

J.-P. Vernant, Le origini della filosofia

Dove comincia la filosofia? Ci sono due modi di intendere la domanda. Ci si può innanzitutto chiedere dove situare le frontiere della filosofia, i margini che la separano da ciò che non è ancora o non è per nulla filosofia. Ci si può domandare poi dove è apparsa per la prima volta, in quale luogo è sorta, e perché là piuttosto che altrove. Questione di identità, questione d'origine, legate l'una all'altra, inseparabili, anche se da un semplice punto di vista logico la seconda presuppone, già risolta, la prima. Si dirà: per stabilire la data e il luogo di nascita della filosofia bisogna conoscere che cosa essa sia, possedere una sua definizione per distinguerla dalle forme di pensiero non filosofiche. Ma, d'altro lato, come non riconoscere l'impossibilità di definire la filosofia in astratto, quasi fosse un'essenza universale? Per sapere che cosa è la filosofia bisogna esaminare le condizioni della sua nascita, seguire il movimento del suo costituirsi nella storia quando, nell'orizzonte della cultura greca, ponendo nuovi problemi ed elaborando gli strumenti mentali che la loro soluzione esigeva, essa ha inaugurato un campo di riflessione, tracciato uno spazio di sapere che prima non esistevano, in cui essa stessa si è stabilita per esplorarne sistematicamente le dimensioni. E' attraverso l'elaborazione di una forma di razionalità e di un tipo di discorso sino ad allora sconosciuti, che la pratica filosofica e il personaggio del filosofo emergono, acquistano il loro proprio statuto, si distinguono, sul piano sociale e intellettuale, dalle attività pratiche e dalle funzioni politiche e religiose in vigore nella città, inaugurando una originale tradizione culturale che, a dispetto di tutte le trasformazioni subite, non ha mai cessato di richiamarsi alle proprie origini.

Tutto è cominciato all'inizio del VI secolo a.C., nella città greca di Mileto, sulla costa dell'Asia Minore dove gli ioni avevano fondato delle colonie ricche e prospere. Nello spazio di cinquant'anni, tre uomini, Talete, Anassimandro, Anassimene, succedono l'uno all'altro; le loro ricerche sono simili per la natura dei problemi che affrontano e per il loro orientamento culturale; per queste ragioni li si è considerati, sin dall'antichità, come membri di una sola e stessa scuola. Quanto agli storici moderni, alcuni hanno creduto di riconoscere nella fioritura di questa scuola il rombo del tuono annunciatore del «miracolo greco»: nell'opera dei tre milesi, la Ragione si sarebbe improvvisamente incarnata. Scendendo dal cielo sulla terra essa avrebbe, per la prima volta, a Mileto, fatto irruzione sulla scena della storia; e la sua luce ormai rivelata, come se le scaglie fossero finalmente cadute dagli occhi di un'umanità cieca, non avrebbe più cessato di rischiarare i progressi della conoscenza. «I filosofi ioni - scrive John Burner - hanno aperto la via che la scienza, in seguito, non ha fatto altro che seguire.»

Cosa è accaduto in realtà? I milesi sono già dei filosofi, nel pieno senso del termine? In che misura le loro opere - che d'altronde conosciamo, nella migliore delle ipotesi,

attraverso rarissimi frammenti- segnano una rottura decisiva in rapporto al passato? In che senso le innovazioni che essi apportano giustificano che si attribuisca loro l'avvento di questo nuovo modo di riflettere e di ricercare che noi chiamiamo filosofare? Per queste domande non vi sono risposte semplici. Ma è proprio affrontando questa complessità, facendosene carico, che si può sperare di far emergere i diversi aspetti del problema delle origini della filosofia. E, per cominciare, una puntualizzazione lessicale. Nel VI secolo i termini «filosofo», «filosofia» non esistevano ancora. Il primo impiego documentato di *philósophos* figurerebbe in un frammento attribuito a Eraclito, agli inizi del V secolo; in realtà è solo con Platone e Aristotele che questi termini acquistano diritto di cittadinanza assumendo un valore preciso, tecnico e, per certi aspetti, polemico. Dichiararsi «filosofo» significa, più ancora che richiamarsi ai propri predecessori, prendere le distanze nei loro confronti: significa non essere, come i milesi, un «fisico», che si limita a un'indagine sulla natura (*historía perì physeos*), non essere neppure uno di quegli uomini che nei secoli VI e V si denomina *sophós*, saggio, come i Sette Saggi tra i quali figura Talete, o ancora *sophistés*, abile nel sapere, come quegli esperti nell'arte della parola, quei maestri di persuasione, dalle competenze che si pretendono universali, che brilleranno nel corso del V secolo e che Platone presenterà, al fine di definire per contrapposizione la natura della sua disciplina, come l'antitesi del filosofo autentico. *Physiológos*, *sophós*, *sophistés* e, se ci si attiene a certe espressioni di Platone, perfino *mythológos*, narratore di fiabe, di storie da comari: queste definizioni testimoniano come, agli occhi della filosofia costituita, stabilita, istituzionalizzata grazie alla fondazione di scuole, come l'Accademia e il Liceo dove si insegna a diventare filosofo, il saggio Talete, che ha avviato le ricerche dei milesi, non ha tuttavia varcato la soglia della nuova dimora. Ma, per quanto energica, l'affermazione della differenza non esclude la consapevolezza della filiazione. Parlando degli «antichi» pensatori, di quelli «di un tempo», dei quali rifiuta il «materialismo», Aristotele osserva che Talete è considerato a giusto titolo come «l'iniziatore di questo tipo di filosofia».

Esitazioni nel vocabolario che li designa, incertezze nei loro riguardi, da parte dei grandi filosofi greci classici: lo statuto dei milesi non cessa di costituire un problema. Per valutare esattamente il loro contributo alle origini della filosofia si deve cominciare a situarli nel quadro della cultura greca arcaica. Si tratta di una civiltà fondamentalmente orale. In essa l'educazione poggia non sulla lettura di testi scritti, ma sull'ascolto di canti poetici trasmessi, con un accompagnamento musicale, di generazione in generazione. L'insieme del sapere è così immagazzinato in vaste composizioni epiche, racconti leggendari che fungono per il gruppo da memoria collettiva e da enciclopedia delle conoscenze comuni. In questi canti si trova consegnato tutto ciò che un greco deve sapere sull'uomo e il suo passato - le prodezze degli eroi di un tempo -, sugli dei, le loro famiglie, le loro genealogie, sul mondo, la

sua immagine e le sue origini. A tale proposito, l'opera dei milesi rappresenta certamente un'innovazione radicale. Né cantori, né poeti, né narratori, essi si esprimono in prosa, in testi scritti che non mirano a svolgere il filo di un racconto, seguendo la tradizione, ma a esporre una teoria esplicativa, concernente alcuni fenomeni naturali e l'organizzazione del cosmo. Dall'orale allo scritto, dal canto poetico alla prosa, dalla narrazione alla spiegazione, il cambio di registro risponde a un tipo d'indagine totalmente nuovo. Nuovo è infatti l'oggetto che designa: la natura (*physis*), nuova la forma di pensiero che vi si manifesta e che è del tutto positiva. Certo, gli antichi miti, specialmente la Teogonia di Esiodo, raccontavano anch'essi il modo in cui il mondo era sorto dal caos, in cui le sue diverse parti si erano differenziate, la sua architettura d'insieme si era costituita e stabilita. Ma il processo di genesi, in queste narrazioni, assume la forma di un albero genealogico; si svolge seguendo l'ordine di filiazione tra dei, ritmato da nascite successive, matrimoni, intrighi che mescolano e oppongono esseri divini di generazioni differenti. La dea Gaia (Terra) genera da sé Urano (Cielo) e Ponto (Mare salato): accoppiata a Urano che essa stessa ha generato, mette al mondo i Titani, primi padroni del cielo, in rivolta contro il loro padre e che i loro figli, gli Olimpici, combatteranno e rovesceranno a loro volta per affidare al più giovane di loro, Zeus, ora nuovo sovrano, il compito di imporre al cosmo un ordine finalmente definitivo.

Non vi è traccia, presso i milesi, di questa coreografia drammatica; la sua scomparsa segna l'avvento di un'altra forma di intelleggibilità. Rendere ragione di un fenomeno non può più consistere nel nominarne il padre e la madre, nello stabilire la sua filiazione. Se le realtà naturali presentano un ordine regolare, non si deve al fatto che un dio sovrano, un bel giorno, al termine delle sue lotte, l'ha imposto alle altre divinità, come un monarca che ripartisce nel suo regno le cariche, le funzioni, le competenze. Per essere intellegibile, l'ordine deve essere pensato come una legge immanente alla natura e che presiede, sin dalle origini, al suo compimento. Il mito narrava la genesi del mondo cantando la gloria del principe il cui regno fonda e mantiene un ordine gerarchico tra potenze sacre; i milesi ricercano, dietro il flusso apparente delle cose, i principi permanenti sui quali poggia il giusto equilibrio dei diversi elementi di cui l'universo è composto. Anche se conservano alcuni temi fondamentali dei vecchi miti, come quello di uno stato primordiale indistinto a partire dal quale il mondo si sviluppa, anche se continuano ad affermare, con Talete, che «tutto è pieno di dei», i milesi non fanno intervenire nei loro schemi interpretativi alcun essere soprannaturale. Con loro la natura, nella sua positività, ha invaso ogni campo del reale; non esiste nulla, non accade e non accadrà mai niente che non trovi nella *physis*, così come noi la possiamo osservare ogni giorno, il proprio fondamento e la propria ragione. E la forza della *physis*, nella sua permanenza e nella diversità delle sue manifestazioni, che prende il posto degli antichi dei; a causa della potenza di vita e del principio d'ordine che cela,

essa assume tutti i caratteri del divino. Si costituisce un campo d'indagine in cui la natura è appresa in termini, al tempo stesso, positivi, generali e astratti: l'acqua, l'aria, il non-limitato (ápeiron), il terremoto, il lampo, l'eclisse ecc. Nozioni di un ordine cosmico che poggia non sulla potenza di un dio sovrano, sulla sua basiléia, il suo potere regale, ma su una legge di giustizia (díke) inscritta nella natura, una regola di ripartizione (nómos) che implica per tutti gli elementi costitutivi del mondo un ordine egualitario, per il quale nessuno possa dominare gli altri e prevalere su di loro. Orientamento geometrico in virtù del quale si tratta non più di rintracciare nel suo corso successivo una trama narrativa, ma di proporre una theoría, di conferire una fisionomia al mondo, cioè di «mostrare» come le cose accadono proiettandole in un quadro spaziale. Questi tre tratti (díke, nómos, theoría) che, nella loro solidarietà, segnano il carattere innovativo della fisica milesína, non sono sorti nel VI secolo come il miracoloso avvento di una Ragione estranea alla storia. Essi appaiono invece intimamente legati alle trasformazioni che le società greche hanno conosciuto a ogni livello e che, dopo il crollo dei regni mícenei, le hanno condotte all'avvento della città-stato, alla pólis. A questo proposito, si devono sottolineare le affinità tra un uomo come Talete e il suo contemporaneo ateniese Solone, poeta e legislatore. Entrambi figurano tra i Sette Saggi che incarnano, agli occhi dei greci, la prima forma di sophía che sia apparsa tra gli uomini: saggezza tutta intrisa di riflessione morale e di preoccupazioni politiche. Questa saggezza tende a definire i fondamenti di un nuovo ordine umano che sostituirebbe al potere assoluto del monarca e alle prerogative di una piccola minoranza una legge scritta, pubblica, comune, uguale per tutti. Da Solone a Clistene la città prende così, nel corso del VI secolo, la forma di un cósmos circolare, incentrato sull'agorá, la piazza pubblica; in essa ciascun cittadino, simile a tutti gli altri, obbedendo e comandando a turno, dovrà, in successione, occupare e cedere tutte le posizioni che compongono lo spazio politico.

Questa immagine di un mondo sociale, regolato dall'isonomía, l'uguaglianza nei confronti della legge, si ritrova, in Anassimandro, proiettata sull'universo fisico. Le antiche teogoníe si integravano con miti di sovranità radicati in rituali regi; il nuovo modello del mondo che elaborano i fisici di Mileto è solidale, nella sua positività, nella sua concezione di un ordine egualitario, nel suo quadro geometrico, alle forme istituzionali e alle strutture mentali proprie della polis.

«Stupirsi - dichiara il Socrate del Teeteto - la filosofia non ha altra origine.» Stupirsi si dice thaumázein, e questo termine, in quanto testimonia il ribaltamento che l'indagine dei milesi effettua rispetto al mito, li colloca alle origini stesse della filosofia. Nel mito, tháuma è «il meraviglioso»; l'effetto di stupore che provoca è segno della presenza in lui del soprannaturale. Per i milesí la stranezza di un fenomeno, invece di indurre il senso del divino, lo propone alla mente in forma di problema. L'insolito non affascina più, mette in moto l'intelligenza. Da venerazione muta, lo stupore si è fatto

interrogazione, domanda. Quando, al termine dell'indagine, il *tháuma* è stato ricondotto agli aspetti ordinari della natura, non resta di meraviglioso che l'ingegnosità della soluzione proposta. Questo mutato atteggiamento trascina con sé una serie di conseguenze. Per raggiungere il proprio scopo, un discorso esplicativo deve essere esposto: non solo enunciato in forma e in termini che permettano di comprenderlo bene, ma anche reso integralmente pubblico, offerto allo sguardo di tutti, come la redazione delle leggi, nella città, fa di esse un bene comune, ugualmente condiviso da ogni cittadino. Strappata al segreto, la *theoría* del fisico diventa così l'oggetto di un dibattito: è costretta a giustificarsi; deve rendere conto di ciò che afferma, prestarsi alla critica e alla discussione. Le regole del gioco politico - la libera discussione, il dibattito in contraddittorio, l'accostamento di argomenti opposti - si impongono da allora come regole del gioco intellettuale. Accanto alla rivelazione religiosa che, nella forma del mistero, resta appannaggio di una cerchia ristretta di iniziati, accanto alla moltitudine di credenze comuni che tutti condividono senza che alcuno si interroghi su di esse, prende corpo e si afferma una nuova nozione di verità: verità aperta, accessibile a tutti, che fonda sulla propria forza dimostrativa i propri criteri di validità.

La via, così spianata dai milesi, dischiude tuttavia un orizzonte diverso dal loro. Dopo di essi, in contrasto con essi, si instaurerà un modo di riflettere le cui esigenze e ambizioni vanno molto al di là della loro impresa. Chiamato a comparire davanti al tribunale del *lógos*, della ragione dimostrativa, tutto l'apparato di nozioni a cui i fisici affidavano la loro indagine - la natura, la genesi, il cambiamento, l'emergere della molteplicità e del movimento a partire da un elemento unico e permanente - viene denunciato come illusorio e inconsistente.

All'inizio del V secolo sorgono diverse correnti di pensiero che, pur continuando l'indagine dei milesi, e al tempo stesso contraddicendoli, vengono a «sostenerli» per costituire una sorta di altro versante dell'arco, sul quale la filosofia poggerà il proprio edificio: di fronte alla piena positività dei fisici della Ionia si afferma l'ideale di un'intellegibilità completa e perfetta. Perché il discorso dell'uomo sulla natura non crolli, distrutto dall'interno allo stesso modo dei miti antichi, non basta che gli dei siano stati messi alla porta; bisogna anche che il ragionamento sia completamente trasparente a se stesso, che non comporti la minima incoerenza, l'ombra di una contraddizione interna. E' il rigore formale della dimostrazione, la propria identità con se stessa in ogni sua parte, la sua congruenza sin nelle lontane implicazioni, che stabiliscono il suo valore di verità, e non il suo apparente accordo con i dati naturali, che, in fin dei conti non sono che false evidenze sensibili, sempre fluttuanti e incerte, relative e contraddittorie. Lo sforzo per costruire delle catene di proposizioni che si connettono tra loro in modo necessario, tale per cui ciascuna implica poi tutte le altre, assume nel corso del V secolo molteplici aspetti. Parmenide porta alle estreme conseguenze questo tentativo, illustrando con un rigore, senza compromessi, i

fondamenti del concetto di Essere. Gli imperativi logici del pensiero fanno svanire l'illusione per cui la molteplicità degli esseri avrebbe potuto essere il prodotto di un'origine qualunque. L'Essere esclude la generazione. Da dove l'Essere potrebbe essere stato generato? Se da se stesso, non c'è stata generazione. Se dal Non Essere, si giunge a conseguenze contraddittorie: prima della generazione, ciò che noi chiamiamo Essere era allora Non Essere. Dell'Essere non si può pertanto né dire né pensare che sia divenuto, ma solo che è. La verità di questa proposizione non è constatata empiricamente; al contrario, a dispetto dell'apparenza del movimento, del cambiamento, della dispersione delle cose nello spazio, della loro diversità nel tempo, la sua evidenza si impone assolutamente allo spirito al termine di una dimostrazione indiretta, che mostra come l'enunciato contrario sia logicamente impossibile. Mosso da questa coerenza dimostrativa intrinseca, il pensiero non ha altro oggetto che quello che gli compete specificamente, il *lógos*, l'intelligibile. I progressi della matematica, condotta dall'orientamento geometrico dei milesi a privilegiare lo studio delle figure, conferiscono alla ricerca dell'intelligibilità, compiuta attraverso il rigore dimostrativo, una solidità e una precisione esemplari. Così come si presenta negli Elementi di Euclide, la geometria prende, per il suo carattere apodittico, valore di modello per il vero pensiero. Questa disciplina può prendere la forma di un corpo di proposizioni interamente ed esattamente dedotte da un ristretto numero di postulati e di assiomi, in quanto non ha come oggetto le realtà concrete, né quelle figure che lo studioso di geometria disegna nella sua dimostrazione. Essa poggia su puri concetti, che essa stessa definisce, e la cui idealità, cioè perfezione, obiettività, piena intelligibilità, dipende dal fatto che essi non appartengono al mondo sensibile. In tal modo si ricostituisce, dietro la natura e al di là delle apparenze, uno sfondo invisibile, una realtà più vera, segreta e nascosta, che il filosofo si dà il compito di raggiungere e di cui egli fa l'oggetto della sua meditazione. Invocando questo essere invisibile contro ciò che è visibile, autentico contro ciò che è fugace, certo contro ciò che è incerto, la filosofia a suo modo prende il posto del pensiero religioso. Essa si colloca nello stesso ambito che la religione aveva costituito quando, ponendo al di là del mondo naturale le potenze sacre che ne assicurano, nell'invisibile, il fondamento, stabiliva un completo contrasto tra gli dei e gli uomini, gli immortali e i mortali, la pienezza dell'essere e i limiti di un'esistenza fugace, vana, fantomatica. Tuttavia, proprio in questa comune aspirazione a superare il puro piano delle semplici apparenze per accedere ai principi nascosti che le rafforzano e sostengono, la filosofia si oppone alla religione. Certo la verità che il filosofo ha il privilegio di attingere e di rivelare è segreta, dissimulata, per il senso comune, nell'invisibile; la sua trasmissione, attraverso l'insegnamento del maestro al discepolo, conserva per certi aspetti il carattere di un'iniziazione. Ma la filosofia porta il mistero sulla piazza. Non ne fa più il premio di una visione ineffabile, ma l'oggetto di un'indagine alla luce del giorno. Attraverso il libero dialogo, il dibattito

argomentato o l'enunciato didattico, il mistero si trasforma in un sapere la cui vocazione è di essere universalmente condiviso. L'Essere autentico al quale il filosofo si applica appare così tanto il contrario quanto l'erede del soprannaturale mitico; l'oggetto del *lógos* è la razionalità stessa, l'ordine che presiede alla deduzione, il principio di identità da cui ogni conoscenza veritiera trae la propria legittimità. Nei fisici di Mileto l'esigenza nuova di positività era prima rivolta all'assoluto espresso nel concetto di *physis*: in Parmenide e nei suoi successori eleati, l'esigenza nuova di intellegibilità è rivolta all'assoluto nel concetto di Essere, uno, immutabile, identico. Tra queste due esigenze che ora si congiungono, ora si combattono, ma che segnano ugualmente l'una e l'altra una rottura decisiva con il mito, il pensiero razionale si impegna, un sistema dopo l'altro, in una dialettica il cui movimento genera la storia della filosofia greca.

J.-P. VERNANT, *Mytbe et Pensée chez les Grecs*, pp. 403-410, Maspero, Paris 1985, tr. di M. Manzoni