

Franco Bosio

L'EPOCALITÀ DEL LOGOS E LA PERENNE RIMEMORAZIONE DELL'ORIGINE

Secondo Heidegger il senso originario della polisemica parola *lògos* consisterebbe nel significare il «porre raccogliente», il «disporre» ordinando ed esponendo alla vista e all'ascolto di chi, come dice Eraclito, sa essere «saggio», *sophōs*.¹

Lògos è una delle parole più antiche del pensiero greco. Più antica forse, nei detti dei pensatori, di *idein* e di *idea*, e forse anche di *theoria*. Dalla breve sentenza di Eraclito balza chiara la connessione fra *lógos* e *akoúein*. Alle origini del pensiero antico dunque (e giustamente ci si chiede oggi, seguendo Heidegger, se esso nelle sue prime voci sia già *filosofia*, oppure non ancora), l'*akouein* vale più del *theorein*. Abbiamo saputo sempre e sempre abbiamo sentito dire che i Greci furono più di tutti i popoli della Terra mossi dal *vedere* e dal senso della *visione* (*theoria*) delle cose e del *kosmos*. Ora si fa in luce come l'ascolto e l'*ascoltare* siano stati primari rispetto al vedere. Non a caso, anche nei pitagorici, è la musica tra le discipline «cosmiche», quella che tiene il primato. *Lógos* però non è la parola di una legge, di una rivelazione, di un *corpus* rituale o di una tradizione di cui qualcuno sia il depositario, il custode e l'interprete legittimo autorizzato. In prossimità del *Lógos* presocratico stanno certamente il *Dharma* dell'antica India o il *Tao-Te-King* di Lao-Tze (parole affatto intraducibili nelle lingue occidentali). Anch'essi infatti si manifestano nella loro verità più nell'ascolto che nella visione teoretica che intuisce, né si pongono peraltro come la parola rivelata di un Dio personale che esclude ogni altro messaggio all'uomo, come nella Bibbia. Li accomuna dunque, con l'antica «sapienza» greca, qualcosa che, per quanto vogliamo scrutare a fondo risulta sempre indefinibile e sfuggente e che appare a prima vista come il nesso non posto dall'uomo che stringe nell'unità e nella solidarietà tutte le cose. Ma non dobbiamo nasconderci anche la loro distanza, che fa del *Lógos* qualcosa che non è più legato al mito e al rito, come il *Dharma*, o al reggimento del popolo da parte del sovrano, come il *Tao*. E per questo il *Lógos* poté passare nella *filosofia* come elaborazione del pensiero nel mondo della concettualità che divenne poi quello della *logica*, dell'*ontologia* e della *teologia filosofica*. Fu ciò che non avvenne invece nelle civiltà del *Dharma* o del *Tao*. In *Origine e fine della storia* K. Jaspers parlò del *periodo assiale*, il grande ed eccezionale momento della storia dell'umanità in cui videro la luce le grandi forme mondiali in cui si affermò la nuova cultura

¹ Cfr. Eraclito, D.K. 22 B 50.

dell'«anima»: il pensiero del *lógos* in Grecia, il pensiero del *Dharma* in India, soprattutto nella veste della dottrina del Buddha, il *Tao* di Lao-Tze e la parola dei Profeti in Israele. È stata senz'altro, questa di Jaspers, un'intuizione di grande valore. Ma c'è ancora molto da scavare in profondità.

Il *lógos* originario che si rende manifesto più nella consonanza dell'ascoltare che nella «rettitudine», nell'*orthotes* del vedere, come avviene invece in Platone, si distacca dal *mito* e dal *rito*, si disancora soprattutto dal *fare* del cerimoniale e del rituale religiosi, anche se non li pone affatto in non cale, né vuole dimenticarli. Tant'è vero che Platone si riferisce ancora ai «miti» e Socrate momentaneamente ricorda a Critone di «sacrificare un gallo ad Esculapio».

In Eraclito e in Parmenide, in una certa consonanza della loro ispirazione, rinvenibile al di là della loro contrapposizione scolastica di maniera, il *Lógos* appare come la presenza unica e comune dell'esser-uno dell'Intero del *Kósmos* che si nasconde e sfugge invece all'esistenza singolarizzata e frammentaria dell'*ídios kosmos* di tutti coloro che dormono e sognano per conto loro (22 B 21; 26; 34). In Eraclito il termine *logos* significa, in tutti i livelli semantici che esso riveste, una presenza unitaria: come «ciò che origina le cose e come *arché*; ed allora esso è «fuoco» come alveo unitario e scaturigine da cui tutto deriva e in cui tutto si risolve nel tempo della sua dissoluzione; (22 B 31); come «legge» che regola il divenire delle cose e scandisce dunque l'unità dell'armonia nella quale convengono i contrari (22 B 1; 72); come «conoscenza» veridica e oggettiva in quanto pubblica e comune, corrispondente allo stato di veglia e perciò contrapposta ad una saggezza «privata» che ha i tratti del sogno. Così il *logos* dischiude l'unità dell'apparire del tutto all'uomo che sa ascoltarne il dire (22 B 21). Anche in Parmenide, si è visto, al di là della convenzionale schematizzazione manualistica che lo vuole contrapposto all'Efesio, l'*unità* è pur sempre l'istanza dottrinalmente emergente, che definisce uno degli attributi essenziali dell'essere che la dea rivela al filosofo (28 B 8).

In Parmenide e in Eraclito non si parla più certo della salute dell'anima nell'ascesi rituale, e non ancora della purificazione dell'intelligenza nell'ascesa alla contemplazione di pure essenzialità dell'essere di ciò che è, distaccando gli occhi dell'anima da quelli del corpo. Ma si sente che la loro parola è ancora da interrogare; essa ci appare come un discorso interrotto che non ha certo finito di dirci ancora qualcosa.

Ancora oggi, il fatto che la civiltà planetaria della nostra epoca, forse anche fin troppo satura di *Logos* al punto da aver quasi esaurito i significati e le configurazioni di un *Logos* trasformato eminentemente dalla razionalità calcolatrice della «logica», piegata esclusivamente nella direzione dell'operatività costruttrice di «teorie», si sporga e si curvi all'indietro, nella voce e nella meditazione di grandi pensatori come Heidegger, verso l'origine, per interrogarne ed esplicitarne il non-detto, è qualcosa che ci fa pensare ancora, sempre di nuovo.

L'epoca che sente il tramonto si curva verso la sua aurora, quasi nel gesto dello sporgersi verso la profezia di un nuovo giorno.

Tutto ciò è senz'altro abissalmente lontano da un momento, pure recente, in cui nella filosofia la parola *Logos*, addirittura barbaramente italicizzata in «Logo» ha fatto la sua comparsa nell'idealismo nostrano per designare il trionfo dell'autoriflessione ponente se stessa che *sa* il senso della cultura e della storia come «atto» dello spirito, in cui l'essere si risolve. Ma è un «logos» che alla fine appare sempre povero e «monologico». In confronto a queste filosofie, i tre grandi maestri del «sospetto» e della cosiddetta «demitizzazione» di qualsiasi dottrina della «ragione» autonoma e sovrana, Marx, Nietzsche e Freud, hanno fatto molto meglio rinunciando del tutto all'impiego della stessa parola.

Ma la memoria del *Logos* e delle sue grandi riserve di significato non può andare del tutto perduta. La grandezza di Heidegger è stata di aver riscoperto un senso pre-logico del *Logos*. Ma il suo compito rimane, per sua stessa ammissione, sempre solamente preparatorio. Noi dobbiamo, per quanto è consentito alle nostre povere forze, cercare di procedere oltre.

Una «filosofia del logos» alla maniera idealistica, oggi non è più possibile, nemmeno forse nella forma più nobile e più rispettosa dell'esperienza finita del mondo da parte dell'uomo, quale ci è stata offerta dalla fenomenologia di Husserl. Infatti il fondatore della fenomenologia è stato forse l'ultimo grande filosofo a credere nel *logos* della visione che intuisce e presenta ciò che si manifesta «in carne ed ossa» al percepire. Ma oggi la razionalità delle scienze, che eredita il *logos* della filosofia, ci fa procedere in un altro senso. Essa ci pone infatti dinanzi ad una realtà sempre meno intuibile perché sempre più modificabile dalle trasformazioni tecnologiche. Ne risulta che non possiamo più cercare nel *logos* l'unità esaustiva di un'interpretazione della realtà umana. Nel mondo moderno, e, si dica pure postmoderno, all'unità e alla centralità della riflessione fondata sull'*autocoscienza* e sull'*autoconoscersi*, sembra che la tradizionale filosofia del *vedere* alla quale il *logos* era stato subordinato, venga a sostituirsi di necessità un senso di *logos* come *ascolto* e *dialogo*. Per questo l'arcaicità del mondo greco ci affascina e ci avvince. Ci affascina di essa un sentire l'arcano dell'essere che non si può più affrontare con l'orgogliosa sicurezza della «criticità» moderna, convinta solamente che il vero è ciò che si può scoprire da sé, affinandosi alla critica e all'illuminato impiego di una razionalità autonoma ed emancipata, che procede per esperimenti e per prove.

Dunque, ascolto, sì, ma di che? Del «mito»? Della «tradizione»? Anche, ma non soltanto. Io direi piuttosto di tutto ciò che nelle pieghe della razionalità e della razionalizzazione che tutto pianifica, non si lascia ridurre ai suoi imperativi senza minacciare in profondità l'umanità stessa dell'uomo. Dunque l'ascolto esige il linguaggio, lo stare in esso e il pensare anche contro di esso quando diventa occultante. Solo i linguaggi non oggettivanti e non sistematici sono le autentiche tracce di ciò che può mantenere in noi qualcosa che ci libera e ci salva dalla prigionia di una razionalità che ha perso il suo senso d'essere, perché essi ci mostrano un'esperienza dell'essere «diversa» da quella della razionalità che dispone, pianifica, consuma e produce. Verità e fondamento giustificante dunque nel pensiero attuale non possono più coincidere, e la filosofia

deve dimettere l'illusione di poter avanzare pretese ad una scientificità speculativa privilegiata, perché oggetto di «scienza» è oggi solo quel che può essere inglobato in schemi e in progetti di razionalità funzionali all'operare secondo fini. Dal *logon didonai* dobbiamo passare al *logou akouein*. Perciò anche nei concetti della metafisica non va cercata la «verità», ma piuttosto il senso, la possibilità di questa diversa esperienza dell'essere di ciò che è.

A questo punto è però necessaria un'ultima osservazione: «diversità» significa forse che l'esito ultimo è nell'«oracolare», nella spettacolarità di un parlare che gioca con le parole e distorce i loro usi e i loro sensi, esclusivamente per produrre il nuovo e il diverso in quanto tali? Si può rispondere che può essere così soltanto se si elude il richiamo alla *misura* del *logos*. L'eracliteo ascolto del *logos* vale qui come l'attenzione alla profondità di un dire e di un significare che riesce a provocare l'ascolto e il dialogo perché fa sì che il nostro udire oltrepassi la soglia della superficie e discenda nel fondo della cosa. Accade come nella ricerca dei «confini» dell'anima².

Noi riusciamo ad ascoltare quando i nostri sensi sono tutti protesi all'intelligenza di un *significato* che è più profondo di ogni immagine concettuale che si lasci tradurre nella struttura di un'intuizione e che da quest'ultima non viene dunque esaurito.

Pensiamo ad esempio all'antico ammonimento platonico-pitagorico del corpo come «carcere dell'anima» e come sua «tomba». Pensiamo alla struttura ontologico-metafisica che vi si è costruita sopra, alle sue conseguenze di un'etica ascetica di fuga dal mondo, e ai sistemi fisici e cosmologici che essa ha prodotto. In realtà, come parola sapienziale da ascoltare, in quanto *acroama*, il detto può essere ascoltato diversamente: non in quanto corpo fisico e materiale il corpo è questa prigionia e questa tomba, ma in virtù e in forza dei legami che ad esso ci avvincono e che ci imprigionano, e che non sono fatti solo di «cose» fisiche e materiali, ma anche di desideri, immaginazioni, illusioni, falsi bisogni che pur non essendo realtà corporalmente fisicali stringono la vita in legami di non-verità da cui il vero essere più profondo di ciascuno di noi chiede di essere liberato. Più che comunicarci, in un'inalterabile conquista della mente, il *come* dell'essere di ciò che è, secondo una verità «assiomatica», il detto sapienziale che è sostanza del *logos* produce in noi una trasformazione *metanoetica* del nostro legame con il mondo e con le cose nella loro totalità.

Al di là del «sistema» e dell'«assioma», l'antica parola, il *logos* di ciò che è detto si apre al simbolico e ad un modo di significare che può trasformarci interamente, fin nelle più piccole cose del nostro vivere quotidiano. E ciò va ben oltre le possibilità del semplice «teorizzare» di un «puro intelletto».

Non dunque oracolarità e spettacolarità del *logos*. Il *logos* è piuttosto ciò che dà la *misura*. L'oracolare, l'oscurità voluta e cercata, il contorcimento, sono piuttosto la *dismisura*, dunque la violenza che il *logos* condanna e respinge in anticipo³.

² Cfr. Eraclito, D.K. 22 B 45.

³ Cfr. Eraclito, D.K. 22 B 43.

Il *lógos* è sì un «dire» che corrisponde a un «esporre» che raccoglie ed unisce: ma esso significa e parla solo nella «misura». Senza il timore della «dismisura», della *hybris*, non c'è *logos*. Ma non sono forse il *logos* e la «misura» che gli è connessa, ciò che la nostra tradizione metafisica, almeno nelle sue testimonianze migliori, ha sempre cercato? Se è così, allora il rapporto negativo di rifiuto instaurato dalla «postmodernità» con la metafisica è da rivedere profondamente. Così il *logos* non è una verità cui soltanto un'epoca della storia del pensiero sia stata più vicina di tutte le altre e che poi si è persa. Non è dunque una verità che si tratta di ritrovare nella purezza dell'origine. Ciò sarebbe impossibile. Al contrario, esso è una possibilità umana permanente ed essenziale dell'intendere, alla quale è consentito, sempre che non vi si oppongano le distrazioni della «dismisura» violenta, di accostarci.

In antico «misura» si diceva anche *metron*. Il *metron* era dunque la legge suprema del mondo delle matematiche, delle *mathemata* quali erano concepite dai Greci, ed in esse si ambientò, nella speculazione pitagorico-platonica, il *lógos* (parola che tra l'altro significa anche «rapporto», in senso matematico). Il testo più chiaro e più significativo in proposito è la *Repubblica* di Platone (libri VI e VII). Esso ci fa però intendere in modo inequivocabile che la «misura» nelle *mathemata*, è un riflesso e un riverbero della più universale misura di tutte le cose che regna nel *lógos*. Preso infatti per sé solo è un riflesso che può perdersi e allontanarsi dalla sua sorgente al punto da non essere più riconosciuto per quello che esso è veramente, perché ce la nasconde del tutto. La misura delle *mathemata* è infatti solo *ypóthesis*, vale a dire «punto d'appoggio» per salire oltre essa. Va detto a questo punto che c'è, ed è una conquista eterna e definitiva dello spirito dell'Occidente, contro ogni sua facile riduzione al piano dell'oggettività della conoscenza scientificamente accertante, un platonismo perenne del pensiero. Esso non consiste nella dottrina in fondo più postplatonica che platonica, assorbita dal Cristianesimo, dell'esemplarismo delle idee in Dio che configura il piano della ragione dispiegata nel mondo *ante res*. Questo è caso mai l'aspetto caduco del platonismo, crollato, e giustamente, sotto i colpi della critica moderna e contemporanea, ma già ridimensionato a suo tempo in anticipo da Aristotele, e perché no, anche dalla prima parte di quell'enigmatico e per tanti versi misterioso dialogo che è il Parmenide di Platone stesso.

Il cattivo platonismo è quello della gerarchia di un mondo di idee, intese come l'universale che è sempre la realtà più forte, quella che rende superfluo e insignificante il molteplice delle differenze, che a sua volta diventerebbe intelligibile soltanto inserendolo nell'universale stesso con la forza, ed assoggettandovelo d'imperio. Il cattivo platonismo è quello che è passato nel Cristianesimo inteso come «civiltà cristiana» e «cristianità storica», con tutte le sue compromissioni con il secolare e il mondano, nella quale ha in fondo spesso predominato il fenomeno del potere. E su questo punto non rimane che rinviare al bellissimo e perspicuo scritto di Heidegger *L'epoca dell'immagine del mondo*⁴.

⁴ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950; tr. it., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968.

Il cattivo platonismo è dunque filosofia «imperialistica» e «trionfalistica». Ma il vero spirito platonico che rimane intatto e si trasmette fino a noi come conquista imperitura è un altro, ed è da ravvisare in quel senso della *misura* che avvicina all'Uno e che tutto riconduce ad esso, come hanno intuito tra gli altri e forse meglio di tutti, sia pure in maniere diverse, Plotino fra gli antichi e Schopenhauer tra i moderni. Il cattivo platonismo sta nell'identificazione tra la ragione pensante e il potere. Ma il vero e autentico platonismo è nella capacità di cogliere l'idea come *telos* dell'attrazione del pensare che redime e riscatta dalla violenza della realtà, proprio perché non è la «realtà» più «reale» e dunque più «potente», ma semplicemente perché è «diversa» dalla realtà che si dispiega nel mondo in cui solo la forza, la violenza e il dominio, regnano. E questo aspetto non può essere colpito dalle denunce di Nietzsche, di Wittgenstein, di Heidegger e di tanti altri.

Il senso della distanza e della prossimità del rapporto fra la dimensione «trascendente» e l'«immanenza» mondana del *logos*-origine va mantenuto, e ad esso si deve continuamente e in ogni momento ridare la sua forma che esso è fatalmente soggetto a perdere. Per una sorta di ironia della *coincidentia oppositorum* spesso può accadere che proprio il «mondano» offra a volte una testimonianza di trascendenza più autentica della trascendenza semplicemente pensata nel concetto.

Non lasciamoci dunque incantare dalla suggestione del *pathos* delle origini pure e incorrotte: un altro «mito» che si sporge anch'esso pericolosamente nell'abisso della dismisura. In ogni momento della vita e dell'esistenza di ciascuno di noi e di un'intera epoca storica, si dà caduta e ripresa, oblio e memoria, velamento e svelamento.

L'origine si ripete sempre e la sua memoria è riattualizzabile in ogni tempo; perché questa è la sua vera essenziale natura «trascendente». Non certo perché essa è totalmente fuori della portata del nostro tempo, ma perché è presente in *tutti i tempi*, e perciò può essere in ogni momento rimemorata.