

Le origini della filosofia

Il testo fu originariamente presentato come comunicazione nel ciclo di conferenze organizzate dalla A.I.C.C. di Como nel 1995 e successivamente pubblicato sull'Annuario del Liceo Classico "Alessandro Volta" di Como

1

Il debito della discussione filosofica contemporanea nei confronti del pensiero greco, e quindi le radici greche della tradizione filosofica che giunge ai nostri giorni sono evidenze facilmente ricavabili dall'esame dei testi e dei temi dei maggiori autori di questo secolo (per non dire, ovviamente, dei pensatori moderni). Da Heidegger a Popper, dall'ermeneutica alla filosofia analitica, dalla filosofia della pratica alla nuova retorica, abbiamo esempi cospicui di recuperi e confronti, spesso decisivi, con opere e personalità della cultura filosofica greca.

A volte il dialogo a distanza è sui problemi (il senso dell'*essere*) e sulle soluzioni (presocratiche, platoniche o aristoteliche: è il caso di Heidegger); altre volte riguarda modelli di discussione (Popper). Si possono constatare riscoperte clamorose, come quella della *Etica Nicomachea*, da cui hanno attinto, quasi fosse una miniera di concetti cardinali e indicazioni risolutive, la tradizione analitica inglese (per la teoria dell'*inferenza pratica*), l'ermeneutica gadameriana (per la categoria della *phronesis*), la filosofia della prassi di J. Ritter e G. Bien (per la categoria dell'*ethos*). Lo stesso Aristotele è al centro di una ormai consolidata ripresa d'interesse in ambito retorico e dialettico da parte della scuola di C. Perelmann, e in passato, con la propria concezione della materia come *δυναμῖς* è stato importante per la rilettura cui E. Bloch ha sottoposto la lezione marxiana, nella prospettiva di un'apertura all'utopia.

Si dà poi il caso di proficue riflessioni di metodo sul contributo della dialettica antica, da immettere robustamente all'interno di un dibattito che da più di un decennio langue intorno alla *crisi della ragione* e al cosiddetto *pensiero debole*. Ricontrare puntualmente spunti e problemi richiederebbe troppo tempo, mi limito quindi a segnalare come un fatto la perdurante presenza dei Greci nella cultura filosofica contemporanea, tralasciando per il momento il riferimento ai moderni (per i quali d'altra parte il curriculum liceale fornisce abbondanti conferme).

L'obiettivo che mi propongo è quello (a dire il vero piuttosto ambizioso e pretenzioso) di rintracciare alcune radici problematiche che hanno condizionato, con la filosofia greca e nella filosofia greca arcaica, la tradizione filosofica occidentale, dando per scontato che tale condizionamento non sia avvertito come banale (in quanto originario), in considerazione dell'impronta eminentemente critica della nostra civiltà (che, tra l'altro, è passata attraverso stagioni in cui il nesso culturale con il mondo greco è stato posto specificamente a tema).

Il primo punto che è necessario affrontare è quello che investe la natura della riflessione filosofica greca e il suo senso. In altre parole: che cosa è stata la filosofia per i Greci? Per rispondere a questa domanda sarebbe indispensabile concentrarsi sugli autori che hanno affrontato più o meno sistematicamente la questione, in pratica Platone e Aristotele. Lo sforzo implicherebbe tuttavia uno spazio eccessivo rispetto al tempo concessoci, per cui, aggirando il più spinoso ostacolo platonico (per il quale oltretutto esiste una chiara sintesi nel recente saggio di K. Albert¹), è conveniente far perno su Aristotele. In questo senso potremmo genericamente replicare al quesito rimarcando che la filosofia per i Greci è stata, in primo luogo, scienza della realtà nella sua totalità, di cui studiava cause e principi primi.

Una risposta che pone immediatamente, circa il nesso tra filosofia e scienza, ulteriori interrogativi, che hanno trovato eco e sviluppi nella riflessione moderna e contemporanea. Quando Aristotele scriveva, dettava e/o in ogni caso affermava quelle tesi, s'erano già progressivamente delineati ambiti specifici d'indagine, che noi definiremmo scientifici in senso lato, di cui lo stesso filosofo individuò statuti epistemici e procedimenti metodologici (si pensi in particolare al problema della subalternazione, la quale, al di là di forme orizzontali di raccordo, era in grado d'assicurare continuità verticale tra scienze di spettro teoretico differente). La filosofia veniva a collocarsi in una posizione peculiare, rinunciando a ritagliarsi una porzione specifica di realtà da studiare, e affrontando invece analisi di carattere logico-linguistico, storico-critico, tali da garantire l'individuazione delle strutture portanti di qualsiasi discorso sulla realtà stessa, delle piste di ricerca riguardo a essa, e, infine, dei fondamenti sostanziali in prospettiva rigorosamente ontologica.

D'altra parte dobbiamo a Aristotele (e parzialmente a Platone) anche il primo esame storico-teoretico-critico sulla filosofia e sulle sue origini: esame che, a sua volta, ha profondamente condizionato con i propri schemi e con le proprie scansioni, il quadro culturale successivo (basti a esempio la ripresa dei temi del *naturalismo* presofistico in seno alla nostra tradizione rinascimentale, in funzione anti-aristotelica e anti-platonica). Una ricostruzione, quella aristotelica, chiaramente mirata, al di là dell'indiscutibile onestà dell'impegno teoretico, a legittimare, anche a costo di forzature, il proprio modello teorico.

In questa riflessione storiografica, il grande contributo aristotelico è consistito nella sistematica rielaborazione e discussione delle tesi argomentative dei predecessori, in particolare eleati, sofisti e platonici, con la raccolta, addirittura tipologica, delle strategie dei dibattiti o con l'enucleazione delle strutture logiche latenti. I trattati più noti di Aristotele sono costruiti, diaporeticamente, nel puntuale confronto critico con gli *εὐδοξία* ricavati dalla lezione dei precursori. I *Topici* e gli *Elenchi sofistici* forniscono

¹) K. Albert Il concetto di filosofia in Platone, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

un'analisi degli usi della dialettica, che, a differenza di quanto si legge normalmente sui manuali scolastici, rimarca la sua centralità anche nello Stagirita, in rapporto all'indagine intorno ai principi, per le sue valenze *peirastiche*, orientative, ma pure per il rigore che era comunque in grado d'assicurare nella ricerca. Di qui la rilevanza della discussione aristotelica nel contemporaneo dibattito sul *pensiero debole*².

Sempre a Aristotele e al suo lavoro di scavo epistemologico si deve implicitamente la definizione (e focalizzazione) delle dimensioni elementarizzanti e generalizzanti della dialettica platonica, che agiranno da stimolo, tra Cinque- e Seicento, per lo sviluppo dei processi d'analisi, nonché la distinzione tra metodo della ricerca e metodo dell'esposizione (o insegnamento), che sarà fondamentale nell'ambiente padovano del XVI secolo, per l'avvio di una meditazione sui problemi del metodo, come esigenza preliminare a ogni tentativo di ricostruzione del sapere. In questa direzione la filosofia aristotelica s'avvicina molto alla contemporanea accezione epistemologica, risultando in ciò anticipata solo in parte da quella eleatica e platonica.

Ancora nella tarda antichità, quando si trattava di precisare il termine φιλοσοφία, le proposte si muovevano nell'alveo della *lectio* platonico-aristotelica, come si può facilmente evincere da questo classico repertorio: 1) conoscenza dell'essere in quanto essere, 2) conoscenza delle cose divine e umane, 3) meditazione sulla morte, 4) imitazione di dio, per quanto possibile all'uomo, 5) arte delle arti e scienza delle scienze, 6) amore della sapienza³.

3

Abbozzato il quadro definitorio, che inevitabilmente condiziona l'interrogativo sulle *radici* della nostra tradizione filosofica, è ora d'affrontare il problema dall'ottica contemporanea, la quale propone, in primo luogo, una complessa esigenza di demarcazione (per altro già viva in Aristotele). Mi riferisco al nesso tra *mito* e *filosofia*, e alle sue implicazioni dinamiche. Non è questa certamente l'occasione per approfondire una questione tanto complessa: a noi basta fissare alcune indicazioni che possano valere come esemplari per lo sforzo di demarcazione.

Vernant⁴, trent'anni orsono, individuò due aspetti che mi sembrano qualificanti della *nascita* della filosofia: essa si sarebbe imposta:

²) Per una messa a punto recente si veda in particolare il primo capitolo del bel saggio di E. Berti Le ragioni di Aristotele, Laterza, Bari-Roma, 1989. Contributi rilevanti nella stessa direzione erano già venuti dal fondamentale lavoro di L. Lugarini Aristotele e l'idea della filosofia, La Nuova Italia, Firenze, 1962, cap.7. Sulla questione si sofferma, nei primi tre capitoli, anche T. Irwin AristotlÈs first principles, Clarendon Press, Oxford, 1988.

³) In O. Gigon Problemi fondamentali della filosofia antica, Guida, Napoli, 1983, pp.21-2.

⁴) J.P. Vernant Mito e filosofia presso i Greci. Studi di psicologia storica, Einaudi, Torino, 1970 (edizione originale 1965), pp.249-74.

Le origini della filosofia

- i) come pensiero *positivo* che esclude ogni forma di soprannaturale e rifiuta l'assimilazione implicita, stabilita dalle tradizioni della sapienza religiosa e poetica, tra fenomeni fisici e agenti divini;
- ii) come pensiero *astratto*, che spoglia la realtà di quella potenza di cambiamento che le attribuiva il mito e rifiuta l'antica immagine dell'unione degli opposti, a vantaggio di una categorica formulazione del principio d'identità.

Un'opinione sostanzialmente ribadita, qualche anno dopo, da Detienne⁵, il quale insisteva particolarmente sull'*esigenza imperiosa della non-contraddizione* chiaramente espressa in Parmenide, in contrasto con l'ambiguo nesso Αληθεια-Λεθη, coppia di contrari antitetici e complementari, che organizzava il piano di pensiero religioso. Nel decennio successivo Kirk⁶ ritornava sulla questione con un saggio non privo di spunti polemici nei confronti dei sostenitori del concetto di "pensiero mitico", in cui rilevava come lo sviluppo della filosofia non dipendesse solo da un modo di pensare *razionale e sistematico*, ma anche dalla universalità dei suoi oggetti - astratti più che particolari - come pure da un atteggiamento d'indagine libero e aperto. In tal modo

«diventa chiaro che l'emergere della filosofia in Grecia non può essere dipeso soltanto dalla razionalizzazione dei miti, come talora si crede [...] Il rifiuto delle interpretazioni tradizionali e mitiche del mondo comportava infatti un atteggiamento radicalmente diverso nei confronti di ciò che nel mondo è interessante e importante, un'ulteriore estensione del pensiero dal particolare all'universale e il desiderio d'ampliare la portata del ragionamento sistematico dalla sfera pratica a quella teoretica»⁷.

Da questi cenni si potrebbe ricavare l'impressione di una rottura radicale tra mito e filosofia, che poi, in realtà, si rivela assai più problematica, implicando semmai, accanto a uno scarto sostanziale, anche aree di sovrapposizione, come segnale Snell⁸:

«È evidente che il pensiero mitico e il pensiero logico non coprono un solo e medesimo campo. Come molte cose del mondo mitico rimangono inaccessibili al pensiero logico, così molte cose nuove vengono scoperte nel campo della logica che non possono essere sostituite da nessun elemento mitico [...] l'uno non esclude rigorosamente l'altro; anzi, nel pensiero espresso in forma mitica possono venir accolti elementi logici e viceversa, e il passaggio dall'uno all'altro si compie lentamente e gradatamente: si può dire anzi che questo processo non raggiunge mai una fine».

⁵) M. Detienne I maestri di verità nella Grecia arcaica, Laterza, Bari-Roma, 1983 (edizione originale 1967), p.112.

⁶) G.S. Kirk La natura dei miti greci, Laterza, Bari-Roma, 1977 (edizione originale 1974).

⁷) Id. pp.305-6.

⁸) B.Snell La cultura greca e le origini del pensiero europeo, Einaudi, Torino, 1963 (edizione originale 1951), p.255.

Le sfumature del filologo tedesco in fondo non erano assenti nelle analisi degli altri autori citati, ma hanno in ogni caso il merito di proporre, in modo meno scontato, la frattura alle origini della nostra tradizione di pensiero. D'altra parte, l'indagine interna alla filosofia greca è costretta a fare i conti, almeno sino al IV secolo, con la problematica convivenza di mito e pensiero razionale.

Prendiamo a esempio due momenti *classici*, il primo rappresentato dal poema parmenideo, il secondo dai dialoghi platonici, considerandoli alla luce delle più recenti acquisizioni filologiche ed ermeneutiche. Così Ruggiu⁹, a proposito della compresenza nei frammenti dell'Eleate di *μυθος* e *λογος*, insiste sul fatto che il mito non gioca un ruolo *esornativo o puramente allegorico*, ma una parte fortemente costruttiva. Nel poema sarebbe in azione una forza mitopoietica che opera sulla base della *logica* mitica (a dispetto delle riserve di Kirk):

«Quale statuto del mito vige dunque in Parmenide? Il mito non è né irrazionale né prerazionale, bensì esprime una forma compiuta di discorso significativo, in grado di dare voce e parola la reale nella sua ricchezza di forme e di nessi. La pratica del mito si sviluppa e coesiste con la nuova parola del logos»¹⁰.

Alla relativa complementarità e interscambiabilità di registri espressivi *mitici* e *logici* si richiama anche Gaiser¹¹, il quale rimarcando come i miti platonici esigessero d'essere riconosciuti come veri a motivo del proprio fondamento obiettivo, distingueva due possibilità:

«a) Innanzitutto Platone può vedere una conferma della verità del mito nel fatto che questo concorda nel risultato con l'indagine (logos) condotta nel dialogo. b) In secondo luogo Platone può accennare al fatto che la verità del mito è fondata in una conoscenza filosofica più profonda che non è direttamente espressa nel dialogo»¹².

L'aspetto per noi tuttavia più interessante è la precisazione che se è vero che i miti platonici si basano sulla conoscenza filosofica della verità, è però anche vero che essi rappresentano questa conoscenza in modo assai singolare, in forma in altre parole intuitivamente accessibile, servendosi d'immagini: sugli stessi contenuti rappresentati miticamente Platone può parlare anche servendosi delle forme del logos¹³.

In realtà quindi la "sovrapposizione" si prolunga e si fa intricata nel tempo, diventa oggetto di una vera e propria presa di coscienza, probabilmente con Platone e

⁹) L. Ruggiu *L'altro Parmenide* introduzione a Parmenide *Poema sulla natura*, presentazione, traduzione di G. Reale, commentario filosofico di L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1991.

¹⁰) Id. p.25.

¹¹) K. Gaiser *Platone come scrittore filosofico. Saggi di ermeneutica dei dialoghi platonici*, Bibliopolis, Napoli, 1984.

¹²) Id. p.128.

¹³) Id. p.133.

l'Accademia (si pensi alla discussione apertasi all'interno del *θησος* platonico intorno al grande mito del *Timeo*). Aristotele, che nel *Περί Φιλοσοφίας* affronta, dopo le prime riflessioni critiche del maestro nei confronti della mitopoiesi poetica, la questione dell'origine della filosofia dal mito, lo fa ancora all'interno di un contesto profondamente segnato dal mito stesso, la credenza nelle catastrofi cicliche e nella sopravvivenza della precedente sapienza nei racconti fantastici dei discendenti degli scampati, ormai inselvatichiti.

In conclusione, allora, non sorprenderà il primo dato di partenza che vorrei isolare, destinato, a mio modo di vedere, a lasciare un marchio indelebile sulla nostra tradizione filosofica occidentale. Pur restando ferma la tesi della sostanziale rottura tra pensiero mitico e pensiero razionale, l'astrazione filosofica si costituisce fondamentalmente come prolungamento del pensiero religioso, e, in un certo senso, ne assume l'istanza di principio¹⁴. Vernant nota come nel pensiero filosofico la nozione stessa di *ουσια* sia elaborata in contrasto con il mondo visibile: la realtà, la permanenza, la sostanzialità passano dal lato di quel che non si vede, il visibile diventa semplice apparenza, in opposizione al vero ideale, alla *ουσια*¹⁵. Essa ormai non si trova più al livello della natura e nemmeno (nel contesto sociologico del discorso del francese) dell'astrazione monetaria: è un altro ordine, che prolunga il mondo invisibile rivelato dal pensiero mitico-religioso. In questa direzione la conclusione è che il concetto filosofico di *essere* traduce quella stessa aspirazione all'unità, quella stessa ricerca di un principio di stabilità, propria di certe correnti religiose (orfismo)¹⁶.

Questa puntualizzazione dello studioso è fondamentale per cogliere un tratto essenziale della storia antica e moderna della filosofia occidentale, quell'apertura metafisica che già il primo positivismo denunciava come (naturale) laicizzazione dell'originario approccio fittizio-teologico alla realtà. Con questo non intendo assumere il punto di vista per diminuire il valore intrinseco di quella storia: quello che mi preme è individuare un nodo intorno a cui è venuta in gran parte coagulandosi la nostra tradizione, un elemento di forza che ha consentito d'elaborare categorie con cui per secoli si è analizzato il mondo, e - ciò che più conta - in esso ci si è orientati. Categorie riconosciute, ancora in un'epoca in cui gli sviluppi del modello scientifico galileiano contribuivano a ridurre drasticamente la significatività, come condizioni di pensabilità del reale e quindi strutturali alla nostra razionalità (si pensi in particolare al ruolo di un'idea come quella di sostanza in Locke, o alle categorie kantiane).

¹⁴) S. Natoli *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova, 1979, p.96.

¹⁵) Vernant op.cit.p.270.

¹⁶) Id. p.272.

Dunque la *filosofia nasce grande*, per prendere a prestito una tesi di Severino: in altre parole, con la propria apertura totalizzante essa pone interrogativi e propone soluzioni immediatamente rilevanti per la comprensione della realtà e per la propria auto-comprensione. L'insistenza di quel domandare, il senso della prima speculazione, la logica "arcaica" (ma non troppo, come vedremo) delle originarie argomentazioni, hanno contribuito a forgiare atteggiamenti teoretici di fondo della nostra cultura.

«La filosofia greca sembra aver inizio con un'idea inconsistente, la proposizione che l'acqua è l'origine e il grembo materno di tutte le cose. È davvero necessario soffermarci su questo punto e prendere un serio atteggiamento? Sì, e per tre motivi: primo, perché la frase asserisce qualcosa sull'origine delle cose; secondo, perché in essa, benché unicamente allo stato di metamorfosi larvale, è racchiuso il pensiero: tutto è uno [...]. Nella rappresentazione di questa idea di unità mediante l'ipotesi dell'acqua [...] Talete ha oltrepassato, a dir poco, d'un balzo il basso stadio delle cognizioni fisiche del suo tempo. Le manchevoli e disordinate osservazioni di tipo empirico che Talete aveva fatto [...] avrebbero consentito ben poco e tanto meno consigliato una siffatta generalizzazione; ciò che condusse a questa fu un articolo di fede metafisica, che ha origine in una intuizione mistica e che incontriamo in tutte le filosofie, insieme ai sempre rinnovati tentativi di esprimerlo meglio - la proposizione "tutto è uno"»¹⁷.

Con queste parole F.Nietzsche, nel suo abbozzo di storia *monumentale* della sapienza presocratica, determinava la scaturigine speculativa e il *codice genetico* della filosofia in Occidente. La filosofia nasce perseguendo l'unità nella molteplicità, risolvendo le differenze nell'uno, marcando il nesso ombelicale tra comprensione e *unificazione*, imponendo agli enti che si manifestano nell'esperienza quotidiana, con prepotenza teoretica, l'orizzonte del principio. Che cosa è il principio? Il primo di qualcosa, il punto d'inizio, sia in senso gnoseologico, in quanto ci garantisce l'accesso agli enti, sia in senso ontologico, in quanto ne giustifica l'esistenza. In questa prospettiva il principio è ciò che è al fondo, ciò su cui la realtà empirica e la sua comprensione poggiano, ma è anche ciò che giace in mezzo, attivamente, al processo della realtà:

«Poiché ciò che comincia non affiora per subito poi sparire di nuovo: esso permane e dispone dell'apparente. Solo questo più al fondo, ciò che permane e dispone, è per noi fondamento»¹⁸.

La filosofia nasce dunque, *archeologicamente*, come indagine intorno alla $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (intesa come campo totale degli enti, circolo in cui si schiude ogni possibile esperienza), che si risolve nell'individuazione del fondamento generativo ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, a sua volta) che tutto possa illuminare, abbracciare, sostenere. Nello sforzo di definizione della $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$

¹⁷) F. Nietzsche *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Newton Compton, Roma, 1980, p.44.

¹⁸) M. Riedel *Fra mito e scienza. L'inizio della filosofia greca*, Guida, Napoli, 1986, p.17.

capace di fungere da αρχη, probabilmente fin dai tempi lontani di Talete, la speculazione arcaica ne ha fissato due tratti decisivi: essa per un verso dovrà essere ουσια υπομενουσα, sostrato permanente, principio di stabilità, per altro ουσια μεταβαλλουσα, fondamento d'ordine nel cambiamento.

Da queste urgenze originarie, i primi filosofi avanzarono istanze teoretiche portanti per la tradizione successiva: la realtà poteva farsi trasparente nella misura in cui fosse stata traducibile nelle coordinate di senso assicurate dalla costanza di una natura fondamentale e di un processo cosmogonico a essa riconducibile. Con quest'inizio la filosofia greca non introduce soltanto il concetto di "fondamento primo", ponendo il molteplice empirico nello sfondo dell'unità originaria e riconducendo il divenire all'ordine di un sostrato permanente, ma, di fatto, come conseguenza, ci avvicina anche alla centrale dicotomia metafisica d'essenza e apparenza¹⁹. Generazione e corruzione s'iscrivono nelle *manifestazioni* della φύσις, espressioni della vita (divina) che agita il principio di tutto, che permanendo *abbraccia e governa*: anche da un punto di vista rigorosamente logico è il pensiero del fondamento, della sua indefettibilità e inesauribilità, che riscatta la quotidianità dalla contraddizione.

Particolarmente sofisticata, in questo senso, la strategia argomentativa di Anassimandro, il primo filosofo di cui ci siano conservati frammenti, e quindi referente privilegiato per il nostro approccio storiografico. Schematicamente si potrebbe affermare che in Anassimandro l'instabilità (necessariamente scandita dall'*ordine del tempo*) del finito, l'intrinseco fluire del limitato sono razionalmente giustificati attraverso un movimento logico che ne trascende l'inconsistenza ontologica nell'assolutezza del principio. In questo modo il Milesio dimostra lo spessore speculativo della propria ricerca introducendo l'απειρον come αρχη, essenzialmente in virtù di un'esigenza puramente razionale²⁰: la φύσις απειρος, come tale, esaurisce ogni aspirazione fondativa, non richiedendo ulteriori principi.

Per noi è comunque rilevante anche un secondo aspetto: mettendo in evidenza l'illimitatezza qualitativa, quantitativa e energetica dell'αρχη, egli in un certo senso "costruisce", oltre il dato percettivo (sempre determinato), la condizione di pensabilità della realtà fenomenica, fissando sul piano ontologico una differenza decisiva tra gli enti sottoposti al *giogo* del tempo, al supplizio del divenire a causa della propria strutturale insufficienza, da un lato, e l'απειρον qualificato come αθανατον, ανολεθρον, αγηρων, dall'altro²¹. Implicito allo schema è ciò che poi sarebbe diventato il "principio di ragione": la φύσις απειρος che funge da αρχη (inevitabilmente, per la propria infinitezza) deve dar conto, non solo sul piano logico, ma anche su quello

¹⁹) Per questo in particolare W. Röd *Die Philosophie der Antike 1.*, Beck, München, 1988, pp. 37-8.

²⁰) Anaximandre *Fragments et témoignages*, texte Grec, traduction, introduction et commentaire par M. Conche, PUF, Paris, 1991, p.77.

²¹) E. Fink *Grundfrage der antiken Philosophie*, hrsg von F.A. Schwarz, Koenigshausen & Neumann, Würzburg, 1985, pp. 77-8.

ontologico, di ciò che è intrinsecamente instabile. Il principio rende ragione di ciò che deve avere in altro la propria origine.

5

Eraclito e Parmenide, in modi differenti, formalizzano le argomentazioni milesie, in ciò ponendo le premesse delle posteriori epistemologie. Il movimento logico già rimarcato in Anassimandro, autentica radice della nostra tradizione di pensiero, si fa quindi del tutto translucido. L'*essere* di Parmenide esprime icasticamente (la sfera), senza ambiguità e incrinature, le istanze avanzate riguardo al principio: proprio il rigore estremo della presa di coscienza dell'Eleate spingerà al di là della stessa ricostruzione archeologica, verso la rarefazione e l'asetticità del tutto in cui si sciolgono i percorsi del divenire. Esattamente come nel Milesio, si registra nella prima parte del poema (in particolare nel fr.8) una vera e propria costruzione logica dell'*εὖν*, che, facendo leva implicitamente su quelli che poi diventeranno i principi dell'argomentazione aristotelica e sullo stesso principio di ragione, ne rivela i *σηματα*, i segnavia che conducono al cuore dell'essere-verità. Così, secondo Nietzsche²², Parmenide *si immerse nel gelido bagno delle sue tremende astrazioni*:

«Nella filosofia di Parmenide il tema ontologico ha il suo preludio. In nessun luogo l'esperienza gli offrì un essere come era nel suo pensiero, ma dal fatto che poteva pensarlo giunse ad inferire che esso dovesse esistere: una conclusione fondata sul presupposto del possesso da parte nostra, di un organo conoscitivo che si estende all'essenza delle cose ed è indipendente dall'esperienza».

Quel che risulta è una *ontologia della sicurezza*, una concezione della realtà nella quale l'urgenza affermativa della *via che è* finisce con l'inglobare nella propria assolutezza ogni ombra, ogni negatività, risolvendo i limiti interni alla realtà stessa, in un processo d'omogeneizzazione degli enti nell'essere più radicale di quello già avviato a Mileto. L'esito è una eternizzazione della totalità del reale, che lo rende inattaccabile, immodificabile, difeso, s'osservi, dai vincoli di una necessità squisitamente logica. In modo esplicito rispetto a Anassimandro, è il *νοεῖν* a svelare l'unità (tema per altro secondario in Parmenide) dell'*essere*, in cui si raccolgono *le cose lontane (le cose assenti)*, correggendo il vano opinare dei *mortali*, incapaci di trascendere l'immediatezza del dato empirico. In questo senso, come nel Milesio, ogni parziale determinazione sensibile è sublimata nella densità dell'*εὖν*, come l'*ἀπειρον* (che *non invecchia mai*) redento dal tempo. Infine la lezione ionica è ancora rintracciabile nella metamorfosi cui il *vous* sottopone la quotidianità, liberata dalle proprie contraddizioni nell'abbraccio della totalità dell'*essere*, e della sua incondizionata stabilità.

²²) Op.cit. p.81.

Fin qui le analogie: le differenze sono in ogni modo decisive, rappresentando una svolta all'interno della storia del pensiero occidentale. Attraverso un esame che potremmo definire meta-linguistico e meta-epistemico, Parmenide mette infatti a nudo le inconseguenze laceranti di un'espressione che, dal suo punto di vista, non aveva saputo maturare adeguata consapevolezza circa le implicazioni del problema del divenire. Così, egli evidenzia, nella seconda parte del lungo frammento 8 (38ss.), gli abusi linguistici delle filosofie ioniche, responsabili dell'eversione delle corrette intenzioni ontologiche, con la *copertura* dell'*essere* e la contaminazione delle sue determinazioni (i *segni*).

Si apre, insomma, uno scarto tra l'obiettivo della riflessione ionica (l'*essere* del *principio*) e le categorie impiegate per l'approssimazione: l'ambiguità del nominare sviluppa difficoltà di carattere logico, l'impresa avviata è così destinata al fallimento:

«Essi infatti stabilirono di dar nome a due forme
l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si son ingannati»²³.

La consapevolezza dell'impercorribilità della via del nulla sprona invece l'Eleate a sottrarre tutto ciò che minaccia con la propria negatività l'invincibilità dell'*essere*: la sterilizzazione logica offre allora una totalità coerente, pura, da cui la vita quotidiana sembra definitivamente espunta. È interessante leggere quello che su quest'operazione ha recentemente scritto un filosofo della scienza²⁴:

«A prima vista Parmenide si inserisce in una vecchia (e ancora esistente) tradizione di ricerca che tenta di ridurre la molteplicità degli eventi di questo mondo a pochi principi. Secondo Talete (così racconta Aristotele) la sostanza fondamentale era l'acqua [...] Anassimandro ha sostituito l'acqua con una sostanza indefinita che può apparire in diverse forme e che egli ha chiamato *apeiron*; Anassimene l'ha sostituita con l'aria, usando a sua volta ulteriori plausibili argomenti. Parmenide propone una cosa che apparentemente ben si adatta a questa sequenza: l'entità cercata non è l'acqua, né l'*apeiron*, né l'aria, bensì l'Essere. Tuttavia c'è una differenza decisiva: Parmenide ha usato la logica, non l'esperienza, né argomenti plausibili per sviluppare le conseguenze di tale suggerimento. Egli non ha inventato la logica [...] Parmenide ha semplificato il contesto, lo ha reso assoluto e si è basato quasi esclusivamente sulla *reductio ad absurdum*. Che cosa può essere detto sull'Essere? Che esso è (estin) e che il non Essere non è. Che cosa succede a livello base? Niente: il solo possibile cambiamento dell'essere è nel non-Essere, il non-Essere non è, quindi non vi è alcun cambiamento a livello base. Come è strutturato il livello base? Esso è pieno, continuo, privo di suddivisioni. Perché? Perché qualsiasi suddivisione sarebbe fra l'Essere e qualcos'altro, il solo qualcos'altro a livello base è il non-Essere, quindi non vi sono suddivisioni: il mondo reale è un blocco immutabile, indiviso e indivisibile. Ma non è forse vero che noi assumiamo e sperimentiamo il cambiamento

²³) Parmenide op.cit.p.109.

²⁴) P. Feyereabend Il relativismo ontologico in <<Iride>>, 8\1992, pp.10-11.

Le origini della filosofia

e la differenza? Sì, lo facciamo. Ciò mostra che né la tradizione né l'esperienza (ethos polypeiron) sono guide attendibili per la realtà».

Le teorie esplicative ioniche, specialmente in Anassimandro, troppo avevano insistito sulla differenza (ontologica) tra φύσις originaria e cose che si dicevano derivarne, e i mezzi speculativi impiegati (la polarità fondamentale da cui si ricavano i quattro elementi) a loro volta introducevano tensioni, distanziavano aree dell'essere, tanto da implicare la contraddizione con il nulla:

«Ora, Parmenide dice d'argomentare contro i falsi assunti degli uomini in generale, ed è certamente vero che anche οι πολλοι, coloro che non sono scienziati, parlano di generazione e corruzione, e di mutamento. Tuttavia, le idee degli uomini in generale avevano trovato la loro espressione più luminosa e quindi anche più vulnerabile, nelle teorie degli scienziati. Parmenide combatte gli errori comuni dell'umanità, ma i suoi oppositori principali, coloro che resero possibile la sua reazione critica, sono i fisici»²⁵.

Sottolineata questa frattura che qualifica l'originalità di Parmenide, è comunque necessario precisare che la vera conquista consapevole dell'Eleate è quella del punto di vista della totalità, cui nulla si può togliere e aggiungere, in cui non si possono tracciare propriamente distinzioni, perché il non-essere è impercorribile e quindi ogni differenza è omogeneizzata nell'integrità dell'*essere*. Quest'ottica non esclude tuttavia del tutto il manifestarsi della molteplicità, a condizione di una radicale reinterpretazione che sempre rimarchi l'unità nella polarità. La dicotomia luce-tenebra è contenuta totalmente in seno all'*essere* e ne articola il fenomenizzarsi in un linguaggio che esplicita, nel riferimento "trascendentale" alla loro unità, il raccogliersi d'ogni frammento d'esperienza, di là da letture immediate e ingenui, nell'abbraccio dell'*essere*. Convincente mi sembra in questa direzione la lezione di Ruggiu:

«Il cosmo si spiega sulla base dell'essere come principio unitario, la quale si riconducono i due opposti di Luce-Notte. Non esiste quindi contraddizione tra principio ed esperienza: l'esperienza non attesta il nulla, né il nulla deve essere introdotto come principio di spiegazione. Mediante il gioco intrecciato di Luce e Notte è possibile offrire una spiegazione dell'apparire fondata sulla Verità»²⁶.

Quest'interpretazione contribuisce indirettamente anche alla rivalutazione della dimensione cosmologica del discorso eleatico probabilmente non sfuggita a Platone (**Fedone** 108e-109a)²⁷, e centrale nelle riprese cinquecentesche, bruniane e campaneliane (anche attraverso la decisiva mediazione melissiana), a loro volta condizionanti

²⁵) J. Mansfeld Mito scienza filosofia: una questione di origini in <<Quaderni di storia>>, 20\1984, p.63.

²⁶) Op.cit. p.73.

²⁷) Per questo indicazioni fondamentali in D. Furley The Greek Cosmologists, vol. 1, CUP, Cambridge, 1987, pp.53-7.

almeno alcuni aspetti della moderna concezione scientifica della realtà, in particolare per i concetti di costanza, indistruttibilità, equilibrio, conservazione.

D'altra parte, come è noto dai manuali, Parmenide avviava una nuova direzione della riflessione greca, che sarebbe passata attraverso Platone e Aristotele, in tal modo improntando quel modello di razionalità occidentale ancora oggetto di ricognizione critica in Nietzsche. All'interno di quella lunga tradizione vorrei solo segnalare le affinità dell' "ontologia della sicurezza" spinoziana con il precedente eleatico, l'urgenza dell' assoluta trasparenza assicurata dall' indefettibilità e puntualità della sostanza, l'esigenza di salvezza garantita dall' eternizzazione nell'ordine ontologico della stessa. Una strategia, quella spinoziana, che s'appoggia sulla possibilità di trasfigurare la parzialità dell'esperienza quotidiana, nelle forme della conoscenza adeguata (razionale e intuitiva), nella pienezza, densità e potenza di un fondamento in cui inside la realtà modale, e che è condizione eminente di pensabilità degli enti²⁸.

6

Eraclito si muove in un orizzonte analogo a quello parmenideo: il riferimento privilegiato alla totalità, alla sua immutabilità e eternità, la centralità gnoseologica del $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$, la considerazione epistemologica dell'universalità del sapere (insieme con la ieraticità degli atteggiamenti) sembrano suffragare le possibilità d'accostamento. Certo, la trama in cui i frammenti traditi dovevano inserirsi (sempre che si riferiscano a opera effettivamente composta da Eraclito) differiva probabilmente in modo netto dalla scelta poetica dell'Eleate.

Il taglio fortemente critico portava l'Efesio lontano dagli archetipi omerici e esiodei: alla rivelazione della dea (senza nome: Verità? Mnemosyne?) di Parmenide, la quale tuttavia - cosa fondamentale per l'interpretazione del poema - invita il giovane discepolo a esaminare "col solo pensiero" e a "decidere", "giudicare" "la molto dibattuta questione che da me ti fu detta", fa riscontro in Eraclito l'attenzione al $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ che è in noi come facoltà d'ascoltare e comprendere²⁹. Al $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, secondo cui tutto avviene, è contrapposta la condizione dei "più", all'universalità del primo la parzialità schematica degli uomini "senza senno". La comprensione è in questo senso totale oppure semplicemente non c'è: eleaticamente non si dà una terza via.

Alla sempiterna tenuta del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (discorso-Verità) corrisponde - secondo lo schema arcaico per cui l'espressione che riflette il pensiero (ma un pensiero che, come $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, sa vedere oltre ogni inganno dei sensi) svela la realtà delle cose - la stabilità dell'oggetto del discorso (di nuovo il $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, come struttura, legge). Alla totalità in-

²⁸) Per il tema della *ontologia della sicurezza* si veda G. Semerari L'ontologia della sicurezza in Spinoza in AA.VV. Spinoza nel 350° anniversario della nascita, a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli, 1985.

²⁹) Per questo Héraclite Fragments, texte établi, traduit, commenté par M. Conche, PUF, Paris, 1986, p.24.

globante dell'εὐν parmenideo fa riscontro nei frammenti di Eraclito l'uni-totalità del λογος, che abbraccia (come il principio dei milesii, come l'essere eleatico), in qualità di norma immutabile, la radicale mutabilità degli enti.

All'eccezionalità della rivelazione parmenidea s'affianca la solitudine del filosofo, che s'apre all'ascolto di ciò che è comune, rispetto ai "molti", "senza senno" che vivono la loro ingannevole ottusità nell'irrazionalità delle scelte quotidiane. Per questi aspetti l'Efesio anticipa quelle posizioni socratico-platoniche per cui la ricerca di sé implica un'apertura a ciò che è veramente universale e garantisce la comunicazione infrapersonale, contro la superficiale convinzione che un'esperienza immediata della realtà sensibile sia l'unica base concreta di relazione.

Ciò che in ogni caso lega in modo ancor più convincente Eraclito a Parmenide è la riflessione gnoseologica e epistemologica, che, forse con qualche ambiguità, può annoverare il primo tra i capostipiti. Intanto c'è il nesso, già rilevato, tra νοεῖν e struttura della realtà, dove il verbo connota un atto di riconoscimento, un vedere che supera, va al di là degli ostacoli alla visione (così, ad esempio, in Omero), per cogliere il pieno significato di una situazione:

«Questo stato particolare del nous è enfatizzato dalla credenza nel suo essere qualcosa d'esterno rispetto alle altre facoltà, non dipendente come loro da organi corporei, e più che umano»³⁰.

Poi, come conseguenza, la stretta relazione tra νοεῖν e totalità, e, mediatamente, tra νοεῖν e universalità. Forse l'argomentazione parmenidea è in quest'ambito più logicamente stringente, anche per il fatto che nel caso di Eraclito non abbiamo conservati frammenti argomentativi (sempre che egli ne avesse effettivamente presentati). Tuttavia, pur nella confusione tra ετερον e εναντιον, l'Efesio è in grado di formalizzare efficacemente le strategie esplicative dei predecessori, sviluppandone le implicazioni. Parmenide, riflettendone gli assunti fondamentali aveva finito, come abbiamo visto, per condannarne gli esiti inconsapevoli; Eraclito (che, molto impegnato in una vera e propria campagna culturale contro i modelli di sapienza correnti, tace significativamente sui milesii) estraeva dai precedenti cosmogonici lo schema polare, utilizzando sistematicamente il ricorso all'analogia in funzione argomentativa³¹.

Come in Parmenide, ritroviamo tematizzata in Eraclito la dicotomia tra "apparenza" (sensibile) e "realtà" (intelligibile), con evidenti sottolineature dell'inganno perpetrato dall'immediata e acritica ricezione del dato d'esperienza: ciò, come probabilmente avveniva nel caso del contemporaneo Eleate, non comportava necessariamente una

³⁰) W.K.C. Guthrie A history of Greek philosophy vol. II, CUP, Cambridge, 1980, pp.17-8.

³¹) Su questi aspetti esiste una lunga serie di interventi, da K.Riezler a W.Kranz, da B.Snell a G. Lloyd. Si veda da ultimo A. Capizzi I presocratici dalla analogia alla apodissi in AA.VV. Forme del sapere nei Presocratici, a cura di A. Capizzi e G. Casertano, Edizioni Ateneo, Roma, 1982.

condanna dell'esperienza in sé, bensì il rilievo della sua insufficienza e comunque della decisiva funzione ermeneutica del *vous*. Mi sembra opportuno in proposito segnalare che il *razionalismo* eracliteo, incentrato sul *λογος*, allo stesso tempo struttura comune e quindi oggetto d'indagine, e strumento universalizzante dell'esperienza umana, non va esasperato, così come non vanno esagerati i risvolti introspettivi presenti nei frammenti: la "cifra" della filosofia eraclitea è nell'isomorfismo tra *κοσμος* interiore della *ψυχη* e *κοσμος* naturale³².

L'indicazione introspettiva non implica un anti-naturalismo, non si risolve in un'auscultazione esclusiva della propria interiorità. Semmai è la consapevolezza del *λογος* interiore e della sua "omologia" con l'ordine dell'universo a giustificare l'apertura al mondo, negata alla passività e ingenuità rispetto all'esperienza, che rinvia "i più" nei loro universi di sogno, privati e incommensurabili, nell'illusione di un diretto rapporto con la realtà. L'intelligenza, la penetrazione razionale del dato empirico, in primo luogo riguardante la propria esistenza, consentono il dispiegarsi di un orizzonte universale di comprensione nel *λογος*. Il razionalismo di Eraclito è dunque il prototipo di riflessione naturalistica cui non sfugge il primato e la peculiarità dell'esperienza umana, in cui la decifrazione della struttura del *κοσμος* è allo stesso tempo approfondimento del senso dell'esistenza. L'assenza di limiti dell'anima s'associa in Eraclito al mistero della morte, a un'ambigua escatologia, iscrivendosi in ogni caso nell'ordine cosmico. Siamo alle origini di un percorso che avrà, nuovamente, in Bruno ma specialmente in Spinoza gli esiti più cospicui: un razionalismo che è insieme utilitarismo e naturalismo, che unisce agli altri, garantisce la comunicazione e quindi la comprensione reciproca, avvicina alle cose, fornisce un senso profondo all'esistenza³³.

7

La rapida radiografia del contributo dei tre maggiori autori della prima stagione filosofica greca ci consente di passare all'esame di un ulteriore aspetto, che ha condizionato l'intera tradizione di pensiero dell'Occidente, quello dialettico. L'emergenza di categorie come *necessità*, *finito*, *infinito*, *possibile*, *impossibile*, *totalità*, rivela una maturità sorprendente nei pensatori del VI-V secolo. In Parmenide poi s'impone una logica apodittica che sfrutta, più o meno esplicitamente, l'identità, la non contraddizione e il terzo escluso, sintomo probabilmente di una familiarità con la discussione e il confronto che non si giustifica solo rinviando ai testi scritti da altri pensatori. La validità universale, che abbiamo visto emergere come segno dei risultati della ragione contro l'opinione acritica, ha appunto le proprie radici nella discussione dei

³²) Su questo assunto è costruita l'interpretazione di C. Kahn *The art and thought of Heraclitus*, CUP, Cambridge, 1979.

³³) Per questo sono fondamentali S. Zac *La morale de Spinoza*, PUF, Paris, 1972 e J. Ballin *L'amore del mondo in Spinoza* in AA.VV. *Spinoza nel ...* cit.

Le origini della filosofia

primi filosofi, ma con connotazioni differenti rispetto a quelle che verrà assumendo nella nostra moderna accezione. Come ha rilevato G. Colli, che all'argomento ha dedicato anni di studi:

«nei Greci soltanto “universalmente valido” significa “ciò che è stato avversato e messo alla prova da tutti e che tutti per contro ha soggiogato”»³⁴.

La razionalità sorge in Grecia come “discorso della costrizione” di fronte al più antico discorso poetico, che è quello della suggestione, o al di poco posteriore discorso retorico, che è della persuasione:

«[il] segno della necessità sta alla radice dell'esperienza razionale, e la natura della necessità è appunto di comandare»³⁵.

La sfera della comunicazione ha dunque come arbitro “il giudizio della violenza”:

«L'accettare un'espressione da parte di chi subisce un comando, solo dopo aver combattuto con ogni energia contro di essa, di chi è sopraffatto da una violenza inarrestabile, è per il greco il criterio di ciò che è giusto chiamare necessario»³⁶.

La ragione, come emerge limpidamente in Parmenide e si può intravedere in Eraclito, nasce nell'agone dialettico, nel confronto-scontro argomentativo, risolto dalla capacità di distruggere le tesi avversarie. La dialettica in questo senso si sarebbe imposta come un tipo di razionalità eminentemente orale, che, a differenza della posteriore dialettica legata *alla* e mediata *dalla* tradizione scritta, si sviluppa attraverso un rapporto diretto tra persone che s'incontrano per discutere su certi temi. Dai risultati di queste discussioni, nel corso di generazioni, s'arriva a un'elaborazione del pensiero astratto (in ultima analisi a Aristotele).

È molto probabile che con Platone e Aristotele intervenisse una radicale metamorfosi della dialettica arcaica, che in Parmenide già mostrava gli strumenti formali della ragione in guise estremamente elaborate. Il lungo frammento 8 è costruito infatti sulla negazione delle determinazioni positive che alla realtà sono attribuite nel linguaggio inconsapevole dei “mortali”. Come già nel caso di Anassimandro e poi di Eraclito, l'εὐν parmenideo è colto razionalmente rovesciando la lettura contraddittoria del mondo sensibile. Quanto viene da Parmenide affermato come segno e predicato che manifesta l'*Essere* in un suo particolare aspetto, scaturisce dalla confutazione della negatività intrinseca al discorso dei mortali³⁷. Un procedimento su cui Aristotele fonderà larga parte dei suoi trattati.

³⁴) G. Colli La ragione errabonda. Quaderni postumi, Adelphi, Milano, 1982, p.255.

³⁵) Id. p.254.

³⁶) Id.

³⁷) Ruggiu op.cit. pp.59-60.

Se poi prendiamo in esame Eraclito, possiamo evincere dai frammenti tràditi quello sfondo agonistico che è probabilmente uno dei tratti essenziali della sapienza arcaica. Prendiamo un esempio emblematico (e allo stesso tempo enigmatico), DK B56:

«Rispetto alla conoscenza delle cose manifeste gli uomini vengono ingannati similmente a Omero, che fu più sapiente di tutti i Greci. Lo ingannarono infatti quei ragazzi che schiacciavano pidocchi, quando gli dissero: tutto quello che abbiamo visto e preso, lo lasciamo, tutto quello che non abbiamo visto né preso lo portiamo».

Il tono di Eraclito è sprezzante nei confronti di Omero, sapiente sconfitto in una sfida all'intelligenza:

«Notevole è la caratterizzazione dell'enigma come tentativo di "ingannare": ciò che Eraclito reputa degno di menzione non è la triste fine di Omero, bensì il fatto che un presunto sapiente si sia lasciato ingannare. Abbiamo così anzitutto una testimonianza antica che conferma la malvagità dell'enigma, e in secondo luogo una implicita definizione del sapiente, da parte di Eraclito, come colui che non si lascia ingannare»³⁸.

Alla sfida dell'enigma Eraclito ricorre ancora in altri frammenti famosi, come quelli in cui evoca l'ambiguità dell'oracolo delfico e del suo dio.

Questi fossili dell'antica sapienza dialettica ci offrono indicazioni sulle trasformazioni intervenute nel corso della tradizione dialettica greca (e indirettamente occidentale). In origine, generazioni di pensatori greci attraverso la dialettica conducevano la ricerca razionale discutendo su temi teorici per stabilire la verità o falsità delle proposizioni di volta in volta prese in esame, con risultati prevalentemente critico-negativi (come ancora traspare in Parmenide, Zenone e soprattutto Gorgia). I retaggi positivi sono tuttavia per noi fondamentali: l'elaborazione di categorie astratte, dei concetti più astratti di tutti, dei metodi del pensiero discorsivo, in pratica dei modi di condurre la dimostrazione, il chiarimento e la coscienza dei principi da cui discende tutta la conoscenza discorsiva. Possiamo senz'altro aggiungere anche il problema della definizione, preliminare al confronto dialettico (si pensi all'esigenza d'omologia ancora in Socrate-Platone), poi centrale nella fase più costruttiva di Platone e Aristotele.

«Sulla base dei Topici aristotelici, si può ricostruire uno schema generale dell'andamento di una discussione, pur variato infinitamente nel suo svolgersi effettivo. L'interrogante propone una domanda in forma alternativa, presentando cioè i due corni di una contraddizione. Il rispondente fa suo uno dei due corni, ossia afferma con la sua risposta che questo è vero, fa una scelta. Questa risposta iniziale è chiamata la tesi della discussione: il compito dell'interrogante è dimostrare, dedurre la proposizione che contraddice la tesi. In tal modo raggiunge la vittoria poiché, provando come vera la proposizione che contraddice la tesi, dimostra al tempo stesso la falsità della tesi, ossia confuta l'affermazione dell'avversario, che si era espressa nella risposta iniziale. Per giungere

³⁸) G. Colli *La sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano, 1982, pp.75-6.

alla vittoria occorre dunque sviluppare la dimostrazione, ma questa non è enunciata unilateralmente dall'interrogante, bensì si articola attraverso una serie lunga e complessa di domande, le cui risposte costituiscono i singoli anelli della dimostrazione. Il collegamento unitario tra queste risposte deve appunto costituire il filo continuo della deduzione, al termine del quale, come sua conclusione, si ritrova la proposizione che contraddice la tesi»³⁹.

Accanto al bagaglio costruttivo che abbiamo indicato, è evidente in ogni caso il prevalere dell'impronta distruttiva. Quello che possiamo ricavare dall'opera di Zenone e di Gorgia, che rappresentano con Parmenide (di cui sviluppano la metodologia argomentativa) i vertici dell'antica tradizione, è che qualsiasi tesi da cui si parte, attraverso lo svolgersi della discussione, viene di necessità distrutta. Anche quest'aspetto della riflessione greca arcaica è di grande momento in seno alla nostra storia occidentale. È come se la stessa razionalità che andava esplicandosi, secondo la dossografia, dogmaticamente all'interno delle scuole (che poi scuole non erano, se non in senso molto lato), che garantiva il massimo confronto critico tra le stesse, che veniva fissando quelle strutture concettuali, che, come abbiamo cercato di mettere in evidenza, avrebbero condizionato i millenni a seguire, che veniva riflettendo su se stessa, sul proprio statuto, isolando e formalizzando le proprie strategie, rivelasse nel contempo la propria intrinseca debolezza e negatività. Per citare un'ultima volta, dal vivo, Colli: quanto emerge dunque da tutta la dialettica greca, è che qualsiasi posizione razionale si distrugge da se stessa, ha in sé gli elementi della propria distruzione.

Una considerazione di questo tipo può aiutarci a comprendere il perché della lenta e imperfetta (nonché ambigua) emancipazione del pensiero arcaico dal retroterra mitico. La sofferta e marcata frattura tra sapere umano e divino agitava nelle coscienze l'aspirazione al suo superamento, anche in ambienti sicuramente religiosi, come dimostra il caso pitagorico, in altre parole di un fenomeno d'enorme rilevanza teoretica e culturale, con la sua saldatura di razionalità matematica e catarsi religiosa, destinato a segnare (dopo averlo fatto per Empedocle e Parmenide) la riflessione platonica, accademica, e, forse, aristotelica (almeno nella classica interpretazione per cui la tavola delle categorie sarebbe nata da quell'influenza).

DARIO ZUCHELLO

³⁹) G. Colli La nascita della filosofia, Adelphi, Milano, 1975, pp.75-6.