

Materiale 3.

La sapienza greca e l'origine della filosofia.

SOMMARIO. 1. Il pensiero sapienziale e l'enigma del dio. – 2. Un inquadramento storico: l'origine delle *poleis* e la distinzione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. – 3. *Mythós*, *Lógos* e *áletheia*: da un sapere di origine divino ad un sapere di ordine umano. – 4. Dalla civiltà orale alla cultura della scrittura alfabetica. – 5. Lo stupore filosofico.

1. Il pensiero sapienziale e l'enigma del dio.

1.1. Quella che inizieremo ad affrontare è quell'epoca che con termine più corretto di altri – epistemologicamente errati e fuorvianti – indicheremo come l'**epoca della sapienza greca**. Epoca della sapienza perché **sapienti** venivano dai loro contemporanei indicati sia **coloro che possedeva una qualche abilità o una qualche saggezza** nella vita o prudenza nella politica, ma, soprattutto, chi possedeva **l'eccellenza della conoscenza**. E questa eccellenza emerge – storicamente – in relazione ad una forma di comunicazione che è quella dell'**enigma** e della sua progressiva laicizzazione, ovvero un ambito che si delinea in uno **sfondo a carattere religioso**, dove il sapere appare connesso e trasmesso dalla divinità.

1.1.1. Il sapere nel pensiero greco arcaico si sviluppa anzitutto in relazione al concetto di **problema**, che è anche e innanzitutto l'**enigma**. Come, infatti, opportunamente ci ricorda Giorgio Colli:

Il nome con cui le fonti designano l'enigma è «*próblema*», che in origine e presso i tragici significa ostacolo, qualcosa che è proiettato in avanti. E difatti l'enigma è una prova, una sfida cui il dio espone l'uomo. Ma lo stesso termine «*próblema*» rimane vivo e in posizione centrale nel linguaggio dialettico, al punto che nei *Topici* di Aristotele esso significa «formulazione di una ricerca», designando la formulazione della domanda dialettica che dà inizio alla discussione. E non si tratta soltanto di un'identità del termine: l'enigma è l'intrusione dell'attività ostile del dio nella sfera umana, allo stesso modo che la domanda iniziale dell'interrogante è l'apertura della sfida dialettica, la provocazione alla gara¹.

¹ Giorgio COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1988⁸ (1ª ed. 1975), pp. 78-79. Sulla dimensione tragica di cui l'enigma divino ammanterebbe l'esistenza umana, mantenendosi anche dopo la sua laicizzazione, si cfr. *ivi*, pp. 47-57. Per i più arcaici documenti relativi all'*enigma* rimando alla sezione *Aenigmata* in Giorgio COLLI, *La sapienza greca*. Vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, Adelphi, Milano 1992² (1ª ed. 1990; ma in altra collana 1977), pp. 339-369 (per il commento ai testi pp. 435-440; una loro introduzione e contestualizzazione alle pp. 47-48). È interessante notare come anche

Colli delinea, in altri termini, una origine della sapienza, nonché della stessa filosofia greca in un **orizzonte agonale e agonistico** tra l'uomo e la divinità, nel quale la **soluzione di enigmi**, ossia di **problemi**, assumerebbe un ruolo cardine.

1.1.2. Anzitutto – in uno sfondo sapienziale – il sapere, la conoscenza si configurerebbero come effetto di un **intervento direttamente divino nel mondo: provenendo da un mondo altro** da quello degli uomini, le parole pronunciate dalla divinità attraverso alcune figure straordinarie, possedute dalla divinità stessa che le ha ispirate (gli **oracoli**, anzitutto), appaiono agli esseri umani **oscuri**, quasi **incomprensibili**. La **sfida** è tra la divinità e l'uomo, con al centro dell'agone la **capacità di quest'ultimo di cogliere il senso della rivelazione divina**. Fondamentale appare l'opera esercitata dal dio greco della sapienza, **Apollo**, che nel suo parlare obliquo, per bocca della Pizia ad esempio² o degli oracoli, accenna più che indicare chiaramente il contenuto di quella stessa sapienza che sembrerebbe offrire ai mortali³. Dio crudele, Apollo lancia agli uomini la sua sfida: questi ultimi devono cercare di districare il filo di quella sapienza contenuta nei suoi messaggi, ma sempre **a rischio della propria vita**. «Quell'intreccio di parole diventa oggetto di competizione: l'ansia di primeggiare nella conoscenza scatena tra gli uomini una gara in cui non si indulge al vinto⁴».

1.1.3. In epoche successive la sfida si mantiene ancora tra la divinità e l'uomo, ma in un **ambiente** che appare per certi versi laicizzato o **in via di laicizzazione**: è – esemplare – la sfida che la **Sfinge** (e con lei, quindi, ancora il dio al quale la Sfinge rimanda, Apollo)

nella cultura indiana delle origini sia presente il gusto di esprimersi in maniera simbolica ed enigmatica, come testimonia l'inno I, 164 del *Rgveda*. Si cfr. Valentino PAPPESIO (a cura di), *Inni del Rgveda*, Ubaldini Editore, Roma s.i.d., pp. 104-108. A titolo d'esempio riporto la strofa 11: «Questa ruota dell'Ordine dai dodici raggi, non (destinata) a consumarsi intorno al cielo. Qui, o Agni, stanno sette cento venti figli a coppie» (*ivi*, p. 106), la cui facile soluzione è l'anno di dodici mesi con la somma di giorni e notti che ammontano a 720.

² Si cfr. il frammento in 2 [A 9] (Giorgio COLLI, *La sapienza greca*. Vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, op. cit., p. 79, p. 78 per il testo a fronte) come esempio della sua oscura ambiguità.

³ Su Apollo come ispiratore di una conoscenza non eminentemente pratica, ma di una vera e propria sapienza rispetto a «ciò che è, ciò che sarà e ciò che è stato prima» rimando al frammento 2 [A1] in *ivi*, p. 75 e soprattutto al commento dello stesso Colli a p. 377.

⁴ *Ivi*, p. 47. Sull'aspetto anche crudele e tremendo di Apollo rimando a Marcel DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Gallimard, Paris 1998; tr. it. di Francesco Tissoni, *Apollo con il coltello in mano*, Adelphi, Milano 2002. Sempre Detienne nota come nel rituale del sacrificio cruento compaiano **altre forme di divinazione**, legate alle **viscere delle vittime** o a parti del loro corpo, nonché ai **segni prodotti dal fuoco e dal fumo** degli altari e dei sacrifici stessi (*ivi*, pp. 86-87). La sfida sarebbe pertanto trasferibile su di un piano ancor più radicale e materiale di quello proposto da Colli: i segni del divino sono nelle cose stesse, nella realtà stessa e si manifesterebbero all'uomo in particolari frangenti. È lì che la sapienza deve costruirsi. **La sapienza emerge come divinazione di segni misteriosi nascosti nella realtà stessa e che occorre interpretare**: la natura si può ipotizzare sia fondativamente intesa, anche dalla cultura greca arcaica, come un grande enigma da districare.

lancia ai passanti dalle mura di Tebe⁵. Ed è comunque, occorre ricordarlo sempre, **una sfida mortale**. La sfida per la sapienza richiede un impegno totale dell'uomo che mette in gioco, nel tentativo di comprendere le parole della divinità tutto se stesso, al punto da morire. La sfida degli *enigmi* posti dalla Sfinge appare in tal senso come paradigmatica della drammaticità che soggiace alla sfida del sapere, alla sfida della conoscenza, che quasi l'uomo sottrae, lembo dopo lembo, alla divinità che la detiene.

1.1.4. In una **terza fase** la sfida assume una **connotazione del tutto laica**: scompare ogni riferimento divino e **la sfida sarà tra uomini per la supremazia del titolo di sapienti**. Gli enigmi che si rimandano l'un con l'altro appartengono a questa dimensione agonale dell'*enigma* e della nascita propriamente della filosofia in Grecia. *Essere sapienti* significa saper *sciogliere gli enigmi* che gli altri ti pongono, indipendentemente dal contenuto conoscitivo di questi⁶. Permane ancora, comunque, la **dimensione mortale e tragica della sfida**: è la sfida tra i divinatori Mopso e Calcante⁷, ad esempio; oppure il racconto della morte di Omero, lasciandosi morire dopo non aver saputo sciogliere l'indovinello che alcuni pescatori gli avevano posto⁸. Staccandosi da ogni riferimento divino l'**irrilevanza del contenuto** dell'enigma da sciogliere balza quasi in primo piano: è il **titolo formale di sapiente** ciò che l'enigma deve mostrare, non un particolare contenuto carico di un qualche significato fondamentale. Nei due casi citati, ad esempio, Calcante muore dopo aver chiesto al suo sfidante il numero di fichi che si trovavano su di un albero, mentre Omero non riesce a cogliere il riferimento metaforico ai pidocchi, dei quali si stavano spulciando i pescatori che gli indirizzarono l'enigma.

1.1.5. Infine, nella ricostruzione che sempre Colli offre, **l'ultima fase** è quella delle **dispute propriamente filosofiche**, a colpi di **argomentazioni logico-dialettiche**, in un

⁵ La vergine dalle *mascelle feroci* come ricorda 7 [A 10] in Giorgio COLLI, *La sapienza greca*. Vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, op. cit., p. 347 (testo greco a fronte, p. 346).

⁶ Si cfr. Giorgio COLLI, *La nascita della filosofia*, op. cit., pp. 61-63.

⁷ L'episodio è riportato da Esiodo, il quale narra dell'incontro nei pressi di Claro tra il divinatore Calcante – di ritorno da Troia – e un altro divinatore, ancor più arguto di lui: Mopso. Questi, dietro domanda di Calcante, disse il numero esatto di fichi selvatici di cui era carica una pianta. Sconfitto, Calcante fu avvolto dal sonno della morte. Si cfr. il frammento 7 [A 1] in Giorgio COLLI, *La sapienza greca*. Vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, op. cit., p. 341 (testo greco a fronte, p. 340).

⁸ Come noto, trovando alcuni pescatori su di una spiaggia, intenti a spulciarsi, Omero chiese cosa avessero preso. Questi risposero che ciò che avevano preso lo avevano lasciato e ciò che non avevano preso ancora lo portavano, riferendosi evidentemente alle pulci che avevano addosso. Omero non comprese questo *enigma*, vedendo così irrimediabilmente compromessa la sua fama di sapiente. Si cfr. il frammento 7 [A 11] in *ivi*, pp. 347-349 (testo greco a fronte, p. 346-348). Aspetto meta-enigmatico di questo frammento è che la morte a seguito di un enigma postogli da giovani uomini fu predetto ad Omero dal responso di un oracolo: egli muore perché, dunque, non è stato in realtà in grado di risolvere anzitutto questo precedente enigma, prima ancora di quello dei due pescatori. L'episodio di Omero sarà poi ripreso da Eraclito in un suo frammento (22 B 56 DK) ad indicare metaforicamente il rischio che corre ogni uomo che si accontenta delle apparenze della realtà: la sapienza – o più in generale il sapere – diviene per la cultura greca (non solo arcaica) il risultato di un processo conoscitivo che tende ad andare oltre il primo darsi delle cose. **La verità appartiene a quella dimensione del nascosto che occorre disvelare, portare allo scoperto: è appunto *áletheia*.**

contesto non solo pienamente laicizzato, ma anche cauterizzato dal pericolo mortale che in precedenza – come visto – aveva caratterizzato l'orizzonte di tali dispute. Cauterizzato, si badi: il pericolo mortale non scompare poiché – come vedremo esemplarmente nella figura di Socrate – **la sapienza consiste in uno stare costantemente in pericolo**. La sapienza è pericolosa, perché lancia in sé una sfida alla natura e alla divinità: proietta l'uomo oltre se stesso, costituendone al contempo, in questa spinta trascendentale, la sua dignità. Al tempo stesso vi è una sorta di progressiva interiorizzazione del conflitto uomo-dio, della disputa tra l'uomo e il divino: l'enigma – in tutta la sua evoluzione, appena descritta – può anche essere inteso, in questo senso, come la rappresentazione simbolica, in forma appunto interiorizzata e astratta della lotta mortale col dio⁹.

Il percorso di laicizzazione dell'enigma rappresenterebbe quindi, sulla scorta della linea interpretativa qui assunta, il processo di emergenza della stessa sapienza greca, dello stesso *lógos* come parola e, quindi, anche **ragione astratta** (e dei **suoi principi logici fondamentali**), su cui ritorneremo in seguito¹⁰:

Nell'enigma di Omero l'intreccio di parole si presenta in una forma fatale: è la ragione astratta a disporle in antitesi incrociate. Due coppie di determinazioni contraddittorie sono congiunte inversamente a quanto ci si attenderebbe. Ciò svela tutta la portata dell'enigma, come fondamento architettonico della sapienza greca: in questa formulazione si cela l'origine remota della dialettica, destinata a sbocciare con un nesso di continuità – secondo la struttura agonistica come secondo la terminologia stessa – dalla sfera enigmatica¹¹.

⁹ E se è vero che fino ad ora abbiamo citato soprattutto Apollo, il dio della sapienza per eccellenza nell'Olimpo greco (a riguardo si cfr. anche la sezione a lui dedicata in Giorgio COLLI, *La sapienza greca*. Vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, op. cit., pp. 73-89 e note relative alle pp. 377-380; una introduzione alle pp. 23-27), occorre ricordare come anche **Dioniso** – forse ancor più originariamente di Apollo – avesse lanciato ai mortali la sua sfida materialmente e visivamente rappresentata dal **Labirinto** (Si cfr. Giorgio COLLI, *La nascita della filosofia*, op. cit., p. 28). **Nel Labirinto l'uomo cerca di imprigionare il caos bestiale di Dioniso stesso, ma in quello stesso spazio costruito dall'uomo (dalla sua ragione, dal suo lógos) è l'uomo stesso che si perde, che corre il rischio mortale della propria sconfitta**. Sarà, ancora, un altro espediente umano – il filo d'Arianna – a permettere il trionfo dell'umano sul bestiale: ma sempre trionfo provvisorio, incerto, insicuro. Su Dioniso rimando anche alla sezione relativa in Giorgio COLLI, *La sapienza greca*. Vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, op. cit., pp. 51-71 e note relative (pp. 373-376); una introduzione alla stessa alle pp. 15-23.

¹⁰ La testimonianza di Simplicio riportata in 28 A 20 DK rammenta, in tal senso, come gli antichi «[...] avevano l'abitudine di esprimere le loro teorie in forma enigmatica» (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di Gabriele Giannantoni, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 2002⁷ (1^a ed. 1981, ma in altra collana 1979), p. 254). L'*oscurità* attribuita alla forma espressiva di alcuni pensatori arcadi, come Eraclito o Parmenide, sarebbe facilmente spiegabile riconducendo il loro pensiero e le loro forme espressive a questo modello sapienziale. Mi sembra altresì interessante notare come Apollo, in quanto dio sanzionatore della «[...] virtù civilizzatrice dei sentieri e delle strade nell'organizzazione del territorio» (Marcel DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, op. cit., pp. 42-43), potrebbe metaforicamente essere posto anche dietro al processo d'emergenza di ogni **metodo** razionale di soluzione dei problemi, in funzione dell'etimo stesso della parola greca **méthodos**, composta da *metà* (oltre, lungo) e appunto *hodòs* (via), a riconferma dell'orizzonte sapienziale di instaurazione del pensiero filosofico-razionale descritto da Colli.

¹¹ Giorgio COLLI, *La sapienza greca*. Vol. I, *Dioniso – Apollo – Eleusi – Orfeo – Museo – Iperborei – Enigma*, op. cit., p. 48. E nella **dialettica** troviamo appunto presenti il **principio d'identità**, quello di **non contraddizione** e quello del **terzo escluso** come suoi principi regolativi: il fondamento della logica classica.

Enigma – sapienza – dialettica: questo il percorso da seguire. Un percorso che ci condurrà diritti all'elaborazione dialettica di Socrate e Platone, prima, ed alla formalizzazione logica della disputa dialettica in Aristotele, poi. Un processo di laicizzazione che ha avuto un quadro di emergenza molto preciso e che è necessario delineare puntualmente.

2. Un inquadramento storico: l'origine delle poleis e la distinzione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale.

2.1. L'affermarsi di un pensiero astraente, di una ragione astratta, di un **lógos** che prende il sopravvento sul **mito**, accade in uno spazio politico-sociale ben delimitabile: uno spazio politico-sociale di crisi e di una crisi che si risolverà nella riorganizzazione della sfera produttiva attorno ad una netta **cesura tra lavoro intellettuale e lavoro manuale**. Detto di nuovo: la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale si realizza parallelamente al diffondersi dell'**uso della moneta** (ovvero della piena consapevolezza ed utilizzo del pensiero astratto) e, secondo molti studiosi, ne sarebbe stata addirittura una **conseguenza**.

L'uscita dal cosiddetto medioevo ellenico e il delinearsi delle **poleis** si lega alla ritrovata autosufficienza alimentare delle città stesse e alla conseguente crescita demografica dopo gli anni bui del cosiddetto **medioevo ellenico**: la produzione di surplus alimentare consente l'implementazione degli stessi scambi che determinano, nel medio periodo, il formarsi di una società e di un ceto mercantile accanto ad uno artigianale, nonché di un **profondo mutamento** – anche culturale, come vedremo – nell'organizzazione del **modello produttivo** e nei rapporti di forza tra proprietari dei mezzi di produzione e reali forze produttive¹². Questo surplus produce degli effetti a livello di riorganizzazione sociale («[...] i processi di accumulazione e il sorgere della moneta hanno già determinato l'**ampliamento della classe dominante**, e la sua organizzazione secondo un altro tipo di rapporti»¹³) e i cui effetti potremo ritrovare anche nel I libro della *Metafisica* di Aristotele, nella lettura data da quest'ultimo del sorgere della filosofia.

2.2. Il surplus permette, infatti, l'esistenza ed il progressivo ampliamento di una classe sociale **libera da esigenze di tipo pratico, dalle necessità della vita**. Si sarebbero così poste le condizioni per una **separazione** – che andrà ad affermarsi progressivamente nelle

¹² «Gli antagonismi perciò saranno certo *anche* fra possidenti e non-possidenti (chi dispone di un *surplus* per lo scambio è nelle condizioni di ampliare il suo possesso terriero); ma non è questo l'unico rapporto sociale che viene interessato dall'incremento degli scambi: accanto ai rapporti di proprietà, restano infatti modificati anche i rapporti fra la forza-lavoro e i proprietari della forza-lavoro» (Domenico MUSTI, *L'economia in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1999³ (1^a ed. 1981), p. 41).

¹³ Domenico MUSTI, *L'economia in Grecia*, op. cit., p. 43 (grassetto di chi scrive). Su questa evoluzione utile strumento introduttivo è ancora rappresentato da Mario VEGETTI (a cura di), *Polis e economia nella Grecia antica*, Zanichelli, Bologna 1975.

poleis greche tra **sfera pratico-manuale** e **sfera intellettuale**, anche sulla scorta del diffondersi dell'uso della forza lavoro **servile**¹⁴. Dirà Aristotele:

Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa» (*Metafisica*, A 2, 982 b 19-28)¹⁵.

2.3. Si assisterà così ad una distinzione marcata tra la **sophia** (ovvero la **sapienza**) e la **techné** (il **sapere tecnico-pratico**): se quest'ultima è la «[...] applicazione di idee derivate dalla tecnica della produzione all'interpretazione dei fenomeni dell'universo¹⁶», la prima si richiamerà ad un sapere arcaico, immutabile, legato ai **saggi**, ai **sapienti** ed anche alla **tradizione mitica**. Ad un sapere pratico, nel senso che il «criterio di verità era la pratica coronata da successo»¹⁷, ad un sapere che aveva innalzato (nel corso del V sec. a.C.) a metodo di analisi della natura e dei suoi fenomeni quel modello di conoscenza pratica insito nella tecnica, venne a sostituirsi, con la **filosofia**, un altro modello di sapere che nacque proprio dal **divorzio**, determinatosi a livello sociale, tra mano e intelletto, tra **techné** e **sophia**. Proprio la condanna della tecnica in età classica costituirà uno dei **limiti della scienza greca**, nonché una delle cause del **mancato sviluppo** di una adeguata **tecnologia**.

2.4. Dall'altro lato, questa distinzione progressiva ed articolazione del modello produttivo porterà al sorgere ed al rafforzarsi delle **istituzioni politiche** della *polis* come **luogo di mediazione** tra queste distinzioni: l'unità della *polis* serve a garantire l'articolarsi della complementarietà reciproca delle attività dei loro membri, determinata dalla progressiva divisione ad articolazione del lavoro. Tuttavia, proprio all'interno di queste istituzioni l'**uso della parola** diventa a sua volta una **tecnica**, ed una tecnica che contribuirà proprio alla formalizzazione di un discorso **argomentativo**, ossia propriamente **razionale**.

2.4.1. Le **poleis** (singolare **polis**) emersero e si attestarono tra l'VIII e il V secolo a.C. Questo arco di tempo segna il **passaggio dall'età arcaica della civiltà greca** (caratterizzato dalle stirpi aristocratiche e dalla colonizzazione del Mediterraneo, sia verso

¹⁴ Si cfr. Jean-Pierre VERNANT e Pierre VIDAL-NAQUET, *Travail & esclavage en Grèce ancienne*, Editions Complexe 1988 (ma in altra edizione 1985).

¹⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 11-13.

¹⁶ Benjamin FARRINGTON, *Head and Hand in Ancient Greece*, C.A. Watts & Co., London 1947, tr. it. di Anna Omodeo, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, in Id., *Scienza e politica nel mondo antico – Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*, Feltrinelli, Milano 1981³ (1ª ed. 1976), p. 163.

¹⁷ *Ivi*, p. 164.

le coste dell'Anatolia, che verso il sud Italia e le coste franco-spagnole) **all'età classica**, con il sorgere – in molte delle *poleis* di regimi democratici e non più oligarchici.

2.4.2. Le *poleis* si formano attorno alla rocca fortificata (**acropolis**) nella quale la popolazione delle campagne era solita rifugiarsi in caso di scorrerie nemiche. A poco a poco emerge l'idea che entro determinati limiti territoriali la città è costituita come **una unità politica autonoma**, governata da regimi originariamente **aristocratici** e nei quali progressivamente verrà ad assumere un ruolo sempre più importante – dapprima economicamente e socialmente – il **demos**, il ceto legato alle attività commerciali e artigianali. **La città è città-stato, è polis.**

2.4.3. Le zone rurali vedono il formarsi di una **classe aristocratica di proprietari terrieri** (che in molti casi rivendicano una discendenza diretta, basata sul controllo del territorio, con uno dei fondatori della comunità stessa). Accanto, un **ceto di commercianti** sempre più dotati di fortune economiche e di strumenti culturali accresce il proprio ruolo. È in questo clima che si ha la **seconda colonizzazione greca** (VIII-VI secolo a.C.), caratterizzata dall'intraprendenza dei nuovi ceti commerciali – in particolare delle città della Ionia – che mettono in crisi i regimi aristocratici legati alla terra.

2.4.4. La struttura sociale delle *poleis* prevedeva anzitutto una **distinzione tra liberi e non liberi**. Tra i primi si distinguevano i **cittadini** e i **meteci**. I cittadini godevano dei pieni diritti civili e politici ed erano tali poiché erano figli di entrambi i genitori cittadini. La grande distinzione al loro interno era tra gli **aristoi**, discendenti dei primissimi fondatori della città e che vantavano una ricchezza legata alla proprietà terriera, e gli appartenenti al **demos**, coloro che fondavano la loro ricchezza sulle attività artigianali e commerciali. I **meteci** erano uomini liberi, ma stranieri: potevano liberamente svolgere le loro attività nelle *poleis* – spesso anzi erano tra gli uomini più ricchi – ma non godevano dei diritti civili e politici. I non-liberi erano gli **schiaivi**: lo sfruttamento della loro manodopera costituì a lungo, come detto, una importante fonte di ricchezza per le comunità greche. Normalmente si diveniva schiavi o perché bottino di guerra o per debiti.

Schematicamente:

Uomini liberi		Uomini non liberi
Cittadini	Meteci	Schiavi
Aristocratici	“Democratici”	

2.4.5. Come detto, le *poleis* vedono quindi, ben presto, l'istituzione monarchica soppiantata da una **gestione aristocratica del potere**. Una delle caratteristiche delle nuove *poleis* è comunque una chiara definizione al loro interno delle **istituzioni** che regolamentano la vita pubblica, a partire dagli **organi di governo** e dai **tribunali**.

Le **leggi**, fino ad allora tramandate oralmente, vengono **riformate e fissate in codici scritti** – anche grazie all’adozione (attorno all’800 a.C.) dell’*alfabeto fenicio* (su cui dovremo ritornare).

2.4.6. È in questa fase storica che compaiono le figure dei **legislatori** in molte città (Licurgo, ad esempio a Sparta, o Solone ad Atene), nonché quelle dei **tiranni**, aristocratici di nascita ma che si alleano spesso con le fazioni democratiche determinando un passaggio – non sempre incruento – **verso istituzioni maggiormente aperte al contributo del demos**.

2.4.7. L’incidenza del *demos* nel nuovo tessuto urbano è testimoniato anche dal **cambio della strategia militare** di battaglia: si abbandonano gli scontri individuali per passare a un combattimento centrato sulle **falangi oplitiche** composte da cittadini delle classi medie. Il guerriero aristocratico cessa di essere decisivo negli scontri armati.

3. Mythós e Lógos: *da un sapere di origine divino ad un sapere di ordine umano*.

3.1. Nel corso del VI-V secolo a.C. la serie di fattori che stiamo esaminando contribuiscono a determinare nel territorio greco l’emergenza di una configurazione di pensiero di matrice diversa e che viene sinteticamente riassunta come **pensiero razionale**, traducendo con *ragione* un concetto che, vedremo, è in verità più complesso e sfumato: quello di **lógos**. Possiamo anche esprimerci in questi termini: il **sapere del lógos** venne progressivamente ad emergere come sapere altro rispetto al **sapere del mythós** – anche in termini di dislocazione sociale e spaziale nella città, ponendosi il primo come sapere del **demos** emergente e dell’**agorà** ed il secondo come sapere dell’**aristocrazia** e dell’**acropoli**.

3.2. Il termine filosofia acquista un significato specifico nel mondo greco solamente nel **IV secolo a.C.**, e in particolare con **Platone**. Occorre spiegarne l’emergenza: occorre cioè rifarsi al sostrato culturale precedente che potremmo indicare come **età dei sapienti** in cui a dominare è una **concezione** della realtà sostanzialmente **incentrata sul mito** e seguire poi come e perché a questo modello culturale venga a sostituirsi un altro, imperniato attorno al **lógos**, concetto tutt’altro che univoco e semplice.

È in questo alveo, in questo passaggio che si attesterà, appunto nel IV secolo, la cultura filosofica, anche come cultura **disinteressata** di senso generale che vuole

contrapporsi al **sapere specialistico delle tecniche e delle arti** che andavano affermandosi nella società della *polis*¹⁸.

3.3. L'affermarsi di questo modello di utilizzo delle facoltà cognitive e la loro autodesignazione come razionali può essere seguita analizzando il contemporaneo **mutamento semantico** che investe il termine *lógos*, e il particolare rapporto che intercorre tra **parola** e **verità** (in greco *áletheia*, letteralmente **disvelarsi**).

3.3.1. Anzitutto: *lógos* in greco indica abitualmente, nell'utilizzo fatto dalla stessa storia della filosofia, **parola**, **discorso**, **ragione**, **pensiero**. La sua **origine** è dal verbo *léghen*, ossia **parlare**. Andando ancor più alla radice esso intende tuttavia, come mostrato da Heidegger, **il posare raccogliente**: ossia la conclusione di **un'azione che raccoglie, seleziona** qualcosa per conservarlo, per **preservarlo** dalla dispersione, poiché lo ritiene evidentemente importante¹⁹. Il *lógos* appare, quindi, quell'agire che soppesa ciò che ha di fronte (azione critico-selettiva), **astraendo** da questo ciò che è essenziale e rilevante **per custodirlo**: ecco perché questo termine potrà andare ad indicare proprio **l'azione di astrazione e concettualizzazione** che compie il **pensiero umano** e su cui rifletterà proprio la filosofia nel tentativo di chiarirne le procedure e la portata del suo utilizzo.

3.3.2. Solamente a partire da questo quadro diviene comprensibile il processo di **laicizzazione** del contesto di utilizzo del *lógos*, della parola-efficace, che abbiamo precedentemente introdotto. Lo stabilizzarsi di **istituzioni politiche** (l'assemblea dei migliori) e **giuridiche** (la definizione di procedure di giudizio regolamentate), la **laicizzazione** della sfida dell'enigma per il **primato di sapiente**, richiedono tutti **un uso costante ma diverso della parola** per convincere, spiegare, chiarire. Il concetto di razionalità, di *lógos* come modello di parola, di discorso legato a particolari procedure di organizzazione del pensiero emerge allora, progressivamente, in questo processo storico combinato. Il **discorso vero** a questo punto indicherà un **discorso che giunge a mostrare qualcosa attraverso un particolare percorso (un metodo) che porta alla luce, porta allo scoperto la realtà nella sua consistenza ultima e fondante, che arriva a mostrare come stanno le cose**. Ecco, allora che il concetto di *áletheia* andrà a significare – in relazione all'uso delle **procedure logiche**, del *lógos* il **far uscire allo scoperto**, il **portare in piena luce** da un originario nascondimento l'essenziale di ciò su cui si sta discutendo, ragionando. Appunto quel processo di **posare raccogliente** di cui è portatore il *lógos*.

¹⁸ L'idea della *filosofia* intesa come saggezza acquisita attraverso l'**educazione**, la **formazione** (*paideia*), il far esperienza si trova ad esempio anche nello storico Erodoto (*Storie*, I, 30), che descrive l'ateniese Solone come persona che ha molto viaggiato «per amore di sapere [*philosophéon*]».

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *Lógos*, (1951), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954, pp. 207-229; tr. it. Di Gianni Vattimo, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 141-157.

3.3.3. Questa azione la possiamo intendere ancor meglio se andiamo ad analizzare appunto il mutamento che investe anche il significato del termine greco che indica la **verità**, ossia **áletheia**. Originariamente i poeti erano soliti nelle loro composizioni indirizzare all'inizio del componimento delle **invocazioni alle Muse**, che nascono dall'unione di Zeus con *Mnemosyne*, ossia **Memoria**. Questo appare comprensibile se riflettiamo sull'importanza essenziale che la memoria ha per ogni civiltà orale: non a caso presso queste ultime si assiste ad un poderoso **sviluppo di tecniche della memoria o mnemotecniche**, ossia di stratagemmi atti a facilitare la memorizzazione di quantità notevoli di dati. Memoria, originariamente, rappresenta però anche la parola ricordata: **á-letheia**, **non-dimenticare** appunto (da *lethe*, dimenticare, ma anche da *lanthàno*, nascondo).

3.3.4. Se consideriamo anche l'aspetto rituale legato al **mito** ed alla sua trasmissione, ovvero – come visto – il preservare nel tempo e per sempre quella parola o azione che si è rivelata efficace, **Memoria** deve rappresentare in una cultura la funzione di **conservare ciò che è, ciò che è stato, ciò che sarà** (ossia *le cose del presente, del passato e dell'avvenire; ta eonta, ta proeonta, ta esomena*): è il mondo della **stabilità** opposto a quello fugace nel quale siamo immersi, e dal quale la cultura tenta di porre degli argini. Il mondo che il poeta evoca è allora il vero mondo reale, diverso da quello quotidiano (o del quale quello quotidiano è un riflesso), poiché è il mondo della **permanenza**, della stabilità, del trionfo sull'instabilità e l'incertezza: sulla paura, il rischio costante e la morte. È il mondo di cui questo che abitiamo non è che un riflesso sbiadito e sbiadente, e al quale occorre costantemente rifarsi per comprendere ciò che ci circonda, darvi senso.

3.3.5. Notiamo, quindi, che *á-letheia* assume un ruolo molto importante nella società arcaica per **due motivi**: a) il non dimenticare è importante per una civiltà orale, è una **questione di sopravvivenza**; b) occorre **ricordare**, non scordare **quel mondo altro**, diverso dal nostro, **da cui ha avuto ed ha costantemente origine il tutto**, il mondo del **divino** che **ordina e governa il mondo**. Il **discorso vero**, in questo quadro, appare allora come il **discorso che non scorda**, che ricorda, **che pone in salvo** un contenuto dal divenire del tempo. Portatore di questo sapere arcaico appare allora il **sapiente** (il poeta, l'aedo, l'oracolo) letteralmente colui che sa, colui che è in possesso delle chiavi di accesso al vero, ossia alla **parola efficace**.

3.3.6. Nella evoluzione – come visto – del suo utilizzo il concetto di **áletheia** andrà ad indicare il prodotto dell'azione del **posare raccogliente**, ovvero del **lógos**, **indicando quindi il far uscire allo scoperto**, il **portare in piena luce**. Da questo momento la verità della ragione umana – forzando un poco l'uso di questi termini – indicherà appunto il **prodotto di un'azione astrante** del pensiero capace di cogliere i tratti essenziali della realtà che si fronteggia e di fissarli in un **concetto**.

4. Dalla civiltà orale alla cultura della scrittura alfabetica.

4.1. Questo processo di progressiva laicizzazione, che abbiamo seguito nelle pagine precedenti, avviene parallelamente ad un mutamento culturale altrettanto fondamentale per la storia del pensiero e che lo rende del resto possibile: la **comparsa della scrittura alfabetica**.

4.1.1. Nell'affrontare il problema del **passaggio dall'oralità alla scrittura** seguiremo, in particolare, le preziose indicazioni fornite dallo studioso statunitense Eric Havelock nei suoi scritti. In particolare Havelock si è soffermato su quel **processo di astrazione** rispetto al contenuto oggetto di scrittura (e più precisamente della **scrittura alfabetica**), che è parallelo e contemporaneo alla comparsa della moneta (che ricordiamo è anzitutto un *simbolo*) ed al processo di astrazione della regola di scambio rispetto al carattere particolare dei beni interessati allo stesso. Detto altrimenti, come la compravendita con monete giudica, come detto, il valore di un prodotto facendo astrazione delle sue caratteristiche per oggettivarlo in una misura che può immediatamente essere rapportato ad altri prodotti, così la **scrittura produrrebbe un processo di astrazione rispetto al contenuto culturale trasmesso nella comunicazione**, in particolare attraverso il **mutamento di alcune caratteristiche implicite nella diversa forma di trasmissione culturale** che la scrittura introduce rispetto all'oralità.

4.1.2. Vediamo anzitutto alcune delle **tecniche compositive della cultura orale**. La trasmissione avviene mediante **poemi** in quanto incentrati sull'ausilio del **verso**, ossia del **ritmo** – e dell'accompagnamento con strumenti a corde – come primo elemento di **facilitazione per la rimemorazione** dei contenuti che si dovevano trasmettere. Questa poesia era inoltre **ripetitiva** e **ridondante** sempre per facilitare la trasmissione e la memorizzazione (in primo luogo per l'aedo) di quanto veniva trasmesso. Anche **l'uso di formule e di scene tipiche** agevolava la memorizzazione. La struttura ritmica della poesia vincola il poeta e l'uso sia di **formule** che di **espressioni fisse** (*epiteti costanti* a delineare dei veri e propri *formulari*) facilitano la sua opera. Altro ausilio, come detto, è quello dell'elaborazione di **scene tipiche**, ovvero la presentazione situazioni ricorrenti in modo pressoché identico.

4.1.3. Il **testo scritto** tenderebbe, viceversa, a rendere **oggettivo, presente come oggetto ciò di cui si parla**. Nella scrittura si tradurrebbe il contenuto del pensiero **in un oggetto fisico che viene posto dinanzi all'emittente del messaggio**. Ponendolo di fronte al soggetto, **lo si pone al contempo in una distanza**, nella quale il soggetto stesso

può **vederlo in modo libero** e quindi esercitare su di esso un'azione di ripensamento, di **critica**. Detto ancora, la distanza che si instaura tra l'oggetto, il supporto della scrittura, e il soggetto emittente è la distanza tra un contenuto di pensiero, un contenuto culturale e lo stesso soggetto pensante: **non è più richiesto quel fenomeno di identificazione** con quanto veniva comunicato oralmente, che risultava essere uno degli strumenti fondamentali per garantire la memorizzazione di un contenuto e, quindi, il fatto che fosse tramandato correttamente alle generazioni successive. Nasce, oltre alla **possibilità di criticare** ciò che è scritto, di modificarlo, di **cambiarlo** (in meglio o in peggio, si badi), anche **la possibilità del confronto tra casi diversi** e l'istituzione pertanto di **generalizzazioni**, ovvero di **astrazioni** (come abbiamo visto accadere per la moneta)²⁰.

4.1.4. A poco a poco questa caratteristica va ad affiancare quella evoluzione delle strutture politiche e giuridiche: il pensiero astratto proprio dell'uso della scrittura si fonde con la crescente importanza che l'uso della **parola efficace** veniva ad assumere nell'**agone assembleare**, nonché nelle **procedure giuridiche** ai loro albori (e in connessione anche, ricordiamolo, con quel processo di progressiva laicizzazione dell'*enigma*, che offriva la formalizzazione di strumenti per avere la meglio nelle dispute). Determinate **procedure argomentative** si impongono progressivamente sulle altre, delineando se stesse come dotate di un **valore superiore**. **Tali procedure saranno individuate come razionali**, ovvero caratterizzate tra una **trama logica di connessione degli elementi** che le formano aventi un **potere giustificativo maggiormente probante** rispetto ad altre. Su questo orizzonte di senso si innesta l'emergenza e l'attestarsi del discorso filosofico.

5. Lo stupore filosofico.

5.1. È noto e assai commentato il passo platonico del **Teeteto** (155d), dove viene posta in evidenza – per la prima volta, in modo esplicito – la relazione tra filosofia e stupore, meraviglia, come **origine stessa della filosofia**: «[...] ciò che provi [*Socrate si sta rivolgendo a Teeteto*, n.d.r.] – la meraviglia [**thaumázein**] – è un sentimento assolutamente tipico del filosofo. La filosofia non ha altra origine che questa e, a quanto pare, chi ha definito Iride figlia di Taumante non ha tracciato una cattiva genealogia»²¹. Sia Platone che, successivamente a lui, Aristotele («Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia [...]», *Metafisica*, A 2, 982 b 11-13²²) motivavano l'origine della stessa filosofia tramite il **concetto di stupore, thaumázein**.

²⁰ Ricordiamo che ad Atene, tra il VI e il V sec. a.C., compare – sotto forma di rotolo di papiro – il libro. Nel V sec. a.C. è quindi possibile ipotizzare una regolare circolazione in città di testi scritti (che non occorre, comunque, sopravvalutare).

²¹ Platone, *Teeteto*, tr. It. di Luca Antonelli, Feltrinelli, Milano 2009⁴ (1^a ed. 1994), p. 69.

²² ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 11.

Di che cosa provavano stupore possiamo tentare ora di individuarlo, anche sulla scorta della lezione di Martin Heidegger (1889-1976)²³. Lo stupore a cui giunge la filosofia greca, in quanto filosofia, è quello della **capacità di concettualizzazione dell'uomo**. Dire – utilizzando le parole di un sapiente greco, Parmenide – che **pensare era mettere qualcosa nella forma dell'essere**, accoglierlo come orizzonte della concettualizzazione umana, significava cogliere – in una terminologia ancora oscura e ambigua – ciò che Gottlob Friedrich Ludwig Frege (1848-1925) ha successivamente puntualizzato come **carattere costitutivo del linguaggio umano** e, pertanto, dell'uomo stesso: **il suo dire-pensare (lógos) fa apparire, mostra la realtà in un determinato modo e non in altri; il dire-pensare (lógos) dell'uomo fa sussistere l'ente e lo mostra riunendolo secondo una certa denotazione configurante e non altre**. Tale è il potere del linguaggio-pensiero (lógos) umano, il suo potere astraente e concettualizzante di cui Platone e Aristotele – per primi – si stupirono: **lo stupirsi del dispiegarsi del lógos originario come posare-raccogliente**.

Ci si stupisce che **l'essere dell'ente è ed è così** («[...] tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in un determinato modo», *Metafisica*, A 2, 983 a 12-14²⁴): ossia liberato da tutta la sua concretezza, soggettività, transitorietà; che **c'è qualcosa che permane e che il pensiero astraente coglie** ponendolo in una classe di equivalenza, che egli stesso crea, e determinata dai **caratteri essenziali dell'oggetto**, istituita dallo stesso lógos per rendere certi oggetti universalmente scambiabili tra di loro e sulla scorta delle proprie necessità. Perché «[...] l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali» (*Metafisica*, A, 1, 981 a 15-16)²⁵. **Ci si stupisce, dunque, che al pensiero astratto, al pensiero del logos, al pensiero reso possibile anche mediante la scrittura, sia possibile concettualizzare gli enti, sia possibile vederli sotto la luce dell'universale, del concetto universale che li esprime**: che tutti i caratteri di un ente appaiano in una unità, per cui – seguendo un altro sapiente greco, Eraclito – diventa lecito dire che *tutto è uno*, che tutto è assemblato dal lógos in una unità e posta davanti alle menti di tutti. Ci si stupisce, quindi, che in questo apparire dell'essere dell'ente, **la denotazione sia condivisibile dal pensiero di tutti (omologhía)**.

In questa modalità dell'apparire, risulta anche nuovamente pensabile – da una ulteriore prospettiva – il carattere di **s-velamento** di *áletheia*, della verità che esce allo scoperto, che si mostra e che mostra *cio-che-davvero-è*, l'ente appunto: «[...] la verità è soltanto ciò che il pensiero crea, tenuto conto del piano di immanenza che esso si dà per presupposto e di tutti i tratti di questo piano [...]: pensiero è creazione [...]»²⁶.

²³ E sintetizzata nella conferenza *Was ist das – die Philosophie?* (Martin HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, Günther Neske, Pfullingen 1956, tr. it. di Carlo Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova 1981).

²⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., p. 13.

²⁵ *Ivi*, p. 5.

²⁶ Gilles DELEUZE – Felix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. di Angela De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 44.

LIBRO DI TESTO: pp. 12-13; 16-22; lettura del testo T1 p. 22

Quadro schematico per la contestualizzazione e comprensione del percorso sulle origini della filosofia

Età dei SAPIENTI

