

Meditare Platone

Sull'uso dei testi in consulenza filosofica

di Giorgio Giacometti

Udine, febbraio 2007

Indice

L'uso dei testi secondo Achenbach e Lahav.....	3
Un'ermeneutica per la consulenza filosofica.....	4
L'ipoteca dello storicismo sull'ermeneutica accademica.....	5
Limiti dell'ermeneutica contemporanea.....	5
Contemporaneità dell'inattuale.....	7
Implosione delle culture.....	7
Limiti della prospettiva di Derrida.....	8
La differenza originaria del soggetto da se stesso.....	8
Varco: una lettura ingenua.....	9
Distanza tra scrittura e intelligenza.....	9
Risuscitare i morti?.....	9
Perché l'ermeneutica classica?.....	10
Un presupposto: il principio della perfezione.....	11
Coerenza e verità.....	12
Un esempio platonico: l'ermeneutica del Liside.....	12
Un altro esempio: l'ermeneutica del Protagora.....	13
Profilo e giustificazione dell'ermeneutica platonica.....	14
Goedel e Tarski sembrerebbero dare ragione a Platone.....	15
Ironia ermeneutica e ambivalenza scritturale.....	16
L'ermeneutica platonica come ermeneutica classica: i suggerimenti di Pierre Hadot.....	17
Paradosso della lettura di Hadot.....	18
L'esperienza della verità: pietra di paragone dell'ermeneutica classica.....	19
Un esempio contemporaneo: il “metodo” di De Santillana.....	19
Altri esempi.....	20
Confronto con la prospettiva di Gadamer	21
L'ermeneutica contemporanea come “caso particolare” dell'ermeneutica classica.....	22
Un solo orizzonte di senso: il nostro.....	23
Ermeneutica classica come esercizio filosofico da suggerire al consultante.....	23
Opacità del testo.....	24
Un'esperienza personale: i Greci e noi.....	25
Un'esegesi allegorica	25
Una meditazione tra simboli.....	26
Un criterio: non attendersi dalla lettura quello che può provenire solo dall'esperienza.....	27

L'uso dei testi secondo Achenbach e Lahav

Il dio, il cui oracolo è a Delfi, non dice, non nasconde, ma fa segni

ERACLITO

Che uso si può fare, in sede di consulenza filosofica, di testi? Consideriamo, qui, in primo luogo, i testi considerati “filosofici”.

Gerd Achenbach, ad esempio, il padre della “consulenza filosofica” contemporanea, sembra escludere qualsiasi uso di testi con un ottimo argomento.

“La filosofia non viene 'applicata' come se i problemi dell'ospite potessero venire trattati *con* Platone, *con* Hegel o con qualche altro. *Le letture non sono una medicina che si possa prescrivere*. C'è forse qualcuno che va dal dottore, quando è malato, per ascoltare una lezione di medicina? Allo stesso modo, anche l'ospite nella consulenza filosofica non verrà addottorato, non gli verranno servite 'teorie'. Piuttosto la questione è se il filosofo [cioè il consulente], da parte sua, grazie alle letture sia diventato consapevole e in grado di comprendere”¹.

D'altra parte altri autori non disdegnano l'uso dei testi, argomentandone l'utilità.

Io stesso, pur condividendo in linea di principio il punto di vista di Achenbach, ho avuto modo di sperimentare, su suggerimento di Stefano Zampieri, la fecondità del ricorso a letture filosofiche, specialmente nelle pratiche di gruppo².

Ran Lahav, che ricorre volentieri a “materiali filosofici” anche nella consulenza individuale, parte dal presupposto che “le persone [...] comunemente non hanno una sufficiente familiarità con le risorse intellettuali per andare oltre slogan abusati, linee di pensiero comuni e veloci 'soluzioni' superficiali”³. D'altra parte egli osserva che in 2500 anni “le più grandi menti hanno lottato con le questioni basilari della vita e hanno sviluppato un incredibile patrimonio di *insight* su di esse”⁴. Ne consegue che “anche se le filosofie già esistenti non debbono essere prese come *autorità* da accettare ciecamente, si possono fornire [al consultante] *materiali* da esaminare, modificare, respingere o accogliere, da sviluppare e utilizzare a seconda della personali circostanze e del modo peculiare di vivere della persona”⁵.

Lahav, tuttavia, si pone giustamente il problema del *modo di usare* questi materiali in consulenza. “Ci vuole molta abilità ed esperienza per essere in grado di incorporare materiali filosofici nelle conversazioni di consulenza in modo da affrontare il dilemma del consultante, *senza fare lezioni astratte* né usare *terminologie altamente tecniche*, creando una trama di *idee rilevanti* nella conversazione di consulenza con diretto riferimento a *esperienze personali* e a *situazioni concrete* della vita. Inoltre il consulente dovrebbe essere consapevole del pericolo che i consultanti accettino ciecamente, in forza dell'*autorità*, le idee filosofiche che vengono loro presentate invece di prenderle come *materiali* per filosofare. Il genuino filosofare può avere luogo soltanto quando il consultante *esamina criticamente* tali idee e la loro rilevanza per il proprio *personale modo di essere*, e le adotta solo con gli *adattamenti* appropriati – sceglie e combina, modifica, sviluppa ulteriormente, restringe e specifica, mette in questione o respinge”⁶.

¹ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. Milano, Apogeo, 2004, p. 14.

² Cfr. il duplice caso di consulenza di gruppo realizzato per l'associazione Esperia.A, allegato al presente plico.

³ Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, tr. it. Milano, Apogeo, 2004., p. 43.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 44.

⁶ Ivi, pp. 45-46.

Come ricorrere ai testi?

In campo, dunque, vi sono due distinte questioni:

- *se e perché* ricorrere a testi e
- *come* ricorrevi.

Rispetto alla prima questione si può ammettere con Lahav che, a volte, leggere un testo possa *aiutare* il cosiddetto “consultante” a scoprire qualcosa che egli non riuscirebbe a scoprire altrimenti.

Del resto, anche restando nella metafora di Achenbach, se si esclude che i testi possano essere “serviti”, come tali, al “paziente”, si deve ammettere (come ammette lo stesso Achenbach) che è su di essi che si deve pur essere formato il “dottore”. Ora, se i testi hanno contribuito a trasformare il “dottore” in filosofo, perché non dovrebbero contribuire a conseguire, sia pure parzialmente, il medesimo risultato con il “paziente”?

Obiettivo della consulenza filosofica, anche e soprattutto nella versione achenbachiana, non è proprio quello di aiutare l’“ospite” ad assumere, per quel che è possibile, uno stile di vita “filosofico”, avendo nel consulente una sorta di esempio vivente⁷?

In questa luce, se la via regia della consulenza filosofica non può che essere il *dialogo* tra consulente e consultante, che cosa impedisce che tra le *esperienze* suggerite dallo stesso scambio dialogico non possa esservi anche quella della *lettura* di qualche testo?

Sulle *ragioni* specifiche dell'emersione di questa esigenza, piuttosto che di altre, possiamo anche sospendere il giudizio, lasciando la parola a ciascun singolo incontro di consulenza.

Si può, però, almeno ricordare che, se ammettiamo che tra i possibili esiti di un incontro di consulenza filosofica vi possa essere l'indicazione da parte del consulente di qualche *esercizio*, secondo il modello delle antiche scuole di filosofia, tra gli “esercizi spirituali” previsti in quei contesti vi era certamente anche quello della *lettura*⁸.

La questione fondamentale, allora, ammessa almeno la *possibilità*, se non la necessità, del ricorso a testi, è: “*come* ricorrere ai testi?”.

Le difficoltà segnalate da Lahav si possono riassumere in questo modo:

- per un verso, chiedo al testo qualcosa di simile a un'*illuminazione* sulla *mia vita* che, evidentemente, non riesco a darmi da solo;
- per altro verso, devo evitare di farne un'*autorità*, ma, piuttosto, dispormi criticamente anche verso di esso.

Quale *strategia ermeneutica* dovrò, quindi, adottare, in qualità di “consultante”, a questo duplice scopo, apparentemente contraddittorio?

Un'ermeneutica per la consulenza filosofica

Per discutere di questo argomento non si può evitare un confronto critico con la prospettiva dell'ermeneutica contemporanea di derivazione accademica.

Questa discussione mi serve per introdurre il *metodo* che, secondo me, un lettore, dovrebbe adottare, in quanto *filosofo*, *oggi più di sempre*, quando si esercita su testi, sia propri sia altrui, appartenenti sia alla propria epoca e cultura sia ad altre epoche e culture.

Come vedremo, si tratta di nient'altro che del metodo dell'*ermeneutica platonica*, che, dal momento che si può considerare comune a tutta la filosofia antica, pagana come cristiana, possiamo considerare proprio di tutta l’“*ermeneutica classica*”.

Questo metodo, che consiste nell'assumere una prospettiva fondamentale *ingenua* nei confronti del testo che si legge, se potrà essere giustificato, sotto il profilo strettamente scientifico, come alternativo a

⁷ Sulla *filosofia come stile di vita* cfr. il mio omonimo elaborato, contenuto nel presente plico.

⁸ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino, Einaudi, 1988, pp. 58 e ss.

quello di derivazione accademica, a maggior ragione, potrà essere suggerito a un “consultante”, di norma digiuno di filosofia.

L'ipoteca dello storicismo sull'ermeneutica accademica

In base alla prospettiva ermeneutica accademicamente dominante per intendere un testo di altra epoca bisogna immergerlo preliminarmente nel suo contesto storico.

Tuttavia, si può osservare come questa prospettiva sia, essa stessa, effetto di un determinato contesto storico, quello di un’“età contemporanea” (che ha avuto inizio col romanticismo), contraddistinta da quello che, in senso lato, possiamo chiamare *storicismo*.

L'epoca delle “grandi narrazioni”, cioè la modernità, ci ha lasciato in eredità questo “storicismo”, che, oggi, chi riuscisse a riguadagnare l'antico punto di vista che qui ripropongo, potrebbe francamente considerare un *errore di prospettiva*⁹ che ha fatto, letteralmente, “il suo tempo”.

Ma in che cosa consiste, in ultima analisi, la prospettiva storicistica? Nell'immaginare che la relazione con un testo antico o, più in generale, appartenente a un'altra *cultura* sia una relazione sempre necessariamente *mediata*.

L'ipotesi è che noi vivremo dentro una determinata *cultura*, diversa da quella entro la quale è stato prodotto il determinato testo: la nostra cultura costituirebbe una sorta di *specchio deformante* del “messaggio” contenuto nel testo antico. Questo, allora, dovrebbe venire interpretato a partire dal *proprio*, e non dal nostro, contesto.

Non si potrebbe intendere, ad esempio, la filosofia di Platone, così com'è testimoniata, ad esempio, nei *Dialoghi*, se non la si *contestualizzasse* all'interno della cultura della *polis* ateniese. Il rischio, altrimenti, sarebbe quello di cadere in risibili *anacronismi*.

Si comprende, fin d'ora, come sia difficile immaginare di ricorrere, in consulenza, a testi filosofici, se, per renderne significativa la lettura, si dovesse preliminarmente illustrarne al “consultante” il contesto storico, magari attraverso una serie di “lezioni” di storia della filosofia!

Se guardiamo bene, tuttavia, ci accorgiamo che la stessa idea che, *nel tempo*, si siano succedute forme di cultura *diverse*, anche se reciprocamente mediabili, presupposto dello storicismo ancora dominante, è, a sua volta, figlia dell'una o dell'altra “grande narrazione”, fiorita nell'evo moderno. Nella narrazione marxista, ad esempio, alla cultura “feudale” sarebbe succeduta quella “borghese”, ciascuna con la propria “scala di valori” ecc.

Ma è proprio così?

Limiti dell'ermeneutica contemporanea

Ora, la prospettiva dell'*ermeneutica contemporanea*, di cui per semplicità possiamo considerare paradigmatica la versione di Gadamer, sembra, certo, andare oltre la prospettiva storicistica (di qui, probabilmente, anche la ragione del suo successo). Tuttavia, essa, per altro verso, non riesce effettivamente a smarcarsene.

Gadamer, certo, ci avverte del fatto che non possiamo spogliarci del *nostro orizzonte* di senso¹⁰ nell'interpretazione di un testo di altra epoca e cultura¹¹ e che questa stessa interpretazione è sempre

⁹ Che si tratti di un errore consegue, oltre che da quanto cercherò di argomentare, teoreticamente, nel seguito, anche dalla presa d'atto, a sua volta “storica”, della crisi della grandi narrazioni, come quella “storicistica”. Lyotard, pur considerando, per così dire, “conclamata” questa crisi nell'epoca che egli stesso ha battezzato (in questo senso) come *postmoderna*, ne ha riconosciuto i germi nel nichilismo filosofico della fine del XIX secolo e, in particolare, in Nietzsche (cfr. Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), tr. it. Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 70-72).

¹⁰ “I pregiudizi e le tendenze che occupano la coscienza dell'interprete non sono qualcosa di cui egli possa liberamente disporre” (Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it. Milano, Bompiani, 1983, p. 345). Un testo “è sempre anche determinato dalla situazione storica dell'interprete” (Ivi, p. 346).

¹¹ In *Verità e metodo* Gadamer insiste soprattutto sull'asse “verticale” della relazione tra “noi” e il nostro “passato” storico,

necessariamente *in fieri*¹².

Non solo: ma Gadamer, andando oltre le prospettive ermeneutiche di Schleiermacher, Dilthey e lo stesso approccio fenomenologico *à la* Husserl, mette giustamente in guardia lo “storico” del pensiero (o della cultura) da ogni pretesa *immedesimazione* (*Einfühlung*) nel *vissuto* (*Erlebnis*) dell'autore del testo (o dell'opera d'arte), ogni pretesa ricostruzione della sua *intentio*¹³.

Questa critica non può che essere apprezzata da chi, contro ogni risorgente e dissimulato tentativo di riproporre immaginarie “empatie” con “l'altro da sé”, ancor oggi condivide la lapidaria condanna di Walter Benjamin al riguardo: “È stato dato il nome di *Einfühlung*, dove la mera curiosità è esorcizzata e dissimulata sotto il mantelluccio del metodo, a [una] deprecabile e patologica suggestionabilità, in virtù della quale lo storico cerca di scivolare, tramite 'sostituzione', al posto dell'artista, come se questi, precisamente perché l'ha fatta, fosse anche l'interprete della propria opera”¹⁴.

Eppure, nonostante la sua critica a ogni pretesa ricostruzione “empatica” dell'intenzione dell'autore di un testo, Gadamer immagina, come è noto, l'atto interpretativo come quello di una *Horizontverschmelzung* o *fusione di orizzonti*¹⁵, in cui, accanto al “nostro” orizzonte culturale, imprescindibile, ve ne sarebbe, comunque, un altro: quello costituito dal *contesto* della produzione storica del testo da interpretare. La *factio* “storicistica”, qui, consiste nel presupporre, comunque, un'*intentio* originaria, storicamente e culturalmente determinata, nel momento stesso in cui si ammette di non poterla (del tutto) penetrare. Sotto questo profilo, quindi, anche l'ermeneutica contemporanea prolunga a suo modo la “grande narrazione” dello storicismo ottocentesco nelle sue diverse varianti¹⁶.

Quest'ambiguità emerge in modo palmare se si considera la nozione di *Wirkungsgeschichte*¹⁷. Secondo Gadamer, come è noto, un'opera deve venire interpretata a partire dalla “storia degli effetti” che ha prodotto o, in altri termini, da quella che si suol chiamare la sua “fortuna”. Se, da un lato, questa concezione ha il vantaggio di liberare la lettura di un'opera di altra epoca o cultura da ogni *filologismo*, dall'altro lato, però, essa privilegia, in sede ermeneutica, l'asse della *tradizione* rispetto a una prospettiva – come quella classica che qui ripropongo – che prescinda del tutto da ogni (pretesa) *mediazione storica* dell'opera medesima.

ma, come ricorda Maria Luisa Martini, “nei saggi dedicati al linguaggio scritti negli ultimi decenni viene sempre di più affrontata anche la trattazione dei problemi del dialogo interculturale” (Maria Luisa Martini, *Orizzonte e linguaggio. I confini dell'esperienza del mondo nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*, Milano, Mursia, 2006, p. 152): la prospettiva ermeneutica, sollecitata anche “dal confronto di Gadamer con il decostruzionismo di Derrida” (ivi, p. 153), si sviluppa così anche sull'asse “orizzontale” della relazione tra “noi” e l’“altro culturale”, pur attenendosi sostanzialmente al medesimo impianto teorico..

¹² “La messa in luce del senso vero contenuto in un testo o in una produzione artistica non giunge a un certo punto alla sua conclusione; è in realtà un *processo infinito*” (Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 348).

¹³ Si tratterebbe dell'equivoco in cui sono incorse sia l'ermeneutica di Schleiermacher sia quella di Dilthey secondo i quali “la comprensione dei testi [avrebbe] in sé la stessa possibilità di adeguazione perfetta che c'è nella comprensione del tu. L'intenzione dell'autore [sarebbe] visibile immediatamente nel testo” (Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 285). Questa “comprensione” sarebbe resa possibile da una (pretesa) *Einfühlung* o immedesimazione (o “empatia”) nel vissuto (*Erlebnis*) dell'autore. Questa nozione sarebbe stata ereditata anche da Husserl nel suo tentativo di dedurre il tu dall'io. Tale concezione presuppone, come Gadamer dimostra, che l'interprete si collochi in un'impossibile prospettiva metastorica e onnisciente (cfr. ivi, p. 296).

¹⁴ Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), tr. it. Einaudi, Torino 1971, p. 34. Cfr. anche *Tesi VII*, ora in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1977, pp. 30-31. Per una rivalutazione, riveduta e corretta, della nozione di *Einfühlung* cfr. Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.

¹⁵ Cfr. Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 356-57.

¹⁶ Come è noto, François Lyotard lega la “grande narrazione” attraverso cui l'idealismo speculativo legge il divenire storico a una forma di “legittimazione” dell'esistente, specialmente per quanto riguarda le pratiche del sapere. Questa legittimazione si perpetuerebbe nel ruolo che le *università* si attribuiscono e troverebbe nuovo alimento nel “*discorso ermeneutico contemporaneo* [...] che garantisce finalmente l'esistenza di un senso da conoscere e che conferisce egualmente legittimità alla storia, in particolare alla storia della conoscenza” (Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 65).

¹⁷ Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 350 ss.

Contemporaneità dell'inattuale

Quello che ci si deve chiedere, oggi, è: “Se davvero le 'grandi narrazioni' sono finite, che cosa ne è dello storicismo, in senso lato?”, “Che cosa ne è della concezione secondo la quale il *sensu* di un testo è tanto più afferrabile quanto più si riesce a immergere il testo nel suo orizzonte storico-culturale?”.

Nel momento in cui queste narrazioni vengono meno è ragionevole aspettarsi che, se *ci si vuole ostinare* a mantenere una prospettiva storica, tutto si faccia incredibilmente *contemporaneo*; i tempi, per così dire, *implodano*.

La stessa nozione di “epoca *postmoderna*”, a ben vedere, presuppone un asse temporale che non è altro se non quello costruito sul prolungamento di quello della stessa *modernità*, un asse che si fonda sul racconto fantastico di “magnifiche sorti e progressive”.

Ma oggi, effettivamente, viviamo in un contesto in cui *tutto si fa presente*: altre culture (per esempio quelle dell'India o della Cina; oppure quelle studiate dagli antropologi) o forme di cultura “precedenti” alla nostra (crucialmente: quella dei Greci, per ciò che più ci concerne, ossia il “brodo di cultura” che è all'origine di quella che chiamiamo “filosofia”), *improvvisamente*, sembrano parlarci con voce nuova, si ripropongono nella loro *freschezza*, ritornano attuali. Come è possibile? Non le avevamo storicizzate, archeologizzate, bibliotechizzate, museificate?

La mia tesi è semplice: la rottura delle *cornici* costruite dalle grandi narrazioni (che ci permettevano di affermare con sicurezza: “non è *più* possibile questo e quest'altro”, per esempio la schiavitù, il sacrificio umano ecc.) ha reso di inquietante attualità l'inattuale, ha abolito perimetrazioni, barriere costruite solo sulla base di una specifica progettualità dell'Occidente che, ora, è venuta meno.

Implosione delle culture

Lo storicista impenitente (o l'ermeneuta gadameriano) potrebbe sollevare alcune obiezioni.

Comunque la si metta, noi – potrebbe sostenere - *non* viviamo *effettivamente più* in una *polis* greca. I testi aristotelici che presuppongono la schiavitù o la subordinazione della donna *non* sono *effettivamente più* attuali, indipendentemente dal fatto che sia andata in crisi (ma lo sarà davvero?) la narrazione, diciamo, in questo caso, “illuministica”.

Il punto, però, sta nel fatto che noi non sappiamo più veramente *perché* la nostra cultura sia diversa da quella antica o *in che cosa* lo sia. Non riusciamo più a *raccontarcela* fino in fondo. E a *giustificarci*. Non esiste, cioè, una cornice che ci permetta, preliminarmente, di fare i nostri bravi distinguo.

Per dirla in forma brutale e *politically incorrect*: non è più *immediatamente vero* che schiavitù e subordinazione della donna siano *disvalori*: il fatto che lo siano va sempre di nuovo ri-argomentato e giustificato (si pensi, per esempio, all'attuale condizione femminile in Paesi che hanno una “cultura” diversa da quella occidentale). L'autocritica dell'Occidente dall'epoca della fine del colonialismo sta mettendo in crisi gli stessi fondamenti cristiani e illuministici che l'avevano ispirata.

Invece che *resistere* a questo inesorabile processo erosivo, invocando improbabili *identità* occidentali, forse dovremmo abbandonarci al nostro più radicale nichilismo (Nietzsche non sarà impazzito invano!), superando anche i residui sensi di colpa e le forme di autoflagellazione per le “nostre” più “grandi” imprese (capitalismo, colonialismo, imperialismo ecc.), e, così, perdendo ogni possibile identità, renderci *improvvisamente* permeabili all'*implosione* delle epoche e delle culture¹⁸: diventare il laboratorio di una nuova *contaminazione universale*, il vero brodo di cultura di una (nuova perché antichissima) forma di civiltà extra- o metatemporale.

¹⁸ Marc Augé, dopo avere osservato che oggetto dell'antropologia può essere ormai solo “l'altro”, in tutte le sue declinazioni (come “altro esotico”, “altro sociale”, “altro intimo”, che “risponde al fatto che *l'individualità assoluta è impensabile*”) (cfr. Marc Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, tr. it Milano, Elèuthera, 1993, pp. 22-23), citando Pierre Nora, riconosce “nello spettacolo della [nostra] differenza *l'improvvisa esplosione di un'introvabile identità*” (ivi, p. 29). Tale sarebbe il carattere, per Augé, della “sensibilità postmoderna” (*ibidem*).

Limiti della prospettiva di Derrida

Sotto questo profilo, sempre che *ci si ostini* a mantenere un punto di vista storico, si delinea una prospettiva, ancora più radicale di quella di un Derrida, una prospettiva che può apparire, perciò, provocatoriamente, ma fecondamente “reazionaria”.

A ben guardare, infatti, la tesi derridiana, anti-ermeneutica, secondo cui l’“altro” (anche in senso culturale) deve essere riconosciuto e rispettato nella sua irriducibile *différance*, piuttosto che assimilato attraverso un processo, per quanto imperfetto, di comprensione, presuppone, paradossalmente, ancora una volta una nozione forte di “identità occidentale”, *quella* appunto che andrebbe smontata, decostruita¹⁹ ecc. ecc. Si tratta, appunto, di quel “noi” da cui gli “altri” sarebbero “*différents*”.

“Ma”, ci si potrebbe ironicamente domandare, “*chi siamo noi* per permetterci il lusso di *differire* da chicchessia?”. Dove confina questo “Occidente” che, a ben parlare, è soltanto un “punto cardinale”, un “asintoto” privo di dimensioni? Se non siamo, propriamente, *nessuno*, siamo anche *tutti*. Possiamo indossare tutte le maschere e, come “camaleonti antropologici”, essere più aborigeni degli aborigeni, più buddhisti dei buddhisti, più fondamentalisti dei fondamentalisti.

Se, poi, è la nostra radice “greca”, in questo senso, dunque “occidentale”, a dirci la “verità” sul fatto che *non siamo* (ricordo che per Parmenide, Platone e Aristotele gli “individui” sono solo “fenomeni”, cangianti e, perciò, contraddittori, di qualcosa di “universale” ed “eterno” che essi stessi *non* sono), forse è proprio questo radicale *nichilismo*, questo “non essere”, che, oscuramente, ci rende indistruttibili, ad averci fatto vincere la battaglia della cultura, imponendo *globalmente* il nostro modello di vita e, prima ancora, di *scienza*.

Se come “cristiani” possiamo, forse, ancora “tollerare” le altre culture, come “nichilisti”, cioè come “Greci”, invece, siamo il reagente che, appena esse ci toccano, le dissolve. Abbiamo inoculato nelle “Tradizioni” il germe patogeno del dubbio, dell’ironia, del nichilismo. Come liberare noi stessi e gli altri di questa “verità”?

La differenza originaria del soggetto da se stesso

C’è un punto chiave che va chiarito: *implosione* delle differenze non significa loro *cancellazione*, ma, piuttosto, loro *riduzione* epocale alla *differenza originaria* (letteralmente *pre-istorica*) del soggetto da se stesso. Come non ci sono *veramente* “maschi” e “femmine”, “cristiani” e “musulmani”, ma “persone”, ciascuna diversa dall’altra (almeno all’apparenza), “oggi” scopriamo che una “cultura”, in senso stretto, non è che l’orizzonte di senso che circonda, provvisoriamente, ciascun *soggetto*, tale per cui ciascuno *differisce* più o meno da ogni altro, ma, soprattutto, come ci ha insegnato una volta per sempre Jacques Lacan, dall’*altro che ciascuno è a se stesso*²⁰.

All’interno di questa *differenza originaria*, radice dell’indefinitività dell’individuo (di aristotelica memoria) che non può, letteralmente, immedesimarsi neppure con se stesso, nessuna *Einfühlung* è più concepibile; ma non tanto perché vi sia *distanza storica* tra soggetti, quanto, piuttosto, perché regna un’*inquietante prossimità* (superficialmente omologante) di tutti con tutti²¹.

Non differisco da Platone o da *sadhu hindu*, più che da te o da me stesso. Il mio discorso è altrettanto opaco a me stesso del tuo, di quello di Platone e di quello di un *sadhu*.

Se non vengo interrogato, se non viene esercitato con me il dialogo filosofico o non so esercitarlo “da solo a solo” con me stesso, il mio discorso presenta a me stesso la stessa opacità di un testo scritto nella lingua di un’altra cultura.

¹⁹ Cfr., tra l’altro, le considerazioni di Derrida sull’ontologia in *Spettri di Marx* (1993), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1994.

²⁰ Per approfondire, sul piano filosofico, questa tesi sulla radice plurale della soggettività cfr. l’elaborato *Uno, nessuno, centomila*, contenuto nel presente plico.

²¹ Sull’aporia in cui si contorce il soggetto moderno nel cercare di *individualizzarsi* differenziandosi dalla “massa”, *esattamente come fanno tutti gli altri*, illuminanti le ironiche considerazioni di Zygmunt Bauman, *Vita liquida*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 33 e ss.

L'implosione delle epoche e delle culture non importa, quindi, come si potrebbe credere, una piena trasparenza, ma, piuttosto, la presa d'atto di una diffusa ambiguità²².

Varco: una lettura ingenua

In questo contesto che si apre a ogni possibile contesto, perché non trova più punti neppure per affermare la propria *differenza* (come identità), come leggere un testo scritto, proveniente da una (pretesa) altra epoca e cultura?

Semplicemente: *leggendolo*.

In prima battuta l'incontro con un testo scritto in un altro tempo (fosse anche un testo *mio*, nel caso ad esempio del *diario*) può, certo, lasciarmi perplesso. Eppure questo incontro, ad esempio con la giustificazione aristotelica della schiavitù, può essere franco, *immediato*, come se ne discutessi con la persona di un'altra cultura che, a tutt'oggi (e senz'altro ve ne sono), in perfetta buona fede, difendesse la legittimità della schiavitù.

Sotto questo profilo non contano differenze di epoca e cultura, non appena il *senso* del discorso di qualcuno, orale o scritto che sia, comincia ad apparirmi intelligibile...

Distanza tra scrittura e intelligenza

Tuttavia, fin qui, se si legge bene, ho mantenuto, in fondo, anch'io, in forma residuale e autoironica, il presupposto storicistico.

Tutto il discorso finora condotto è stato aperto dalla clausola: “*nel momento in cui* queste narrazioni vengono meno...”; come se *soltanto l'implosione* delle culture, che ho cursoriamente congetturato, appellandomi a una sorta di “impressione diffusa”, giustificasse l'abbandono del paradigma storicistico. Piuttosto quest'implosione, simile all'arcobaleno che segue alla tempesta, ci permette di distinguere meglio, al di là delle nebbie dello storicismo, l'incontrovertibile evidenza di cui Platone testimonia (e che non aveva perso nulla del suo smalto, verosimilmente, neppure quando imperversavano le grandi narrazioni che la oscuravano).

Si tratta di un'evidenza che, sebbene siano passati più di duemila anni da quando Platone ne scrisse, mantiene tutta la sua freschezza, per il semplice fatto che è qualcosa di cui, come della verità del teorema di Pitagora, possiamo fare, sempre e di nuovo, *indipendente* esperienza.

Ma di che evidenza si parla? Del fatto che la vera *distanza* non è quella che separa un (preteso) orizzonte “culturale” da un altro, ma quella che separa uno *scritto* dall'intelligenza del suo *senso*.

La scrittura è in una strana condizione, simile veramente a quella della *pittura*. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un *maestoso silenzio*. Nello stesso modo si comportano le parole scritte: crederesti che potessero parlare quasi che avessero in mente qualcosa; ma *se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa*. E una volta che sia messo per iscritto, ogni discorso arriva alle mani di tutti, tanto di chi l'intende quanto di chi non ci ha nulla a che fare; né sa a chi gli convenga parlare e a chi no. Prevaricato ed offeso oltre ragione esso *ha sempre bisogno che il vero padre gli venga in aiuto*, perché esso da solo non può difendersi né aiutarsi²³

Risuscitare i morti?

Ecco il punto in cui la *maieutica*, a cui, altrimenti, nel vivo di un dialogo filosofico, non si vede perché non continuare ad attingere, deve lasciare spazio all'*ermeneutica*.

²² Illuminanti in generale, in questa prospettiva, gli scritti di Bauman.

²³ Platone, *Fedro*, 275d-276e.

La “distanza” generata dalla *scrittura* non è l'effetto di una pretesa differenza storico-culturale tra due soggetti, ma semplicemente ciò che consegue dal fatto che uno dei due soggetti è “morto”.

Sotto questo profilo il lungo *monologo* di chi si rifiuta di rendere ragione di ciò che dice “sta dalla parte” della scrittura, mentre il *dialogo* che si può intrattenere attraverso uno scambio epistolare, via *e-mail* o in una *chat line* “sta dalla parte” dell'oralità.

In effetti anche un libro può “stare dalla parte” dell'oralità, quando costituisce il tassello di un mosaico di domande e risposte tra autori all'interno di quello che si chiama un *dibattito* culturale. Se le note in calce, sotto questo profilo, così come le citazioni di altri autori nel corpo di un testo, costituiscono il massimo sforzo che uno scritto può fare per *assomigliare* a un dialogo, il dialogo diventa effettivo quando l'interlocutore citato in un'opera, smembrato e costretto a dire quello che fa più comodo all'autore dell'opera (dunque, sostanzialmente, assassinato), rinasce miracolosamente magari in un'altra opera o in un'intervista o in un convegno o in una telefonata a smentire o confermare l'interpretazione che di ciò che egli ha scritto è stata data.

Platone e Gadamer, entrambi morti, sotto questo profilo sono alla medesima “distanza” da me, mentre tu che mi leggi e un *sadhu hindu*, entrambi vivi, condividete la medesima “prossimità”, a prescindere da ogni altra considerazione “culturale” o “religiosa”: voi potete *rendere ragione* di quello che potreste scriver(mi), Platone e Gadamer no.

Ma a *quale ermeneutica* posso attingere, se, nel leggere un testo, voglio assumere non lo sguardo dello “storico del pensiero”²⁴, ma quello dell'*interlocutore filosofico*, anche se, certo, pur sempre lo *strano* interlocutore di *un morto*?

Si tratta, come anticipato, dell'ermeneutica classica, che ha il suo paradigma nell'approccio di Platone ai testi dei precursori.

Perché l'ermeneutica classica?

Il fatto di risalire all'ermeneutica classica è reso legittimo “logi-storicamente” dalla scoperta che il paradigma storicistico che, finora, ci aveva irretito nelle maglie della storia è, esso stesso, il frutto caduco del “tempo” che pretendeva di segmentare in pretesi “orizzonti” culturali: il che ci libera dall'apparente necessità di “contestualizzare storicamente” la produzione filosofica dei classici e, finanche, i loro suggerimenti ermeneutici, e ce li rende disponibili per ogni presente (del pari delle loro “scoperte” matematiche), alla sola condizione che essi si rivelino buoni anche per noi.

Per di più il fatto di attingere all'ermeneutica classica come paradigma di “ogni futura ermeneutica filosofica” è ulteriormente giustificato dalla circostanza non indifferente che è ai Greci che dobbiamo termine e nozione di “filosofia”.

Che Socrate, Platone e Aristotele siano filosofi è qualcosa di irresistibilmente vero, pena il venir meno di qualsiasi possibilità di accordo sul significato della parola “filosofia”, laddove su altri “pensatori”, vissuti in epoche diverse, si può sempre discutere se sia trattato o meno di “veri filosofi”, a seconda del significato che si assegna al termine, estrapolato dall'uso che se ne faceva nella lingua greca; e questo non solo nei casi limite di autori come Kierkegaard, Nietzsche o magari Leopardi, ma anche in quello di personaggi come Kant o Hegel.

È sufficiente, ad esempio, riconoscere come “filosofo” soltanto chi renda testimonianza, coerentemente, con la propria vita di quello che pensa (uno, insomma, che *fa quello che dice*), un *parrestiate*²⁵, quale lo si dipingeva correntemente da parte degli antichi, per avere più di un dubbio sulla dignità filosofica di certi “professori” di filosofia moderni e contemporanei, per quanto storicamente rinomati...

Appare, quindi, del tutto legittimo domandare ai “filosofi”, ossia ai Greci, indicazioni relative all'uso che

²⁴ Davvero uno strano “storico”, a ben... pensarci, quello “del pensiero”, se riconosciamo, con il vecchio Giovanni Gentile, che il pensiero o è in atto o non è: un “pensiero” vecchio sa così tanto di stantio da assomigliare molto al semplice ricordo di un pensiero.

²⁵ Cfr la messa in luce della valenza filosofica della greca “*parrhesia*” (“parlar franco”) in Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. Roma, Donzelli 2005.

si deve fare dei testi da parte di un filosofo.

La difficoltà in cui ci imbattiamo, però, è che questi filosofi sono morti: ci si presentano, essi stessi, nella forma di testi.

Un presupposto: il principio della perfezione

Prima di presentare in tutto il suo rigore la *scandalosa* ermeneutica classica è meglio prendere le mosse dagli elementi che essa condivide con l'ermeneutica che ci è più prossima.

Riprendiamo l'esempio platonico dello scritto che, simile a pittura, non risponde alle nostre domande. Dal momento che il "morto" (p.e. Aristotele, quando giustifica la schiavitù) non risponde, che dovrò fare, allora, per rendermi intelligibile il suo scritto, se mi sono vietato di immergerlo nel suo contesto storico-culturale? Dovrò, in primo luogo, assumere, sulla base del "*principio della perfezione*", così come lo chiama Gadamer, che lo scritto da interpretare sia *coerente*. Si tratta del principio secondo cui "è comprensibile solo ciò che costituisce veramente una compiuta *unità di senso*. Quando leggiamo un testo, noi operiamo sempre questa *anticipazione della perfezione*"²⁶.

Vorrei fare un esempio tratto dalla mia esperienza personale. Nel mio studio su Schelling mi sono trovato davanti al dilemma di decidere se accogliere il dominante paradigma interpretativo secondo il quale sarebbero esistiti un "primo" e un "secondo" Schelling o un numero di "Schelling" ancora maggiore (ossia diverse "fasi", ciascuna delle quali internamente coerente, in cui si sarebbe articolato il pensiero del filosofo tedesco) oppure se assumere l'ipotesi di una segreta, sottile *coerenza* nell'opera complessiva di questo autore. E mi sono accorto che tale dilemma era indecidibile *a posteriori* (ossia, come si potrebbe credere, leggendo effettivamente Schelling), ma che esso – paradossalmente – doveva essere deciso *a priori*, assumendo un atteggiamento ermeneutico piuttosto che l'altro. Entrambe le scelte avrebbero comunque potuto generare una "lettura" a sua volta organica e coerente di Schelling, come, del resto, dimostra ampiamente la letteratura secondaria sul nostro autore.

È in generale merito della contemporanea ermeneutica filosofica" scrivevo nella mia introduzione "avere messo in luce che qualsiasi interpretazione di un corpo di scritti deve i propri risultati altrettanto all'orizzonte concettuale, supposto, dell'autore quanto (se non più) a quello, pregiudiziale, dell'interprete. Al che si può solo aggiungere la decisiva osservazione che un'interpretazione apparirà tanto meno arbitraria e più fedele all'intenzione originaria implicita in un *corpus* di scritti quanto più si dimostrerà capace di *spiegarne* le singole articolazioni nella totalità delle loro relazioni reciproche, piuttosto che limitarsi a descriverle facendo magari appello, saltuariamente, a criteri esplicativi esterni [ossia al "contesto storico-culturale"]. In altre parole: il criterio più oggettivo possibile per ogni interpretazione sembra proprio quello che vincola all'ipotesi della *coerenza* interna di ciò che va interpretato (come che si voglia intendere tale coerenza). Ora, se il fatto di tener ferma la nostra ipotesi sembra costringere Schelling all'interno di una unità di pensiero che, certo, è soltanto supposta, ogni diversa prospettiva, d'altra parte, sembra precludersi, in modo altrettanto *a priori* e senz'adeguata giustificazione, la possibilità di attingere, sia pure in forma ipotetica, tale unità²⁷.

L'esempio della mia interpretazione di Schelling mostra bene come *nulla impedisca*, in effetti, di decidere *a priori* che un testo è incoerente o, il che è lo stesso, di decidere di segmentarlo in unità minori, attribuite magari a diversi autori, ciascuna coerente con se stessa, ma contraddittoria con le altre. Assumere che Platone o la Bibbia, come *corpus* di scritti, *debba* essere coerente e interpretarlo a partire da questa ipotesi, piuttosto che da quella opposta, dipende, considerando la naturale ambiguità semantica delle parole, da una decisione irriducibile di fondo: quella che, in ultima analisi, consiste nell'investire o meno di *auctoritas* quel determinato testo o insieme di testi.

Per comprendere meglio questo aspetto bisogna approfondire il rapporto tra la questione della *coerenza* e quella della *verità* di un testo.

²⁶ Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 343.

²⁷ Giorgio Giacometti, *Ordine e mistero. Ipotesi su Schelling*, Padova, Unipress, 2000., p. 10.

Coerenza e verità

La questione della *coerenza*, che si deve, come detto, impostare *a priori*, non è, infatti, sganciata da quella *verità*.

Un testo che restituisce un *sensu coerente* è un testo che restituisce una *verità possibile*.

Gadamer stesso esprime questo concetto come segue: “Il presupposto della perfezione, che guida ogni comprendere, si rivela [...] esso stesso come contenutisticamente determinato. Non viene solo presupposta una immanente *unità di senso* che fornisce una guida al lettore; la comprensione del lettore è anche sempre guidata da trascendenti aspettative di senso che nascono dal rapporto con la *verità* del contenuto del testo”²⁸.

Questo implica, nel caso, ad esempio, della giustificazione aristotelica della schiavitù, domandarsi *come* sia *possibile* credere una cosa del genere; anzi, per la precisione: *sulla base* di che cosa *io stesso* potrei credere (perché, vivaddio, lo posso, se solo lo voglio!) una cosa del genere.

Sta a chi legge, in ultima analisi, dal momento che chi scrive appare come “morto”, *decidere se prendere o lasciare* il testo come “testo sacro”; se arrendersi alla verità, magari occulta, di cui esso appare testimone o lottare contro di essa, demonizzandola; se, in ultima analisi, farne un'*auctoritas* o metterlo all'indice. La *responsabilità*, letteralmente, è del lettore dato che questi è l'unico che, oltre a porre le domande al testo, può anche *rispondervi*. In tal modo è sempre il lettore che decide, oltre che del *sensu*, anche della *verità* del testo.

Un esempio platonico: l'ermeneutica del *Liside*

Per comprendere meglio questo punto decisivo bisogna finalmente lasciare Gadamer e immergersi nell'ermeneutica platonica.

Non si tratta, però, di una teoria che Platone esponga compiutamente da qualche parte (del resto, come si sa, egli non ha esposto in alcun luogo compiutamente neppure la famosa “teoria delle idee” che pure ci si ostina ad attribuirgli), ma, piuttosto, di una teoria che possiamo facilmente ricostruire a partire dagli esempi concreti di ermeneutica di cui egli ci dà frequenti saggi.

Nei *Dialoghi* le citazioni di poeti e filosofi si sprecano, ma, dal nostro punto di vista, l'uso che ne fa Platone è paradossale.

Vorrei partire da un esempio tratto dal *Liside*, dialogo dedicato al tema dell'amicizia.

A un certo punto il sentiero dialogico percorso dagli interlocutori si interrompe, a causa dell'emergere di una serie di *aporie*. Il ricorso a testi o, meglio, a brevi citazioni, qui, nel momento in cui il dialogo si arena, sembra davvero il *modello* di quanto potrebbe avvenire in sede di consulenza filosofica.

Socrate, date le difficoltà emerse nel dialogo, suggerisce di indagare

sulle orme dei *poeti*, che sono per noi come *padri della sapienza e guide*. Davvero *non mi pare che essi dicano sciocchezze* riguardo a coloro che si trovano ad essere amici, anzi dicono che il dio stesso li rende amici gli uni degli altri, avvicinandoli reciprocamente. E dicono più o meno come segue: 'Sempre un dio porta il simile verso il simile' e glielo fa conoscere. Non hai mai incontrato questo verso? [...] Avrai dunque incontrato anche gli scritti dei *maggiori sapienti* che dicono queste stesse cose, cioè che è necessario che il simile sia amico del simile? Si tratta di coloro che dibattono e scrivono intorno alla natura e al tutto [...] *Forse dicono bene per metà, o forse per intero, però in questo caso noi non li comprendiamo*. A noi sembra, infatti, che se non altro il cattivo, quanto più si avvicina a un altro cattivo e quanto più lo frequenta, tanto più gli diventa nemico. Infatti il cattivo commette ingiustizia ed è impossibile che chi commette ingiustizia e chi la subisce siano amici. [...] *Da questo punto di vista, dunque, la metà di quanto dicono non sarebbe vero*, se è pur vero che i cattivi sono simili gli uni agli altri. [...] *Ma mi sembra che dicano che i buoni sono simili e amici gli uni degli altri, mentre i cattivi, secondo il detto che li riguarda, non sono mai simili né identici neppure a se stessi, ma sono incostanti e privi di misura; ora, qualunque cosa sia, per se stessa,*

²⁸ Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 343.

dissimile e differente da se stessa difficilmente potrebbe diventare simile o amica a un'altra. [...] A questo, amico mio, *alludono enigmaticamente* coloro che dicono che ciò che è simile è amico di ciò che è simile: cioè al fatto che solo il buono è amico del solo buono, mentre il cattivo non riesce a essere amico né del buono, né del cattivo²⁹.

Notiamo, in primo luogo, che qui Socrate evoca indifferentemente sentenze di *poeti* e di *sapienti* (*sophòi*), come se non si trattasse tanto di attingere a *testi filosofici*, quanto, piuttosto, di dare un'*interpretazione filosofica* a testi, di varia natura. Questi testi sono assunti, più o meno ironicamente, come *autorità*. Socrate, infatti, non mette in dubbio, se non per un attimo, che le sentenze di poeti e sapienti siano *vere* (che costoro “dicano bene”); piuttosto, per la parte per la quale esse non ci convincono, ammette volentieri che potremmo essere noi a *non intenderle*. Esaminata, quindi, in modo puramente filosofico la questione su cui le sentenze vertono, Socrate conclude che la *condizione* alla quale le tali sentenze possono essere *vere* è che esse *alludano enigmaticamente* a quanto lo stesso Socrate, *autonomamente*, ha concluso.

Un altro esempio: l'ermeneutica del *Protagora*

Un esempio ancora più chiaro, suggerito da Thomas Szlezàk³⁰, si può ricavare dal *Protagora*.

Protagora ricorda due passi di un poema di Simonide, che sembrano reciprocamente contraddirsi. Protagora argomenta: “E come potrebbe sembrarmi in accordo con se stesso chi dice tutte e due queste cose? Prima dice che è difficile diventare veramente uomo buono; poi, sempre nel corso del carne, un poco oltre, se ne scorda e rimprovera Pittaco che dice queste medesime cose, ossia che è difficile essere buono, e dichiara di non approvarlo, mentre egli dice le stesse cose che ha detto lui! E, dal momento che rimprovera chi dice quelle cose che egli stesso ha detto, è evidente che rimprovera anche se stesso e, per conseguenza, *o prima o poi non dice il vero*”³¹.

Notiamo, incidentalmente, che Protagora non sostiene che quello che Simonide dice “non ha *sensò*”, ma che egli “o prima o poi non dice il *vero*”; a riprova del fatto che i Greci non separano, come noi, questioni di *coerenza* e questioni di *verità* e sono, in ultima analisi, interessati solo a queste ultime.

Socrate, che per un po' incassa il colpo, alla fine decide che bisogna prestare *soccorso*³² al poeta, dicendo questo: “*A me non sembra che Simonide contraddica se medesimo* [...] Egli biasima Pittaco non già, come crede Protagora, perché dice le stesse cose che dice lui, ma perché *dice una cosa diversa*. Infatti Pittaco non diceva questo che dice Simonide, che, cioè, è difficile 'diventare' buono, ma che è difficile 'essere' buono. E non significano la medesima cosa [...] l'essere' e il 'divenire'. E se non significano la medesima cosa l'essere e il divenire, *Simonide non cade in contraddizione con se medesimo*”³³.

Ma Socrate, ancora una volta, non si limita a ricondurre a *coerenza* il discorso del poeta “per il gusto di farlo”, commettendo, peraltro, con la sua distinzione semantiche quelle che un moderno *filologo* giudicherebbe vere e proprie *forzature* del testo di Simonide (che, forse, non distingueva affatto, come Socrate, tra “essere” e “divenire”), ma rimette in gioco una questione di *verità*. Citando Esiodo Socrate, infatti, conclude: “E forse Prodicò e molti insieme a lui potrebbero dire, come dice Esiodo, che è difficile divenire buono, *perché* 'dinnanzi alla virtù gli dèi hanno posto il sudore', ma che una volta che si sia 'raggiunta la cima di essa, per quanto la virtù sia ardua, riesce poi facile' mantenerne il possesso”³⁴.

Ciò che a Socrate interessa, evidentemente, non è l'interpretazione fine a se stessa del poema di Simonide, ma la *questione filosofica* del rapporto tra la difficoltà di divenire buono e la facilità dell'esserlo.

Thomas Szlezàk illustra come segue il procedimento platonico.

Socrate, quando interpreta Simonide, “chiama in causa nell'interpretazione *la propria concezione* delle cose,

²⁹ Platone, *Liside*, 213d-214e.

³⁰ Cfr. Thomas Szlezàk, *Come leggere Platone. Un nuovo canone per affrontare gli scritti platonici*, Milano, Rusconi, 1991., pp. 63 ss.

³¹ Platone, *Protagora*, 339d.

³² Cfr. Platone, *Protagora*, 340a.

³³ Platone, *Protagora*, 340b-c.

³⁴ Platone, *Protagora*, 340c-d.

scavalcando così in maniera essenziale l'*intenzione* di Simonide, e anche *mettendola da parte*³⁵. Dal momento che “non si può certo interrogare i poeti su ciò di cui parlano, e non è possibile verificare le interpretazioni che si elidono a vicenda del significato inteso dal poeta”, “l'interprete porta con sé il proprio punto di vista” nell'interpretazione, che deve essere orientata soltanto “alla verità”³⁶.

Profilo e giustificazione dell'ermeneutica platonica

Come si vede, Socrate, in generale, non si sforza, *prima*, di comprendere che cosa l'autore di turno abbia inteso dire con il suo discorso, per *poi*, eventualmente, discuterne il valore di verità. Meno che mai, ovviamente, Socrate si interessa del senso che un determinato discorso potrebbe avere avuto nel *contesto* (storico) in cui, per la prima volta, esso è stato pronunciato o scritto.

Al contrario, egli assume, più o meno *ironicamente*, che Omero, ma anche Simonide, o perfino “sofisti” come Gorgia o Protagora, come autori di determinate “sentenze”, *dicano la verità* (e come non potrebbero, sono “maestri”, sono “autorità”!); solo che, proprio in quanto essi dicono la verità, *non possono che voler dire se non quello che anche noi stessi possiamo a nostra volta intendere come vero*.

Ora, per intendere qualcosa come vero e, quindi, anche il *sensu* delle “sentenze” di questo o quell'autore, dobbiamo “arrivarci” per conto nostro, senza appoggiarci all'*autorità* del testo.

Paradossalmente, proprio in quanto faccio di un testo un'*autorità*, mi impedisco di appoggiarmi per intenderlo!

Non si tratta, quindi, di fissare il *sensu* di un discorso e poi di domandarsi se sia *vero*, ma, al contrario, di stabilire le *condizioni di verità* affinché un certo discorso abbia *sensu* (per noi).

Sotto questo profilo è del tutto indifferente che il testo in discussione sia opera di un filosofo, di cui si può presumere che intendesse quello che scriveva, mentre lo scriveva, o di un poeta, come quelli interrogati da Socrate secondo l'*Apologia* (o nello *Ione*), che non erano in grado di spiegare il senso dei loro poemi: *uno scritto non può difendersi da solo* e nessuna *Wirkungsgeschichte* ci può illuminare sul suo “sensu” attuale meglio dell'interpretazione più arbitraria: il solo *criterio filosofico* che si può seguire nel *decifrarlo* è quello che ne sviscera la *condizioni di verità*, ossia che ne mette in luce la prospettiva (quale che sia e “da qualunque parte provenga”) a partire da cui esso possa dirci qualcosa di vero.

A ben pensarci, le famose “interpretazioni” piuttosto “arbitrarie” che Heidegger ha fatto di certi filosofi greci e poeti tedeschi devono molto di più a questa prospettiva platonica che a quella gadameriana! Heidegger non fa alcuna concessione a pretese “storie degli effetti”, ma “salta” a piè pari a una pretesa “verità originaria” del testo che è molto facile riconoscere come la “proiezione” sul testo di esigenze teoriche proprie dello stesso Heidegger.

È in questo quadro, che Szlezàk, giustamente, riconduce la celebre critica platonica della scrittura, esposta nel *Fedro*, alla necessità di “portare soccorso”³⁷ allo scritto mediante una discussione orale sul suo possibile valore di verità. Se lo scritto non risponde alle nostre domande bisogna che qualcuno lo faccia per lui, gli porti *soccorso* (abbiamo visto che è stato proprio questo il termine usato da Socrate in relazione al testo di Simonide). Ma questo soccorso non può avere altro scopo che quello di mettere in luce la prospettiva a partire dalla quale un determinato discorso può essere *vero* e, solo perciò, avere *sensu*, ossia essere *intelligibile*.

Presupposto epistemologico di questo approccio è che non posso intendere ciò che un altro intende come vero se non intendendolo a mia volta come vero, o non intenderei *effettivamente* ciò che l'altro intende.

Inversamente confutare qualcuno, in Platone, non significa dimostrare che costui dice una “cosa falsa”, ma, propriamente, che costui, mentre *crede* di dire qualcosa, in effetti, contraddicendosi implicitamente, non sta dicendo propriamente *niente*, niente che abbia senso.

Questo approccio epistemologico è esposto come segue nel *Sofista*: “Opinare e dire i non enti; questo è,

³⁵ Thomas Szlezàk, *Come leggere Platone*, cit., p. 64.

³⁶ Ivi, pp. 64-65.

³⁷ Cfr. ivi, pp. 85 ss.

credo, il *falso* che si genera nel pensiero e quindi anche nei discorsi”³⁸.

Insomma: non si può dire altro che il vero, perché dire il falso è non dire niente. Come potrei quindi intendere quello che dice chi non dice niente? Come posso “comprendere” chi si ostinasse ad affermare che, per lui, ad esempio, esistono “cerchi quadrati”? Non posso intendere che cosa costui intenda, a meno di non interpretare l'espressione “esistono cerchi quadrati” in modo da renderla *semanticamente vera* (per esempio assegnando al termine “quadrato” un significato diverso dal solito, p.e. “ben fatti”).

Se si pensa a fondo questo criterio platonico, in cui condizioni di verità e condizioni di significanza coincidono, si scopre come sia propriamente impossibile *comprendere* la tesi di un altro senza *condividerla*. Infatti l'altro potrebbe sempre lamentare che se non condivido la sua tesi è perché non l'ho propriamente compresa: altrimenti avrei compreso anche tutte le ragioni che, secondo lui, la rendono vera.

Questo (nostro) argomento si può chiarire anche considerando che il discorso fatto da qualcuno presuppone sempre quello che gli stoici chiamavano “assenso”, il quale può essere reso con la formula conclusiva: “e questo che ho detto è vero”. Ora all'interprete che pretendesse di comprendere il discorso di un altro, senza condividerlo, si potrebbe chiedere se comprende anche il “senso” di questa formula conclusiva sempre implicita nel discorso dell'altro. Ma se l'interprete davvero intendesse *come* sia possibile che quello che l'altro ha detto *sia vero*, allora ciò lo porterebbe necessariamente a *condividere il senso* del suo discorso. Finché, viceversa, egli pensa che il discorso dell'altro sia falso, non può propriamente intendere che cosa significhi il fatto che per l'altro esso sia vero. Come si vede, la mancata condivisione importa una mancata (o, almeno, parziale) comprensione.

In effetti anche Gadamer sottolinea questo punto quando, come abbiamo visto, mette in luce che “la comprensione del lettore è anche sempre guidata da trascendenti aspettative di senso che nascono dal rapporto con la *verità* del contenuto del testo”³⁹, ma non trae da questa premessa tutte le radicali conseguenze che ne hanno tratto Platone e, più in generale, l'ermeneutica filosofica antica.

Goedel e Tarski sembrerebbero dare ragione a Platone

Una piccola digressione nel campo della logica potrebbe, a questo punto, essere utile.

Come è noto, Kurt Goedel nel 1931 ha dimostrato, con il suo celebre secondo teorema, che, in sostanza, una teoria assiomatizzata può bensì “parlare anche di sé”, ma non può mai dimostrare la propria interna coerenza (o incoerenza)⁴⁰. Ciò significa che non si può mai escludere *a priori* che una determinata “teoria” generi conseguenze incoerenti, capaci, pertanto, di metterne in crisi i fondamenti (assiomatici).

Il “linguaggio naturale”, in cui sono scritti, ad esempio, i *Dialoghi* di Platone, non genera – è vero – teorie assiomatizzabili, perché è caratterizzato da ambiguità sintattica e semantica. Tuttavia esso genera “discorsi” che condividono con le “teorie” di cui si occupa la logica formale la proprietà di potersi riferire anche a se stessi.

Se, pertanto, si astrae dal problema dell'ambiguità sintattica e semantica del discorso, assumendo che i termini siano adoperati dagli interlocutori in modo univoco e che i rapporti logici tra essi siano intesi da tutti nello stesso modo, si può riferire anche a questi discorsi il teorema di Goedel che, in ultima analisi, non è che una conseguenza della logica classica introdotta da Aristotele, ma ampiamente presupposta da Platone.

Il lettore dei *Dialoghi* di Platone ha esperienza del fatto che spesso le conseguenze delle opinioni di certi interlocutori di Socrate, sollecitate maieuticamente, si rivelano contraddittorie con altre implicazioni delle medesime opinioni, generando quelle che si chiamano *aporie*. Un discorso che sembrava coerente

³⁸ Platone, *Sofista*, 260c.

³⁹ Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 343.

⁴⁰ Cfr. Maria Luisa Dalla Chiara, Giuliano Toraldo di Francia, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 56.

si rivela, inopinatamente, contraddittorio.

Si osservi che prima che l'aporia si generi, come suggerisce il teorema di Goedel, non è possibile “prevedere” questo effetto, che, tra l'altro, ha la spiacevole conseguenza di *privare di senso* il discorso in questione. Tale effetto, tuttavia, a differenza che nei sistemi assiomaticizzati, in cui il significato dei termini è rigidamente codificato, dipende strettamente dal significato che viene assegnato dall'interprete ai termini che ricorrono nel discorso.

La *coerenza* di un discorso, quindi, appare meno una proprietà interna del discorso medesimo (che esso, peraltro, non mai è in grado di garantire) che della “prospettiva” alla luce della quale lo si legge (ossia del “dizionario” che ci consente di “decodificarlo”).

Tarski, a sua volta, ha dimostrato, con un teorema un po' meno celebre di quello di Goedel, che, in sostanza, le condizioni alle quali una “discorso” è *vero* sono altrettanto poco esprimibili da questo discorso stesso quanto poco esso può dimostrare la sua interna *coerenza*⁴¹.

Ora, come abbiamo visto e spiegato, nella prospettiva classica un discorso non può essere propriamente *intelligibile* se non è sia *vero* sia *coerente*.

Ebbene, i teoremi di Goedel e di Tarski sembrano confermare che questa *intelligibilità* possa provenire solo dall'esterno, ossia da un atto di intellesione o di intelligenza, relativa al *contenuto* del testo, ossia relativa a *ciò* che con esso si intende dire.

Tale atto di intelligenza può scaturire, evidentemente, soltanto da un'illuminazione dell'interprete, fondata sulla *sua* esperienza della verità e del tutto avulsa da qualsivoglia cognizione della *Wirkungsgeschichte* del testo in questione; il che significa anche – e non è poco – : *prescindendo liberamente dalla cognizione della bibliografia relativa all'eventuale “letteratura secondaria”* che lo concerne.

Ironia ermeneutica e ambivalenza scritturale

Un aspetto irrinunciabile del metodo platonico è l'*ironia* che contraddistingue il suo esercizio.

L'ironia che Socrate sembra avere quando interpreta le sentenze di quelle che evoca come “autorità”, coerentemente con la critica platonica della scrittura, nasce dall'evidenza che, in effetti, è *impossibile sapere* che cosa l'autore *intendesse veramente* dire (dunque, se debba o meno essere preso sul serio, come fonte di verità).

Ma, ancor più radicalmente, non solo non si può sapere che cosa l'autore intendesse dire, ma non è neppure possibile *approssimarsi* a questa comprensione. Non ci sono mezze verità. Si potrebbe dire: “Non c'è circolo ermeneutico o *Wirkungsgeschichte* che tenga”.

Secondo Thomas Szlezàk, che sottovaluta il senso di quest'ironia, l'*ermeneutica filosofica*, in Platone, si affermerebbe contro la tradizionale *esegesi poetica*, che lo stesso Szlezàk considera in qualche modo “lontana parente” della moderna ermeneutica letteraria, di matrice romantica, incarnata da Schleiermacher. La tradizionale *esegesi poetica*, esemplificata, ad esempio, da Isocrate, considerava comunemente come “belli e filosofici” i discorsi ambivalenti (*lógoi amphibóloi*), gli *enigmi* bisognosi di *hypònoia*, cioè dell'intelligenza di un senso nascosto accanto a quello superficiale, in ultima analisi i discorsi *polisemici*⁴².

Certamente, Platone non prende sul serio chiunque pretenda di “rivelare” questo “senso nascosto” ricorrendo, paradossalmente, a un discorso piano (come faceva, ad esempio, Ecateo con il discorso del mito, sortendo a effetti risibili). Si tratta di quella che, oggi, chiameremmo una “razionalizzazione”.

Ma ciò che sembra sfuggire a Szlezàk è che per potere esercitare la sua ermeneutica ironica Platone *presuppone proprio quell'ambiguità* di fondo nel testo interpretato, ben nota all'*esegesi poetica*; ciò che, appunto, rende necessariamente *ironico* lo stesso riconoscimento della sua *auctoritas*.

Vedremo, anzi, in conclusione, che l'interesse filosofico fondamentale per la verità può condurre l'interprete “platonico” di un testo, cioè il nostro “consultante” ideale, quando non riesce a venire a capo delle aporie in cui si imbatte (cioè, quando non riesce a rendere il testo “coerente”), a recuperarne

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 57.

⁴² Cfr. Thomas Szlezàk, *Come leggere Platone*, cit., p. 60.

proprio la trama *simbolica*, allusiva, *ambivalente*, allo scopo di mettersi nelle migliori condizioni per accogliere un'eventuale illuminazione.

L'ermeneutica platonica come ermeneutica classica: i suggerimenti di Pierre Hadot

Il metodo dell'ermeneutica classica, fondato teoreticamente da Platone, è approfondito, sul piano storico, dagli studi magistrali di Pierre Hadot, ben noti a chi si è avvicinato al mondo delle pratiche filosofiche.

Questi studi, risparmiandoci molte fatiche, ci consentono di attribuire, sostanzialmente, a tutta la filosofia antica, pagana e cristiana, il “metodo platonico” finora illustrato.

La sola differenza apparente, ma indimostrabile, è che presso diverse “sette”, tranne forse quella degli scettici e di alcuni neoplatonici, *sembra* venir meno la caratteristica *ironia* socratica: l'autorità, di cui sono investite le opere del fondatore della rispettiva setta, appare riconosciuta seriamente. È ovviamente il caso, emblematico e conclusivo, dell'ermeneutica cristiana, che si affatica su testi il cui autore è considerato Dio stesso. Tale possibile differenza, sottile, tuttavia, non ha alcun effetto per quanto riguarda il *procedimento* ermeneutico in quanto tale, ma, piuttosto, incide sul senso in cui viene adoperato. Hadot ricorda come nelle antiche scuole filosofiche la *scrittura* avesse esclusivamente una funzione ancillare e propedeutica rispetto all'oralità. “La vera formazione è sempre orale, poiché solo la parola orale permette il dialogo, ossia la possibilità per il discepolo di *scoprire egli stesso la verità* nello scambio delle domande e delle risposte, e anche la possibilità per il maestro di adattare il suo insegnamento ai bisogni del discepolo”⁴³.

Alla luce di ciò non stupisce che nell'*interpretazione* della scrittura, a cui è assegnata una funzione ancillare (per esempio di promemoria), vigesse, secondo Hadot, un particolare *metodo*, ispirato a un curioso principio di *autorità*.

“Discutere una 'tesi' [del fondatore di una scuola] il più delle volte non consiste nel discutere della *cosa stessa*, del problema in sé, ma del senso che occorre dare alle formule di Platone o di Aristotele che si riferisce a questo problema. Una volta ammessa tale *convenzione*, di fatto si discute della *sostanza* della questione, ma attribuendo abilmente alle formule platoniche o aristoteliche il senso che autorizza la soluzione del problema in questione che si voleva precisamente dare. *Ogni senso è possibile purché sia coerente con la verità* che si crede di scoprire nel testo”⁴⁴.

Si noti come Hadot, condizionato dalla sua prospettiva storicistica, sfiori qui l'autocontraddizione nel cercare di illustrare il *metodo* degli antichi “esegeti”. Prima, infatti, Hadot esclude che discutere una tesi di un autore, esposta in un testo, significhi *discutere* della (*verità* della) “cosa stessa”, trattandosi, piuttosto, soltanto di *comprendere* il *senso* che essa ha per l'autore esaminato. Poi, però, egli afferma che, in fondo, è tutta una *convenzione!* (si noti: implicita, postulata dallo stesso Hadot) perché è della *cosa stessa* che, in effetti, si discute, ossia della soluzione del problema filosofico, per ottenere la quale “*ogni senso è possibile purché sia coerente con la verità* che *si crede* di scoprire nel testo”. Hadot presuppone, qui, una distinzione - che, però, gli antichi e Platone, in particolare, come abbiamo visto, legittimamente ignoravano - tra il *senso* di un discorso e il suo valore di *verità*, distinzione che lo induce a complicare un quadro altrimenti chiarissimo.

L'esegeta di scuola, per cercare di comprendere il *senso* di una certa tesi in Platone o in Aristotele, di cui non è mai in questione l'“autorità”, in effetti non può fare altro che discutere del *problema stesso* (dal momento che quello che ha scritto Platone o Aristotele, cioè il fondatore della scuola, per il principio di *autorità*, deve essere necessariamente *vero*). La “verità” che l'esegeta scopre non è, dunque, semplicemente quella che egli “*crede* di scoprire nel testo” platonico o aristotelico (Hadot considera questa verità oggetto di semplice “credenza” perché è portato a distinguere, modernamente, la verità “filologica” da quella “filosofica”), ma quella che egli *effettivamente* vi scopre quando assegna al testo

⁴³ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 19.

⁴⁴ Ivi, p. 20.

quell'unico *sensu* possibile che lo rende compatibile con la *sua* esperienza della verità.

Ora, se osserviamo, il comportamento ermeneutico dell'ipotetico esegeta platonico o aristotelico immaginato da Hadot, una volta rigorizzato nel modo che precede, scopriamo che esso coincide con il comportamento ermeneutico dello stesso Platone che abbiamo messo in luce (con la sola differenza, forse, del minore “tasso” di ironia che esso incorpora).

Il metodo dell'ermeneutica filosofica antica consiste sempre, in effetti, nel cercare le *condizioni di verità* alle quali un determinato testo, a cui si presta fede per un principio di *autorità* (si tratti di Omero, Platone o, anche, dell'Antico Testamento), ha *sensu*.

Hadot, insomma, ci autorizza a estendere a tutta la filosofia antica il metodo dell'ermeneutica platonica consentendoci di riconoscere in essa il paradigma di tutta l'*ermeneutica classica*.

Mirabili sono le pagine in cui Hadot esemplifica il metodo dell'ermeneutica cristiana antica, simile a una vera e propria tecnica di “riutilizzazione del prefabbricato” e di “*bricolage*”⁴⁵, facendo il caso di Agostino. La famosa sentenza “*In interiore homine habitat veritas*”, che, a sua volta, sarebbe stata riutilizzata da Husserl (il quale gli avrebbe conferito un senso *consapevolmente* nuovo all'interno della sua nozione di *epochè*), viene mutuata da Agostino da “due membri di frase differenti” di un passo di Paolo, sicché “non corrispondono a nessun contenuto del pensiero di Paolo”⁴⁶. “Da San Paolo a Husserl, passando per Sant'Agostino, un gruppo di parole che, originariamente, non era che un'unità puramente materiale, o un controsenso del traduttore latino, ha ricevuto un *significato* nuovo con Agostino, e poi con Husserl, prendendo così posto nell'ampia tradizione dell'approfondimento della coscienza di sé”.

Pietra di paragone di questo significato è evidentemente l'*esperienza* di chi ha creduto di leggerlo là dove, verosimilmente, non c'era.

Paradosso della lettura di Hadot

Un paradosso, qui, per noi, è dato dal fatto che chi ci riferisce la diffusione del metodo dell'ermeneutica antica è un autore come Pierre Hadot che, per argomentare le sue tesi, da vero “storico” del pensiero, scrive: “Le opere dei filosofi non possono essere interpretate senza che *si tenga conto della situazione concreta* in cui sono nate”⁴⁷.

Paradossalmente Hadot, applicando proprio la strategia “storicistica” consistente nel fondare l'interpretazione dei testi degli antichi sul loro *contesto culturale*, mostra come tale strategia sia assolutamente difforme dal metodo adottato dagli antichi stessi, che, come lo stesso Hadot scopre, prescindono del tutto da un simile criterio.

Questo paradosso, tuttavia, non tocca la teoria ermeneutica che ne viene mediata: semmai l'emergere di questa costituisce un indizio per suggerire allo “storicista impenitente” (incluso l'“ermeneuta contemporaneo”) che il suo stesso approccio è “storicamente condizionato” e che, quindi, nulla impedisce, *oggi*, in clima postmoderno, “storicamente”, di prescindere del tutto.

Per noi la possibilità di rinnovare il metodo degli antichi dipende dalla fecondità pratica di questo metodo stesso e non dalla (pretesa) dimostrazione “storiografica” del fatto che si trattava “effettivamente” del metodo degli antichi. In ultima analisi, proprio seguendo le loro indicazioni metodologiche, conferiamo *autorità* ai Greci perché ci rendiamo conto che hanno *ragione*, che dicono la *verità*; piuttosto che ritenere che essi dicano la verità e abbiano ragione solo perché abbiamo riconosciuto loro, arbitrariamente, autorità.

Peraltro, se si legge con attenzione Hadot, si scopre che, ad onta delle affermazioni di Hadot stesso, la messa in luce del metodo ermeneutico degli antichi nasce soprattutto da “criteri interni”, più che dall'immersione delle loro opere nel contesto storico-culturale da cui nacquero; nasce, cioè, da un'attenta lettura delle opere stesse che prescrivevano al lettore, per così dire, le “istruzioni” per il loro “uso”.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 22.

⁴⁶ *Ivi*, p. 23.

⁴⁷ *Ivi*, p. 63.

Abbiamo, dunque, che

- adottando una strategia “moderna” di ricostruzione storica del contesto storico-culturale delle opere antiche (come quella di Hadot) si può mettere in luce il metodo ermeneutico degli antichi, il quale, paradossalmente, escludeva ogni criterio di ordine storico-culturale;
- applicando, tuttavia, questo metodo stesso direttamente agli scritti degli antichi proprio tale metodo riemerge come contenuto; esso viene, cioè, riconfermato in una sorta di “spirale ermeneutica” (o di “circolo” spezzato, perché, a ben vedere, in ultima analisi si ha a che fare soltanto con il “nostro” orizzonte di senso, in quanto esso ci consente di leggere *immediatamente* le opere degli antichi).

L'esperienza della verità: pietra di paragone dell'ermeneutica classica

Ma che cos'è, in ultima analisi, in questa prospettiva, che decide del *sensu* e della *verità* di un testo nel presente del suo lettore? Nient'altro, evidentemente, se non l'*indipendente esperienza* della verità da parte di questo stesso lettore.

In Platone questa esperienza è resa possibile, per lo più, dal *dialogo filosofico* e dal relativo *esercizio maieutico*. Vedremo, in conclusione, che questo esercizio consegue il suo migliore risultato filosofico, paradossalmente, quando si trasforma in una *meditazione* capace di rompere con il principio di non contraddizione.

L'*esperienza della verità* è alla base di ogni intellettualmente onesta interpretazione del discorso dell'altro, così come di ogni sforzo intellettualmente onesto di *rendere comprensibile* il proprio pensiero.

Come scrive Achenbach, “la filosofia deve essere comprensibile, se deve essere praticata. Ora, io penso che non ci sia alcuna teoria del 'rendersi-comprensibile' che permetta un insegnamento tecnico e metodico di questa competenza particolare. Vale piuttosto il fatto che nel momento in cui non solo conosco e so ripetere un problema filosofico, ma *lo possiedo io stesso*, allora sono comprensibile. *Chi al contrario parla di verità o di morte ma non conosce né la verità né la morte come un problema personale*, allora sa dire solo 'con Heidegger' o chi per esso, ciò che pensa di sapere di filosofico su tale argomento e non si renderà mai comprensibile”⁴⁸

In generale, è la *mia esperienza* o *intelligenza* della verità, comunque raggiunta, che decide del senso del discorso di un altro.

Un esempio contemporaneo: il “metodo” di De Santillana

Un esempio di tale intelligenza della verità l'ha offerta, in tempi recenti, Giorgio De Santillana nella sua “libera interpretazione” dell'essere di Parmenide.

Forte della sua competenza scientifica De Santillana, scavalcando secoli di interpretazioni, “legge” i versi rimasti del poema parmenideo come se l’“essere” di cui vi si parla non fosse altro che quello che *noi, oggi*, concepiamo come “spazio geometrico”. Seguiamo la sua procedura:

“Suggerisco [...] di trattare ovunque la parola 'essere' come termine indefinito, sostituendola in tutto il testo con *x*. È certo un buon metodo postulare la nostra ignoranza di una parola folgorante, familiare e tuttavia non compresa, trattandola formalmente come incognita e cercando di *definirla dal contesto*. Ora, se teniamo la mente 'monda da pregiudizi', come suggeriva Bacone, e cerchiamo di definire *x* unicamente dal contesto, troveremo che esiste un altro concetto, *e solo quello*, che può sostituirsi a *x senza generare assurdità o contraddizioni*, e questo concetto è il puro spazio geometrico stesso, per il quale i Greci non possedevano ancora un termine tecnico”⁴⁹.

Vediamo distintamente come, qui, l'interprete si limiti a seguire strettamente l’“*principio di perfezione*”

⁴⁸ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, cit., pp. 23-24.

⁴⁹ Giorgio De Santillana, *Fato antico e fato moderno*, Adelphi, Milano, 1985., pp. 103-04.

cercando di ricavare il significato di un termine a partire dal suo contesto, ossia dall'intero testo in cui figura, con il semplice scopo di mantenere la *coerenza* (la non contraddizione) dell'insieme e prescindendo del tutto dalla “storia delle interpretazioni” del testo medesimo.

Queste interpretazioni stratificate non solo non vengono considerate come “lenti” attraverso cui noi, oggi, dovremmo leggere il testo che ci viene dal passato, ma il loro effetto è così descritto: “L'interminabile groviglio di interpretazioni successive, assistito dall'analisi filologica più raffinata, da congetture ed emendamenti ingegnosi e da tutto lo studio critico delle *variae lectiones*, non ha fatto che rendere più confuso ciò che era già confuso”⁵⁰.

Facendo suo quanto scriveva lo storico della filosofia Klaus Reich, De Santillana spiega come segue la “colpa” di questa confusione interpretativa: “Mi sembra che la colpa sia in gran parte da imputare al *pregiudizio* che attribuisce al periodo cosiddetto arcaico una '*struttura di pensiero*' diversa da quella degli uomini di oggi. Ogni *paradosso logico* può in tal caso apparire plausibile, come prodotto finale del procedere arcaico, e dobbiamo anzi essere pronti a tutto. L'*empatia* dovrebbe prendere il posto di una chiara comprensione ecc.”⁵¹.

In generale, De Santillana, nei suoi lavori di ricostruzione del pensiero scientifico arcaico, documentato, prima ancora che da testi scritti, dai monumenti muti della preistoria⁵², mostra di seguire un rigoroso criterio “galileiano” (nonché “platonico”): egli parte dall'*indipendente* conoscenza degli *oggetti* a cui tali documenti si riferiscono (ossia, in termini galileiani, dall'esperienza e non da un “mondo di carte”), si tratti dello “spazio geometrico” o della “precessione degli equinozi”, per verificare se i documenti antichi possano essere interpretati come una testimonianza del fatto che la *medesima conoscenza* fosse posseduta dai loro autori.

Si dirà che nulla può “dimostrare” che Parmenide o lo sconosciuto architetto di Stonehenge avessero veramente *compreso* quello che noi pensiamo che abbiano compreso, a partire dalle nostre conoscenze.

Tuttavia, mentre confrontare le testimonianze del passato con quanto noi oggi riteniamo di sapere sul mondo può almeno istruire un *processo indiziario* circa il valore di *verità* del sapere degli antichi, l'immersione di queste stesse testimonianze nel “gorgo” della storia delle loro interpretazioni, se può avere un interesse storico-culturale, sembra fatalmente allontanare ogni scandalosa ipotesi circa la verità di queste testimonianze. È come se noi rinunciassimo *a priori*, senza concedere loro appello, alla possibilità di *credere* a queste testimonianze, per quello che *ci* dicono. Assegnare agli antichi un supposto “pensiero arcaico”, fondamentalmente illogico, bisognoso di infinite “mediazioni storiche” per essere compreso, non appare altrettanto *arrogante* ed *egocentrico* che assegnare alle popolazioni studiate dagli antropologi un supposto “pensiero pre-logico”⁵³?

Altri esempi

Un altro esempio di come un'esperienza di verità decida del senso del discorso di un altro è offerto dalla lettura che i primi cristiani (e lo stesso Gesù) facevano dei testi di quello che sarebbe diventato l'Antico Testamento, lettura culturalmente preparata proprio dall'ermeneutica pagana del mito. Essi (certo, in modo apparentemente meno ironico di Socrate) leggevano in una serie di figure ed episodi *prefigurazioni* della venuta del Cristo, cadendo in quelli che la critica biblica di epoca moderna (di impianto “storicistico”) avrebbe considerato anacronismi, errori di interpretazione e così via. Eppure quel testo diceva loro *quelle cose*. Essi vi leggevano *quelle cose*.

Una pratica di questo genere è, ancor oggi, in ambito cattolico la *lectio divina*⁵⁴.

Un altro esempio ancora può essere ricavato, in ambito *hindu*, dal caso di Ramana Maharshi.

Si tratta di un celebre “*guru*” che, alla fine dell'Ottocento, ricevette una sorta di “illuminazione”

⁵⁰ Ivi, p. 82.

⁵¹ Ivi, p. 99.

⁵² Cfr. Giorgio De Santillana, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano, 2000.

⁵³ Come è noto, Claude Lévi-Strauss, con il suo *La pensée sauvage*, ha dimostrato, nel 1962, come questa tesi risalente a Lévi-Bruhl contaddicesse il rigore delle strutture del ragionamento dei “primitivi”.

⁵⁴ Cfr. Giorgio Giurisato, *Lectio divina oggi*, Praglia, Edizione Scritti monastici, 1986, volume con ricca bibliografia.

meditando sulla domanda “Chi sono io?”. Ritiratosi, dopo varie vicissitudini, in un bosco, incontrò un discepolo che desiderava essere aiutato nell'interpretazione del *Vedānta* e di altre scritture *hindu*. Ecco il racconto, inevitabilmente romanzato, ma significativo, delle modalità di questa “ermeneutica vedantica”:

Paṇisvāmi era ansioso di studiare il Vedānta sotto la guida del *guru* che era l'incarnazione della verità del Vedānta. Il *guru*, come sappiamo, *non aveva studiato quei testi*, che tuttavia sono necessari per le anime come Paṇisvāmi. Questi andava in città a prendere in prestito dalla biblioteca locale libri vedantici scritti in tamil. [...] Per un po' li lesse da alta voce al suo Maestro. Ma questi desiderava risparmiargli la fatica: *li scorse rapidamente ed espone al suo discepolo il senso di ogni testo*, constatando che *corroborava la sua esperienza*. Il periodo di circa sei mesi trascorso nel bosco offrì a Paṇisvāmi l'eccezionale fortuna di farsi spiegare il Vedānta da Ramaṇa, mentre il saggio aveva l'occasione di conoscere i testi⁵⁵.

Questa narrazione, a prescindere dalla sua attendibilità, suggerisce che il “saggio” *sa cose*, *indipendentemente* dalla tradizione scritta di cui gli altri “umani” hanno bisogno.

L'ipotesi di fondo, comune alla tradizione indiana e a quella greca, anzi, comune a tutte le tradizioni salvo, forse solo, che all'occidente moderno, è che un testo, per quanto autorevole, può venire interpretato solo a partire dall'esperienza della verità dell'interprete, che sarà tanto più profonda quanto più questi è, non tanto colto, quanto *saggio*.

Si pensi solo alla dottrina della “divina ispirazione” necessaria sia alla redazione, sia all'intelligenza della Sacra Scrittura in ambito cristiano (che Lutero “laicizza” nella dottrina del “libero esame”).

In mancanza di criteri con pretese di verità scientifica (dal momento che anche la “grande narrazione” relativa all'esistenza di una verità scientifica “ha fatto il suo tempo” o, per meglio dire, “lascia il tempo che trova”: non ci raccontiamo più nemmeno questo) ritorna legittimo (e non forzante) leggere in un testo quello che vi leggiamo, trovarvi quello che vi troviamo.

Così, ad esempio, i *Pensieri* di Marco Aurelio ci possono suggerire “esercizi spirituali” attualissimi, secondo la proposta di Hadot⁵⁶, del pari del *Vangelo* o degli *Yogasutra* di Patanjali. La differenza tra la nostra cultura e quella entro la quale questi o altri testi furono scritti (ammesso che ve ne sia una) si riverbera *direttamente e senza mediazioni* sul senso che conferiamo a questi testi *mentre li leggiamo*.

Confronto con la prospettiva di Gadamer

Lo stesso Gadamer ricorda che “*nel passato era dato per ovvio che l'ermeneutica avesse il compito di adattare il senso di un testo alla situazione concreta in cui esso si inserisce.*”⁵⁷.

Egli evoca a tale proposito il terzo elemento dell'arte dell'interpretazione, dopo la “*subtilitas intelligendi*” e la “*subtilitas explicandi*”, cioè la “*subtilitas applicandi*”.

“L'interprete della volontà divina che sa spiegare la parola dell'oracolo è il modello originario di questo atteggiamento”⁵⁸.

Si noti, tra parentesi, che il termine “consultante”, per designare l'interlocutore del filosofo in una seduta di consulenza filosofica, è derivato proprio dal lessico delle *mantica*.

Ma Gadamer omette, qui, di rilevare che la tradizionale ermeneutica teologica, in quanto *mantica religiosa*, ignora del tutto la dimensione “storica” delle trasmissioni culturali del testo sacro (la sua *Wirkungsgeschichte*) e legge la “parola di Dio” come se, qui e ora, Egli si rivolgesse a noi: le oscurità del testo sono illuminate, non mediante il ricorso a complicate indagini di “storia dei concetti”, ma a partire dall'*esperienza* vissuta dell'interprete, *degno di tanta maggiore considerazione quanto più “santa” e “illuminata” (e non “colta”) è la sua vita*.

La guida dell'interpretazione tradizionale, infatti, è la *verità* della cosa su cui il testo verte e non la

⁵⁵ T. M. P. Mahadevan, *Ramana Maharshi. Il saggio di Arunacala*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1980, pp. 28-29.

⁵⁶ Cfr. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 119 e ss.

⁵⁷ Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 358.

⁵⁸ *Ibidem*.

conoscenza più o meno approfondita del contesto culturale in cui esso è stato prodotto. Questa verità può e deve essere attinta *in modo indipendente* a partire dall'*esperienza* del lettore, che sarà tanto più capace di afferrarla quanto più tale esperienza sarà stata profonda.

Gadamer, invece, se, da un lato, rispetto a una prospettiva di tipo “storicistico” puro, enfatizza, giustamente, la dimensione dell'*applicazione* della “lettura” di un testo alla situazione concreta in cui essa viene condotta, dall'altro lato sembra presupporre, comunque, che l'attendibilità di questa lettura non possa prescindere, non tanto dall'esperienza di vita o dalla saggezza dell'interprete, quanto da un approfondimento di ordine *storico*, tale da mettere in gioco, sia pure senza renderla mai del tutto trasparente, la stratificazione dei presunti “orizzonti di senso” all'interno di cui il medesimo testo è stato letto o, anche, originariamente, prodotto.

Ora, se una lettura “ermeneutica”, in senso gadameriano, è certamente *possibile*, essa non è, tuttavia, l'unica legittima, né, necessariamente, la più adatta ai diversi contesti (ad esempio quella di una “consulenza filosofica”), come l'esempio dell'ermeneutica classica dimostra.

In particolare, il presupposto *storicistico*, ancora operante nell'ermeneutica gadameriana, come abbiamo visto, appare interno a una “grande narrazione” sempre più obsoleta, se è vera la nostra ipotesi relativa all'implosione delle culture: oggi altri “stili” ermeneutici, apparentemente morti, come quello del “gioco mantico”, possono legittimamente assurgere a nuova vita.

L'ermeneutica contemporanea come “caso particolare” dell'ermeneutica classica

A ben vedere l'approccio storicistico non è che un “caso particolare” dell'ermeneutica classica: anche lo “storicista”, in effetti, legge un testo a partire dalla sua esperienza della verità, soltanto che questa esperienza è quella di una verità che si costituisce “storicamente”, allargando via via l'ambito dell'interpretazione dal testo a quello del suo contesto.

Questa procedura è legittima, ma deve essere consapevole di due limiti fondamentali: è virtualmente infinita e non meno arbitraria di quella che, invece di immergere un testo nel suo contesto storico, lo confronta con testi di altre epoche e culture⁵⁹.

Se sono storico o filologo, sarò portato, per la mia esperienza, a leggere Platone immergendolo nel suo contesto culturale e linguistico, ma se sono un lettore “ingenuo”, tenderò piuttosto a immergerlo immediatamente nel contesto della *mia* vita. Solo il mantenimento di un pregiudizio storicistico può considerare *scientificamente attendibile* solo la prima lettura, dal momento che Platone non ha scritto per filologi e storici, ma per tutti⁶⁰.

Se qualcuno ritenesse ancora importante, nell'accostare il testo di un'altra cultura, *wirkungsgeschichtlich*, passare attraverso la mediazione di qualche interprete moderno (Hadot o Foucault per i Greci, ad esempio, Gilson per la scolastica ecc.), costui dovrebbe domandarsi se questo non faccia altro che spostare il problema e non comporti un regresso all'infinito: chi o che cosa, infatti, *ci media* la prospettiva di Hadot, Foucault o Gilson?

Questo genere di mediazioni non sono indolori e lasciano traccia.

Naturalmente un testo di Plotino letto con la mediazione di Hadot, anche in prospettiva “platonica”, non dice cose *meno vere* dello stesso testo letto *immediatamente*. Tuttavia esso dice cose diverse, che interessano, forse, più il mondo di Hadot che quello di Plotino o, per meglio dire, complicano la compenetrazione del *mio* mondo e di quello di Plotino inserendovi anche il mondo di Hadot.

Si dirà che nessuno può leggere *tutti* i testi dalla tradizione, per esempio, antica, a meno che non sia uno specialista: l'interprete moderno ci dà un *quadro* (e ricco la “cornice”) entro il quale possiamo

⁵⁹ Per un saggio di questo tipo di confronti cfr. Giangiorgio Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'oriente e d'occidente*, Parma, Pratiche, 1989.

⁶⁰ Un “filologo” (come Pierre Hadot) potrebbe argomentare che Platone ha inteso scrivere per i suoi discepoli. Ma, ancora, non si tratterebbe di filologi. Come lo stesso Hadot dimostra, poi, all'interno di una “scuola” l'interpretazione dei testi di capiscuola era tutt'altro che filologica. Infine, per chiunque Platone abbia soggettivamente inteso scrivere (si tratta, a ben vedere, di una questione per risolvere la quale dovremmo ricorrere alla famigerata *Einfühlung*), resta che egli abbia, di fatto, scritto per tutti.

“contestualizzare” le nostre limitate letture.

Ma questo quadro è proprio necessario? Soprattutto, dal momento che chi lo fornisce non può che metterci del *suo*, non è meglio estrapolare una possibile “cornice” da ciascuno dei singoli testi che di volta in volta leggiamo?

Se, per esempio, leggo “i confini dell'anima vai e non li trovi, anche a percorrere tutte le strade”⁶¹, non c'è forse la possibilità di capire che cosa Eraclito *possa* aver voluto intendere a partire dalla *mia* esperienza? E anche se non saprò mai che cosa Eraclito intendesse *veramente* dire, ammesso che la cosa abbia importanza, certamente posso dare un senso autonomo e compiuto al frammento che leggo, prima di venire influenzato da qualsiasi possibile interpretazione.

Del resto, nel caso specifico, se volessi prima farmi un “quadro” del “pensiero” di Eraclito, dovrei decidere tra le letture tradizionali e quella, per esempio, di Heidegger, senza avere il minimo criterio possibile per prendere questa decisione e complicandomi esponenzialmente la vita. Viceversa il “pensiero” di Eraclito è espresso, *in nuce*, in tutta la sua possibile complessità proprio da questo frammento: esso stesso, nella lettura “ingenua” che gli posso dare, mi fornisce il “quadro” che mi consente di dare senso agli altri frammenti.

Un solo orizzonte di senso: il nostro

Leggendo Platone o Eraclito leggiamo, in effetti, *soltanto* ciò che *noi* vi leggiamo.

Eppure Platone ha scritto proprio perché, in ogni epoca futura, avvenisse esattamente questo. Non ha affatto scritto soltanto per i suoi contemporanei. Scrivendo, Platone ha consegnato la sua opera all'eternità (Tucidide diceva delle sue *Storie* che erano uno *ktêma es aei*, un “possesso per l'eternità”). Non si può dire, quindi, che noi *non* leggiamo Platone, ma solo quello che noi vogliamo leggervi. Noi leggiamo *proprio* Platone.

Non si tratta, tanto, come dice Gadamer, della *fusione* dell'orizzonte di senso dell'autore e di quello dell'interprete. Fin dall'inizio c'è soltanto il *mio orizzonte di senso* e le *parole* scritte da un autore che, nell'atto di lasciarle in eredità ai posteri, ha rinunciato a ogni sua pretesa di autenticazione. Non è in questione ciò che Platone possa avere pensato, ma quello che ha scritto.

Ermeneutica classica come esercizio filosofico da suggerire al consultante

Perché – ci si potrebbe chiedere a questo punto – questo metodo ermeneutico, oltre che storicamente giustificato e logicamente legittimo, dovrebbe anche essere il più adatto all'uso dei testi dentro la cornice di una “consulenza filosofica”?

Invitare il consultante a leggere i testi della tradizione filosofica nel modo “immediato” che si è detto, prima, durante o dopo una consulenza, a partire dalla *sua* esperienza, piuttosto che dalla loro immersione nel contesto in cui nacquero, appare giustificato dalla necessità di con-filosofare, cioè di *praticare* la filosofia.

Non bisogna dimenticare, infatti, che il vero *filosofo in nuce* è e deve essere il consultante.

Qui va precisato un aspetto decisivo.

Come abbiamo visto, Platone esercita la sua ermeneutica filosofica ironica indifferentemente su testi di filosofi e testi di poeti. Il testo su cui si esercita il filosofo è meno filosofico per il *genere letterario* a cui appartiene che per il *metodo* con cui vi ci si esercita. Sotto questo profilo, infatti, anche testi formalmente non filosofici possono assolvere un ruolo importante.

Parafrasando Nietzsche, si potrebbe dire: *non ci sono testi filosofici ma interpretazioni filosofiche di testi*.

“Testi filosofici”, allora, potranno anche essere altrettanto i segni dell'*I Ching* quanto le carte dei tarocchi: la filosofia non presuppone testi sacri ma rende “sacro” (non senza un tocco di ironia) ciò in cui si imbatte, in forza della sua strategia ermeneutica che, mentre conferisce un'ironica *autorità*

⁶¹ Eraclito, fr. 54 (ed. Diels-Kranz).

all'oggetto della sua interpretazione, ne fa, di fatto, un pre-testo per una riflessione del tutto autonoma. In questa chiave si può anche “salvare Lou Marinoff” e la sua discussa pubblicistica di pratica filosofica, costituita da testi (celebre il suo *Platone è meglio del Prozac*) nei quali la “saggezza” filosofica sembra ridotta in pillole, ossia in un mosaico di citazioni, sentenze, frammenti decontestualizzati⁶².

Mutatis mutandis quello di Marinoff non sembra un progetto diverso da quello a suo tempo perseguito da Walter Benjamin, quando aveva sognato di costruire un'opera sui *passages* di Parigi, come un montaggio di citazioni (oggi diremmo forse un “blob di citazioni”)⁶³.

La condizione affinché questi caleidoscopi di frammenti, proprio come le carte dei tarocchi (in cui, in prospettiva junghiana, si potrebbero perfino riconoscere archetipi) e i segni dell'*I-Ching*, possano avere un uso filosofico è che ci si eserciti su di essi *filosoficamente*. Non è il “testo”, in quanto tale, ad avere dignità filosofica. Piuttosto esso l'acquiesce quando viene “giocato” all'interno di un esercizio filosofico, ossia, in ultima analisi, di una peculiare forma di mantica.

Nei confronti di un testo introdotto in consulenza, quale che sia la sua “storia”, se vogliamo renderlo fecondo di suggestioni, possiamo, allora, esercitare la *stessa accoglienza* che esercitiamo verso il nostro consultante. Certo, possiamo anche divertirci sadicamente a confutarlo, ma perché? Se ci diamo la pena di evocarlo, magari per suggerirne la lettura al consultante, sarà perché vi troviamo qualcosa che ci importa, non qualcosa che ci irrita.

Al testo conferiamo implicitamente, per quanto provvisoriamente, un'*auctoritas*. Eppure a tale conferimento non corrisponde affatto una diminuzione della libertà di ricerca, se adottiamo un'ermeneutica appropriata: l'ermeneutica filosofica degli antichi.

Opacità del testo

Eppure tutto questo ancora non basta. Per quanto ci si sforzi di interpretare un testo trovando le *condizioni di verità* alle quali esso restituisce un *sensu* coerente non sempre ci si riesce.

Non solo: ma chi voglia limitarsi a ricercare nei testi *dottrine* filosofiche non fa altro che limitare se stesso e il proprio oggetto a un certo livello di *esercizio*, quello, appunto, *ermeneutico*.

Come abbiamo visto, a questo livello disponiamo noi stessi (o la nostra anima) a *interpretare* il testo nella misura in cui questo ci consegna un *sensu* compiuto, presumendo che esso stesso si costituisca come testo filosofico solo nella misura in cui è capace di produrre a sua volta un *sensu* compiuto e *coerente* in rapporto ai suoi oggetti, cioè alla *verità*. Il ritorno del *sensu* (o dei conti) è condizione sufficiente del successo di questo esercizio.

Ma i conti non tornano sempre.

A volte chiedo a un testo di darmi una risposta per una questione esistenzialmente urgente e non la trovo.

Come dobbiamo intendere, ad esempio, i giudizi che il testo sembra esprimere e che, nella loro *lettera*, ci restano inaccettabili (per esempio la giustificazione aristotelica della schiavitù)?

In base alle nostre premesse metodologiche un testo che non si riesce a condividere è un testo che, in fondo, non si riesce neppure a comprendere.

E che ce ne possiamo fare?

Questa esperienza ci consente di intravedere, di nuovo, come se fosse la prima volta, i *contorni* della nostra cultura come *distinta* da quella dell'autore del testo. Nella misura in cui noi *non abbiamo più alcuna cultura* le abbiamo tutte, simultaneamente, ma *problematicamente*. La “distanza storica” o, meglio, “culturale”, in un certo senso riappare, ma non è presupposta; piuttosto *scaturisce*, risulta dall'incontro con l'altro.

Questa “distanza” non si misura in anni, decenni, secoli e neppure in chilometri: tanto può essere enorme quella che ci divide dal nostro vicino di casa quanto infima quella che ci separa da un autore antico o un maestro indiano. La “distanza” si misura con il grado di “opacità” che un testo presenta, a

⁶² Cfr. Lou Marinoff, *Platone è meglio del Prozac*, Casale Monferrato, Piemme, 2001.

⁶³ Cfr. Walter Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, tr. it., Torino, Einaudi, 1986.

cominciare dal discorso che rivolgiamo a noi stessi. Walter Benjamin, a questo riguardo, parlava dell'*inespresso* (*Ausdrucklose*), come di ciò che nella parola si rifiuta alla comunicazione e alla comprensione (al concetto) e si rifugia nell'opacità del *simbolo*⁶⁴.

Un'esperienza personale: i Greci e noi

Qualcuno mi potrebbe, a questo punto, domandare: “L'esperienza della lettura di diversi testi della tradizione antica ti avrà suggerito qualche *differenza* di fondo tra la cultura greca e la tua cultura, differenza che si ripropone ad ogni lettura e che, per induzione, puoi, almeno provvisoriamente, supporre come definitoria della specificità della cultura greca”.

Fermo restando che ogni ipotesi, in questo campo, lascia il tempo che trova e va sempre di nuovo confermata o smentita ad ogni nuova lettura (Platone non è Aristotele, gli scettici non sono gli stoici e certe differenze “tra i Greci e noi” potrebbero essere riferibili solo a specifiche tradizioni letterarie), mi sembra (ma potrei dovermi correggere) che la differenza fondamentale tra “noi” e gli “antichi” riguardi il maggior grado di *complessità* delle nostre problematiche.

I diversi personaggi di un dialogo di Platone, tre o quattro soggetti, possono spesso corrispondere a punti di vista (o parti dell'anima) della stessa persona “moderna” che esercitino tra loro un “dialogo interiore” in senso agostiniano.

Gli antichi appaiono, *per lo più*, semplici, lineari, schietti e non contaminati dai “mali” caratteristici dell'evo cristiano e moderno come l'*ipocrisia* e la *nevrosi*.

Ma che cos'è, a ben vedere, l'ipocrisia? Non è altro che una scissione, nella stessa persona, tra un personaggio che dice alcune cose e un altro che ne pensa altre.

Che cos'è la nevrosi? La stessa cosa dell'ipocrisia, con la differenza che ci si identifica col personaggio che dice piuttosto che con quello che pensa (e si è “coscienti” solo del primo).

Se ci rappresentiamo i diversi “personaggi” che ci abitano come altrettanti interlocutori di un dialogo ritroviamo in ciascuno di loro qualcosa di “greco”.

Tuttavia, c'è da chiedersi se la rappresentazione delle semplicità e linearità greca sia uno specchio di quella cultura o, piuttosto, una consapevole stilizzazione.

La distinzione nell'unica anima umana di tre anime (razionale, “irascibile”, “concupiscibile”) è di Platone: dunque la complessità di cui oggi facciamo esperienza appare *in nuce* anche nella prospettiva antica.

Un'esegesi allegorica

Bene, sperimentata la “distanza culturale” di un testo che, immediatamente, troviamo incoerente o inaccettabile, come dobbiamo comportarci verso di esso, se dobbiamo farne uso in sede di consulenza?

Qui, secondo me, si aprono fondamentalmente due strade, entrambe feconde.

Ancora una volta una prima risposta può essere ispirata al metodo, di derivazione platonica, dell'interpretazione cristiana della Bibbia ebraica (metodo, a sua volta, ispirato, attraverso i procedimenti degli stoici, a quello dei filologi di Pergamo, come Cratete di Mallo⁶⁵, e, in genere, a una certa linea di interpretazione filosofica del mito greco): si tratta di praticare una lettura *allegorica*, nel senso di Origene⁶⁶, ossia una lettura diretta a restituire al testo, nella misura del possibile, un *senso* razionalmente *accettabile*.

Dio non può essere preda della gelosia? Bene, i passi della Bibbia dove si parla di un Dio geloso dovranno essere letti *allegoricamente*. La “gelosia”, qui, *deve* essere *metaforica*. Si tratta di comprendere di

⁶⁴ Cfr. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972-77, vol. II, p. 369; vol. III, p. 137; vol. IV, p. 19; Id, *Avanguardia e rivoluzione*, tr. it. Torino, Einaudi, 1973, p. 128; Id, *Critiche e recensioni*, tr. it. Torino, Einaudi, 1972, p. 85; Id, *Il concetto di storia nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, tr. it. Torino, Einaudi, 1988, p. 169.

⁶⁵ Cfr. Albin Lesky, *Storia della letteratura greca*, Milano, Il Saggiatore 1984, p. 970.

⁶⁶ Cfr. Origene, *Principi*, libro IV *passim*, tr. it. Torino, Utet, 1968.

che cosa.

Aristotele afferma che lo schiavo è uno strumento? Ma questo ripugna alla stessa nozione di uomo come “animale razionale”, dunque capace di darsi scopi. Ciò che Aristotele dice dello schiavo, anche se fosse coerente col suo “sistema”, potrà, allora, essere riferito, *mutatis mutandis*, per esempio, al moderno *computer*.

Così la *polis*, intesa dagli autori classici come l'orizzonte ultimo che dà senso all'esercizio della virtù, potrà essere considerata *metafora* di quella “più grande *polis*” che è lo Stato, la Chiesa o il mondo o, ancora, di quella “più profonda *polis*” che è la nostra anima.

Bisogna tener presente che in tutte queste “letture” non ci importa affatto di ciò che il profeta biblico, Platone o Aristotele *veramente* intendessero dire, ma solo di ciò che essi ci *possono* ancora insegnare. Se seguiamo il filo dei loro ragionamenti possiamo liberamente “sostituire” *computer* a schiavo o Chiesa a *polis* se questo fila nel “nostro” orizzonte di senso.

Questo genere di lettura, dopo la crisi delle “grandi narrazioni”, come abbiamo ampiamente argomentato, non può più essere intesa come una forzatura; essa, piuttosto, sarà intesa come lettura *secondo lo spirito*. Ne scaturiscono, infatti, idee che, *in nuce*, devono essere sempre state contenute nel testo, non fosse altro perché ce le ispira.

Analogamente nel “mondo delle idee” di Platone devono poter essere contenuti i prototipi di tutte le moderne automobili, non perché all'epoca dei Greci qualcuno ne potesse fare esperienza, ma perché esse erano “artefatti” comunque *possibili*.

Una meditazione tra simboli

Ma c'è un'alternativa alla lettura allegorica. Per quanto ciò possa sembrare paradossale l'ostacolo ermeneutico, lo scontro con l'opacità di un discorso, a cui abbiamo conferito “autorità” nell'atto stesso di decidere di ascoltarlo, ma che non sembra disponibile ad aprirci il suo segreto, può costituire un'occasione unica e rara per *rovesciare le parti*.

Abbiamo visto che è la nostra *esperienza* della verità che ci può illuminare sul senso da conferire a un testo.

Eppure *questa stessa esperienza* ci insegna che oltre un certo limite *ogni ragione sfocia nel suo contrario* e genera *aporia*. Quello che resta, allora, in ultima analisi, di una *dottrina* (che, per costituirsi come tale, deve occultare tutte quelle sue implicazioni che, esplicitate, la metterebbero in contraddizione con se stessa) è la sua *valenza simbolica*.

In queste circostanze, in cui il senso tace, il testo, invece di esigere una pregressa esperienza di verità per venire compreso, può esso stesso produrla, inopinatamente, come quando si viene rapiti da qualcosa di bello anche se incomprensibile.

Qui il testo diventa veramente l'oggetto di una *meditazione* che lo trascende.

Per questo esercizio sono particolarmente indicati certi testi filosofici, antichi e moderni, come il *Parmenide* o il *Sofista* di Platone, che, simili in questo ai *koan* della pratica *zen*, contengano in sé, all'interno di un ginepraio di aporie o di vere e proprie antinomie, il segreto o anche solo la speranza di una verità che, come l'oracolo di Eraclito, “non dice, non nasconde, ma fa cenni”⁶⁷.

In “tempi non sospetti”, quando ancora in Italia non si era diffuso il movimento della consulenza filosofica, grazie alla disponibilità di Giangiorgio Pasqualotto, ebbi la fortuna di tenere a Padova un seminario universitario sulle *Enneadi* di Plotino, ispirato agli studi di Pierre Hadot, a cui mi aveva “iniziato” lo stesso Pasqualotto, da sempre interessato alla dimensione “pratica” della filosofia.

In quell'occasione⁶⁸ mi resi conto di quanto segue. Va da sé il beneficio che quanto ho ritenuto di scoprire potrebbe ricevere il “consultante” che fosse invitato a un esercizio simile.

⁶⁷ Eraclito, fr. 93 (Diels-Kranz).

⁶⁸ Per una testimonianza dei miei seminari del tempo cfr. la dispensa scaricabile alla pagina web: <http://www.platon.it/Plotino.htm>.

Se ci esercitiamo nella lettura di certi testi filosofici antichi, finché tentiamo di applicare i *nostri concetti* alle *parole antiche* ci imbattiamo in quelle che sembrano contraddizioni. Si tratta di spie che ci invitano a uno *sforzo* teoretico, ossia a un *esercizio* di concentrazione per intendere come le cose cambino a seconda di come le si guarda e, anzi, esigano esse stesse questo mutamento di prospettiva che le fa apparire contraddittorie con se stesse.

Questo avviene perché "l'opera filosofica", come scrive Hadot, "è sempre *implicitamente* un dialogo e vi è sempre presente la dimensione dell'*interlocutore eventuale*"; si deve ad ogni passo "tenere conto del livello dell'*interlocutore*" presupposto, "del tempo del *logos* concreto in cui si esprime"⁶⁹.

Questo significa che, in fondo, è *un errore cercare a tutti i costi la coerenza formale* nel discorso articolato di un autore classico nell'ambito di una stessa opera o nell'insieme della sue opere. Questa aspirazione all'assoluta incontraddittorietà formale è tutta moderna (e tutta aporetica, ossia contraddittoria con l'essenza stessa del linguaggio).

Semmai ogni *logos*, cioè ogni punto di vista, è *sistema a sé*, come dice Hadot. In altre parole *il testo filosofico antico mette in scena diversi punti di vista* discutendoli analiticamente (ciò che è esplicito nel modello letterario del *dialogo* platonico, vero e proprio copione teatrale) e anche quando sembra trarre conclusioni, nulla ci garantisce che esse non siano provvisorie. Lo testimonia la necessità avvertita dai maestri e stimolata dalle domande dei discepoli di *ritornare sempre di nuovo alle medesime domande*, senza perciò tornare alle medesime *risposte*.

Ciò è quanto mai evidente in Plotino, come nota Hadot⁷⁰, quando, ad esempio, nella testimonianza di Porfirio, dice: "Se Porfirio non mi interrogasse io non avrei da risolvere problemi e così *non avrei da dire nulla che potesse essere scritto*"⁷¹

Qui l'esercizio logico-ermeneutico si eleva a esercizio *dialettico*. Se questo sforzo non si limita a segnalare la potenziale contraddittorietà implicita nella tematizzazione di ogni cosa, esso invita a "elevare" la propria *anima* (noi stessi in quanto *siamo questo* livello di concentrazione, ma *possiamo* continuamente oltrepassarlo) a quel grado di volta in volta necessario alla conoscenza adeguata di *un* oggetto presagito (ancora sfocato, doppio), nel quale l'*apparenza* della contraddizione si sciogla nell'intelligenza (non esprimibile verbalmente) dell'unità che vi si nasconde.

Questo può essere in sintesi lo *stile* di pensiero della filosofia antica (e di quella di Plotino in particolare) e insieme il *metodo* più fruttuoso per intenderla.

L'*effetto maieutico* del punto di vista assunto è questo. Il risultato paradossale di questo incontro con il testo antico è che se noi credevamo di interpretarlo, in verità è il testo che interpreta noi stessi (le nostre ansie e le nostre attese), se noi credevamo di interrogarlo, è *piuttosto il testo che interroga noi* e ci chiede conto, alla maniera di Socrate, del modo in cui viviamo. Esso può svolgere così ancor oggi la funzione maieutica per il cui scopo, all'interno di una particolare scuola, era stato scritto.

La distanza che separa il nostro orizzonte di senso da quello degli antichi e di cui è segno la frizione (non la fusione) che si sperimenta quando si tenta di applicare i nostri concetti a quelli antichi può essere gradualmente superata - forse - solo se ci si sforza di assumere il punto di vista adeguato, anche per mezzo del confronto con tradizioni di meditazione non europee, che hanno il vantaggio di essere tuttora vive, anche se ciò può implicare un esercizio non solo intellettuale di concentrazione (e di spoliatura dai nostri pregiudizi).

Un criterio: non attendersi dalla lettura quello che può provenire solo dall'esperienza

Testimonianza della possibilità di disporsi nella meditazione di un testo, al di là del principio di non contraddizione, ossia al di là della pretesa di rinvenirvi una coerenza meramente formale, restando pur sempre immersi nella ricerca filosofica della verità, mi sembra, ancora e sempre, la *Lettera VII* di Platone.

⁶⁹ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 63.

⁷⁰ Ivi, p. 65.

⁷¹ Porfirio, *Vita di Plotino*, 13, 15.

Qui, oltre al ribadito primato dell'oralità e della vita sulla scrittura, con l'avverbio “*improvvisamente*” (*exàiphnes*) si suggerisce una maniera *filosofica* di attingimento di una conoscenza evidentemente irriducibile all'incontraddittorietà formale di una dottrina, dottrina che, altrimenti, potrebbe benissimo venire *insegnata*. Piuttosto questa maniera ricorda quel genere di illuminazione che solo un'autentica *esperienza* può favorire.

Anche altri, lo so, ne hanno scritto. Tuttavia di tutti coloro che hanno scritto o scriveranno, affermando di conoscere quello di cui io mi occupo, o per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto da soli, posso dire che, a quanto pare, non ne capiscono nulla. D'altra parte su tale argomento non c'è, né mai ci sarà alcun mio scritto. *Perché non è, questa mia, una conoscenza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma s'accende come fiamma da fuoco che balza: nasce all'improvviso [exàiphnes] nell'anima dopo un lungo periodo di discussione sull'argomento e una vita in comune, indi si nutre da sé medesima*⁷².

Se qualcuno avesse l'impressione che qui si tratti di “mistica” in senso deteriore sarebbe su una cattiva strada.

L'idea è che solo al cieco che un giorno vide si può far balenare, con un racconto, la memoria dei colori; solo a “chi *per prova* intenda amore”⁷³, a chi è stato innamorato anche una volta sola, ha senso parlare d'amore.

⁷² Platone, *Lettera VII*, 341b-d.

⁷³ Petrarca, *Canzoniere*, I (*O voi ch'ascoltate in rime sparse il suono*), v. 7.