

La nascita della Filosofia

In un suo celebre dialogo, Platone afferma: «Noi uomini non siamo come le piante della terra, perché la nostra patria è il cielo, dove fu la prima origine dell'anima e dove Iddio, tenendo sospesa la nostra testa, ossia la nostra radice, tiene sospeso l'intero nostro corpo che perciò è eretto» (*Timeo*, 90 a-b). Con questa immagine Platone sorprende il greco del IV secolo, sconvolge la visione che il primitivo aveva della vita e dischiude quel nuovo schema di civiltà che andrà conquistando per intero la cultura dell'Occidente, dove l'uomo, anche se sembra occuparsi solo della terra e del suo dominio, in realtà lo può fare solo perché la sua testa è sospesa nel cielo, prima origine dell'anima e sua radice. Ma che significano in questo contesto terra e cielo, Iddio, anima e radice?

Dalla Terra al Cielo

Le rappresentazioni dell'età della pietra ci offrono un'immagine di divinità che archeologi, etnologi e storici della religione convergono nel chiamare *Grande Madre*. Nell'area mediterranea ne sono state reperite cinquantacinque contro le cinque maschili, atipiche e mal fatte, che rappresentano giovanotti in tenera età. Ciò lascia supporre che la divinità maschile subentri solo in un secondo momento e che il rango della divinità-figlio sia stato conferito solo successivamente dalla divinità-madre. Le figure della Grande Madre pongono in evidenza il simbolismo del *vaso pieno* nell'accentuazione delle zone centrali del corpo femminile: mammelle e ventre che spesso fanno un grappolo unico. La testa, priva di viso, è inclinata verso il centro del corpo, il femore e le cosce gigantesche terminano in gambe sottili, mentre i piedi, esili, sono del tutto incapaci di reggere questo enorme corpo-vaso. Anche le braccia, che insieme con i piedi sono gli elementi attivi dell'azione e del movimento, sono appena accennate. La mancanza di agilità e di forma fa assumere alla Grande Madre una postura sedentaria in stretta aderenza alla terra in cui spesso è incorporata. Anche quando sta in piedi, il suo centro di gravità la spinge verso il basso, verso la terra che, nella sua immobilità, è la sede del genere umano. Seduta, poi, la Grande Madre è la dea troneggiante, quindi la forma originaria del *trono* stesso. Non a caso il nome della maggiore Dea-madre dei culti primordiali è Iside, cioè il seggio, il trono che la dea reca in testa; e il re che prende possesso della terra, cioè della Dea-madre, lo fa sedendosi letteralmente nel suo grembo.

Oltre al simbolismo del *vaso*, che come il grembo materno contiene l'oscurità primitiva, il cielo notturno generatore, la forza *ctonia* (Terra = *Khthón*), capace di dare alla luce, la Grande Madre viene rappresentata anche come *albero della vita* che, saldamente piantato con le sue radici nella terra che lo nutre, si innalza verso l'alto e, con i suoi rami e le sue foglie, genera quell'ombra protettiva dove la materia vivente trova il suo rifugio. Non a caso la parola *madera* (legno) ha parentele con «madre», «materia», a cui pure si connette il greco *madarós* (umido, inzuppato) e il latino *madidus* (madido, bagnato). Al carattere materno dell'albero appartiene non solo il nutrire, ma anche il generare, e come la madre-vaso diventa, col suo grembo, trono del figlio, così la madre-albero diventa in Cina

«l'albero dell'anno», sotto i cui rami si raccolgono gli animali delle dodici costellazioni che presiedono la nascita di tutte le cose, in Egitto il pilastro *Ded* che, conficcato nel monte, è il «legno della vita da cui nascono gli dei», fino alla più recente simbologia giudaico-cristiana dove il figlio della Vergine nasce nella mangiatoia di *legno* e muore sulla croce «*albero della vita e della morte*». La materia lignea, infatti, oltre che madre della vita è anche madre della morte, è il sarcofago divoratore di carne, la cassa che racchiude nella forma dell'albero-pilastro Osiride nel suo legno.

Dallo sfondo della terra-madre, di cui le simbologie del vaso e dell'albero sono solo due esempi dei molti che se ne potrebbero raccogliere, l'umanità si separò per volgere il proprio sguardo verso il cielo. Quando Platone dice: «Noi non siamo come le piante della terra, perché la nostra patria è il cielo», non fa che registrare questa modificazione avvenuta, questo passaggio dalla terra-madre e dai culti delle divinità ctonie al cielo-padre di divinità uraniche. Il passaggio fu lento e, nelle sue prime espressioni, incerto. Esiodo, ad esempio, ci descrive *Ouranos* (il cielo) come quella divinità che «avida d'amore, recando con sé la notte, avvolge la terra» (*Teogonia*, 126-127), ma non ci nasconde che la sua fecondità è pericolosa; i suoi figli, infatti, sono mostri dalla statura smisurata e dalla proliferazione incontrollata di braccia, teste e occhi, e poiché «li odiava dal primo giorno», li nascose entro il corpo di *Gaja* (la terra) che soffriva e gemeva. Il cielo ha fatto la sua comparsa, ma è ancora dipendente dalla terra per la sua «avidità di amare» e per la sua «necessità di nascondere». Generazione e morte, nascita e sepoltura, questi estremi del ciclo tellurico appaiono ancora come i limiti invalicabili dell'azione celeste.

Ouranos scomparve dal culto prima dei tempi storici e fu sostituito da *Zeus* che rivela nel suo stesso nome l'essenza celeste. La traccia etimologica ci riporta alla radice indoeuropea *deiwos* (cielo) presente nei termini che indicano il dio. Da *Dyaus*, il dio indoeuropeo del cielo che nei *Veda* compare con l'attributo di «cielo-padre» (*Veda* VI, 1, 32, 4), deriva lo *Zeus* greco e lo *Juppiter* latino. Il senso della parola è da rintracciare nello «splendore del giorno» contrapposto all'«oscurità della notte» di cui si alimentano le immagini ctonie della Grande Madre-Terra. In sanscrito, infatti, *deva* significa «splendore» e così anche l'iraniano *div*, il lituano *diewas*, l'antico germanico *tivar*, mentre i Cretesi chiamavano il giorno *dia* affine tanto a *dios* che al latino *dies*. Il cielo è una regione superiore inaccessibile all'uomo; la dimensione dell'altezza, per cui l'«Altissimo» sarà uno degli attributi divini, genera nell'immaginazione primitiva esseri sovrumani, esseri cioè al di là dell'umano, quindi *trascendenti*.

Il passaggio dalla religione ctonia alla religione uranica comporta da parte dell'uomo una ridefinizione di sé, una reinterpretazione della propria posizione nell'universo, del proprio compito e del proprio senso. Altro è infatti interpretare l'uomo all'interno delle *categorie della terra* che la mitologia della Grande Madre indica nella nascita e nella morte, altro è interpretarlo con le *categorie del cielo* che descrivono il dio-splendore-giorno come luce e altezza, e quindi come *visione trascendente*. Questo significa collocare altrove le radici dell'uomo, non più nella terra «come le piante» ma, come ci ricorda Platone, nel cielo «nostra patria, dove fu l'origine prima dell'anima e dove Iddio tiene sospesa la nostra testa». Qui è la dimora delle *idee* che, prima ancora di essere pensieri, sono *visioni* rese possibili dalla luce diurna del cielo. La radice *id* su cui è costruita la parola *idea* è infatti la stessa che rintracciamo nel verbo *vedere* e nel suo antecedente latino: *video*, e greco: *orào*, *éidon*. L'altezza del cielo porta in alto lo sguardo, al di sopra delle cose che popolano la terra, al di là. La parola *trascendenza* dice appunto questo sguardo che va al di là, che oltrepassa l'impronta della terra, ossia lo spessore di materia che dà corpo alle cose, per coglierne l'essenza pura non costretta dai limiti della materia. Non dunque questo terreno più o meno triangolare, questa casa più o meno quadrata, ma

il triangolo e il quadrato in se stessi, forme pure, di cui il terreno triangolare e la casa quadrata sono solo delle copie. «Tenendo sospesa la nostra testa, ossia la nostra radice, [Iddio] tiene sospeso l'intero nostro corpo che perciò è eretto». Così conclude Platone nel brano tratto dal *Timeo* che abbiamo riportato all'inizio. A differenza di tutti gli animali, infatti, l'uomo è eretto e, per effetto di questa sua posizione corporea, ha innanzi a sé un orizzonte, o se preferiamo, un *panorama*, dove nella parola è la traccia di quel «vedere», in greco *orao*, senza di cui non c'è *visione*, o *idea* alcuna.

La posizione eretta fa dell'uomo un destinato a vedere, non solo le cose della terra che vedono anche gli animali, ma l'essenza delle cose, depurate completamente dalla materia terrena. Tale essenza, scevra di ogni contaminazione materiale, viene chiamata da Platone *idea* e pertanto viene collocata sopra il cielo, nell'«iperu-ranio» (*ùper-ouranós*), dov'è la nostra origine prima, la nostra radice. Dalla terra al cielo è dunque l'itinerario compiuto dall'uomo nel suo lento passare dalla visione sensibile delle cose cariche di materia, a quella intelligibile della loro essenza depurata dalla materia. Il mito racconta le cose come sono veramente andate: il lento passaggio dai culti della Grande Madre ai culti degli dei uranici; la filosofia coglie il senso di questo passaggio che è nella natura dell'uomo originariamente aperta alla visione. In questa apertura originaria ci sono gli uomini che si fermano alle apparenze sensibili delle cose, alla loro sembianza (*dóxa*), e ci sono quelli che invece approdano alla natura intelligibile delle cose, alla loro verità (*alétheia*). Platone chiama i primi *filodóxoi* e i secondi *filosofi*. Sia gli uni che gli altri hanno riconosciuto la loro radice nel cielo e, abbandonata l'oscurità della terra, si sono lasciati ospitare nel mondo uranico della luce, ma mentre i *filodóxoi* si trattengono nell'apparenza che costituisce il primo dono della luce, i filosofi oltrepassano questa incerta sembianza (l'apparenza inganna) per giungere a quel sapere che niente può far oscillare (*epistéme*).

Chàos e Cosmo

Prima di inoltrarci nella distinzione tra *dóxa* ed *epistéme*, due concetti base da cui prende avvio l'articolazione vera e propria della filosofia, è opportuno esplorare quel terreno mitologico in cui sono gli antecedenti simbolici dei modelli concettuali greci. Quando si parla di mito greco si parla soprattutto di Esiodo che, nella *Teogonia*, il cui titolo propriamente significa «generazione degli dei», ci narra l'origine degli dei e le successive generazioni divine. In apertura, leggiamo: «All'inizio, per primo, fu il Chaos; in seguito quindi la Terra dal largo petto, dimora sicura per sempre di tutti gli immortali, che abitano le cime del nevoso Olimpo, ed il Tartaro tenebroso nei recessi della Terra dalle larghe vie; quindi venne Eros (Amore), il più bei frutto degli dei immortali, colui che scioglie le membra, che di tutti gli dei e di tutti gli uomini doma nel petto l'animo ed i saggi consigli». (*Teogonia*, 116-122). Nella lingua greca matura, quella ad esempio di Platone e di Aristotele, *chàos* significa «mescolanza», «magma», «disordine»; ad essa si contrappone la parola *cosmo* con cui si intende ciò che ha ordine, ciò che è uscito dal disordine del *chàos*. Questo impiego delle due parole lo troviamo, ad esempio, in un passo celebre del *Timeo* (30, a) dove Platone afferma:

«L'Artefice persuase la Terra-madre, senza posa, in disordinato e confuso movimento travolta, a passare dal *chàos* al cosmo, ritenendo tale condizione in ogni senso superiore alla prima». Qui Platone ribadisce l'impianto mitologico che, come abbiamo visto, concepiva la Terra-madre come qualcosa di indipendente dal divino, la cui azione non consiste nella creazione, ma nel portare il tellurico disordinato (*chàos*) alla situazione di

ordine (*cosmo*). Eppure queste due parole hanno alla radice un significato più originario, quello per cui è possibile leggere nel mito l'antica traccia di quello che sarà poi lo sguardo filosofico. A questo proposito è utile ricordare che la radice indoeuropea della parola *chàos* è *cha* che interviene in vari gruppi di parole quali *chàsko*, *chàino* che significano «mi apro», «mi dischiudo». Questo riferimento alla radice ci consente di pensare che *chàos* originariamente non significava tanto disordine e mescolanza, quanto quell'apertura che Esiodo colloca «all'inizio» e «per prima», prima della stessa Terra, «nata in seguito», e prima di tutti gli dei, dal momento che ogni teo-gonia e ogni cosmogonia, ogni generazione di dei, di uomini e di mondi accadono dopo di essa e all'interno di essa. Annunciandola «all'inizio» e «per prima», Esiodo anticipa quella che poi sarà la prima categoria filosofica: la *totalità*, ovvero la dimensione che non lascia fuori di sé nulla, e che perciò include ogni possibile situazione cosmica, umana e divina. Questa dimensione manca, come vedremo, a tutta la sapienza orientale, sia indiana che cinese, così come manca alla sapienza ebraica che fa incominciare ogni cosa da Dio. Risalendo all'etimo più originario della parola *chàos* si opera una ripercussione su quel termine corrispettivo dato dalla parola *cosmo* che l'uso linguistico ha sempre impiegato come contrappunto del *chàos*. Anche qui ci troviamo di fronte ad un'alterazione del significato originario del termine, parallela all'alterazione operata per la parola *chàos*. Tradotto come solitamente lo si traduce, *cosmo* significa ordine, e precisamente quell'ordine che si realizza nel mondo fisico, per cui si parla di ordine cosmico contrapponendolo, ad esempio, a quello spirituale o divino. Ed è proprio assumendo il termine in questa accezione che Aristotele dice che i primi filosofi, proprio perché si interessavano del *cosmo*, erano dei fisici. In realtà la parola *cosmo* si rifà a quella radice indoeuropea *kens* che si ritrova anche nel latino *censeo* che, nel suo significato più pregnante, significa: *annuncio con autorità, decreto*. Un passo di Tito Livio ad esempio dice: «*Bellum Samnitibus et patres consuerunt et populus iussit*» (I senatori annunciarono con autorità la guerra contro i Sanniti e il popolo approvò il decreto).

Cosmo è dunque quella parola che si impone e, imponendosi, non può essere smentita. Nel suo più antico significato *cosmo* non è quindi l'ordine o il mondo, da cui la parola moderna «cosmologia», ma è *ciò che si impone* sopra tutto, sopra anche le parole degli uomini, per cui Eraclito potrà dire: «Non ascoltando me, ma il *Logos*, è saggio riconoscere che tutto è uno» (fr. 19). Ma che cosa si impone nell'apertura dischiusa dal *chàos*? Il mito ci ha portato dalle tenebre oscure della Terra-madre alla luce diffusa dalla volta celeste; poi, retrocedendo da queste due figure, comuni tanto al mondo greco quanto al mondo orientale, ha detto *chàos*: apertura originaria e totale al cui interno si impone una parola. Questa retrocessione ad una figura più originaria del cielo e della terra, sconosciuta al mondo orientale, è esclusivamente greca, e da essa prende avvio quell'episodio, ignoto all'Oriente, che da oltre due millenni andiamo chiamando *filosofia*.

Mito e Logos

La parola *filosofia* significa letteralmente aver cura (*philo*) del sapere (*sophia*). Se si accetta l'ipotesi che in *sophia* si riflette — come nell'aggettivo *saphés*, che significa «chiaro», «manifesto», «evidente» — il senso di *phàos*, la «luce», allora filosofia significa l'aver cura per ciò che si manifesta nella luce. La correlazione tra illuminazione e sapere è anche il cardine della sapienza orientale, ma il greco, rispetto all'orientale, fa un passo in più, un passo che sarà decisivo per la storia della filosofia. A differenza dell'orientale, infatti, che descrive quanto sta nella luce nelle modalità in cui l'illuminazione interiore glielo manifesta, il greco lo descrive nelle modalità in cui si dà. Questa differenza è la stessa

che corre tra *mito* e *logos*, una coppia di termini la cui sorte è solidale a quella appena considerata tra *chàos* e *cosmo*.

In Omero, la parola *mito* significa in alcuni casi «parola», «notizia», «novella». «Dammi notizia (*mython*) del figlio», implora Achille nell'Ade (*Odissea* XX, 492); in altri significa addirittura la cosa stessa: «Rimetti la cosa (*mython*) agli dei». In questo secondo caso troviamo la parola nell'Elettra di Euripide: «Conoscerai la cosa (*mython*) com'è». Successivamente, proprio per la comparsa di un altro tipo di racconto o discorso chiamato *logos*, le narrazioni mitiche, fino ad allora accolte con la stessa serietà con cui più tardi lo saranno quelle filosofiche, assumono il carattere fabulatorio di «leggenda», «favola», «fola», «mito» come appunto noi ancora oggi lo impieghiamo. Valga per tutte l'icastica espressione di Platone nel *Sofista* (242 e) quando, a proposito del sapere dell'essere, dice che non è il caso di «raccontar favole (*mython*)».

Il mito ha in comune col *logos* l'intento di conoscere e spiegare il mondo, per cui il passaggio dall'uno all'altro non è un passaggio dalla favola alla verità, ma tra due diversi modi di perseguire quell'intento. Per il mito non c'è realtà che non si risolva nel mondo interiore soggettivo, ampliato e proiettato verso l'esterno, così come non c'è un mondo interiore come realtà psichica del soggetto, che non sia proiettata e reificata in forme di potenze divine. La narrazione mitica vive quindi la soggettivazione della realtà esterna e l'oggettivazione del mondo interiore. Per effetto di questa saldatura, per il mito non c'è mondo che non si risolva nella visione collettiva del mondo, per cui in ogni mito è possibile leggere una determinata fase di sviluppo della coscienza sociale collettiva. In questo contesto acquista tutto il suo rilievo l'espressione, già riportata, di Eraclito: «Non ascoltando me, ma il *Logos*...». L'esclusione della soggettività e della manipolazione dell'interprete viene così a segnare il passaggio dal mito al *logos*, dalla descrizione delle cose per come sono vissute da chi le narra alla loro descrizione per come si danno.

Il senso della parola *logos* è illuminato dall'uso greco del verbo *léghein* che significa «stendere» e insieme «raccogliere». Tale senso si ripropone nelle parole tedesche *legen*, *lesen*, spesso collegate con preposizioni, donde: *ahrenlesen*, *traubenlesen* che significano «mietere», «vendemmiare», dove l'azione di *raccogliere* il frumento, o l'uva, non ha altro senso che quello di *stendere* il raccolto in ordine e *tenerlo insieme*. Il *logos* è dunque quella raccolta originaria dove le cose giacciono nella loro esposizione e, così esposte, si offrono alla presenza. Questo significato originario del *logos* consente di accedere al senso derivato di *léghein* come *dire*, dove a dire non è l'uomo, ma le cose stesse che, nella loro esposizione, si dicono come si danno. Nel raccoglimento del *logos*, l'uomo, con la sua parola, dice (*léghei*) come le cose nella loro esposizione si danno. Mentre nel mito le cose sono usate per dire il vissuto dell'uomo, nel *logos* le cose sono lasciate essere così come sono, senza alcuna manipolazione (*poiéin*). La parola *poiéin* in greco significa «produrre». Da *poiéin* deriva la parola *poiesis* da cui la nostra poesia. La poesia, di cui si alimenta il mito, è una produzione di significati che non lascia parlare le cose come sono, ma impone alle cose il parlare dell'uomo. Questa imposizione non è l'imporsi delle cose, ma ciò che l'uomo impone alle cose, in altri termini è la violenza poetica sul contenuto quale si dà. La filosofia rappresenta il tentativo riuscito di liberarsi da questa imposizione, affinché nel *chàos* si imponga il *cosmo*, qui inteso come ciò che ha la forza di imporsi. La parola greca che nomina l'imporsi di ciò che ha la forza di farlo senza ricorrere alla manipolazione poetica è *epistéme*.

Dóxa ed Epistéme

Epistéme è una parola che viene resa in latino con *scientia* e in italiano con «scienza». Ma così tradotta la parola perde il suo significato originario che è poi lo stesso di quello indicato dalla parola *cosmo*. *Epistéme*, infatti, è composta dal verbo *ístemi* che vuol dire «sto» e da *epì* che vuol dire «sopra». *Epistéme* vuol dire allora «ciò che sta sopra», ciò che si impone da sé, e che quindi non ha bisogno di appoggiarsi all'autorità di chi parla, come accade nel linguaggio mitico-religioso, né alla forza persuasiva del dire retorico che, con la seduzione, riscuote consensi.

Emancipandosi dal discorso mitico, religioso e retorico, la filosofia, inaugurandosi come *epistéme*, si offre come quel dire che poggia esclusivamente su di sé. *Cosmo*, *logos*, *epistéme* appaiono a questo punto come sinonimi che dicono l'imporsi di ciò che si mostra così come si mostra, e la filosofia, come cura di ciò che nella luce si mostra, è cura della verità. La parola «verità» in greco è resa da *alétheia*, una parola composta da un *a* privativo e dal verbo *lanthàno* che significa «restar nascosto», da cui anche in italiano «latente», «latitante». *Alétheia* vuol dire allora il non-nascosto, quindi ciò che si mostra e, proprio perché si mostra, si impone. Ma a mostrarsi non è solo la verità, ma anche l'apparenza (*dóxa*). La parola deriva dal verbo *dokéo* che significa «sembrare», e anche la sembianza è qualcosa che appare, che si espone, che si offre alla vista, che si dà. La filosofia greca nasce separando la verità dalla sembianza; nell'apertura dischiusa dalla luce, la prima operazione filosofica è in questa separazione tra le varie forme dell'apparire; ma qual è il criterio? In che modo è possibile discernere?

Originariamente *dóxa* significava «gloria», «fama», «splendore» e si riferiva all'ammirazione che l'eroe o il sapiente acquistavano mettendo si in luce. Così Isocrate parla di Solone che «acquistò fama (*dóxan*) per la sua saggezza». Siccome la fama dipende dall'opinione che altri si fanno di qualcuno per come appare, *dóxa* finì per significare tanto l'apparenza quanto l'opinione che quell'apparenza generava. Ma l'opinione, pur fondandosi sull'apparire, è mutevole; trattandosi di una congettura può essere tanto vera quanto falsa. Al pari della verità, si impone, ma il suo imporsi può esser tolto; come nell'*Edipo re* di Sofocle, dove Edipo, che all'inizio è il salvatore della città nel pieno splendore della sua gloria (*dóxa*) e della benevolenza accordata dagli dei, poi viene allontanato da questa apparenza (*dóxa*) dalla verità (dal non restare più nascosto, *alétheia*) del suo essere uccisore del padre e profanatore della madre. L'apparenza inganna non perché è qualcosa che appare, ma perché pretende col suo apparire di precludere ogni altro apparire e, con questa preclusione, di imporre se stessa come unica verità. E come il mito differisce dal *logos* non per il contenuto, ma per la manipolazione poetica con cui espone ciò che si manifesta, così la *dóxa* differisce dalla verità non perché manifesta qualcosa, ma perché alla base di questa manifestazione c'è solo l'opinione che uno s'è fatto sulle cose, in nulla dissimile dall'opinione che, nel contesto mitico, il poeta si fa del mondo. La *dóxa*, allora, non è quel sapere che sta in sé (*epistéme*), che ha in sé il proprio fondamento, perché si fonda sull'opinione (*dóxa*) che uno privatamente s'è fatto delle cose. In questo senso Eraclito potrà dire: «Le opinioni umane sono giochi da ragazzi» (fr. 70) e può paragonare coloro che si fondano su opinioni private ai sordi «che non sanno né parlare, né ascoltare» (fr. 19) o ai dormienti, perché mentre «i desti hanno un unico mondo comune, nel sonno ognuno si apparta in un mondo privato» (fr. 89). La stessa metafora la ritroviamo in Platone là dove distingue i *filosofi*, «amanti del farsi spettacolo della verità», dai *filodóxoi*, «amanti degli spettacoli». Dei primi afferma con convinzione che «sono in condizioni di veglia», dei secondi che «vivono come in un sogno». Di qui Platone trae la conclusione che: «Se qualcosa essi conoscono, non ne avremo certo invidia» (*Repubblica*, 476 a-d).

Unità e totalità

Dalla terra al cielo, dall'oscurità della Grande Madre alla luce delle divinità uraniche è il passaggio che l'umanità ha compiuto nel corso della sua evoluzione sia in Oriente, sia in Occidente. Ma è solo greco e non orientale quello sguardo che non si arresta al cielo, ma, al di là del cielo (*ùper-ouranós*), scorge quella dimensione che accoglie tutte le vicende umane e divine. Questa dimensione, il mito greco la chiama *chàos* (apertura), e nell'apertura del *chàos* la filosofia, che dal mito si emancipa, testimonia l'imporsi di quell'ordine (*cosmo*) che tutto raccoglie (*logos*) fondandosi su di sé (*epistéme*) e manifestandosi (*alétheia*).

Questo sguardo onnicomprensivo, che non lascia nulla fuori di sé, si rivolge alla *totalità* delle cose per scorgervi *l'unità* che le accomuna. Per questo si dice che Talete è il primo filosofo; la sua domanda sul principio di tutte le cose inaugura la filosofia al di là del mito, della religione, della poesia, delle opinioni dei mortali. La parola *totalità*, nel dispiegare l'orizzonte della filosofia come massimo orizzonte, genera quelle parole *essere* e *niente* da cui ogni discorso propriamente filosofico non può prescindere. Rivolgersi alla totalità, infatti, significa percorrere l'estremo confine al di là del quale non esiste *niente* e assistere al raccogliersi di tutte le cose, le più diverse e le più antitetiche in quella suprema unità che è l'*essere*, perché, per differenti che siano, tutte le cose *sono*. A questo punto la filosofia può guardare al mito come a una non-verità, non solo per la manipolazione che la violenza poetica opera su tutte le cose non lasciandole così come si danno, ma perché il mito non è stato in grado di elevare il suo sguardo sulla totalità e quindi di escludere che, oltre l'immensità del *chàos*, si estendano altri universi imprevisi e imprevedibili.

Lo sguardo filosofico sulla totalità delle cose è quindi ad un tempo uno sguardo *escludente*, ed escludente sarà anche il discorso che si deve tenere all'interno di quello sguardo. Tutto questo significa che la verità filosofica non avrà la struttura della *descrizione* come nella narrazione mitica, ma quella della *negazione*, cioè dovrà essere capace di escludere tutto ciò che non afferma. Una simile capacità di esclusione si chiamerà *fondamento*, e fondati saranno i discorsi filosofici che non si limitano ad affermare qualcosa come fa il mito, ma sono in grado di mostrare la *necessità* di quell'affermazione, ossia l'*impossibilità* del contrario. Il sapere che ne scaturisce sarà detto *incontrovertibile*, tale cioè che nessun dio e nessun uomo, per quanto grande sia la loro potenza o il numero dei loro argomenti, potrà mai confutare. Il costituirsi di questo sapere separa nettamente la filosofia greca dalla sapienza orientale, dove in gioco non è la costituzione di un sapere incontrovertibile, ma la liberazione dell'uomo dall'illusione del mondo. Per quante assonanze linguistiche e concettuali possano rintracciarsi tra le due forme di sapere, la distanza tra loro rimane comunque abissale, perché abissale è ciò che separa il problema della salvezza, in cui si trattiene l'antica sapienza orientale, dal problema della verità che la filosofia greca con le sue prime scuole inaugura.

LA FILOSOFIA ANTICA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Una tradizione che risale alla scuola giudaica di Alessandria (I. sec. a.C.) sostiene che la filosofia greca sarebbe derivata dall'Oriente, anzi che i cinque principali indirizzi filosofici che per primi fecero la loro comparsa in Grecia sarebbero delle semplici variazioni delle culture dei cinque principali popoli orientali, e precisamente: il sistema pitagorico sarebbe derivato dalla sapienza cinese, il sistema eleatico dalla sapienza indiana, il sistema eracliteo dalla sapienza persiana, il sistema empedocleo dalla sapienza egiziana, la filosofia di Anassagora dalla sapienza giudaica. Oggi questa tesi non ha più sostenitori e varie sono le ragioni adottate a favore dell'originalità greca della filosofia.

Nell'epoca classica né gli storici, né i filosofi fanno il ben che minimo accenno ad una pretesa derivazione della filosofia dall'Oriente. Erodoto, che pure, contro ogni evidenza, fa derivare l'orfismo dagli Egiziani, non dice nulla a proposito della derivazione della filosofia; Platone, che pure ammira gli Egiziani, sottolinea il loro spirito pratico e antispeculativo contro lo spirito teorico dei Greci (*Repubblica*, 435 e; *Leggi*, 477 b); Aristotele attribuisce agli Egiziani la scoperta della geometria e dell'aritmetica, ma non manca di sottolineare che per loro queste scienze avevano un carattere *pratico* (servivano cioè per misurare la terra e spartirla tra i relativi proprietari dopo le periodiche inondazioni del Nilo), diverso dal carattere *speculativo* che queste scienze avevano presso i Greci (*Metafisica*, A 1,981 b), Zeller fa riferimento anche alle difficoltà di carattere linguistico che una tale tesi comporta. Nella sua monumentale opera che il lettore italiano ha a disposizione nell'edizione tradotta e aggiornata da Rodolfo Mondolfo: *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* (Firenze 1943), a pagina 62 si può leggere: «Allorché si consideri quanto strettamente i concetti filosofici, specie nell'infanzia della filosofia, siano legati con le espressioni linguistiche; allorché ci si ricordi quanto di rado la conoscenza di lingue straniere potesse riscontrarsi fra i Greci, e quanto poco d'altra parte gli interpreti, di regola ben preparati solo per le relazioni commerciali e per la spiegazione delle curiosità, fossero in grado di guidare alla comprensione di un insegnamento filosofico; allorché si aggiunga che della utilizzazione di scritture orientali da parte dei filosofi greci e di traduzioni di tali scritture, nulla ci è detto, neppure per ombra, che meriti fede; allorché ci si domandi inoltre per quale mezzo le dottrine degli Indiani e di altri popoli dell'Asia orientale avrebbero potuto, avanti Alessandro, essere giunte fino in Grecia, allora si troverà abbastanza grave la difficoltà della cosa».

Ma forse l'argomento più decisivo che toglie ogni dubbio circa una pretesa origine orientale della filosofia è quello che prende in considerazione i caratteri peculiari del pensiero greco. Scrive in proposito Nicola Abbagnano nella sua *Storia della filosofia* (Torino 1969) : «L'osservazione decisiva che bisogna fare a proposito di questa tesi è che, se anche si presume (giacché prove in proposito non esistono) la derivazione orientale di alcune dottrine della Grecia antica, ciò non implica anche l'origine orientale della filosofia greca. La sapienza orientale è essenzialmente *religiosa*: essa è il patrimonio di una casta sacerdotale la cui sola preoccupazione è quella di difenderla e di tramandarla nella sua purezza. Il solo fondamento della sapienza orientale è la *tradizione*. La filosofia greca, invece, è *ricerca*. Essa nasce da un atto fondamentale di libertà di fronte alla tradizione, al costume e ad ogni credenza accettata come tale.

Il suo fondamento è che l'uomo non *possiede* la sapienza ma deve *cercarla*: essa non è *sofia*, ma *filosofia*, amore della sapienza, indagine diretta a rintracciare la verità al di là delle consuetudini, delle tradizioni e delle apparenze. Con ciò il problema stesso del rapporto tra filosofia greca e cultura orientale perde molta della sua importanza. Si può ammettere come possibile e anche verosimile che il popolo greco abbia desunto dai popoli orientali, coi quali intratteneva, da secoli rapporti e scambi commerciali, nozioni e ritrovati che quei popoli conservavano nella loro tradizione religiosa o avevano scoperto per le

necessità della vita. Ma ciò non toglie che la filosofia, e in generale la ricerca scientifica, presso i Greci si manifesta con caratteri originali, che ne fanno un fenomeno unico nel mondo antico e l'antecedente storico della civiltà occidentale di cui essa costituisce ancora una delle componenti fondamentali. In primo luogo, difatti, la filosofia non è in Grecia, come in Oriente, il patrimonio o il privilegio di una casta privilegiata. Ogni uomo, secondo i Greci, può filosofare perché l'uomo è 'animale ragionevole' e la sua ragionevolezza significa la possibilità di cercare in modo autonomo la verità. Le parole con cui si inizia la *Metafisica* di Aristotele: «Tutti gli uomini tendono per natura al sapere» esprimono bene questo concetto giacché 'tendono' vuol dire che non solo lo desiderano, ma possono conseguirlo. In secondo luogo, e come conseguenza di ciò, la filosofia greca è *indagine razionale* cioè autonoma, che non si appoggia a una verità già manifesta o rivelata, ma soltanto alla forza della ragione e in questa riconosce la sua unica guida. Il suo termine polemico è abitualmente l'opinione corrente, la tradizione, il mito, al di là dei quali essa cerca di procedere; e anche quando perviene ad una conferma della tradizione questa conferma deriva il suo valore unicamente dalla forza razionale del discorso filosofico.

LA SOCIETÀ GRECA ALL'EPOCA DELLA NASCITA DELLA FILOSOFIA

Non c'è storico che non insista sul particolare carattere di libertà che caratterizza la società greca rispetto alle società orientali, dove il popolo era tenuto a una certa ubbidienza al potere religioso e al potere politico che aveva più o meno ovunque un carattere assolutista. Per quanto concerne la religione, per l'uomo greco, figlio della tradizione omerica, tutto è divino nel senso che tutto accade ad opera degli dei. Ma chi sono gli dei greci? Nient'altro che uomini idealizzati, per cui negli dei dell'Olimpo il greco non vede altro che se stesso; nel dio il greco onora il modello dell'uomo che la sua cultura ha creato. Questa è la ragione per cui il greco, per elevarsi alla divinità, non deve entrare in conflitto con se stesso, non deve comprimere la propria natura o alcuni dei suoi aspetti, non deve in alcun modo morire in parte a se medesimo, ma deve essere semplicemente se stesso. Questo carattere *naturalistico* della religione greca, cioè questo suo esser conforme a natura, spiega perché anche la più antica filosofia dei greci fu naturalistica, e perché anche l'etica, quando guadagnò uno statuto, non cessò di essere una normativa conforme a natura.

Per quanto concerne le condizioni politiche il discorso è più complesso, ma questa complessità ruota comunque intorno a quella situazione di privilegio che ha il suo centro nella *polis*, la città-stato, dove tra Stato e individui non si avverte quell'antitesi che caratterizza le formazioni degli imperi orientali dove, per l'estensione territoriale e per la rigidità delle caste nella loro dipendenza gerarchica, non si assiste ad una coincidenza tra i fini dello Stato e del singolo individuo. Tuttavia, se questo è lo sfondo, due sono i fatti politici da segnalare come decisivi per la nascita della filosofia: il costituirsi di ordinamenti repubblicani nella *pòlis* e la formazione delle colonie greche in Oriente e in Occidente.

Per quanto concerne il primo punto è bene ricordare che le prime *póleis* poggiavano su un'economia agraria e possedevano un'estensione variabile di retroterra. Anche la situazione geografica della Grecia, la forte articolazione del territorio dovuta alle catene montuose e alle innumerevoli isole e insenature, favorì la nascita di piccole comunità economico-politiche nelle quali, dopo il dissolvimento dell'ordinamento aristocratico, che già aveva a suo tempo spodestato i re, si affermò la prima forma di democrazia, dove

ciascuno era consapevole di essere proprietario delle condizioni e dei risultati del proprio lavoro.

Ne nacque un clima di competizione e concorrenza che, come si può leggere in Esiodo, «spingeva il contadino a competere con il contadino e l'artigiano cori l'artigiano». La competizione tra i ceti, oltre ad attrarre i talenti artistici degli artigiani, produsse quella ricchezza che consentì alla classe eminente quella vita d'ozio (intesa come libertà dalla condizione di dover provvedere ai propri bisogni di vita col lavoro fisico) che lo stesso Aristotele individua come base per la creazione dell'arte, della letteratura, della scienza e della filosofia. A questo proposito lo Zeller sempre ne *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* scrive opportunamente che: «Negli sforzi e nelle lotte di questi rivolgimenti politici (che portarono i Greci dalle vecchie forme aristocratiche di governo alle forme repubblicane e democratiche) tutte le forze dovevano essere risvegliate ed esercitate; la vita pubblica apriva il passo alla scienza, e il sentimento della giovane libertà doveva dare allo spirito del popolo greco uno slancio, da cui non poteva restar fuori l'attività scientifica. E quindi, se contemporaneamente alla trasformazione delle condizioni politiche, in mezzo a vivaci gare, fu posto il fondamento della fioritura artistica e scientifica della Grecia, non si può disconoscere la connessione dei due fenomeni; anzi la cultura è per l'appunto presso i Greci, interamente e nella maniera più spiccata, ciò che essa sarà sempre in ogni sana vita di popoli: ossia nello stesso tempo frutto e condizione della libertà» (pag. 175).

Il secondo elemento da sottolineare, e che in un certo senso riconferma il primo, è il fatto che la filosofia nasce prima nelle colonie che nella madre-patria e precisamente nelle colonie orientali dell'Asia minore e in quelle occidentali dell'Italia meridionale. Le colonie greche, a differenza delle colonie dell'età moderna, poste sempre in una condizione di schiavitù verso la madre-patria, erano fondate per diventare subito città indipendenti. Lo scopo della loro occupazione non era infatti lo sfruttamento del territorio, ma la fondazione di nuovi insediamenti che servivano per contenere il fenomeno di sovrappopolazione nella madre-patria.

Indipendenti dalla madre-patria, le colonie, con la loro operosità e i loro commerci, raggiunsero rapidamente il benessere e quindi la cultura, mentre la mobilità, che la lontananza dalla madre-patria lasciava loro, consentì la creazione di libere costituzioni prima di quest'ultima. Le più favorevoli condizioni di libertà e di economia nelle colonie permisero la nascita e il fiorire della filosofia, che solo in seguito passò nella madre-patria, ma non a Sparta, che non eccelleva per ricchezza e rispetto delle libertà individuali, bensì ad Atene dove, ce lo ricorda Platone, esistette la libertà più grande di cui i greci abbiano mai goduto.

Così la filosofia ebbe i suoi inizi nella città di Mileto, un crocevia dell'antica civiltà del Vicino Oriente, dove i coloni del ramo ionico dei Greci si erano stabiliti e avevano intrecciato rapporti di consanguineità con le più antiche popolazioni asiatiche. I Milesi — Talete, Anassimandro e Anassimene — furono gli iniziatori del pensiero filosofico. Il periodo della loro fioritura va dal 585 al 545 a. C. A Mileto ebbero inizio anche la geografia e la storiografia europee. Fu Anassimandro l'autore della prima carta geografica, ed Ecateo il primo storico.

Scendendo da Mileto in direzione sud, arriviamo ad Alicarnasso. Questa città fu culla dello storico Erodoto (484-425 a. C.), la cui storia, che ci è rimasta, è un prodotto tipico dell'illuminismo ionico. Poco più a sud si trovano le colonie doriche di Cos e di Cnido, sedi delle famose scuole mediche che, a partire dal 500 a.C., portarono i primi contributi alla formazione della scienza basata sull'osservazione.

A nord di Mileto si arriva ad Efeso, patria di Eraclito (vissuto intorno al 500 a.C.), e a Clazomene, da cui Anassagora (500-428 a. C.) venne nell'Atene di Pericle. Sui Dardanelli

troviamo Lampsaco, ove sempre Anassagora si ritirò bandito da Atene per empietà, e da cui, circa centovent'anni dopo, Epicuro trasferì la sua scuola ad Atene.

Passando sul territorio europeo arriviamo ad Abdera in Tracia, patria del sofista Protagora e di Democrito, iniziatore dell'atomismo in filosofia. Un po' più a Occidente, in Macedonia, si trova Stagira, luogo di nascita di Aristotele che partì da questa città all'età di diciassette anni per andare a studiare con Platone nell'Accademia di Atene.

Passando in Italia meridionale, la prima città che incontriamo è Crotona dove Pitagora (572-500 a. C.) stabilì la sua scuola, dopo essere emigrato dall'isola di Samo. Sulla sponda del Tirreno troviamo Elea resa famosa nella prima metà del V secolo a.C. da Parmenide e Zenone, mentre ad Agrigento, in Sicilia, troviamo Empedocle, vissuto intorno al 450 a. C.

Ad Atene, il movimento filosofico incominciò con Anassagora verso il 450 a. C., e per circa un secolo e mezzo il suo centro principale fu in questa città. I massimi nomi sono quelli di Socrate, Platone, Aristotele. Al termine di questo periodo, Epicuro e Zenone fondarono ad Atene le due grandi scuole filosofiche, l'epicureismo e lo stoicismo, che si divisero il dominio intellettuale del mondo classico nei secoli successivi. Epicuro, che era nato da genitori ateniesi a Samo, aveva stabilito la sua scuola a Lampsaco, prima di trasferirsi ad Atene. Il fondatore dello stoicismo, Zenone, era invece un mercante fenicio proveniente da Cizio, nell'isola di Cipro.

Dopo il 300 a. C., con i Tolomei in Egitto, Alessandria con la sua biblioteca e il suo museo divenne il centro della scienza e della cultura, fino alla fondazione di Costantinopoli, agli inizi del IV secolo d.C.

(Umberto Galimberti)