

SULLE ORIGINI DELLA FILOSOFIA GRECA

di Bianca Maria d'Ippolito

“Profondo è il pozzo del passato. Non dovremmo dirlo insondabile?”. Così scrive Thomas Mann nel *Prologo* di *Le storie di Giacobbe*, primo libro della quadrilogia *Giuseppe e i suoi fratelli*. E prosegue: “Perché appunto [...] avviene che quanto più si scavi nel sotterraneo mondo del passato, quanto più profondamente si penetri e cerchi, tanto più i primordi dell’umano, della sua storia, della sua civiltà, si rivelano del tutto insondabili e, pur facendo discendere a profondità favolose lo scandaglio, via via e sempre più retrocedono verso abissi senza fondo [...] perché l’insondabile si diverte a farsi gioco della nostra passione indagatrice, le offre mete e punti d’arrivo illusori, dietro cui, appena raggiunti, si aprono nuove vie del passato, come succede a chi, camminando lungo le rive del mare, non trova mai termine al suo cammino, perché dietro ogni sabbiosa quinta di dune, a cui voleva giungere, altre ampie distese lo attraggono più avanti, verso altre dune”¹.

88

Giuseppe si confronta con l’immane distesa del tempo, si avvale di uno strumento sottile eppure infrangibile, il potere dei *nomi*: “nel nome infatti è sempre insita una misteriosa virtù ed il suo possesso sembra che ci dia una potenza evocatrice”². Abramo, Eliezer: i nomi risalgono il corso del tempo, ma richiamano l’avo e l’avo dell’avo, ogni abramo è invero soltanto un discendente, e dietro di lui si avvanza l’ombra di un altro, più remoto abramo. E “il giovane Giuseppe provava un senso di vertigine, come noi quando ci sporgiamo sull’orlo di un pozzo”, perché “il suo desiderio di dare un principio a quel passato, di cui si sentiva parte, incontrava la stessa difficoltà che sempre incontrano gli sforzi di tal genere: la difficoltà di risalire alle origini. Non essendo nessuna cosa nata da sé, ma avendo ognuna un padre, essa ci riporta indietro, in un fondo più fondo, nelle profondità primordiali e negli abissi del passato”³. Così la ricerca di un punto fermo cui agganciare la nostra identità umana conduce “ai sotterranei abissi del passato” ed ogni figura incontrata nel nome induce a “lasciarci sospingere indietro, di prospettiva in prospettiva, sempre più indietro, verso una nuova quinta di sabbia, all’infinito”⁴.

L’esperienza dell’insondabilità del passato è all’origine del lavoro di Cornford⁵ nel libro curato da Giuliana Scalera con perizia filologica e attenzione filosofica. “Sulla questione dell’origine –scrive Cornford– nella maggior parte dei casi la storia ci tradisce”⁶. Il ‘tradimento’ della storia non è una semplice *défaillance*, una lacuna colmabile con un sovrappiù di studio e di analisi dei fatti. Nel ‘tradirci’, in realtà la storia ci offre un’indicazione preziosa: apre alla coscienza del fatto che c’è un punto, nel nostro incontro con il passato, in cui ci urtiamo alle stesse dimensioni che sono costitutive dell’umano –lo spa-

zio e il tempo. È il loro carattere costitutivo che, mentre sollecita *l'infinito intrattenimento* della domanda, ritrova l'esperienza dell'insondabile. Sembra dunque che vi sia una relazione strutturale, un interno rinvio dal problema dell'origine storica ai primordi 'essenziali' dell'umano. Su questo confine, metodologicamente 'incolto', non dissodato opera Cornford— consapevole di dover tracciare la via.

Il titolo dell'opera: *Dalla religione alla filosofia* è sottilmente deviante: un movimento ironico del pensiero, il cui svelamento mostra la modalità intensamente filosofica della riflessione di Cornford. La 'successione', infatti, con il suo peso documentale, è in quest'opera sviluppata ed insieme negata. E rinvio, persistenza, contraddizione, solidarietà sono fatti valere come momenti che rimangono interni ad una configurazione unitaria—in cui 'rotture', 'salti', 'mutamenti' si muovono su un fondo impassibile, tempo senza successione, passato senza oblio.

Possiamo dire che, a ben guardare, il problema dell'origine della speculazione greca si estende e si approfondisce abbandonando il terreno muto della storia, per raggiungere la soglia dell'interpretazione, dove è in questione la natura del passato. Sicché, quando Cornford scrive, nella *Premessa*: "C'è una continuità di fatto tra la più antica speculazione razionale e la rappresentazione religiosa che giace dietro di essa"⁷⁷, apre un problema profondo come il 'pozzo' manniano del tempo.

Se chiediamo, infatti, che cosa propriamente avviene in questo 'tra', ci troviamo di fronte ad una posizione singolare. Tra religione e filosofia vie è 'solo' una differenza di linguaggio: tra il linguaggio figurato della religione, fatto di "simboli poetici e personalità mitiche" e quello astratto della filosofia: "sostanza, causa, materia ecc.". Ma il linguaggio, per Cornford, è un aspetto puramente estrinseco, e la filosofia non è un 'evento', non è una nuova consapevolezza. Le differenze sono soltanto 'maschere' di un'identità unica, identica, immobile. Il 'passaggio' è la superficie illusoria della 'permanenza'.

La prima tesi di Cornford è dunque il programma del suo procedimento: "è possibile risalire in un filo di continuità diretta dalla conquista finale della scienza all'esito finale dell'Olimpismo"⁷⁸. 'Risalire' la corrente del tempo significa qui sollevare le 'maschere' che ricoprono l'identico, mostrare l'inanità del linguaggio, poiché i 'nomi' perdono, in questa visione, ogni potere e rapporto con la 'cosa'.

Ma il cammino è ancora lungo, il filo diretto non conduce soltanto dalla filosofia alla religione, ma a sua volta, la religione attinge "ad uno stadio magico, più arcaico"⁷⁹. Nel risalire all'origine, ogni conquista si rivela possesso ingannevole, una 'duna di sabbia'.

Per la dimostrazione della sua tesi, per seguire il "filo di continuità diretta", Cornford conduce un'ampia, complessa e suggestiva analisi dei concetti di "physis" e "moira". Le categorie filosofiche, legate all'idea di *physis* dei primi pensatori greci, che si erano proposti di elaborare concettualmente l'origine, sono ricondotte via via sul sentiero delle dune di sabbia—esse non soltanto ricevono dalla religione (olimpica) i loro contenuti, ma sono fatte risalire ancor più indietro, nell'arcaico mondo senza concetto e senza tempo. Scrive

Cornford: “La filosofia, quando mette da parte i prodotti compiuti della religione e ritorna alla ‘natura delle cose’, *regredisce* in realtà alla rappresentazione originaria da cui la stessa mitologia aveva preso forma”¹⁰. Forse se Cornford avesse presente il significato dell’evoluzione della lingua greca in uno studio filologico raffinato come quello di Bruno Snell –che mostra il parallelo emergere dell’aggettivo neutro sostantivato e del concetto– sarebbe sorpreso o rallentato da un dubbio, nel passo audace di vanificare ciò che Hegel chiamerebbe “il lavoro del concetto”; –così come potrebbe non dar per scontata l’esteriorità del nome alla cosa, quando scrive “Ed anche se ora la chiamiamo ‘metafisica’ invece di ‘sovranaturale’, la cosa in sé non ha cambiato carattere”¹¹.

La seconda tesi di Cornford è resa necessaria dal fatto che il risalire indietro verso le grandi immagini-guida di *moira* e *physis* non raggiunge una risposta alla domanda fondamentale. Una volta svelato il ‘che’, la ‘cosa originaria’, resta ancora la domanda sul ‘perché’. Essa sorge, secondo Cornford, sul carattere morale attribuito dai primi pensatori greci alla natura. Giustizia, riparazione del torto, reciprocità: sono concetti morali che vengono estesi, contro ogni esperienza, alla natura. Bisogna dunque chiedersi donde nasca questa sostanza morale della natura nel pensiero dei Greci.

Ancora una volta, il ‘tradimento’ della storia e le ‘maschere’ della filosofia ci lasciano senza risposte. La seconda tesi assume che sia necessario cambiare orizzonte, passare ad altro ambito di discorso. Cornford propone di prendere a prestito le categorie elaborate dalla sociologia francese per illuminare il buio dell’arcaico mondo delle origini greche attraverso un connubio audace, inusitato, metodologicamente arduo.

90

Qui, infine, per la prima volta, otteniamo un chiarimento risolutivo. I grandi temi finora sviluppati in ampia e suggestiva analisi: la *Moira* come ‘partizione’, la grande figura che consacra la priorità dell’immaginazione spaziale nella mente greca e domina da ultimo i pensieri di giustizia e governo –su quella temporale, orientata al tema dell’anima e dell’interiorità; e la *physis*, che, come principio di vita e di movimento orienta il pensiero verso la ‘scienza’; tutto questo si sospende all’ultimo tratto del filo, il tema “la natura è morale”.

L’incrocio con la sociologia –reputata in grado di rispondere alla domanda sul ‘perché’– inaugura un dialogo produttivo di nuove idee, sulla cui scorta si disegnano nuovi orizzonti di ricerca. Qui non si può non ricordare che, come bene ha osservato Nietzsche, il Greco non ‘separa’ natura e morale perché egli stesso non è ‘separato’, come figura ‘professionale’, e non lo è il poeta né il fondatore di costituzioni. Scrive Nietzsche: “In altre epoche il filosofo si presenta come un solitario e casuale viandante, il quale, nel più ostile degli ambienti, cerca di sgattaiolare oppure di farsi strada con la forza dei suoi pugni. Soltanto presso i Greci il filosofo non è casuale. [...] Solo una civiltà come quella greca [...] può giustificare la filosofia in generale, poiché essa sola sa –e può dimostrare– perché e come il filosofo non sia un qualunque viandante casuale, sbandato ora in una direzione e ora in un’altra”¹². E come il filosofo emerge dal cuore del suo mondo civile, così l’uomo greco sta dentro una natura vivente e divina.

In questo pensiero, Nietzsche non era molto distante dalla visione hegelia-

na. Per Hegel, i Greci stanno, tra la “sostanzialità orientale” e “il puro formalismo, il principio astratto del mondo moderno”, nel giusto mezzo, sì che “lo spirito, immerso nella natura, è con essa in unità sostanziale”¹³.

Nello sviluppo della tematica cornfordiana possiamo in fondo ritrovare due mosse: 1) il ritorno al ‘più antico’; 2) il ricorso ad altro ambito di discorso. La seconda tesi ci pone di fronte al concetto etnologico di ‘rappresentazione collettiva’, che proviene dal gruppo sociale, lo identifica e ne esprime la suddivisione e organizzazione originaria. La ‘rappresentazione collettiva’ –essa sola è in grado di ‘spiegare finalmente l’origine’. La spiega perché solo dal gruppo sociale, dal sentimento di appartenenza e dal suo valore vitale può provenire, secondo l’autore, la tonalità emotiva, la densità morale che ci ha stupiti nell’idea della “natura morale”.

Per ottenere questo risultato, tuttavia, Cornford deve utilizzare i concetti di ‘omologia’ e di ‘proiezione’ –che permangono in una loro ‘ovvietà’ e ‘ingenuità’, essendo esterne ad entrambi gli ambiti di discorso messi così genialmente in contatto.

Scrive Cornford: “La segmentazione della tribù è il fatto primario; [...] la struttura segmentata è poi *proiettata* all’esterno sul resto dell’universo. Il macrocosmo in un primo momento fu modellato sul microcosmo, e il microcosmo primitivo è la tribù”¹⁴. Ma, possiamo chiedere, una tale ‘proiezione’ –prima di ‘spiegare’ non andrebbe forse spiegata? Da Nietzsche possiamo ancora apprendere come e perché essa non sia necessaria per intendere il rapporto dei Greci con la natura: “I Greci [...] avevano su questo punto un atteggiamento antitetico a quello di tutti i realisti, poiché essi credevano soltanto nella realtà degli uomini e degli dèi, e consideravano la natura quasi come un travestimento, una maschera, una metamorfosi di questi uomini-dèi”¹⁵. Anche Schiller aveva cantato questa realtà: “Tutto parlava allo sguardo iniziato/tutto era traccia di un dio”¹⁶.

Nel passaggio di Cornford al piano socio-etnologico non possiamo non notare che in fin dei conti le sue due tesi si riconducono ad un’unica. La mitica ricerca del ‘più antico’, il ‘primitivo’. Così leggiamo: “In effetti, la base e la struttura del politeismo greco è una forma più antica dell’ordinamento che si trova nella cosmologia di Anassimandro”¹⁷, e poi “ci soffermeremo sulla rappresentazione religiosa primitiva [...] cercando di risalire [...] alla sua origine più remota”¹⁸ ed ancora: “e questa concezione non risalga ad una fase ancora più arcaica. [...] dobbiamo ricorrere alla nostra conoscenza di altri sistemi religiosi di un tipo indiscutibilmente più primitivo”¹⁹.

Nietzsche (pre)avverte un pericolo nei ragionamenti che ‘spiegano’ col ricorso al primitivo: “La via che ricerca i primordi conduce sempre verso la barbarie, e chi si occupa dei Greci dovrà sempre tener presente che in ogni tempo l’incontrollato impulso conoscitivo, come tale, imbarbarisce allo stesso modo dell’odio per il sapere, e deve ricordarsi che i Greci hanno domato il loro impulso conoscitivo, in sé insaziabile, per un riguardo alla vita, per un bisogno ideale di vita, appunto col tradurre senz’altro in vita ciò che avevano imparato”²⁰.

Al di là della preoccupazione nietzschiana, forse si dovrebbe dire che pensare lo spazio e il tempo significa toccare le coordinate stesse dell’esistenza

umana. Esse, mentre continuano ad imporsi al pensiero, permangono inesauribili, e la 'spiegazione', se vuole colmare il divario metodologico e oggettuale tra i saperi deve ricorrere allo sguardo divino dell'omologia.

In realtà, per comprendere il significato del libro di Cornford –e la motivazione del suo 'ritorno' nella limpida traduzione italiana di Giuliana Scalera, arricchita da un apparato di indici estremamente utile, è necessario riferirsi alla contestualizzazione ed all'interpretazione della curatrice.

Nell'introduzione dal bel titolo shakespeariano *Della stessa materia dell'anima*²¹, la studiosa osserva: "Per Cornford non si trattava tanto di scoprire, accanto o contro la ragione, l'irriducibile del biologico e del primitivo, quanto di decodificare i precedenti magici e primitivi della ragione stessa"²². L'incontro con i Greci, che non cessa di riproporsi alla coscienza moderna e di suscitargli grandi conflitti, si rivela qui decisivo per la dimensione antropologica dell'autocomprensione occidentale. La Scalera dà rilievo all'idea di una ragione stratificata, che conserva in sé i momenti del suo opposto, li consuma e ne è pervasa; è quasi una realtà 'tettonica', le cui faglie possono distribuirsi in profondità e larghezza, ma anche scontrarsi, spezzarsi, generando eruzioni e terremoti. In un certo senso, si potrebbe dire che Cornford rivela e risolve una 'rimozione', mediante cui la ragione ha alienato una parte di sé per poterla negare o dominare. La riconquista di falde di senso nascoste è l'esito di una dialettica profonda.

D'altra parte, la studiosa riconosce alla ricerca di Cornford un valore di storia della cultura. In essa vede un tassello importante nello "storico incontro tra antichisti e antropologi" destinato a "scuotere dalle fondamenta l'ortodossia di lettura della filosofia pre-socratica"²³. Qui Scalera coglie un importante risultato: "Cornford denaturalizzava di fatto la filosofia naturalista "La *physis* al centro della speculazione antica, per Cornford ha poco a che vedere con la natura [...] l'oggetto principale della speculazione greca non è la natura esterna osservabile, ma una rappresentazione metafisica della realtà"²⁴.

Nella misura in cui raccoglie "la sfida alla filologia lanciata dalla tradizione filosofica tedesca", aggiunge Scalera, "Cornford tracciava una linea di discendenza diretta da *La nascita della tragedia* a *Themis*"²⁵. Nietzsche per primo, infatti, aveva colto il tratto non naturalistico della natura dei Greci. Per lui le modeste osservazioni di Talete non avrebbero mai potuto suscitare la grande idea di unità che si esprime nel suo detto. "Ciò che spingeva verso una tale generalizzazione –scrive– era una proposizione metafisica di fede, la cui origine va cercata in un'intuizione mistica"²⁶.

Ma la linea della genealogia nietzschiana tracciata da Cornford si spezza in un punto, a partir da cui si apre una divergenza decisa. Si tratta proprio dell'"antinaturalismo", che nel filosofo tedesco non solo non risucchia la filosofia nell'arcaico, ma ne esalta il *novum*. Proprio della filosofia è "scegliere e scervere l'inusuale, lo stupefacente, il difficile, il divino"²⁷. In tal modo, infatti "la filosofia stabilisce i suoi confini rispetto alla scienza, allo stesso modo che li stabilisce rispetto all'accortezza con l'accentuare ciò che è inutile. Senza una tale scelta, senza un gusto raffinato, la scienza si precipita su tutto ciò che è oggetto del sapere, nel cieco desiderio di conoscere a ogni costo tutto quanto; il pen-

siero filosofico per contro, è sempre sulle tracce delle cose che più meritano di essere sapute, delle conoscenze grandi e importanti. [...] La filosofia prende quindi le mosse da una legislazione della grandezza”²⁸.

D'altra parte, Nietzsche fa emergere quell'elemento dionisiaco, entro il quale, nota Scalera “irrompeva senza mediazioni l'ancestrale, l'arcaico”²⁹. Qui sta, infatti, il punto critico della ricerca: l'originario non può esser colto ‘in sé’, come un dato primitivo, come dice Freud dell'inconscio, bensì solo nelle lacune e nelle paqh della coscienza. Ed anche di essa potremmo dire con Mann: “Profondo è il pozzo del passato. Non potremmo dirlo insondabile?”.

¹ TH. MANN, *Le storie di Giacobbe*, trad. it. di B. Arzeni, Intr. di Lea Ritter Santini, Mondadori, Milano 2001, p. 23.

² Ivi, p. 24.

³ Ivi, pagg. 31 e 30.

⁴ Ivi, p. 31.

⁵ Questo scritto è a proposito di F. MACDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, trad. it. intr. e note a cura di G. Scalera McClintock, Argo, Lecce 2002.

⁶ Ivi, p. 49.

⁷ Ivi., p. 43.

⁸ Ivi., p. 45.

⁹ Ivi., p. 46.

¹⁰ Ivi, p. 47. La sottolineatura è mia.

¹¹ Ibidem.

¹² F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, tr. it. di G. Colli, Nota introduttiva di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1991, pp. 146 e 147.

¹³ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964, I, p. 170.

¹⁴ F. MACDONALD CORNFORD, op. cit., p. 98. La sottolineatura è mia.

¹⁵ F. NIETZSCHE, op. cit., p. 154.

¹⁶ F. SCHILLER, *Gli dèi della Grecia*, in *Poesie filosofiche*, trad. it. a cura di G. Moretti, SE, Milano 1990, p. 13.

¹⁷ F. MACDONALD CORNFORD, op. cit., p. 80.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ivi, p. 87.

²⁰ F. NIETZSCHE, op. cit., p. 144.

²¹ G. SCALERA McCLINTOCK, *Della stessa materia dell'anima*, in F. MACDONALD CORNFORD, op. cit., pp. 7-33.

²² Ivi, p. 7.

²³ Ivi., pagg. 9 e 12.

²⁴ Ivi., p. 12.

²⁵ Ivi., p. 15 e p. 28 n.50.

²⁶ F. NIETZSCHE, op. cit., p. 156.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ G. SCALERA McCLINTOCK, op. cit., p. 15.