamo al tema, interrotto a pagina 207, della musica come terapia.

“Il ‘saggio’ (inteso: il filosofo) dovrebbe esaminare se stesso (cfr. p. 58; 70f; 12 (religione apollinea-delfica): ‘Nella misura in cui non conosci te stesso, conservati per uno che è pazzo (‘nomize mainesthai’), dice un ‘akousma’ (proverbio), che approfondisce a modo suo il proverbio dell’oracolo delfico (‘Conosci te stesso’).

Ci riferiamo all’insegnamento di Platone (*Faidros* 144f.) sulla “mania” (stato trasportato, ovvero entusiasmo, possesso) e la sua subordinazione o meno al “sofrosunè” - controllo:

La mania della profezia, caratteristica soprattutto delle mogli (per esempio a Delfoi, Dodona; la Sibilla) sotto Apollo;

La mania di iniziazione, tipica dei “purificatori” sotto Dionusos (vedi sopra p. 203), che rovesciano il destino;

La mania della poesia, caratteristica dei poeti e degli altri articolisti guidati dalle Mousai (Muse; vedi sopra p. 207);

l’eros- o minnemanìa, propria delle persone eroticamente mosse sotto Afrodite (Lat.: Venere) ed Eros,--eccitazioni, di cui Platone parla con più o meno riverenza, nonostante il suo pathos razionale-intellettuale

(cfr. -- G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, 1980, 267/315;

-- ER .Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1966, 207/235 (*Plato and the Irrational Soul*);

-- id., *Der Fortschrittsgedanke i.d. Antike*, Zürich/München, 1977, 130/150 (*Platon und das Irrationale*);

-- D.N. Morgan, *Love: Plato, the Bible and Freud*, Englewood Cliffs, N.J., 1964, 174ff).

-- E. Farwerck, *The Mysteries of Antiquity and their Rites of Initiation*, Hilversum, 1960, 102/108);

In breve, la mania può essere patologica o divina; divina può essere sequestro (ananormale; buono) o possessione (katanormale; cattivo); -- secondo Platon, in alcune aree è preferibile alla ‘sedazione’. -- Questo porta ad un punto controverso nella filosofia terapeutica dei Puthagoreani, cioè la kathartikè (technè)’ (arte della purificazione), l’abilità di purificare gli effetti dei peccati ‘antichi’ (cioè delle vite passate) per mezzo della prassi penitenziale, la pulizia, e così via. esorcismi) sia collettivamente (si pensi alla città di Tebe, nel re Oidipo (-430+) di Sofocle) o singolarmente (si pensi a Oreste, Agamennone e Klutaimnèstra (Odusseia; ripresa nelle Eumenidi di Aischulos (ci sono ‘theaii’ cioè dee benevole);

cfr R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1965-2, 8s., dove si afferma che quest’arte legata alla mantide ha anticipato i metodi moderni della psicoanalisi; --è in ogni caso completamente sbagliato liquidare questo metodo mantischiatrale (‘iatromantis’) come ‘superstizione’, come fa Willmann, *Gesch.*,I, 302, (specialmente dove nota che “la medicina sacra ha preso ovunque questa strada”).

(GW 215)

a3. Ierofilia come filosofia dell'educazione. (215/217)

Generare la vita è educare la vita: “Il tempio deve essere adornato con doni di saggezza (‘anathèmasin’), la mente con studi di formazione (‘mathèmasin’)” (O. Willmann, o.c., 322).

L'organo della conoscenza, centrale nella filosofia apollinea dei Puthagorei, è la ragione, o l'intelletto, che assomigliano a un buon scultore: danno l'anima, sempre ugualmente centrale in profondità (vedi sopra pp. 145/159 (Orphic-Concetto di anima puthagoriana); 189/191; 197v), un aspetto buono e bello, ‘numero forma armonia:

L'enologia (vedi sopra p. 185/197) (l'“uno” immanente/trascendente; coppia di opposti (systechy; totalità); armonia; applicazioni musicali ed etico-politiche; tutto basato sull'analogia (cioè Tutto questo sulla base dell'analogia (cioè la relazione uno/molti, espressa in termini identici/diversi (vedi sopra p. 186, base della teoria puthagoriana degli insiemi e dei sistemi (analogia proporzionale (che raccoglie) e attributiva (che disturba))) è la scienza di base della formazione.

Le scienze sacre - vedi sopra p. 206 (medicina) - sono la seconda tappa degli studi di formazione: Willmann, o.c., 296ff., li ripercorre:

a/ linguistica, storia (specialmente mitologica, -- quello che oggi chiameremmo ‘storia sacra’),

b/ matematica (come distinta dalla ‘enologia’ spiegata più ampiamente sopra; cfr. *Matila Ghyka, Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1978, specialmente 10ss. dove si evidenziano i tre principali tipi di ‘numero’ presso i Puthagorei: i numeri divini (da 1 a 10 (O.c., 13/19), chiamati anche numeri ‘puri’ che sono oggetto dell'aritmetica ‘mistica’ o numerologia (praticata fino ad oggi); numeri “scientifici” ((divisi in

b1. “posotès”, cioè, insieme numerabile, tipo finito, numero espresso in numero, insieme unitario;

b2. composizione di monadi, che nel linguaggio attuale potrebbe essere “classe di classi chiamati: per esempio la triade (triplice), la tetrade (quadruplica), ecc. sono “principi” di Tutto ciò che è “triplice”, “quadruplica”, ecc., tra le cose sensoriali (tre asini, tre fogli, ecc;)

b3. “chuma” (inondazione) di unità monadi (elementari); numeri ordinari, oggetto della ‘logistikè (technè), l'aritmetica di es. uomini d'affari),

c/ astronomia (in concomitanza in gran parte con l'astro(teo)logia (l'insegnamento dei Misteri ad esempio dava importanza alla “galassia”, la Via Lattea (vedi sopra p. 16 (*modello egiziano*)) come luogo di transito delle anime disincarnate; Willmann, o.c., 45), teoria musicale (canonica (= teoria musicale elementare), armonica (apprendimento superiore)).

La fisica puthagoriana è un'ulteriore sotto-scienza, praticata dai puthagoriani (vedi Willmann, o.c., 307/317);-- **1/** l'unità reale, **2/** l'“organico

(GW 216)

(più che meccanico) (vedi sopra p. 110 s.), **3/** il carattere reale del corso della natura, **4/** la posizione dei singoli esseri nell'unità del tutto, -- qui si trovano i punti principali del fisico come Willmann li riassume; -- ne abbiamo già ripassato alcune parti: per esempio a p. 187 ('*periodos*', *circolazione*); 189 s. ("cosmo", "*sungeneia I*" (*parentela*); 191/193 (*Essere Supremo contro universo; forma / assenza di forma (materia)*), 94 (*cosmologico*);

Willmann indica i cinque corpi regolari (piramide/fuoco; cubo/terra; ottaedro ('*oktaëdros*; che ha otto lati)/aria; ikosaedro ('*eikosaëdros*; che ha venti lati/acqua; dodekaedro ('*dodekaëdros*; che ha dodici lati)/ *aithèr* (o.c., 311/314).- su un inizio di cristallografia, di teoria atomica, - inoltre, sulla teoria della vita (biologia: piante, animali, persone hanno ciascuno un'anima specifica).

Nota.-- Se confrontiamo questi 'mathemata' puthagorei (materie educative) con il sistema di test di Erodoto, vediamo che Puthagoras e i suoi seguaci lo hanno preceduto: le scienze (sacre e in parte profane) soggetto con il fisico consistono in:

Soggetti logici e matematici (enologia; matematica (sia numerica che spaziale))

soggetti empirici

(a. alfa o scienze umane (linguistica; storia; - entrambi il nucleo della successiva filologia; -- medicina, che diventa anche medicina (vedi sopra p. 84 (*Alkmaion di Kroton era un puthagoreo*)));

b. le scienze beta o naturali (astronomia, musicologia, fisica);

soggetti transempirici (tutti soggetti tipicamente sacri); - cfr. sopra p. 123).

Nota: - Per quanto fortemente l'etica-politica fosse radicata nel fisico, una caratteristica e di tutte le religioni arcaiche (*vedi sopra p. 16v. (Maat); 34v. (unità di teologia, filosofia, scienze naturali, retorica)*) e immediatamente della filosofia incipiente - è mostrato da un 'akousma' (proverbio), di natura tipicamente puthagoriana: "L'armonia è la virtù del mondo; l'eunomia (eu + nomos = leggi buone e belle) la virtù della congregazione; la salute e la forza la virtù del corpo: in tutte queste cose ogni parte è determinata secondo il tutto e la collezione ('*suntetaktai poti to holon (insieme coerente) kai to pan (collezione)*)." (O. Willmann, o.c., 327). La 'virtù' è semplicemente 'enologicamente' determinata (vedi sopra p. 185f.). Il che testimonia la coerenza logico-matematica (enologica).

Nota: - Ippodamo di Mileto, un Puthagoreo, fu il fondatore dell'urbanistica: combinò la politica con l'enologia (anche la matematica "comune") costruendo, per esempio, il Peiraieus, il porto di Atene, in modo pianificato. Prima aveva ricostruito la devastata Mileto nel -479 secondo un piano a scacchiera; Thourioi (Thourion), una colonia suditaliana di Atene, l'aveva progettata e guidata nel -444/443 (*Fr. Krafft, Gesch. d. Naturw., I, 230ss.*).

(GW 217)

Archutas di Taranton (-400/-350), un Puthagoreano, passa tra gli antichi come la prima mente tecnica dell'antichità, su base "matematica". Vedi sopra p. 127v.

Conclusion: sia la scienza applicata ('mathèma') che la pura abilità tecnica erano incluse nella sintesi puthagoriana. Certo, la tecnologia 'pura' era, per un puthagoriano, difficile da immaginare: la sua disposizione enologico-aritmetica lo costringeva quasi a tracciare le sue condizioni 'matematiche' di possibilità.

Nota.-- I due tipi di matematica e la loro riconciliazione sono stati toccati nelle pagine superiori 124/126.

4. Gli "akousmatikoi" (ascoltatori) e i "mathematikoi" (studiosi).

Cfr. -- K. von Fritz, *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, in *Sitzungsberichte d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Philos.- hist. Classe* 1960 (11), Monaco, 1960;

W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft (Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon)*, Nürnberg, 1962.

Gli insegnamenti di Puthagoras erano dati in (i) 'akousmata', proverbi, e (ii) 'sumbola', dichiarazioni figurative. La fusione tra la saggezza "iatromantica" (oggi si dice anche "sciamanica") e la fisicità milesiana portava con sé una sorta di bifronte.

Di conseguenza, a un certo punto avevano due tipi di rimorchi:

a/ Gli allievi asketici (mortificati), che sottolineavano il religioso-morale, specifico della comunità dedicata ad Apollo, senza trascurare lo scientifico (si pensa ad alcuni comandamenti del silenzio); questi sono gli akousmatiekers;

b/ la mentalità più scientifica (se questo fosse sempre il fisico milanese, come sostiene Burkert, è la questione), guidata da Hipasos di Metaponto (vedi sopra p. 124), enfatizzava la scienza, a.o. *Historia* e 'mathemata' erano ricerche e discipline del tempo; erano chiamati matematici in quel senso del tempo; -- tra loro c'era per esempio il già citato Archutas di Taranton; le quattro materie di apprendimento - aritmetica, geometria, astronomia, musica (armonia) - erano tra i 'mathèmata' più praticati. Il platonismo prenderà gradualmente il sopravvento e svilupperà questa eredità.

(iii)a4. Lo ierozoismo come filosofia pragmatico-eudemonica. (217/222) A parte il lato terapeutico (supra 205/214) e quello educativo (215/217) il lato agogico (200/202) contiene anche il lato tipicamente pragmatico, cioè la filosofia vuole un risultato (= pragmatico) e cioè una forma fortunata (= intenzione eudemonica, soter(i)ologica) come risultato.

Questo è dimostrato dalla posizione chiave del concetto di "daimonia", come mostrato sopra.
198/200 esposto, chiaramente.

(GW 218)

Questo è altrettanto evidente dal lato terapeutico, come dettagliato sopra: cosa contribuisce di più alla 'felicità' della salute nel corpo e nell'anima?

A p. 205 e seguenti il pragmatismo dei Puthagoreani diventa chiaro: sia la medicina che la filosofia sono giudicate dal loro risultato, cioè l'eliminazione della malattia e del male! Ma il risultato va in profondità, molto più in profondità che per esempio il Protosofista, che mira solo alla 'felicità' laico-sensualista-edonista, va all'anima come daimon (genius/ iuno). Basta guardare nella storia dell'estetica; per esempio *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik, I, Die Aesthetik der Antike*, Basel/Stuttgart 1979, 103ff., dove si studiano gli inizi dell'estetica filosofica: i fondatori di quel ramo filosofico sono i Puthagorei:

L'armonia, cioè la fusione che è buona e bella, è la base;

La simmetria, cioè l'integrazione, buona e bella, in quanto contiene misura (geometrica) e numero (aritmetica), è la seconda base;

la musica meglio la coreia (vedi sopra p. 36v.) - aveva l'enfasi: la teoria dell'arte e della bellezza era basata su di essa (non tanto sull'arte plastica); la coreia rappresentava l'armonia e la simmetria;

Il cosmo era pulito per il greco: era in fondo in sé, oggettivo, armonioso e simmetrico (vedi sopra p. 118v. (Il lato matematico dei fusis; La prima critica di Erodoto).

W. Jaeger, Paideia, I, 1954-3, 225, esprime l'interiorizzazione del cosmo come armonia:

egli passa in rassegna, o.c., 222ss., il ruolo incalcolabilmente grande, da Puthagoras in poi, svolto dall'idea di armonia nella scultura, nell'architettura, nella poesia, nella retorica, -
religione, etica, politica;

E aggiunge: "Ovunque si sta risvegliando la coscienza che anche nelle azioni produttive e pratiche del popolo c'è una rigorosa norma dell'appropriato ('prepon', 'harmotton'), che non si viola impunemente, proprio come quello della legge.

Solo quando si guarda da tutti i lati il dominio illimitato di questi concetti nel pensiero greco del periodo classico e tardo antico, si ottiene un quadro corretto dell'effetto normativo della scoperta dell'armonia.

I concetti di 'ritmo' 'misura' e 'proporzione' sono strettamente legati ad esso o acquisiscono un contenuto più specifico attraverso di esso.

"Per l'idea cosmica come per l'armonia e il ritmo, la sua scoperta nella 'natura dell'essere' è la tappa necessaria per il suo trasferimento all'essere interiore dell'uomo e ai problemi dell'ordine della vita". Infatti, per il pitagorico, l'interiorità arriva fino all'anima come daimon (genius/ iuno).

È così che si comprende l'estetica puthagoriana della coreia, cioè la fusione di danza, musica e poesia.

(GW 219)

Il primo piano.

La coreia lavora in e su “choreutès” e sullo spettatore.

(a)1. Nel servizio dionisiaco, dice Tatarkiewicz, 107, all’inizio era attiva solo la danzatrice, che cantava e/o suonava musica, -- orgiastica (cfr. supra p. 40s.): espressivo com’era questo evento, esso rivelava l’èthos’, l’anima in quanto è buona e bella o cattiva e brutta; la conoscenza di sé (cfr. supra p. 12; 214 (mania); in questo la coreia era privilegiata: essa mostrava ‘homoiomata’, immagini, di ciò che è in natura, innanzitutto, e poi, naturalmente, dell’anima. 12; 214 (mania)); in questo la coreia era privilegiata: dava ‘homoiomata’, immagini, di ciò che era presente nella natura, prima di tutto, e poi, nell’in e dietro quella natura della divinità nascosta danzante (daimon); perché l’èthos’ è più di ciò che Demokritos o il Protosophist ne hanno fatto, deduttivamente-seculino, cioè la sua espressività immediatamente visibile e tangibile.

(a)2. I Puthagorei, Tatarkiewicz, 107, notano che anche lo spettatore è coinvolto; --secondo Diogene Laërtios, per Puthagoras, la vita è multipla, come uno spettacolo:

I concorsi, per esempio, sono frequentati dai concorrenti a causa del fama;

i commercianti coinvolti in questo spettacolo vi cercano profitto;

Gli osservatori puri trovano la conoscenza attraverso la ‘theoria’, cioè la contemplazione di **i**) l’uno (l’armonia nella moltitudine delle impressioni), **ii**) il vero (ciò che si mostra come reale), **iii**) il buono e il bello (il ‘valore’ di ciò che è quell’armonia e quella realtà che si mostra);-- cfr. supra p. 14f; 47 (*trascendentalia dell’ontologia*); -- Puthagoras considerava la ricerca della conoscenza senza guadagno o onore la più onorevole.

Lo sfondo.

La coreia non era solo espressiva per il giocatore e lo spettatore; era anche operativa, efficace.

(b)1. Gli orfisti vi vedevano la purificazione, la ‘catarsi’ (vedi sopra p. 41 (bakchos diventa lusios); 203; 214); -- inoltre, nella misura in cui la mania, l’esperienza fuori dal corpo, continua, il giocatore (e, in qualche misura, lo spettatore) entra in contatto con la ‘dunamis’, la forza vitale, presente nella natura e nelle divinità e negli spiriti (generativi) (aspetto del dinamismo);

In altre parole, l’aspetto mantico-magico è duplice: **i**) generativo (inclusione di forza vitale) e **ii**) applicativo (qui: catarsi).

(b)2. I Puthagorei vedevano in essa, inoltre, semplicemente, ‘psuch.agogia’, la guida dell’anima: come la coreia è espressiva, così può anche essere usata efficacemente, cioè scegliendo bene e in modo pulito la musica, il canto e la danza, si può agire sui partecipanti (giocatori/spettatori) in modo educativo; si può, in altre parole, Damone di Atene (+/- -450), di cui parla Platone a proposito degli effetti etici della musica, si basava sulla dottrina coreografica puthagoriana per mettere in guardia contro le innovazioni nella coreografia che avrebbero messo in pericolo la ‘eunomia’, la disciplina interiore, dei ballerini e degli spettatori;

(GW 220)

Era convinto che la coreografia, oltre al controllo (tipicamente apollineo) e al coraggio (piuttosto dionisiaco), potesse insegnare anche la giustizia (cioè la qualità morale-politica, la virtù); di conseguenza, i cambiamenti coreografici, una volta attuati, portano anche la rivoluzione; la coreografia doveva quindi essere introdotta nell'istruzione pubblica come materia.

Nota.-- La natura peculiare dell'estetica puthagoriana è ancora più evidente quando la si confronta:

1. la bellezza è, puthagoriana, 'matematica' (armonia, o mmetria); Sofistico è il senso di lussuria negli occhi e nelle orecchie (soggettivistico) (cfr. supra p. 180 (*individualismo; lussuria e potere*)); socratico è l'utilità in vista di uno scopo (funzionalistico-teleologico);

2. la percezione estetica è, puthagoriana, o catartica (orfica) o psicagogica; sofisticamente, è 'apatè', illusio, inganno, meglio: illusione (crea, nel soggetto, illusioni puramente soggettive); socraticamente, è 'mimèsis', imitatio, imitazione (scopre analogie, immagini, della natura (paragoni) nell'opera dell'artista). Cfr. Tatarkiewicz, 137.

Platon sarà -

annuncio 1. - formulare la bellezza come idea (vedi sopra p. 45 e seguenti; soprattutto 50/52 (*mimetismo artistico*); cfr. o.c., 147; -

annuncio 2. - Platone vedeva nell'esperienza estetica una forma minore della visione razionale-intellettuale delle idee della filosofia; era quindi molto sprezzante dell'arte; o.c., 159.

Aristotele ha minimizzato la bellezza (che Platone enfatizzava), ma ha enfatizzato l'arte, che ha chiamato 'mimèsis', imitazione, cioè I Puthagorei intendevano l'imitazione come espressione dell'ethos, riproducendo liberamente; Demokritos intendeva l'imitazione come espressione di azioni (un allievo imita il suo maestro); Platone la intendeva come produzione di cose (sensoriali), rappresentando l'idea come esempio; Aristotele vede tutti e tre insieme (o.c.,175f.); -- l'operazione dell'arte era, puthagoriana, catartica-psicagogica; sofisticata, era illusoria-edonica; platonica, era moralizzatrice; Aristotele trovò che tutte queste teorie contenevano una verità parziale; -- la bellezza era, per Aristotele, sia puthagoriana che (armonia) così come socratico (utilità in relazione a un obiettivo) (o.c., 186).

L'epoca ellenistica vede tre risposte all'unica grande domanda su come vivere felicemente in questo mondo:

a. uno edonistico, cioè quello degli epicurei (per essere felici si ha bisogno della lussuria);

b. una moralizzatrice, cioè quella delle filosofie stoiche (per essere felici bisogna vivere solo eticamente e politicamente virtuosi);

(GW 221)

c. uno scettico (per essere felici bisogna tenersi lontani dal dubbio e dalla sospensione del giudizio);

Conseguenza: di fronte alla questione pesantemente ponderata della felicità, l'estetica aveva solo una considerazione secondaria.

6. L'ecllettismo, intorno a +/- -100+, sorse dalla Stoa (Panaitios, oseaionios), che assorbì sottoinsiemi aristotelici e platonici, e dall'accademia platonica (Filone di Larissa, Antiochos di Askalon), che considerava Platone e Aristotele come uno solo; - Cicerone conclude l'ecllettismo come un grande esteta, unificando sottoinsiemi. Cfr. o.c., 205f.

7. Nel frattempo, la *scuola epicurea e quella scettica rimasero* sole: si fusero nel suo rifiuto dell'arte e della teoria dell'arte. Cfr. o.c., 236f.

8. Plotinos di Likopolos (+203/+269), un egiziano che venne a Roma all'età di quarant'anni, dove aveva dei seguaci, era un pensatore molto originale e qualcuno che allo stesso tempo conosceva la storia in modo eccezionale.

La "dottrina dei due mondi" collega Platon e Plotinos, il neoplatonico:

- (i) 'questo' mondo, spazialmente - fisicamente, accessibile attraverso i sensi;
- (ii) "oltre" il mondo, spazialmente disincarnato, "spiritualmente", accessibile attraverso il

pensare.

La distinzione tra Platon e Plotinos è che

Platone, almeno il più giovane, riconosceva un solo tipo di bellezza e bontà, cioè l'ideale trascendentale, accessibile solo all'intelletto;

mentre Plotinos, oltre al trascendentale, riconosceva anche la bellezza e la bontà sensoriale, spaziale-corporea, che, subito, era sensoriale.

Questo secondo tipo era di origine trascendentale: rivelava l'idealmente bello e buono in 'questo' mondo; inoltre: l'unica caratteristica perfetta di questo mondo è la sua bellezza trascendentale: di conseguenza, l'estetica divenne una parte molto importante della filosofia di Plotino.

Plotinos ha preso posizione contro la definizione puthagoriana di "pulito":

nel bene e nel bello è l'armonia, risp. la simmetria; ma queste sono solo la visione esterna del vero bene e del bello, che, attraverso l'armonia e la simmetria, traspare dall'"altro" mondo; quel vero bene e bellezza è sia l'idea trascendente ("archetupon", paragone) - vedi sopra pp. 45ss; specialmente 47; ma anche e soprattutto 185; 191ss, dove questa trascendenza è enfatizzata anche puthagoriana - come "forma interna", che costituisce, per così dire, l'"anima" del corporeo-spaziale come bellezza e bene - vedi sopra, ibidem, dove il puthagoreismo genuino enfatizza lo stesso lato immanente.

(GW 222)

La differenza tra i paleo-putagorici e Plotino sta nel fatto che, a partire da Empedocle, Anassagora e soprattutto Socrate, Platone, ecc., l'immateriale è stato distinto più chiaramente dalla comprensione materiale (soprattutto materiale grossolano) (vedi sopra p. 94/109, *Materialismo antico*; soprattutto 100v.); per il resto c'è una somiglianza impressionante;

Plotinos ragiona: se l'estetica esistesse solo nell'armonia, risp. nella simmetria, allora potrebbe esistere solo nel composto (collezione, sistema; vedi sopra p. 185f. (enologia) oggetti sensoriali o immateriali; un suono, un colore, il sole in sé, l'oro in sé, ecc. Eppure troviamo, dice Plotinos, che sono tra le cose "più belle e migliori"; di conseguenza, il bello e il buono non sono una relazione ma una qualità, percepita da un soggetto (vedi sopra p. 181 (*l'idea in sé non è un ideale*); 189 (*affinità informativa*); 197 (*ermeneutica*));

A proposito:

(i) Uno stesso viso, per esempio, differisce di momento in momento secondo la sua espressione, mentre l'armonia o simmetria rimane identica; la differenza di bellezza non è dunque legata ai rapporti che costituiscono l'armonia (simmetria);

(ii) il male e l'amore possiedono anche l'armonia, risp. la simmetria; eppure sono antiestetici; al che i Puthagorei potrebbero rispondere che, in questo caso, non c'è una vera armonia, risp. simmetria; mentre, nel caso del viso, le differenze di espressione sono connesse con l'insieme e le sue relazioni (quindi, dopo tutto, armonia, risp. simmetria).

Resta vero, però, che l'armonia da sola non può costituire il pulito e il buono: è anche qualità (senso del valore). Il punto di partenza per questo, all'interno del Puthagoreanesimo, sta nell'idea dell'"uno", specialmente inteso come Supremo (vedi sopra pp. 191ss; 195 (*elemento, monade, diade*). Ma ancora e ancora si scopre che il puthagoreismo concepisce implicitamente il qualitativo: dopo di lui lo si pensa esplicitamente; in campo estetico Plotinos lo ha fatto forse in modo più geniale e ha così riempito la lacuna del puthagoreismo. Entrambe le filosofie, intanto, sono caratterizzate dalla filokalia, l'amore per la bellezza (vedi sopra p. 195). Cfr. o.c., 361ss.

Conclusion: questa lunga digressione, come descrizione (e critica) comparativa del puthagoreismo come filosofia eudemonica, è giustificata: non si può costruire una vera agogia(k) senza coinvolgere il bello (e il buono). Solo un mondo pulito è anche un mondo che dà felicità;

Per inciso: generare la vita è purificare la vita: vedi sopra pp. 207 (apollineo); 211 (dionisiaco). La gerosofia implica l'estetica.

(GW 223)

(iii)a5. Geromanzia come armonia tra individuo e comunità. (223/235) Come abbiamo già visto, in occasione della “daimonia”, il raggiungimento delle profondità del

La legge è una paideia, un sistema di formazione, per l’anima e una sustasis, un sistema di regolazione, per la vita.

-- *L’aspetto sociale.* (223/230)

Riferimento bibliografico : *J. Imbert, Le droit antique*, Paris, 1976-3, 19/53 (*la civilisation grecque*), distingue, fondamentalemente, tre sistemi politici,

il “basileis”, il regno, cresciuto dal klan (“genos”) - a Roma la “gens” - il cui capo era “basileus”, re, su tutti i membri che discendevano da un antenato comune e fornivano lo stesso servizio familiare;-- Questa istituzione passò alla “polis”, la città (stato), dopo che la legge del clan fu sostituita dal sorgere delle “poleis”, le città (circa trecento per tutta l’Ellade); - Questa “basileia” continua ad esistere in Macedonia, ma deve far posto, in tutto o in parte, alla “aristocrazia”, il dominio della nobiltà; così ad esempio in parte a Sparta e in parte in Macedonia. Ad esempio, in parte a Sparta e, col tempo, interamente ad Atene e Siracusa;

La “turannis”, che sorge facilmente nelle città più nuove, dove la classe mercantile acquisisce potere sulla nobiltà terriera (“aristocrazia”) e, con il “dèmos”, il popolo (di solito piccoli proprietari impoveriti), limita o sposta la basileia, resp. l’aristocrazia dalla rivoluzione, che porta un “turannos” (“tiranno”, ma non sempre nel nostro senso peggiorativo) a governare; Drakon e Solon per esempio sono “tiranni”, il primo duro (draconiano), il secondo morbido, ad Atene (cfr. supra p. 86 (*Solon*));

La “dèmokratia”, il governo popolare, che, tra l’VIII e il VI secolo, sorse in molte città, ma di cui Atene rimane il modello più noto; non bisogna paragonare questa “dèmokratia” alle nostre democrazie occidentali: la sua base era la cittadinanza, che però era proprietà di pochi (stranieri, schiavi, ecc. non sono “cittadini”).

I sistemi ellenistici sono un’elaborazione della basileia: il basileis macedone, Fillippos II, che, nel -338, a Chaironeia sottomise Atene e fondò la lega delle città di Corinto, di cui era il basileus, e, dal -336, Alexandros il grande, figlio e successore di Filippo, che conquista l’Asia Minore, l’Egitto e la Persia, penetra nella valle dell’Indos, ma nel -323, a Babulen (Assiria) muore improvvisamente (33 anni) prematuramente, -- questi due basileis fondano la basileia ellenistica; soprattutto Alexandros, che, da un lato, governa personalmente, come basileus macedoniano, su Macedonia, Egitto (di cui è faraone) e Persia (di cui è monarca assoluto), ma, dall’altro, pensa universalmente, perché cerca di spingere la fusione di elleni e barbari, su tutti i piani culturali possibili;

(GW 224)

ad esempio nel -324 egli, nell'esercito macedone, affronta trentamila barbari nonostante la protesta macedone; Allo stesso modo, egli stesso sposa una principessa Sogdiana, Roxanè, e, più tardi, la figlia di Dareios, Stateira (che passò per la più bella donna di tutto l'Oriente), mentre, a Sousa, la città di residenza del "grande" basileis persiano, molti dei fanti di Alexandros sposano donne straniere e diecimila soldati, ricchi di bottino, prendono per marito donne asiatiche; allo stesso modo, egli fonda molte città (Alexandreias) e stabilisce nuove forme di commercio. Alexandros riprende anche le religioni e le integra nella propria religione misterica Samothraqi (*vedi sopra p. 65*), in onore della quale erige, sul confine indiano, un monumento-altare di confine, con l'iscrizione: 'A Herakles e ai Samothraqi Kabeiroi' (cioè agli Hufasis, tributari dell'Indos) (*cfr. supra p. 208: Herakles*).

Cfr. J. Gregor, Alexander the Great (The World Domination of an Idea), Amsterdam, 1933, specialmente 290vv, dove, in dettaglio, tutto questo è raccontato.-- Specialmente la "proskunèsis" (la profonda piegatura del ginocchio), imposta e imposta ai Barbari e specialmente agli Elleni, scioccò profondamente gli Elleni, che consideravano tale cosa come al di sotto della loro dignità ellenica, ma la accettarono per necessità. Non era né più né meno il culto del basileus nella sua forma asiatica. Questo fatto da solo indica il profondo cambiamento culturale che Alexandros, una volta allievo di Aristotele, ha introdotto come risultato.

Lo sviluppo successivo ha mostrato, per il momento, due tipi di basileia ellenistica:

(i) Nei territori ellenici dell'impero di Alessandro (Epeiros, Makedonia), la polis era una cosa del passato, ma il basileus si considera legato ai costumi della polis in una certa misura;

(ii) In Persia, Egitto tuttavia, il basileus è governante a titolo personale e sul modello asiatico; a partire dal III secolo, questo orientale

La 'despoteia', il dispotismo, era presente anche in Hellas.

Nota.-- Imbert, o.c., 34vv, spiega come, in quel contesto, nasce la "politikè" (technè), la scienza politica:

(a) La triade politica, menzionata sopra, è descritta per la prima volta da Erodoto (-484/-425) - vedi sopra p. 78/82 -;

(b) La legge, che in Homèros è ancora sconosciuta come "nomos", ma vale come "themis" e "dikè" (vedi sopra p. 183), è descritta per la prima volta, con il nome di "nomos", legge, da Esiodo, e questo in opposizione a "fysis", intesa come stato di natura senza legge (che la Protosophistica riscoprirà; vedi sopra p. 178/184) : la "legge", dice uno scrittore postistocratico, è uguale a tutti ("isonomia") e vuole essere giusta, bella e utile, -- soprattutto perché è sacra e/o divina. 178/184): la 'legge', dice uno scrittore postesiodico, è uguale a tutti ('isonomia') e vuole il giusto, il bello e l'utile, -- soprattutto perché è di origine sacra e/o divina.

(GW 225)

Ci riferiamo qui a *W. Schilling, Religion und Recht*, Schorndorf, 1957, - libro che illumina il “complicato intreccio tra l’esperienza primaria religiosa e l’idea giuridica” per mezzo della scienza comparativa e/o fenomenologica della religione; l’autore distingue:

religione religiosa primitiva, tribale, genossale o popolare vitale e
religione mondiale di alta religione e di libera scelta; --un applicativo

modello:

(i)a. l’omicidio, nel contesto di una “religione di natura”, è vietato “a causa della demonizzazione del sangue versato”;

(i)b. nel contesto della religione popolare, è un crimine, religiosamente parlando, a causa della

Danni al tronco o alla pace numinosa (= sacra) del tronco”;

l’omicidio, altamente religioso, è ‘minaccia alla salvezza personale’, -- per Hellas: vedi *F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes, I (Die Gesch. der europäischen Rechtsidee im Altertum und im Frühmittelalters)*, Zollikon/ Zürich, 1954, 9/256 (*Themis, Dikè, Nomos; - Protosophistic and metaphysical (Platon, Aristotle); Stoic natural law; Neoplatonic hierarchical law of order*); - the book begins with the fondamenti di diritto sacro del diritto naturale”; tranne che nella Sofistica (e nelle filosofie scettico-epicuree), la religione gioca un ruolo importante.

Nota.-- Imbert, o.c., 38ss., spiega come la dottrina politica abbia due fasi:

la fase della città-stato, con Platone e Aristotele (Platone vuole una giustizia che tratta tutti allo stesso modo ed è sociale; Aristotele vuole la felicità (vedi sopra pp. 200; 202 (*eudemonismo*)) dei cittadini della classe media);

Lo stadio cosmopolita, che separa l’uomo, come individuo, dal contesto urbano-locale e lo ricolloca nel cosmo:

a. i Kunic (Cinici: per esempio Diogene e Crates; quest’ultimo, quando nel -315 la sua città natale Tebe fu ricostruita, si rifiutò di ritornarvi: “Non ho una polis, città, ma il mondo intero in cui vivere” disse);

b. Gli stoici erano universalisti cosmopoliti, che chiamavano tutti gli individui a casa in una ‘polis’ (makropolis), un solo popolo, compresi gli schiavi.

Nota -- Imbert, o.c., 49ss., nota che il diritto privato, poiché non è mai salito al di sopra dello stadio locale (e non è mai diventato un sistema giuridico generale), è rimasto sottosviluppato, rispetto al magnifico sistema giuridico di Roma.

Il puthagoreismo deve essere situato in ciò che è stato appena detto a titolo di introduzione. Due aspetti spiccano: **(i)** gli interventi politici e **(ii)** le teorie politiche. Li esamineremo brevemente.

(GW 226)

a- L'interferenza politica.

Samos, la terra natale di Puthagoras, era governata da un turannos, che rappresentava le tendenze democratizzanti rispetto alla precedente aristocrazia, che era stata rovesciata; Polukrates, il turannos, favorì il commercio e l'industria invece dell'agricoltura; fece di Samos un centro di cultura (i poeti erano attratti).

Puthagoras, all'inizio in buoni rapporti con Polukrates, ruppe con lui: pur non essendo egli stesso un nobile, difese l'aristocrazia e scelse di trasferirsi nell'Italia meridionale, a Kroton, dove l'aristocrazia prevaleva ancora. Puthagoras redasse una legge costituzionale e influenzò lo sviluppo sociale e politico di Crotona, che fiorì economicamente; tra le altre cose, si dice che abbia progettato il sistema monetario.

Puthagoras fondò una 'hetareia', una comunità d'ordine, religiosa-scientifico-politica. Altrove tali hetaireiai furono fondati anche nell'Italia meridionale. Il loro carattere conservatore portò a tensioni e ribellioni; tanto che Puthagoras, probabilmente, dovette fuggire a Metaponto, dove morì. Gli Hetaireiai, tuttavia, resistettero ovunque, finché, verso il -450, iniziò il crollo, così che solo a Taranton, dove Archutas (vedi sopra p. 127;

Il potere puthagoriano fu mantenuto dai puthagoriani. +/- Intorno al -400 c'erano Hetaireiai a Tebe e a Flious (nella terra del moedev). Intorno a -350 tutto è scomparso.

Ippaso di Metaponto, +/- -450+, invece di agire autorevolmente e di attribuire tutto a Puthagoras, pensava autonomamente e rivelava al pubblico le dottrine da tenere segrete - per cui fu censurato (bando) dai puthagorei ortodossi -; riunì intorno a sé un intero gruppo, che era più liberale e democratico (cfr. *P. Krafft, Gesch. d. Nat*, I, 203); essi agirono contro la rivolta dei turannis a Surakousai (Siracusa), che però guadagnò terreno e provocò un secondo esodo dei Puthagorei (a Taranton e Tebe e Flious).

Conclusioni: sebbene inizialmente aristocratico, il puthagoreismo, come sistema politico, fu anche col tempo più democratico in almeno un gruppo, intorno a Ippaso. Cfr. *Röd, Gesch. d. Phil.*, I, 50/53.

b - La filosofia politica.

Per quanto riguarda la politica, l'opinione è che, pur non essendo la base del puthagoreismo, l'interferenza e la teoria politica erano una conclusione essenziale della dottrina centrale (henology).

Ragione: come giustamente fa notare Röd, o.c., 73f., il puthagoreismo non è solo una fisica 'senza valori' (puramente scienza-positiva) (come Röd immagina la fisica milesiana), ma una sapienza, che non perdeva di vista la vita e i valori (vedi sopra pp. 175; 181 (*idea, ideale*); 184v.; 197v.; 222).

(GW 227)

b1 - Le grandi dimensioni della vita sociale.

A pagina 19 abbiamo visto che le strutture sono micro-, meso- e macro-sociali. Li troviamo nella politica puthagoriana.-

(i) Microsocialmente c'è la famiglia e l'amicizia.

(i)a. La famiglia è educata da Kleinias, un contemporaneo di Socrate: "Si dovrebbe insegnare ai giovani ad onorare le divinità e le leggi fin dall'inizio".

(i)b. L'amicizia ('filia; 'filotès') è un tema antico di natura profonda. Puthagoras disse di essa che è 'enarmonios isotès; un'uguaglianza basata sull'armonia'; -- i discepoli vi aderirono: Fintias, l'amico di Damone di Surakousai, fu condannato a morte dal turannos Dionusios (I o II), ma godette di una sospensione dell'esecuzione; Damone lo sostituì in prigione, mentre sistemava i suoi affari; proprio all'ultimo tornò per essere giustiziato; -- la fedeltà alla morte fu, a proposito, inculcata nei discepoli.

(ii) Meso-socialmente c'è la "hetaireia", di cui si è parlato sopra.

(iii) Macrosocialmente c'è la "polis", la città-stato.

Vedi sopra p.199, dove Archutas di Taranton delinea la struttura comunitaria della polis.

Anche Ippodamo di Mileto (vedi sopra p. 124; 216), l'urbanista, ha scritto sull'organizzazione statale, senza essere egli stesso un legislatore: proprio come Archutas, egli deriva questa concezione della polis dai principi (la teoria della musica, cioè riguardante lo strumento, alla sua (i) costruzione ('exartèsis', cioè l'assemblaggio delle parti, - concetto di sistema),

(ii) il voto ("harmoga", allineamento) e

(iii) il gioco ('epafa', tocco, manipolazione, intrappolamento); come lo spazio è composto da parti disparate ('diastasis'), così lo stato è composto da tre dimensioni sociali (modi):

(i) il governo ("bouleutikon"),

(ii) i soldati ("epikouron"),

(iii) le classi lavoratrici ('banauson': agricoltori, artigiani, commercianti),

che ricorda un po' la triade di Dumézil (vedi sopra p. 19); questo punto di vista corrisponde alla 'costruzione' dello strumento musicale (analogia; vedi sopra p. 186).

Röd, o.c., 69, dice che "lo stato puthagoriano era uno stato coercitivo": bisogna fare attenzione a tali affermazioni, perché ascoltate Archutas di Taranton, che sostiene che il giudice è come l'altare (analogia!), perché entrambi sono il rifugio di coloro che subiscono ingiustizie;

Questo risale al diritto d'asilo; l'"asulon" o "hieron asulon", cioè l'inviolabile (santuario delle divinità) esisteva nelle religioni arcaiche: ogni perseguitato aveva la possibilità di entrare in uno spazio sacro inviolabile, dove godeva della protezione della divinità; questi spazi erano contrassegnati da segni tabù (vedi sopra p. 11 (tabù); 168v. (somma e anti-p.).

(GW 228)

Il diritto d'asilo esisteva in Egitto, in Israele, - in Grecia e a Roma, tra gli altri; - chi non lo rispettava, si esponeva a pesanti sanzioni sacre e legali (Herod., Hist., 6:79; Thukud., 1:126; 5:16 (per anni un supplicante viveva in un tale asilo); 4:98): Potremmo (...) vedere nell'esistenza dei 'manicomi', all'interno della prima mentalità religiosa o folk-religiosa, un tentativo di diritti che trascendono lo stato: la divinità prende sotto la sua protezione coloro che sono esposti alla legge (intesa come puro esercizio del potere)". (W. Schilling, *Religion und Recht*, 14-3);

Il 'sedersi all'altare' ne è il segno esteriore; da qui il paragone (analogia) di Archutas; vedi anche *Omero, Iliade*, 11: 808 ("dove aveva luogo l'agorà (assemblea del popolo) e dove era il tribunale ('themis'), e dove avevano eretto altari in onore delle divinità" (cfr. Flückiger, o.c., 14-, n. 19)); -

In altre parole, qui c'è un predecessore diretto dei "diritti umani" (Schilling, o.c., 139), conservati dall'Archutas puthagoreo dalla cultura arcaica (vedi anche sopra p. 27 (isègoria, libera parola, che esisteva già prima della polis secolare; "È la forma primigenia della democrazia successiva" dice Flückiger, o.c., 14-);

Il che non è sorprendente, dato lo spirito profondamente sacro e teologico dei Puthagorei -- un proverbio puthagoreo insiste sul fatto che il marito dovrebbe stimare altamente la moglie, "poiché essa, come una supplicante, è venuta da suo marito"; per inciso, negli hetaireiai le donne erano incluse, il che anche Röd trova curioso (o.c., 52; e.g., Theano).

Conclusion: in uno stato coercitivo, il diritto d'asilo e la libertà di parola sono esclusi. -

La semplice fornitura di una punizione nello stato puthagoriano non è ancora un fondamento statale coercitivo, come Röd sembra insinuare (o.c., 69) quale stato non ha un minimo di punizione?

bis. Macrosociale è certamente il seguente, come osserva Willmann, *Gesch.*, I, 334-; negli hetaireiai comprendevano per esempio Okel(1)os, il Lukano, un Puthagoreo distinto, ma non un greco nato; -- Abaris, uno Skyt (vedi sopra p. 153), uno iatromantis, - Zalmoxis (Salmoxis (Herod, 4: 94), una divinità dei Getai, una tribù tracia vicino all'Istros (Danubio), furono accettati nel sistema puthagoriano, nonostante appartenessero al "mondo barbaro del Nord

Un proverbio puthagoriano recitava: "Un uomo giusto dello straniero ('xenos') non è arretrato, non solo rispetto al cittadino, ma anche rispetto al tribale ('sungenous')".

In altre parole, il puthagoreismo trascende la parentela e la nazione per pensare universalmente.-- Per comprenderne la portata, si pensi all'"homonoia" lanciata dal protosophista Gorgias di Leontinoi (-480/-375) e ripresa da Isokrates di Atene, il retore e dal suo Panègurikos logos: l'homonoia è l'unità panellenica (contro il basileus persiano):

(GW 229)

gli elleni particolaristi non la presero se non a malincuore, ma soprattutto i basileis macedoni, Filippo II e Alexandros presero l'idea e abbiamo visto (sopra p. 223/225) come soprattutto Alexandros agì universalmente. Con questo si misura quanto potenzialmente rivoluzionari fossero certi aspetti degli Hetareiai. Si pensi al rabbioso oppositore dell'omonoia panellenica, l'unanimità, Dèmosthenès di Paiania (-384/-332) e a molti altri retori e/o politici.

b2. - L'ermeneutica applicativa.

Röd, o.c., 69; 71, nota che un'idea "formale" (cioè universale) come, per esempio, la volontà delle divinità, o dell'Essere Supremo, o l'armonia, o la legge naturale, è suscettibile di interpretazione applicativa arbitraria (cioè individuale o privata) (skunst o ermeneutica). Egli incolpa i Puthagorei per questo nel campo dell'etica e della politica.

Rispondiamo con quanto detto, supra p. 181 (diritto naturale), 197v: sempre, praticamente, etici e politici, sotto le vesti o almeno sotto la forma regolativa dell'universale, pensano al privato e/o al singolare e, ancor più, in termini assiologico-pragmatici (nei giudizi di valore). Questo vale anche per la stessa filosofia di Röd!

Röd non sembra aver ancora scoperto la portata del pensiero ermeneutico, come ad esempio *H. Arvon, La philosophie allemande*, Paris, 1970, 116/120, la delinea brevemente:

L'ermeneutica è sempre stata una scienza ausiliaria della teologia (interpretazione delle parole di Dio (oracoli), testi biblici) e della giurisprudenza (interpretazione, giurisprudenziale, di testi giuridici); funzionavano in due modi:

(i)una retrospettiva (storica), immergendosi nella situazione del passato per capire i testi come erano intesi dai loro autori (con una tendenza alla cristallizzazione (farsi assorbire dal passato)) cfr. la Scuola storica (F. von Savigny (1779/1861),-- Eichhorn, Grimm, von Ranke);

(i)b. prospettivamente (creativamente), cercando, nello spirito dei testi tramandati, di reagire in situazioni nuove (o, almeno, in situazioni ordinarie, di reagire fedelmente, cioè di interpretare in vista dell'applicazione (interpretazione applicativa));

L'ermeneutica, ampliata e approfondita, da Schleiermacher (1768/1834), significa l'insieme del pensiero, l'interpretazione soggettiva, filosofica, retorica, retrospettiva e prospettica.

Applicato qui: la realtà data, e testuale-tradizionale e topico-situazionale, richiede

a. l'empatia retrospettivamente (coscienza della casualità, per citare Heidegger) e

b. l'inventiva prospettivamente (coscienza del progetto). È normale che il

Puthagoreismo e sotto l'ausiliario scientifico e sotto la legge ermeneutica allargata, come tutto il pensiero senza domande.

(GW 230)

Di più: Röd non vede che il passaggio dall'universale (il 'formale', come lo chiama lui) al singolare e/o privato (il 'concreto') è solo un tipo di ermeneutica. Anche di più: Röd non vede che i Puthagorei hanno effettuato questo passaggio per analogia (parzialmente identico, non nuovo, parzialmente diverso, nuovo), come abbiamo indicato sopra.

-- *L'aspetto singolare o privato.*

Riferimento bibliografico : JP. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, 79/94 (*La personne dans la religion*: le divinità greche, anche come divinità 'personali', rimangono molto non-singolari; la religione ufficiale è impersonale; ma anche le religioni dissidenti come il dionisismo, che permette donne e schiavi, - che, tramite la mania (vedi sopra p. 214), sfugge al sofrosunè (autocontrollo) della religione politica (= ufficiale), rimangono molto impersonali. 214), sfugge alla sofrosunè (l'autocontrollo) della religione politica (= ufficiale), rimangono molto impersonali; le religioni misteriche (diverse dal dionisismo, naturalmente), che significano 'adozione', 'infanzia', 'unione sessuale con la divinità', non arrivano nemmeno nell'individuo; Ippolitos (Euripide) va oltre, ma non abbastanza (le divinità elleniche sono potenze, non persone), l'eroismo (il culto dell'eroe; vedi sopra p. 144f.) pone le singole figure al centro del testo. 144v.) mette al centro le figure individuali, ma Usener trova negli eroi proprio le sue divinità di funzione; -- l'anima come daimon (vedi sopra p. 143; 145v.) si avvicina di più all'individuo);

M. Deschoux e.a., *Ethiek*, Utr./Antw., 1968, specialmente 17/25 (Coscienza e storia: Socrate è il 'momento storico' in cui la coscienza individuale (uomo classico (Kristensen)) si libera dalla 'società chiusa' (uomo antico (Kristemen)); inoltre: "Socrate (-470/-399) si rivolge, in ogni persona, alla persona: risveglia, in ogni persona, la coscienza (24); la morale non è un sistema, ma 'coscienza

i piccoli socratici come i Kunieker (vedi sopra p. 225) tradiscono la coscienza socratica per "azione energica"; altri come i Kurenieker per "piacere"; Senofonte per "sistema teologico-militare orientale")

ER. Dodds, *Moral und Politik in der Orestie* (Aischulos), in *Der Fortschrittsgedanke in der Antike*, Zürich/Munich, 1977, 58/78 ('moralità' è concepita, tra gli altri da Hegel, individualmente e 'politica' socialmente);

J. Ritter, *Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in O. Pöggeler, Hrsg., *Hermeneutische Philosophie*, Munich, 1977, 153/176;

VI. Soloviev, *La justification du bien*, Parigi, 1939, 362/ 382 (*Moralité et justice sociale*);

A. Rüstow, *Im Frühlicht der Freiheit (Politische Idee und politische Wirklichkeit im klassischen Griechentum)*, in *Wort und Wahrheit*, 17:5 (1962), 285/298 (anche nella cultura perifrastica di Atene

a/ La donna non è uguale,

b/ lo schiavo ancora meno (e in numero

considerevole) e c/ l'alleato un soggetto).

(GW 231)

2a - Elenco dei metodi di Peirce.

Kl. Oehler, Einl., CS. Peirce, How to Make Our Ideas Clear (Ueber die Klarheit unserer uedanken), Frankf.a.M., 1968, 105ff., delinea brevemente i quattro metodi discussi da Peirce per formare le opinioni. Tutti e quattro sono da qualche parte "personali", ma uno, l'autoritario-dottrinario, forma una rottura con gli altri tre; li esporremo quindi separatamente.

Il metodo autoritario-dottrinario

("metodo dell'autorità"): che sia teologico (ad esempio la Chiesa durante il Medioevo) o politico (ad esempio qualsiasi sistema statale oppressivo), questo metodo è il perseguimento della ricerca del gruppo (sia Padri della Chiesa e teologi che autorità statali) che si considera collettivamente responsabile del benessere teorico e pratico; fin dai tempi antichi è stato il mezzo per eccellenza per stabilire e mantenere il dominio;

--

È evidente che i Puthagorei, attraverso la fondazione degli hetaireia (vedi sopra p. 226f.) con i 'comandamenti del silenzio' riguardanti le dottrine di natura fondamentale (con o senza la minaccia di punizione in caso di disobbedienza), rappresentano così un metodo autoritario-dottrinario, anche se questo non fu mai estremo, data la struttura dell'isègoria (vedi sopra p. 228), la libera parola, prevalente nella polis, fin dai tempi arcaici.

(b)1 *Il metodo idiosincratico*

(Peirce osserva che molte persone usano questo metodo, tra le altre cose, per una grande tranquillità. Peirce osserva che molti lo praticano, tra l'altro, per il bene di una grande pace dell'anima; -- è chiaro che tra i Puthagorici un tale metodo era praticato, se non altro da Puthagoras stesso, in quanto istituiva il comandamento del silenzio: la sua opinione veniva così propagata ad esclusione di tutte le altre (la discussione pubblica era, dopo tutto, ipso facto esclusa); il personale-individuale non era molto evidente, poiché l'idiosincratico veniva immediatamente trasformato in un fenomeno di gruppo.

(b)2. *Il metodo apriority*

('metodo dell'apriorità'), secondo Peirce, tipico di Cartesio, Leibniz, Kant, Hegel (i grandi filosofi dell'epoca moderna), è a prima vista più intellettuale e razionale, perché pone al centro la discussione pubblica, ma, in realtà, l'opinione si basa sempre su intuizioni accidentali, cioè soggettivo-individuali, di natura puramente abduttiva, cioè ipotetica; Così Cartesio, dice Sartre, elabora lo stile di pensiero geometrico moderno alla base di un'intera visione del mondo e della vita (si pensi a Spinoza, che elabora l'etica 'more geometrico', secondo il metodo geometrico-assiomatico, deduttivamente partendo da assiomi accidentali, cioè spinoziani, veramente kartesiani) --. è chiaro, dopo quello che abbiamo spiegato nel modo più logicamente rigoroso possibile, che, ad esempio, volendo usare "armonia" o "musica" come concetto di base (si pensi alla teoria di Ippodamo dello stato su base musicale, supra p. 227, 227,

(GW 232)

ciò che sembra essere “ricercato” a causa dello scarso grado di somiglianza tra strumento musicale e stato; l’analogia è buona ma ha dei limiti); l’analogia, che si estende all’infinito (a rigore, tutto è da qualche parte su tutto) è lo strumento per eccellenza del metodo dell’apriorità, che lo porta a sistema;

Ciò non significa, ora, che l’enologia, intesa come la dottrina dell’uno (elementare) (‘elemento’) e dell’uno distributivo (collezione) o dell’uno collettivo (sistema), non sia una conquista definitiva: Bertrand Russell non ha forse stabilito per primo che la scienza di oggi è in qualche modo un ritorno alle discipline puthagoriane?

a/ Secondo *M. Ghyka, Phil. et mystique du nombre*, 5, pensava allora alla teoria della relatività generalizzata di Einstein e alla meccanica dei quanti e dei golf di Planck e de Broglie;

b/ ma si può pensare altrettanto bene alla teoria degli insiemi e dei sistemi. - Che sia così si può verificare vedendo *Vieta*, (+1603), il fondatore della moderna tipografia (*In artem analyticam isagoge*, Introduzione all’analisi), al lavoro secondo un principio puramente puthagoriano: ‘analisi’, puthagoriano, ha due significati, cioè

l’induttivo, dove si “analizza” (seziona) un insieme nei suoi elementi e/o un sistema nelle sue parti (vedi sopra p. 185 (*stoicheion, henosis*); 187 (*un’applicazione alla sistematica*) 215);

l’abduttivo, dove non si tratta di elementi e/o parti ma di
Quest’ultimo metodo è stato applicato nella matematizzazione dell’approccio filosofico, ma anche nell’analisi dell’approccio filosofico. *Willmann, Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung*, Kempten/München, 1909, 22); quest’ultimo metodo fu applicato in matematica, ma al contrario: Si partiva da ipotesi provvisoriamente assunte (principi, principia) - poi chiamate ‘prolepsis’ o anche ‘lemma’, si pretendeva che la tesi provvisoriamente assunta (hupothesis) fosse vera e si elaboravano le inferenze - deduttivamente; il risultato (aspetto pragmatico), che equivale all’induzione, era naturalmente e in definitiva decisivo; bene, questo lemmatico-analitico, insomma: metodo analitico, François Viète lo applicò non più ai numeri ma alle lettere universalmente valide, puramente pitagoriche (vedi corso di logica del primo anno); cfr. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, 111, 48ss. per una spiegazione storico-precisa).

Perché questa lunga digressione sul metodo analitico? Per rendere più chiara la profonda differenza con il metodo aprioristico: il metodo aprioristico-dottrinale parte da premesse certe (perché “ovvie” e “chiare”), il metodo analitico dal risultato alla fine e induttivamente.

(GW 233)

(c). Il metodo “scientifico”

anche ‘metodo appoggiato sul “reale” o sulla “permanenza esterna” assume esclusivamente ciò che non può essere in alcun modo influenzato dal nostro pensiero; in altre parole, il soggettivo-collettivo (metodo autoritario) o il soggettivo-individuale (metodo idiosincratico e/o aprioristico) è radicalmente bandito; da qui il termine “esterno”, cioè extrasoggettivo.

Questo ‘metodo della scienza’ non può, come sostengono alcuni mistici, rimanere puramente individuale, anche se inizia così (c’è sempre un individuo che trova un nuovo paradigma (Kuhn), che poi, come ‘normale’ cioè regolativo, serve da modello per innumerevoli altri); -- una premessa di natura ontologica (vedi sopra p. 14v. (struttura della saggezza), è qui normativa: esistono cose e processi reali, le cui proprietà sono indipendenti dalla nostra soggettività (sia collettiva (autoritaria) che individuale (idiosincratica; aprioristica)); questa ipotesi è costantemente confermata dal fatto che le persone, lavorando lemmaticamente-analiticamente, anche fuori dalla geometria, percepiscono dal risultato che è così.

In altre parole: se i Puthagorei avessero esteso un metodo geometrico, cioè quello analitico, a tutto il loro pensiero, non sarebbero mai caduti in nessuno dei tre metodi non scientifici, - certamente non nel dottrinarismo autoritario che li caratterizzava e che, dopo di loro, ne ha reso possibile la scolarizzazione in tutta l’antichità, - anche - paradossalmente - tra gli Scettici, che negano evidenze che essi stessi (pragmaticamente) confermano mentre vivono.

2b - Un doppio individualismo.

La filosofia greca primitiva, secondo Röd, o. c., 50, ha due correnti principali, la fisica milesiana e la matematica italice (capire: puthagorea).

Entrambi hanno il loro individualismo (unito a un autoritarismo sui generis).

Abbiamo già dato un’occhiata più da vicino all’individualismo fisico: vedi sopra p. 72 e seguenti. (la libera ricerca di Hekataios, che porta al dogmatismo di Senofane); 180 (l’individualismo dei Protofisti, che implica un autoritarismo della fusi; vedi l’ideale che elaborano nella fusi come ipotesi di lavoro, senza alcuna preoccupazione significativa del risultato).

L’individualismo italo-matematico, che abbiamo appena spiegato in teoria e di cui ora esamineremo modelli applicativi più concreti.

(a)1. All’interno dell’hetairaia c’erano proposte individuali e private:

non tutti intendono l’”uno” (“loro”) come elemento e/o principio di unità nella moltitudine;

(ii)a. Alcuni hanno dato grande enfasi alle sistechie, altri no;

(ii)b. c’era disaccordo sul fatto che il principio della sostanza informe delle cose fosse da cercare nell’uno e nel numero; ecc.

(GW 234)

(a)2. La specializzazione era presente anche qui: Alkmeon (vedi sopra p. 84) applicò i principi generali alla medicina, Damon e Aristoxenos alla musicologia, Ekfantos all'atomologia, Archutas alla meccanica.

Al di fuori dell'Hetaireia c'erano Hippasos (226 supra) ed Ekfantos (in parte insider), che agivano 'fisicamente', milesianamente; anche Empedokles di Akragas (-483/-423), che introdusse la teoria dei quattro elementi e che è descritto da *J. Zafropulo, Empédocle d' Agrigente*, Parigi, 1953, 113ss, (vedi supra 150); secondo Willmann, o.c., 343ss. l'atomistica di Leukippos e Demokritos è Puthagoreismo degenerato".

Socrate fu il fondatore dell'henologia dei Puthagoreani (vedi sopra p. 178 (*il contenuto e la portata del concetto (idea) ha una chiara struttura henologica*)): 'historia', ricerca, vedi sopra p: 70f. (*Milesiano*), - era già empirico o storico (Erodoto, più tardi), con i Milesiani; diventa matematico (in senso lato: scientifico; in senso stretto: aritmetico-geometrico) e

Nel caso dei Puthagorei, per i quali era anche auto-esame (214 supra) (auto-implicativo), nel caso di Socrate (e dei Grandi Socratici, cioè Platone e Aristotele) la 'historia', la ricerca, diventa anche 'dialettica', cioè la ricerca acquisisce la struttura del dialogo (cfr. i. la ricerca assume la struttura del dialogo (cfr. le opere di Platone, per esempio; prima ancora, il metodo maieutico di Socrate), ma senza il vincolo autoritario - dottrinario degli hetaireia dei Puthagorei;

Socrate, inoltre, adotta un approccio induttivo:

(i) una definizione presumibilmente utile (per esempio di pio) è prefissata (lemma, prolepsis);

(ii) il dialogo, con persone che la pensano come lui e/o i protosofi (eristici, cioè argomentativi), ne deduce, in modo vivace, le implicazioni;

(iii) induttivamente, come risultato ('pragmaticamente') - come nel metodo lemmatico-analitico puthagoriano di cui sopra - emerge una definizione (cibernetica) migliorata.

Socrate, come i Puthagorei, sottolinea l'idea che è presente nella realtà, indipendentemente dalle impressioni soggettive (che i sofisti postulavano come punto principale; vedi supra p. 179 (*fenomenismo*); 46 (*nominalismo sofista*)), che egli, tuttavia, invece di 'uno' e/o 'numero', chiama 'concetto' (*concettualismo*), vedi supra p. 158.) Questa filosofia del concetto è più ristretta dell'henologia puthagoriana, in quanto riteneva il contenuto più pieno, la portata più piccola, ma era più ampia, in quanto sfuggiva all'interpretazione aritmetico-geometrica troppo stretta che i puthagoriani le davano. Il Platone più anziano sembra aver cercato la giusta concezione: l'"uno" o il "numero" (molteplicità) inteso come una collezione o un sistema di elementi di natura puramente logica, di cui l'"uno" matematico e/o la "molteplicità" è solo un modello applicativo. - Socrate applicò questo nuovo metodo soprattutto all'etica e alla politica (concettualismo etico-politico). (GW 235)

Conclusion - La “legge” (“themis” e “dikè”; “nomos”) nell’antico estero e, più tardi, nella “polis”, cosmica (vedi supra 207 ad esempio) ed etico-politica allo stesso tempo, “lega” comunità e individuo.

È preconstituente (divina), fisica (presente nella natura stessa) e confermata dall’istituzione e dalla legislazione umana (informativa), così che ha un effetto normativo.

Questa intuizione era comune ai Puthagorei e a Socrate, poiché essi vedevano l’armonia tra le quattro dimensioni della saggezza. - Questo è stato negato dai nominalisti, che vedevano in esso solo la legislazione e l’istituzione umana. Parmenide aveva iniziato con il ‘chorismos’, la separazione piuttosto che l’unione; i protestanti l’hanno portato avanti con coerenza.

(iii)b. L’armonia della virtù e del bene.

L’“arete”, la virtù, è il lato soggettivo (vedi sopra p. 216); attraverso il quale l’individuo e il gruppo lavorano attivamente all’armonia, rispettivamente; il bene (valore).

L’“agathon”; il bene (e il bello, kalon;- cfr. supra pp. 195; 222) è il lato oggettivo, - ciò che è e può essere predestinato e lavorato dallo sforzo della virtù umana.- Così il “giogo pulito” (cfr. supra 197) di soggetto (individuo, comunità) e oggetto (che è soprattutto “eudaimonia”; cfr. supra p. 198v. con l’intera agogia), è la sintesi.

Conclusion complessiva.

Un testo di Moderatos di Gadès (+50/+100), un neoputagorico, citato da Porfurios, il neoplatonico, può contare come un addio al puthagoreismo:

“Poiché i Puthagorei non potevano esprimere i prototipi (‘ta prota eidè’) e i principi primi (‘tas protas archas’) chiaramente (‘safos’) in parole, perché questi sono difficili da esprimere nel pensiero e nella parola, essi ricorsero ai numeri, nello stile dei matematici dello spazio e dei numeri,- questo per la loro facile comprensibilità nell’insegnamento (‘eusè mou didaskalias charin’).

In altre parole: Moderato vedeva l’“uno” e il “numero” (molteplicità) come puramente didattici. A mio parere, questa interpretazione è grossolanamente errata: l’enologia è rimasta parte integrante del nostro pensiero fino ad oggi (si pensi alla logistica), sebbene possa avere anche un valore didattico. Certo, all’inizio la filosofia aveva le sue difficoltà.

Nota di studio.

La pagina di base, metodologicamente, è 234 (le diverse interpretazioni di historia” (ricerca) e la sua struttura di base, cioè l’ordine lemmatico-analitico.

Le pagine di base, storicamente, sono

(ii)a. p. 70/93 (La natura unica e le molte nature; - il problema della fisica unitaria e della fisica parziale; - questo per la mentalità milesiana);

(ii)b. pp. 184/200 (La fondazione puthagoriana di una filosofia normativa henologia (teoria unificata) e i suoi componenti (immanente/ trascendente; systechy; harmonie; filokalie; eudemonie). struttura); 45 (struttura dell’idea) e oltre.

30.05.83.