

## TANTO Χάος PER NULLA: UN'IPOTESI DI LAVORO SULLA NOZIONE DI Χάος IN ALCUNI LUOGHI DEL PENSIERO GRECO ARCAICO

DOI: 10.7413/18281567097

di Sergio A. Dagradi

IIS "E. Mattei" di S. Donato Milanese (MI)

**So Χάος for nothing: a working hypotesis on the notion of Χάος in some places of the archaic greek thought**

### *Abstract*

The aim of the essay is to discuss the possibility that the notion of Χάος, as it emerged in the theogony and cosmology of Hesiod and Pherekydes of Syros, would be superimposable onto the notion of *Nothingness*, as it was developed by the Phenomenology in the last century.

**Keywords:** History of philosophy, Ontology, Phenomenology, Nothingness, Chaos.

*La crudeltà appartiene alla più antica gioia festiva dell'umanità.*

Friedrich Nietzsche

Le riflessioni che seguono hanno come obiettivo quello di sondare la possibilità di intendere la nozione di Χάος, quale principio che in alcuni luoghi del pensiero greco arcaico è inteso come precedente ogni configurazione del cosmo, alla stregua della concettualizzazione problematica di *nullificazione* dell'essere, secondo gli sviluppi della successiva riflessione ontologica novecentesca, in particolare fenomenologica.

Questa particolare ipotesi di lavoro, che verrà esposta e chiarita nel corso delle analisi qui condotte e della più generale trattazione del presente scritto, credo necessiti, tuttavia, di alcune puntualizzazioni preliminari per poter essere adeguatamente intesa fin dall'inizio.

Anzitutto: intendendo con il pensiero platonico quella forma di pensiero che porta a compimento il differenziarsi della riflessione concettuale filosofica propriamente detta da elaborazioni simboliche precedenti, per cui Platone sarebbe propriamente parlando il primo filosofo<sup>1</sup>, individuo con pensiero greco arcaico quelle forme di riflessione appunto a lui anteriori e riconoscibili nella nozione, proposta da Giorgio Colli, di *pensiero sapienziale*<sup>2</sup>.

Nel quadro del pensiero sapienziale qui considerato, mi soffermerò in particolare ad affrontare la nozione di *Xáως* in alcune teogonie e cosmogonie, valutando queste due ultime forme di riflessione ampiamente sovrapponibili nel contesto culturale al quale farò riferimento. Nell'orizzonte originariamente mitico del pensiero sapienziale arcaico, la genealogia del cosmo non è infatti scindibile da una configurazione di esso a partire da una genealogia delle stesse divinità che questo cosmo plasmano e governano e con il quale – o con parti del quale – si identificano<sup>3</sup>.

Saranno prese in considerazione, in tal senso, le teo-cosmogonie di Esiodo, e Ferecide, mentre saranno utilizzati, come appoggio all'ipotesi di lavoro che svilupperò, alcuni concetti elaborati dalle coeve o posteriori riflessioni protofilosofiche e filosofiche. Il motivo di insistenza – come preannunciato – sarà centrato nell'analizzare il ruolo che la nozione di *Xáως* è venuta a giocare in questi stessi sistemi di pensiero mitico, al fine di pervenire ad una personale ipotesi di lavoro sulla proto-concettualizzazione della dimensione del nulla – o, per meglio dire, di nullificazione dell'ente – nella riflessione arcaica pre-filosofica.

---

<sup>1</sup> Seguendo evidentemente la scansione proposta da Giorgio Colli nel suo Giorgio COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1988<sup>8</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1975).

<sup>2</sup> Aspetto caratterizzante il pensiero sapienziale – e sul quale occorrerà ritornare per puntualizzare il senso del presente scritto – è indubbiamente quello della progressiva elaborazione di un pensiero che andrà ad assumere una forma concettuale, sulla scorta in primo luogo del passaggio da una cultura orale ad una civiltà proto-alfabetizzata prima e alfabetizzata poi.

<sup>3</sup> Si cfr. Paula PHILIPPSON, *Untersuchungen über den griechischen Mythos – Thessalische Mythologie*, Rhein Verlag, Zürich 1944; tr. it. di Angelo Brelich, *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 1, 26, 65-68. Ma rimando anche a quanto sostenuto all'inizio della comunicazione di Alexandre KOYRÉ, *Les étapes de la cosmologie scientifique*, «Revue de Synthèse», 29 (1951), pp. 11-22; ora in Alexandre KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris 1973, pp. 87-98: «[...] les cosmologies scientifiques, c'est-à-dire celles qui poussent jusqu'au bout la séparation, et donc la déshumanisation du cosmos, je n'aurais vraiment pas grand-chose à dire et j'aurais dû commencer tout de suite avec l'époque moderne, probablement avec Laplace» (*ivi*, p. 87).

Vigilernno inoltre costantemente sulle nostre analisi – ed è al contempo l’origine dell’ipotesi di lavoro qui esposta, che sola permetterebbe quella giustapposizione di nozioni che voglio tentare – il monito di Marcel Detienne, secondo il quale «per i Greci [...] il mondo e la materia esistono da sempre [...] nulla sarà pensato sul modo di creare *ex nihilo* anteriormente al primo, se non al III secolo d.C.»<sup>4</sup>; nonché quello – maggiormente allusivo – di Alexandre Koyré: «L’*étérnalisme des Grecs est quelque chose de tout à fait caractéristique de leur mentalité scientifique. Les théoriciens grecs ne parlent jamais de l’origine des chose, ou, s’ils en parlent, c’est d’une façon très consciemment mythique*»<sup>5</sup>. Entrambi questi moniti riecheggiano, del resto, quanto sostenuto già dal primo storiografo della filosofia, Aristotele, il quale nel primo libro della *Fisica* unificava le difformi riflessioni dei primi Fisici nella propria concettualizzazione fondamentale per la quale, resa in lingua latina, *ex nihilo nihil (nulla proviène dal nulla)*. Proprio l’inderivabilità della realtà dal nulla costituiva, del resto, il fondamento necessario ai tentativi di quegli stessi filosofi per la determinazione del principio di ogni ente (*arché*)<sup>6</sup>.

Donde, però, la questione che qui mi sono posto: come è tentata la concettualizzazione, nel pensiero arcaico, della nullificazione della realtà osservata in relazione ad alcuni fenomeni fisici? Mediante quali espressioni viene reso, in un pensiero protofilosofico, il movimento di nientificazione degli enti percepibile innanzi ai loro occhi? Ed è la mancanza del pieno sviluppo di un ordine di pensiero adeguatamente concettuale che ha determinato l’utilizzo di termini concreti, o di «[...] una metafora che materializza ancora un’idea astratta»<sup>7</sup>?

---

<sup>4</sup> Marcel DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Gallimard, Paris 1998; tr. it. di Francesco Tisconi, *Apollo con il coltello in mano*, Adelphi, Milano 2002, p. 157.

<sup>5</sup> Alexandre KOYRÉ, *Les étapes de la cosmologie scientifique*, op. cit., p. 90.

<sup>6</sup> Su questo aspetto del cosiddetto pensiero *presocratico* (sebbene personalmente non accolga tale categoria storiografica, anche in questa sede, concordando con la posizione illustrata da Havelock nel suo Eric A. HAVELOCK, *The Preplatonic Thinkers of Greece. A Revisionist History*, inedito, tr. it. di Liana Lomiento, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, introduzione, revisione e note a cura di Thomas Cole, Laterza, Roma-Bari 1996) si cfr. anche: Alexander P. D. MOURELATOS, *Pre-Socratic Origins of the Principle That There Are No Origins from Nothing*, «Journal of Philosophy», vol. 78 (1981), n. 11, 1981, pp. 649-665. Non mi è stato invece possibile consultare Christos A. TEZAS, *The Principle From Nothing Nothing Comes to Be in the Presocratic Thought Up to Parmenides*, «Dodone», vol. 16 (1987), n. 3, pp. 139-167.

<sup>7</sup> Bruno GENTILI, *Premessa*, a Eric A. HAVELOCK, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, op. cit., p. XI.

## 1. La *Teogonia* di Esiodo e il ruolo di *Xáως* (*Chaos*).

Il primo luogo anzitutto da prendere in considerazione per l'analisi qui condotta è *Theogonia* 807-814, dove si fa riferimento – in particolare al v. 814 – al *χάεος ζοφεροῖο*, al *chaos tenebroso*, come dimensione di là dei confini del cosmo ordinato, chiaribile anche come *χάσμα μέγα* dal precedente v. 740, ossia come *voragine grande* (o *enorme*), per la impossibilità a computarne le distanze da percorrere per giungervi al fondo (vv. 740-741)<sup>8</sup>. Altro rimando è rappresentato dal v. 116, sempre della *Theogonia*, dove *Xáως* viene posto come momento originario da cui tutto muove<sup>9</sup>.

*Xáως* sembrerebbe, quindi, essere posto come la personificazione di una sorta di vuoto-non vuoto primigenio, anteriore alla creazione ed all'ordinamento del cosmo. In verità non tutto deriva da *Xáως*, poiché la sua genealogia procede parallela a quella discendente da Gaia. *Xáως* – a differenza di altre cosmologie – non sembra dunque origine di tutte le cose. Non è neppure un primo principio spaziale, né un primo principio materiale. Con quest'ultima accezione, come noto, lo si ritroverà solo successivamente nel pensiero stoico, che pone in essere la derivazione di *χάος* da *χέω*<sup>10</sup>. Non appare concettualizzabile neppure nell'ordine dell'*arché* dei primi filosofi, ovvero un primo principio temporale tanto dinamico che materiale.

In Esiodo questa divinità co-originaria che è *Xáως* sembra allora poter essere configurata precipuamente a partire dal suo etimo, ossia a partire da *χάσκω*, *χανδάνω*, ossia lo *spazio vuoto*, *scuro* (appunto *χάεος ζοφεροῖο*)<sup>11</sup>. Potremmo di conseguenza raffigurarcelo come *vuoto disordinato* in opposizione al *pieno ordinato* rappresentato dal *κόσμος*. Potremmo anche indicare una opposizione tra *indistinzione* degli elementi e *distinzione* ordinata degli stessi: laddove l'ordine del cosmo mostra i propri elementi costitutivi come distinti nell'ordine da lui stesso istituito, il *Xáως* rimanderebbe ad una fase precedente e primigenia immaginata nel mito cosmogonico come caratterizzata da assenza di ordine e, correlativamente, appunto dalla non distinzione tra gli

---

<sup>8</sup> In tal senso, potrebbe anche illustrare uno *spazio cavo* da cui tutto si dischiuderebbe, con un rimando – tutto da sondare – ai precedenti culti ctoni della Grande Madre.

<sup>9</sup> Ma si veda anche il v. 123.

<sup>10</sup> Si cfr. Friedrich BÖRZLER, *Zu den antiken Chaoskosmogonien*, «Archiv für Religionswissenschaften», vol. 28 (1930), pp. 133-134.

<sup>11</sup> Emile Boisacq, ad esempio, nel suo *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, (cito nella edizione Heidelberg 1950), definisce il chaos: «l'espace vide, incommensurable» (p. 1050).

elementi. Rimanda a qualcosa di *indeterminato*, che si estende oltremisura, di informe e quindi oscuro.

Un primo aspetto dell'ipotesi che avanzo è, allora, quella che la nozione mitica di Χάος non possa rimandare ad una concettualizzazione sovrapponibile a quella di nulla, ma ricadrebbe nell'ordine di pensabilità dell'essere stesso. Il Χάος è qualcosa che è, non è un nulla dal quale la realtà è originata, ma uno stadio – in positivo, di *essere* – da cui la realtà ha subito un processo di trasformazione, attraverso la quale è passata dall'indistinto al distinto, dal disordine all'ordine e nella quale – viceversa – può sempre ricadere. Infatti, è inoltre una sfera a-temporale, che permane a circondare gli enti esistenti e il loro ordinarsi in un determinato modo (*κόσμος*), mostrando comunque, anche in questo caso, una consistenza ontologica positiva. Del resto se riandiamo all'etimo del termine, nonché ad alcuni culti arcaici, questa tesi credo possa trovare validi elementi di appoggio, nonché elementi per una sua chiara esplicitazione e presentazione.

Anzitutto, come detto, Χάος, dalla radice \*χα, rimanda al verbo χάνω ossia *aprirsi, spalancarsi*. Il Χάος dovremmo allora propriamente intenderlo, rispetto anche a quanto detto in precedenza, come *abisso sbadigliante*. Essendo neutro, non ha una forma propria. Di conseguenza, Χάος deve pensarsi come il luogo in cui tutte le cose vengono a sussistere, uno spazio vuoto (ma, come detto, non un *nulla*) di difficile concettualizzazione, se non ricorrendo ad alcuni culti arcaici analizzati dalla Philippson<sup>12</sup>.

Anzitutto, se in *Teogonia*, 740 χάσμα μέγα è da intendersi come *voragine grande*, tale voragine è da porre in relazione ad alcuni culti praticati a partire dal territorio della Tessaglia, ma diffusisi successivamente altrove, ad esempio nella stessa Atene, e aventi come oggetto di culto delle voragini del terreno. Uno *σπρόμιον*, una *bocca della terra*, una spaccatura spalancata è fatto oggetto di culto per esempio sull'Acropoli di Atene o a Lebadeia. Spesso, inoltre, da questa spaccatura esce qualcosa: il culto di alcune sorgenti ne è l'esempio più emblematico<sup>13</sup>.

Un ulteriore aspetto da tener in considerazione rispetto all'ipotesi che propongo, allora, è che Χάος venga a concettualizzare – nel pensiero mitico arcaico ma ad un livello di astrazione di ordine

---

<sup>12</sup> In particolare Paula PHILIPPSON, *Untersuchungen über den griechischen Mythos – Thessalische Mythologie*, op. cit., pp. 103-107; 142-143 e 153-157.

<sup>13</sup> Sul carattere di abissalità di Χάος si cfr. anche *ivi*, p. 267. Ritornerò più avanti sul ruolo dell'acqua in queste rappresentazioni mitiche.

superiore – la pensabilità dell’origine della realtà e dei suoi elementi che precedentemente trovava espressione nel culto della Grande Madre praticato anch’esso, come noto, in relazione a spaccature o fenditure del terreno, che rimandavano antropomorficamente alla vagina femminile<sup>14</sup>. Detto altrimenti: dinnanzi alla inesplacabilità di alcuni fenomeni naturali – in particolare l’origine e la scomparsa degli stessi – il pensiero arcaico avrebbe elaborato come primigenia forma esplicativa una rappresentazione di tali accadimenti in forma antropomorfa, rielaborando successivamente le stesse spiegazioni in una forma mitica che presenta comunque un grado di astrazione maggiore, nonché una distanziamento dal suddetto antropomorfismo, il quale permane tuttavia come sfondo e che l’analisi permette di far emergere nuovamente. La riconferma è nei caratteri ctoni dei culti ai quali sto facendo riferimento<sup>15</sup>.

Ma Χάος credo possa essere inteso non solamente come la *voragine* da cui tutto fuoriesce, bensì anche come la *voragine* verso cui anche tutto ritorna, che tutto riassorbe. Per questo terzo elemento della mia ipotesi occorre considerare come la discendenza di Χάος si presenta come Erebus e Zophos, ossia come divinità/entità rimandanti alla dimensione della morte e dell’oscurità, a quella sfera che in un certo senso chiude e delimita nelle tenebre della fine la sfera della vita. L’oscurità dell’abisso sembra pertanto essere posto tanto all’inizio, quanto alla fine dei fenomeni che l’essere umano può sensibilmente percepire<sup>16</sup>. Abbiamo del resto già notato come Χάος sia anche da intendersi come la sfera a-temporale, che permane a circondare gli enti esistenti e il loro ordinarsi. Pertanto, se Chaos – assieme a Gaia – forma la totalità della sfera dell’essere<sup>17</sup>, ciò potrebbe significare che Chaos rappresenterebbe quel principio nullificatore dell’essere stesso che tuttavia

---

<sup>14</sup> Su quest’ultimo aspetto del culto della Grande Madre o Madre Terra si è soffermata, in particolare per quanto riguarda il periodo neolitico, l’analisi della Gimbutas. Rimando – a riguardo – a Marija GIMBUTAS, *The Language of the Goddess*, Harper & Row, San Francisco 1989, tr. it. di Nicola Crocetti, *Il linguaggio della dea*, Neri e Pozza, Vicenza 1997 (ma in altra edizione Longanesi, Milano 1990).

<sup>15</sup> Su questi aspetti si cfr. anche Page DUBOIS, *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, University of Chicago Press, London 1988, tr. it. di Marina Tartara, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 51-114. In particolare il volume della DuBois è importante per sottolineare la permanenza – a livello metaforico – del culto della terra procreatrice in tutta la civiltà greca ad economia agricola.

<sup>16</sup> Analogamente a quell’alternarsi delle tenebre all’inizio e alla fine di ogni giornata e che l’avvolgono. Da tenere nella considerazione dovuta, nel caso specifico, anche l’osservazione della Philippson, secondo la quale «[...] la natura di una divinità si esplica nella sua discendenza» (Paula PHILIPPSON, *Untersuchungen über den griechischen Mythos – Thessalische Mythologie*, op. cit., p. 34).

<sup>17</sup> Si cfr. *ivi*, p. 65.

permane nella sfera dell'essere, analogamente a quanto accade per il potere nullificante dell'essere-per-sé sartriano (ipotesi sulla quale tornerò tra poco).

Potremmo, dunque, anche vedere il sovrapporsi e il concretarsi nella nozione di *Xáoç* di due movimenti di spiegazione dei processi naturali. Da un lato la tradizione rappresentata dal culto della Grande Madre, dall'altro un processo di interpolazione del processo di decadimento della vita nella morte, nelle tenebre, che presupporrebbe tal spazio tenebroso e caotico come precedente anche il manifestarsi dei fenomeni: anche *prima* della vita, dell'essere – e dell'essere ordinato – il mito configurerebbe la presenza di una sfera altrettanto oscura, delimitante altresì precedentemente la sfera della vita stessa e da cui la vita, l'essere, sarebbe uscito fuori. Il *Xáoç* avrebbe spalancato fuori di sé l'essere stesso, configurandolo nel suo ordine, e lo riassorbirebbe in sé alla fine<sup>18</sup>. In tal senso – ed è questo il cuore della mia ipotesi – utilizzando alcune categorie del pensiero della fenomenologia esistenzialista, questo *Xáoç* che circonderebbe gli enti concettualizzerebbe un nulla che non rappresenterebbe un'entità negativa, una peculiare dimensione ontologica negativa, bensì – come risposta umana ad alcune domande circa l'origine e la conclusione dei fenomeni che ci circondano – quella capacità nullificatrice degli enti propria di quell'essere che è l'uomo. Il nulla, detto nuovamente, si staglierebbe come prodotto della concettualizzazione umana del reale e delle risposte possibili, come detto, circa le domande sull'aprirsi e concludersi dei fenomeni di questa stessa realtà, a partire dall'essere della coscienza come potenziale azione nullificante l'essere in-sé che ha di fronte, espresso evidentemente ancora in una forma di pensiero preconcettuale, mitica, legata – come detto in precedenza – alla dimensione delle culture orali o proto-letterarie:

[...] il nulla d'essere che è l'anteriorità in rapporto a un apparso che «non era» può venire al mondo solo retrospettivamente, per mezzo di un per-sé che è il proprio nulla e la propria anteriorità<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Le analisi della stessa Philippon hanno, del resto, sottolineato come le *spaventose profondità*, alle quali il culto della Dea Madre sembrerebbe da sempre connesso nella sua configurazione in territorio greco, rappresentino il lato oscuro del culto stesso. In particolare si cfr. *ivi*, p. 178. Va inoltre ricordato come il carattere ctonio di Gaia fa sì che questa dea raccolga nel proprio grembo ogni morto (*ivi*, p. 255).

<sup>19</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être e le néant*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di Giuseppe Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 256. E ancora: «La nietificazione costituisce l'esistere stesso della coscienza [...]» (Jean-

In conclusione – per quanto concerne la *Teogonia* di Esiodo – credo che *Xáος* rappresenti dunque sì una mancanza, ma una mancanza che non credo possa essere identificata con il nulla o per lo meno come il nulla vuoto, il nulla non-essere. Sembrerebbe, da un punto di vista ontologico, un vuoto-pieno, affine a certe concettualizzazioni delle filosofie orientali, in particolare delle correnti taoiste e zen (Wu-Chi)<sup>20</sup>. Nella concettualizzazione arcaica del *Xáος* trovano una espressione primigenia la rappresentazione che la coscienza cerca di dare del venir meno degli enti, dell'essere e correlativamente del suo sorgere, ma sempre in un orizzonte che rimanda ad una qualche dimensione di permanenza di un fondo ontologico indistruttibile: ecco, allora, che *Xáος* si staglia come quel processo di nullificazione proprio del pensiero umano, che permette una configurazione di senso degli stessi fenomeni nel loro divenire, nella loro temporalità.

Esprimendoci con Deleuze e Guattari: «[...] caos non indica tanto il disordine, quanto la velocità infinita con cui si dissipa qualunque forma che vi si profili. È un vuoto che non è un niente, ma un *virtuale* che contiene tutte le particelle possibili e richiama tutte le forme possibili, che spuntano per sparire immediatamente, senza consistenza né referenza, senza conseguenza»<sup>21</sup>.

---

Paul SARTRE, *Entretien sur l'anthropologie*, «Cahiers de philosophie», nn. 2-3, febbraio 1966, poi con il titolo *L'anthropologie*, in Jean-Paul SARTRE, *Situations IX – mélanges*, Gallimard, Paris 1972, tr. it. a cura di Raoul Kirchmayr, *L'antropologia*, in Jean-Paul SARTRE, *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009, p. 119).

<sup>20</sup> «Gli antichi filosofi cinesi definirono con il termine Wu-Chi o suprema vacuità quello stato di vuoto senza limiti, antecedente alla creazione del mondo, dal quale l'universo fu formato. Prima della creazione, si dice che non vi fosse niente: tuttavia qualcosa c'era sicuramente. Non sappiamo cosa questo qualcosa fosse, neppure da dove venisse ma certamente c'era qualcosa. Questo qualcosa non può essere compreso razionalmente; la sua esistenza è per noi solo intuibile, come un oggetto che appena si scorga nella nebbia. Gli antichi filosofi cinesi lo descrissero come il fenomeno della vacuità. Come per dire che sebbene abbia una forma è privo di forma; ha un'immagine che è senza immagine; oppure possiamo dire che è uno stato di vaga confusione. Lo incontriamo ma non possiamo distinguerlo, lo seguiamo ma non possiamo coglierne la traccia. Questo fenomeno di vacuità è la sorgente del movimento e della quiete e di ogni cosa nell'universo [...]» (Jou Tsung HWA, *The Tao of the Tai-Chi Chuan*, C.E. Tuttle, Rutland 1980, tr. it. di Eduardo Hess, *Il Tao del Tai-Chi Chuan*, Ubaldini Editore, Roma 1986 pp. 32-33). Si cfr. anche Hôseki Schinichi HISAMATSU, *Die Fülle des Nichts*, Verlag Günther Neske, Pfullinger 1980; tr. it. di Carlo Angelino, *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddismo Zen*, Il melangolo, Genova 1989. Sul reciproco richiamarsi dell'Essere e del Non-essere, *Tao té ching*, II.

<sup>21</sup> 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. 113.



## 2. L'acqua-caos di Ferecide.

Nell'affrontare una interpretazione in chiave cosmogonica del pensiero di Ferecide, due ordini di problemi si pongono innanzi<sup>22</sup>.

Anzitutto, secondo l'autorevole parere di Giorgio Colli l'interpretazione in senso naturalistico del suo pensiero sarebbe da ritenersi fuorviante<sup>23</sup>. Il pensiero di Ferecide sarebbe, infatti, un sapere di ordine eminentemente *sapientiale*, esprimendosi in chiave mitico-simbolica. La conoscenza misterica che viene comunicata non potrebbe pertanto essere riconducibile ad una spiegazione di tipo naturalistico, che nascerebbe da una interpretazione del suo pensiero avanzata in testimonianze posteriori (seppur non molto tarde).

Questa limitazione interpretativa grava, inoltre, sull'unico frammento cosmogonico – peraltro in contraddizione con altri – nei quali è contenuta l'asserzione che il principio di tutto è Χάος, da identificarsi – ed è questo l'aspetto che maggiormente mi preme analizzare – con l'acqua, ὕδωρ (DK 7 B 1a<sup>24</sup>). Addirittura Colli giunge ad ipotizzare che l'interpretazione naturalistica di Ferecide sia da rifiutare come testimonianza, superando in tal senso quella contraddizione con altri suoi frammenti, di cui ho detto.

Poiché, anche e soprattutto sulla scorta dell'esiguità del materiale a disposizione degli studiosi, una soluzione univoca delle interpretazioni possibili sui frammenti e le testimonianze relative a Ferecide è ovviamente impossibile, accolgo come punto di partenza della mia analisi il fatto che il frammento in questione (DK 7 B 1a) non possa essere espunto o eluso. Anche per Ferecide (o per un frammento dello stesso, se vogliamo assumere un atteggiamento maggiormente prudentiale) Χάος sarebbe dunque l'origine di ogni realtà.

L'aspetto che tuttavia maggiormente mi interessa è quale concettualizzazione assume questo Χάος nel pensiero dello stesso Ferecide: DK 7 B 1a ci dice che Χάος è da identificarsi, come detto, con

---

<sup>22</sup> L'interpretazione più articolata del pensiero di Ferecide è attualmente quella fornita dall'imprescindibile volume di Hermann S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Clarendon Press, Oxford 1990

<sup>23</sup> Giorgio COLLI, *La sapienza greca*. Vol. II, *Epimenide – Ferecide – Talete – Anassimandro – Anassimene – Onomacrito*, Adelphi, Milano 1994<sup>2</sup> (1ª ed. 1993; ma in altra collana 1978), pp. 19-23, 279-278 (nota a 9 [B 8]) e 281 (nota a 9 [B 15]).

<sup>24</sup> Coincidente con 9 [B 19] nella summenzionata edizione del Colli, che così recita, nella traduzione italiana: «Taleto di Mileto, poi, e Ferecide di Siro suppongono l'acqua come principio di tutte le cose, proprio l'acqua che Ferecide chiama anche Caos, ricavando questo probabilmente da Esiodo, che dice così: “In verità, prima d'ogni altra cosa fu Caos”» (*ivi*, p. 103).

l'*acqua*, ὕδωρ. Questa identificazione porta, infatti, a sondare nuove possibilità rispetto al modello di pensabilità di Χάος che ho tratteggiato per Esiodo, possibilità che possono anche non essere considerate semplicemente come alternative, ma complementari alle precedenti.

Un punto di contatto tra la dimensione evocata dall'*acqua* e quella del Χάος analizzata in Esiodo – a partire dal quale svilupperò la mia analisi – è offerto dalla lettura di un inno del *R̥gVeda*, il X, 72. In questo inno *asat* compare come termine indicante il *non-essere*: questo stesso termine è definito come privativo dell'*essere*, ovvero *sat*. In tal senso, sembrerebbe ipotizzabile quel meccanismo logico-psicologico, già visto all'opera nel testo esiodo, per il quale il concetto di non essere è ricavato deduttivamente da quello di essere come sua privazione, ma viene poi posto – per interpolazione – come precedente a questo e sua fonte e origine. L'aspetto ancor più interessante è che, nello stesso inno (v. 6), il luogo presso il quale stavano gli dei prima della loro creazione – e che si suppone in una qualche correlazione con la dimensione di non essere precedente ad ogni realtà – è individuato come *elemento acquatico*.

Su questo elemento di vicinanza, concettualizzata da Χάος, tra dimensione del *non essere* – o, più opportunamente, sulla scorta dell'interpretazione data per Esiodo, di *spazio vuoto*, ma anche *incommensurabile, indefinito* – ed estensione *acquatica*, indirettamente confermata anche da quanto detto in precedenza sulla relazione sussistente in molti culti tra voragini del terreno, sorgenti e – quindi, appunto – acqua<sup>25</sup>, credo possa opportunamente inserirsi l'interpretazione dell'acqua offerta dalla psicologia dinamica di Carl Gustav Jung.

L'acqua verrebbe a presentarsi, infatti, nella interpretazione psico-dinamica di quest'ultimo come simbolo dell'inconscio, ossia dell'*indistinto primordiale*. Meglio: «[...] l'*incoscienza*, il fatto di essere nascosto [...]»<sup>26</sup>. Ora, nella misura in cui il pensiero arcaico tendeva a non distinguere tra inconscio collettivo (gli *archetipi* o *dominanti*) e inconscio personale, l'*acqua* del passo di Ferecide potrebbe venir ad esprimere non solamente una espressione del pensiero dello stesso Ferecide, ma una concettualizzazione archetipa di espressione e di esperienza della realtà in senso *sapienziale*. In altri termini, l'acqua come rappresentazione dell'*indistinzione primordiale* raffigurerebbe una

---

<sup>25</sup> Ma sull'immagine della roccia e dell'acqua come centrali nella concezione greco arcaica del fluire ciclico della nascita e della morte si cfr. anche Michael N. NAGLER, *Spontaneity and Tradition: A Study in the Oral Art of Homer*, University of California Press, Berkeley 1974, p. 194.

<sup>26</sup> Carl Gustav JUNG, *Über die Psychologie des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich 1943<sup>5</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1917), tr. it. di Silvano Daniele, *Psicologia dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1991<sup>7</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1968), p. 146.

modalità archetipa di esperienza della realtà – in riferimento all’origine del tutto – propria del pensiero arcaico appunto *sapienziale*<sup>27</sup>. Rimandando a quanto detto in precedenza sul carattere ontologico di questa originaria indistinzione – stante il legame tra acqua e abissalità del  $\chi\acute{\alpha}\omega\varsigma$  –, e a conferma delle suddette tesi, si può quindi ipotizzare che una certa pensabilità del  $\chi\acute{\alpha}\omega\varsigma$  originario non sia che proiezione della potenza nullificante propria dell’essere-in-sé, ossia dell’uomo e della sua *psyche*, anche a livello archetipico, mediante la quale il pensiero arcaico poté fare esperienza dell’origine-fine di ogni ente.

Ed un pensiero, tuttavia, che, se accogliamo l’osservazione di Severino circa il carattere *materialista* di questo stesso pensiero arcaico – nello specifico in riferimento alla concettualizzazione dell’acqua nel pensiero di Talete –, non possiamo che considerare come istituentesi in un orizzonte di immanenza piena alla realtà, in un orizzonte di configurazione della realtà appunto puramente materiale: «[...] se pensiamo che l’acqua sia la *materia* delle cose, o ciò di cui esse sono fatte; sì che queste, in quanto molte e differenti, non sono che modificazioni o diversi modi di essere di quell’unico che è l’acqua. L’unità delle cose [...] acquista dunque il senso di *principio materiale* delle cose»<sup>28</sup>. In un orizzonte materiale di esperienza della realtà, e della sua quindi pensabilità, la nullificazione del reale di cui il pensiero sarebbe capace, evocando la sua dimensione inconscia simboleggiata dall’elemento acquatico, si dispiega come pensabilità di una realtà in divenire, nella quale ogni ente si dissolverebbe costantemente non in un nulla assoluto – dal quale, come detto, sarebbe anche originato – ma, in un nulla relativo come alterità d’essere, come originaria e indistinta stagliatura di ogni possibile ente, propria origine materiale ma, al

---

<sup>27</sup> Ricordiamo, infatti, come l’inconscio collettivo sia per Jung portatore di quei contenuti che derivano «[...] dalla possibilità di funzionamento che la psiche ha ereditato, cioè dalla struttura cerebrale ereditaria» (Carl Gustav JUNG, *Psychologischen Typen*, Rascher Verlag, Zürich 1921, tr. it. di Cesare L. Musatti e Luigi Aurigemma, *Tipi psicologici*, in ID., *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1969, p. 462. L’archetipo risulta quindi essere una forma universale di pensiero (o categoria), a carattere ereditario, nonché dotato di un contenuto affettivo che compone e, al tempo stesso, struttura quello che è stato chiamato, appunto, *inconscio collettivo* («Gli archetipi sono immagini originarie che partecipano dell’istinto, del sentimento e del pensiero, pur conservando una loro autonomia; esse costituiscono la memoria dell’umanità che permane nell’inconscio. Si tratta però di un inconscio collettivo, una matrice comune a tutti i popoli, senza distinzioni di tempo e di luogo, un’immagine virtuale del mondo che si trasmette per eredità genetica», Silvia VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi. Autori opere teorie 1895-1985*, Mondadori, Milano 1986, p. 135). L’inconscio, a sua volta, si presenta come il luogo dell’*indifferenziazione* originaria, di quella *indistinzione* dalla quale procederà in seguito ogni differenziazione e definizione del singolo. Si cfr., ad esempio, Carl Gustav JUNG, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich 1928, tr. it. di Arrigo Vita, *L’Io e l’inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1985<sup>2</sup> (1ª ed. 1967), p. 123.

<sup>28</sup> Emanuele SEVERINO, *Introduzione a ARISTOTELE, I principi del divenire*, a cura di Emanuele Severino, Editrice La Scuola, Brescia 1983<sup>8</sup>, p. XII.

contempo, impensabile appunto nella sua alterità rispetto alla realtà sensorialmente esperibile e linguisticamente esprimibile con gli strumenti protoconcettuali dell'epoca. Come sostenuto da Berti a proposito del pensiero arcaico, «[...] l'essere non costituisce un problema, ma è l'unica possibilità che si offre al pensiero e al discorso umano; [...] l'essere è l'unica realtà esistente [...]»<sup>29</sup>. Ma, conseguentemente, il non-essere come condizione di pensabilità dell'ente in una sua fase – quella della dissoluzione, ma anche, per interpolazione, quella della sua origine – non può non rimandare che al soggetto umano come proprio fondamento, come propria *apertura*, nel senso della intenzionalità della coscienza in ogni situazione. Seguendo, forse un po' paradossalmente, l'Heidegger di *Essere e tempo* (§ 4), anche il non-essere, come impossibilità a pensare la non presenza della realtà materiale, rimanda ad una modalità o dimensione 'ontologica' non auto-sussistente, bensì ad una modalità del pensiero umano, ossia alla sua possibilità di nullificare l'ente: «[...] l'uomo è l'essere per cui il nulla viene al mondo in quanto la sua essenza è la libertà»<sup>30</sup>. Come sottolineato da Sartre, per esempio nei suoi studi sull'immaginazione, l'intenzionalità della coscienza sarebbe proprio questo negare l'oggetto dal suo orizzonte spazio-temporale di presentazione, per assumerlo sinteticamente in un *analogon* connotato da un contenuto puramente simbolico (il concetto)<sup>31</sup>. L'intenzionalità husserliana rappresenta il dispositivo cardine della coscienza così pensata, nella sua trascendenza negatrice, ovvero concettualizzante. In questa direzione il pensiero sapienziale arcaico avrebbe aperto la via alla filosofia stessa.

---

<sup>29</sup> Enrico BERTI, *Essere*, in Maurizio FERRARIS (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2009<sup>2</sup> (1<sup>a</sup> ed. 2008), p. 31.

<sup>30</sup> Sergio GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2001<sup>5</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1995), p. 172.

<sup>31</sup> A riguardo Jürgen HENGELBROCK, *Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-München 1989



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.