

La filosofia nasce grande

La ricerca di una radice comune in ogni filosofia

MATTEO SCIUBBA

«La filosofia è sempre stata in relazione a tutto:
non solo alla realtà come sembra ovvio,
ma anche a ogni forma di cultura.
E si sa che, nella nostra epoca,
la cultura, e in particolare quella scientifica,
è andata smisuratamente ingrandendosi
e approfondendosi»
(Emanuele Severino)

A me sembra che Emanuele Severino con l'asserzione posta in esergo a cui è affidata l'apertura dell'opera *La filosofia dai greci al nostro tempo* (tomo 1 *La filosofia Antica e Medievale*) – colga la più vera essenza di ciò che distrattamente siamo soliti chiamare «filosofia».

Seppur è vero quanto scritto, con un gesto di lucida autocritica, nell'*Introduzione* da Severino: «ogni interpretazione storica è un'ipotesi»; è altresì vero però che, come ogni ipotesi, anche quelle storiche e filosofiche possono, e anzi devono, essere verificate. Severino, nella sua storia della filosofia, ripercorre il tortuoso sentiero del pensiero occidentale, evidenziando quegli elementi comuni e ricorrenti dalla greicità classica sino ai nostri giorni; tale aspetto richiama implicitamente una sorta di contrapposizione, o meglio alterità, rispetto alla filosofia orientale (caratteristica comune a ogni altra opera del genere).

In questa storia, però, ciò che Severino insegna è soprattutto un metodo d'analisi attraverso il quale poter ri-guardare «il sublime volto della filosofia», «liberata il più possibile dalla "calca" [...], perché solo in questo modo si può sperare di comprendere il senso autentico della sua relazione con l'intera umanità».

Dunque la ricerca degli elementi minimi, nucleici, della filosofia possono essere rintracciati tanto in un cammino verticale, come quello proposto dall'autore, quanto in un cammino orizzontale tra le diverse filosofie. Ma se ciò è vero dovremmo allora poter risalire sin agli albori

della filosofia orientale, per scoprire e rintracciare simmetrie e parallelismi, attraverso l'individuazione di elementi minimi indicatici dall'autore stesso, che ci permettano di rintracciare la radice comune «a ogni forma di cultura».

L'ORIGINE MISTICA DELLA FILOSOFIA

Il filosofo e politico indiano Sarvapali Radhakrishnan in apertura dell'opera *Storia della filosofia orientale* sostiene che, in quell'intervallo di tempo che va dal periodo in cui Pitagora insegnò (532 a.C. circa) e la data di morte di Socrate 399 a.C., l'evoluzione del pensiero greco subì un mutamento irreversibile. Esattamente in questo momento però, agli albori della filosofia greca, il sole della conoscenza era già allo zenit della filosofia indiana. In entrambe si stavano preparando quelle energie intellettuali che le porteranno a deflagrare nella potente irruenza di un pensiero multiforme, pronto ad attecchire in vari luoghi sotto molteplici declinazioni pur mantenendo sempre lo stesso nome: «filosofia».

In questa fase l'elemento comune e radicalmente nuovo è il *misticismo*. Contrariamente a quanto molti pensano, questo fu un elemento comune tanto ai filosofi indiani quanto a quelli greci, almeno fino a Platone. Secondo Radhakrishnan «il principio fondamentale del *misticismo* è che la conoscenza della realtà non può essere raggiunta attraverso i sensi»; idea ampiamente condivisa da Giorgio Colli che nella sua opera *La nascita della filosofia* indaga approfonditamente questo legame, attraverso un'analisi etimologica ed ermeneutica.

Questo non deve però condurci a immaginare «contatti mitici» mai avvenuti, come ci avverte Colli. Anche se, pur con tutte le tutele del caso, Radhakrishnan non può far a meno di notare quanto Pitagora mostrasse sorprendenti tratti comuni a santoni indiani della tradizione vedica e di come godette del medesimo valore culturale, per non parlare della sua numerologia. Ciò però non prova affatto la tesi del presunto viaggio in Asia di Pitagora, ma ci dice qualcosa di molto interessante sui primi filosofi: sia in Oriente sia in Occidente la filosofia nelle sue fasi iniziali sarà ancora intesa come una forma religiosa, una messa in ordine del reale da cui consegue il valore mistico della nuova «dottrina». Nel 585 a.C., infatti, si era verificata l'eclissi predetta da Talete: l'eclissi fu il segno tangibile che il mondo poteva essere indagato con un nuovo metodo. Ma quale? Qual era la natura di quella predizione?

Severino, più semplicemente, aveva notato: «la filosofia nasce grande». Ancora oggi resta difficile comprendere come sia possibile che

una disciplina nasca superiore a se stessa. Eppure il lavoro dei primi filosofi, dei *fisici* come li definì Aristotele, fu effettivamente volto a ricondurre alla dimensione terrena l'universale.

Per ciò giustamente Colli ricorda che «sapiente – appellativo riservato inizialmente ai primi filosofi – è chi getta luce nell'oscurità, chi scioglie i nodi, chi manifesta l'ignoto, chi precisa l'incerto».

Dunque una vera e propria figura a metà tra un intellettuale, un mistico e l'oracolo di Delfi.

UNA TRADIZIONE OLTRE I CONFINI

Talete aveva dimostrato che il cielo poteva essere esplorato dalla terra. Qui non abbiamo però una rottura con la tradizione mitica perché, come sottolinea Severino, il *mýthos* «intendeva essere la rivelazione del senso essenziale e complessivo del mondo»; per di più, almeno fino a Eraclito, il significato di *mýthos* è «parola», «annuncio». Ciò che deve essere rivelato, e rivelato attraverso la parola, è però sempre in qualche modo un *enigma*.

Colli nella sua indagine ha posto l'accento sul fatto che in Grecia «l'enigma si formula contraddittoriamente». Ma la contraddizione non è facile da sciogliere, necessita della commistione dei contrari: gradualmente, in Grecia, Apollo, dio delle profezie e della luce, iniziò sempre più a contrapporsi a Dioniso, dio dell'ebbrezza e della liberazione dei sensi. Non saranno tra loro in quella contraddizione dialettica descritta da Nietzsche, ma saranno a un certo punto un *binomio*; è l'invasamento infatti che rende possibile il vaticino, tanto che Colli può affermare: «nel dionisiaco c'è sempre qualcosa di Apollo e nell'apollineo possiamo trovare qualcosa di Dioniso».

Prescindendo dall'influenza della tradizione orfica, è però evidente come in Grecia il tempio, luogo di culto, casa putativa di Apollo, rifugge nella foresta, luogo di Dioniso: l'acropoli si fonde con l'*eschiatià*, la parte più esterna, la «terra di nessuno». In India, intorno al 600 a.C., avviene qualcosa di analogo: alla ormai millenaria tradizione vedica, che prevedeva il culto di divinità domestiche, si accostarono gli dei delle foreste. Nasce così la tradizione *non-vedica*. Radhakrishnan spiega che, seppur le *Upaniṣad* rimangano il fulcro della cultura indiana, i poeti dei nuovi *Ṛg-Veda* mostrano che accanto alla comunione con gli dei poteva essere accostato un elemento «speculativo o addirittura filosofico».

Ciò che avviene tanto in India quanto in Grecia è che le persone, uscendo dalle case, dai villaggi, dalle acropoli, vedono le foreste: si scopre un'altra dimensione della realtà e le persone hanno il desiderio di scoprire il mondo nella sua interezza, dimensione sino a poco prima quasi totalmente preclusa.

Ciò che bisogna scoprire allora non è più *in* cielo, o non solo, ma è sulla terra e ciascuno, con i giusti mezzi, può esplorarlo da solo.

Radhakrishnan infatti nota come i sacrifici vedici sono progressivamente sostituiti dai fuochi rituali per il *forestale divino*; Severino analogamente evidenzia come in Grecia «il mito arcaico fosse sempre collegato al sacrificio, ossia all'atto con il quale l'uomo si conquista il favore degli dei». Questo spiega anche perché i sacrifici ad Apollo e i riti orfici e dionisiaci saranno, ad un certo punto, sostituiti dalla buona argomentazione nella «caccia» alla soluzione, ovvero allo scioglimento degli enigmi. Certo i sacrifici non scompariranno del tutto, ma saranno progressivamente abbandonati man mano che crescerà l'interesse per il nuovo oggetto di studio: il mondo nella sua globalità.

Dato che le divinità erano parte del mondo, in quanto immanenti, ossia presenti in cose materiali e luoghi fisici, anche questi rientravano nel *Tutto* che si voleva disvelare. Non è più il divino che attribuisce senso all'uomo, ma è l'uomo che vuole scoprire il senso del divino.

UN PRIMO MOMENTO DI ROTTURA

Il divino è fuori dal tempo, lo si rintraccia nelle foreste: dio è parte della Natura. Il divino diviene parte della «*Totalità delle cose*» – come afferma Severino –, questo genera un nuovo paradosso, si ingenera un nuovo enigma: il divino che per definizione è di una qualità superiore alle cose terrene, proprio in virtù della sua divinità rientra nella natura stessa delle cose terrene. Ecco allora il bisogno di indagare la sostanza del mondo, e tale sostanza acquisisce sempre più attributi divini: la «*physis*» prima, la «*hyle*» poi, e infine l'Essere verranno volta a volta descritti come «sostanza ingenerata, infinita e indivisibile».

Eppure anche l'essere umano è parte di questa natura, l'uomo vi è immerso ed è spettatore di questo mutamento. Non a caso, a distanza di un trentennio, nasceranno il Buddha Sakyamuni (566 a. C) ed Eraclito di Efeso (535 a.C). Il primo, contemplando il fiume, dirà che quell'acqua è come la vita: sempre uguale a se stessa anche se non è mai la stessa, scorrendo perpetua nell'infinito e indiviso ciclo; il secondo dirà che in quel fiume non è mai possibile immergersi due volte.

Sarà proprio l'elemento fluviale a ispirare il *Nam Myōhō-Renge-Kyo*, o *Saddharmapuṇḍaīka-Sutra* (in italiano «Sutra del fiore di Loto»), unico Sutra attribuito al Buddha storico, il quale comprende che il ciclo di morte e rinascita del *Samsara* è simmetrico a quello dell'acqua. Eraclito, parimenti, descriverà il ciclo di rinascita e distruzione dei vari *trōpoi* della natura (quattro stadi d'aggregazione del fuoco).

Buddha comprese allora che doveva esserci un *Karma*, elemento regolatore che potesse essere positivo e negativo; mentre Eraclito pensò la necessità degli opposti: ma entrambi, inconsciamente, stavano ricercando quel *Logos* che doveva essere comune a tutte le cose, siano esse naturali, umane o divine. Non solo: sia Buddha sia Eraclito arrivarono a comprendere, in maniera indipendente, che «Dio è Tutto», e che non vi è discontinuità tra gli esseri; inoltre, iniziarono entrambi a comprendere che ci doveva essere un motivo se non tutti gli uomini riuscivano ad approdare alle medesime conclusioni, e che questo motivo doveva essere insito nell'uomo stesso. Venne così alla luce l'interiorità dell'animo umano.

In questo periodo tanto in Grecia quanto in India sono tre i modi di chiamare l'anima:

psyche che ha il corrispettivo indiano nel *Jivātman* inteso come «anima vivente», parte sensibile;

nous ovvero *Paramātman*, intesa come anima superiore o mente razionale;

pneuma, soffio vitale, in hindū detto *Ātman*.

Il problema allora è come educare alla conoscenza l'animo umano nella sua complessità. Radhakrishnan sostiene che la tradizione asiatica prescrive tre sole vie di conoscenza:

«1. La percezione diretta mediante i sensi o la mente; 2. L'asserzione da parte di qualcuno che sa; 3. L'indagine mediante lo spirito, cioè la ragione».

Ma queste non sono forse le medesime vie in cui si sono imbattuti i filosofi greci, dando risposte diverse e quindi suddividendosi in varie scuole? E forse non sono le medesime tre vie di conoscenza che tuttora riteniamo valide?

Eppure né Buddha né Eraclito si illudono; entrambi sanno che non tutti gli uomini potranno giungere alla comprensione; entrambi dividono il mondo in *svegli*, coloro che giungono alla comprensione e *dormienti*, coloro che devono essere iniziati alla conoscenza. Questa però è

una dicotomia irriducibile della realtà: Buddha infatti dirà che «il mondo è il luogo migliore per esercitare il *karma* proprio perché pieno di sofferenze», ma allo stesso tempo sosterrà che «l'inferno è dentro», evidenziando come la dicotomia tra bene e male sia tanto immanente quanto trascendente; Eraclito osserverà che l'opposizione di *Polemos* e *Logos* è in ogni cosa e da questa dipende l'esistenza.

Comunque la si voglia vedere, era stato dimostrato che sia il piano del Reale che quello Razionale/Spirituale erano retti dalle stesse leggi, e affetti dagli stessi limiti. Da questo momento in poi sia nella filosofia orientale che in quella occidentale solo due saranno i poli di interesse della filosofia: la ragione e l'azione. In Oriente, Bodhidharma (65 d.C) dirà che «molte strade conducono alla Via, ma ne esistono fondamentalmente due: la ragione e la pratica»; parimenti, Kant applicherà la medesima suddivisione nelle sue opere più famose *Critica della ragion pura* e *Critica della ragion Pratica*, recuperando una consolidata divisione insita sin dall'introduzione della *Fondazione della metafisica dei costumi*.

LA PRESA DI COSCIENZA

Il primo a trovare una fallacia in tutto questo apparato teorico non poteva che essere una figura quasi leggendaria: Socrate.

Se considero il mondo diviso tra svegli e dormienti, chi può dire a quale categoria si appartiene? Anche ammettendo che io possa sapere a quale delle due categorie appartenga, chi mi può garantire che non mi stia ingannando: infatti se io fossi un dormiente, proprio in quanto tale non sarei in grado di cogliere la verità delle cose e quindi penserei di essere sveglio. Ma se tutti gli svegli non fossero altro che dormienti che si ingannano, come si potrebbe riconoscere il vero risvegliato?

Socrate supera il paradosso rivoltandolo contro se stesso quando afferma: «so di non sapere!». Infatti, anche ammettendo che Socrate sia un dormiente che si sbaglia su tutto, tanto da dover addirittura ritenere che egli affermi esattamente l'opposto di ciò che è, allora potremmo ragionevolmente ritenere che ciò che abbia asserito il nostro «Non-Socrate» dovrebbe avere un valore simile a «non so di sapere!».

Eppure, sia affermare «so di non sapere» che «non so di sapere» porta alla medesima conclusione: l'ammissione di un mio limite cognitivo. Perciò il senso più vero della celebre asserzione socratica può essere quello fornito da Severino che sostiene vada inteso nel senso seguente:

«Attorno a me non c'è niente che mi consenta di sapere giacché il Sapere è conoscenza ferma, incrollabile, incontrovertibile».

Detto in altri termini, non c'è nulla che mi possa confermare la validità dei miei ragionamenti, fatta eccezione per quelle verità universali e assolute che sono i *concetti*, e che in seguito Platone chiamerà «idee».

Nel buddhismo avviene qualcosa di analogo: si inizia a insinuare il dubbio della provvisorietà di ogni risposta. Colui che conosciamo col nome di Bodhidharma aveva infatti scritto: «tutte le cose viventi condividono la stessa vera natura, che non è manifesta perché celata dalla sensazione e dall'illusione». Essendo Bodhidharma un vivente, egli si auto-comprende in ciò che non ha manifesta la verità; e allora anche la sua asserzione non ha valore di verità, quindi è falsa, e ciò vorrebbe dire che la vera natura è manifesta...

L'indagine scettica della realtà si riverserà, nelle derive più radicali, nel Ch'an e in seguito nello Zen approdando alla medesima conclusione: il rifiuto del linguaggio come *medium* della conoscenza. Questa corrente si accrebbe sino all'era del maestro cinese Ekai detto Mumon (1183 – 1260) che portò il ragionamento alle estreme conseguenze. Nella sua opera più celebre, una raccolta di Koan intitolata *La porta senza porta*, scriverà: «Se incontri Buddha uccidilo»; «Buddha è questa mente, ma non è questa mente»; e ancora: «Maestro – chiese l'allievo – che cos'è Buddha? Il maestro rispose: - Sterco secco!».

È chiaro che Mumon non odiava affatto Buddha, come è ovvio che Socrate, che con la maieutica portò uno schiavo illetterato a risolvere un problema di geometria, non poteva essere convinto di non sapere nulla in assoluto; ciò che i due fanno è demolire il principio di autorità alla radice.

Da qui in avanti, la filosofia fu davvero libera di potersi sviluppare autonomamente e di far sviluppare le piene potenzialità dell'essere umano.

UNA DOPPIA RADICE

A dispetto di tutte queste analogie, solo sporadicamente queste due filosofie sono davvero venute a contatto, e probabilmente solo per vie indirette. Eppure sembra che la filosofia si sia nutrita dalla stessa fonte; sembra che abbia subito uno sviluppo affine e indipendente in luoghi lontanissimi, seppur in quel famoso doppio-continente in perfetta continuità.

Ciò che si deve però comprendere è che questa doppia radice si è potuta sviluppare in virtù del fatto che la filosofia non nasce come dottrina. La filosofia è stata soprattutto il raffinamento di un metodo cognitivo, e siccome tutti abbiamo la medesima struttura encefalica e lo stesso sistema sensoriale, in questo dobbiamo indagare tali analogie: la necessità di rispondere ai perché di ciò che si conosce per poter comprendere; il rifiuto quasi istintivo degli enigmi, dei paradossi e delle aporie; la necessità di ricondurre il *Tutto* alle medesime cause; la necessità di muovere dall'universale al particolare e viceversa; il porre al vaglio le asserzioni, anche se provengono da autorità; in una parola, la necessità del Vero.

Tutto questo è la filosofia che nasce quasi come una religione e diviene prima spirito e poi ragione. In sostanza, ciò che voglio in definitiva dire è forse una banalità: voglio ribadire che la filosofia non è una disciplina, bensì una struttura mentale (e non solo) appartenente alla realtà in quanto ente conoscibile attraverso specifiche modalità cognitive comuni a tutti.

E come ha insegnato Severino:

«Una struttura è unificazione delle differenze. E anche questo desidero dire qui, esplicitamente: per il fatto di essere unificate, le differenze non spariscono. Parlo delle differenze e delle discontinuità che costituiscono la sterminata ricchezza della storia del pensiero filosofico. L'accento che in questo lavoro [*scil. La filosofia dai greci al nostro tempo*] vien posto sull'unità ha l'intento di non farla dimantare dato il clima culturale presente – è presente anche nella scuola –, in cui la ricerca si disperde nelle differenze e dove quindi anche gli studenti finiscono col non capire più nulla del pensiero filosofico».