



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

ΕΞΑΙΦΝΗΣ

La Sorgente Mistica della Sapienza e la Nascita della Filosofia

Facoltà di Filosofia, Lettere, Scienze Umanistiche e Studi Orientali

Corso di laurea in Filosofia

Cattedra di Storia della filosofia antica

Candidato

Sebastian Schwibach

n° matricola 1530542

Relatore

Francesco Fronterotta

A/A 2014-2015

SOMMARIO

Premessa Metodologica	4
I. Alcune domande fondamentali	5
a) Motivi della ricerca	5
b) Risultati perseguiti.....	6
c) Presupposti epistemologici e metodi di approccio allo studio	6
d) Necessità di una scrittura non asettica.....	8
e) Aspetti tralasciati.....	9
Introduzione	10
I. Struttura della Tesi	11
II. Il Misticismo	12
III. Legittimità del comparativismo	13
IV. La realtà-le realtà.....	14
V. Conclusioni e ringraziamenti	15
I Parte: Vita Sacra	17
I. Creta: gli dei tra gli uomini	18
II. Gli uomini e gli dei: le interrelazioni tra stati diversi dell'essere nel mondo omerico.	20
a) Non differenziazione tra materia e spirito.....	20
b) L'eroe greco: l'intreccio dei mondi	20
c) L'eroe greco: la precarietà umana e la differenza	21
d) Gli dei: la totalità nella molteplicità e la molteplicità nella totalità	22
III. Dioniso e Apollo: tragicità mistico-espressiva	24
a) Dioniso: l'unione fluida della linfa e la sapienza tragica	24
b) Apollo: il cristallo lucente dell'espressione.....	26
c) La tragedia: sofferenza e gioia della molteplicità nell'unità	27
IV. Eleusi: la visione epoptica nel segno dell'espressione orfico-apollinea e dell'intuizione orfico-dionisiaca.....	28
a) L'evento eleusino: la visione e la felicità dell'iniziato	28
b) Dioniso: il cuore del rito eleusino	29
c) Le fasi del rituale	30
V. Orfeo: il cantore dionisiaco-apollineo	31
a) Datazione del culto orfico.....	31
b) Orfeo nella tradizione: la congiunzione di pessimismo e bellezza	31
c) Mnemosine: la memoria che attinge alla visione perduta e ne permette l'espressione	33
d) L'illusorietà del mondo disvelata: i giocattoli di Dioniso.....	34
e) Tempo e Necessità: i Giochi di Dioniso.....	35
f) Orfeo come punto di congiunzione di Apollo e Dioniso	35
VI. Orfeo e i Misteri Eleusini	35
VII. Conclusioni	37

II Parte: Origine	38
I. Scintille di Sapienza	39
a) Cenni storici.....	39
b) Abari, Aristeia e lo sciamanesimo panasiatico.....	40
c) Epimenide Cretese e Ferecide di Siro	43
d) La nascita della (Filo)-Sofia: Talete, Anassimandro, Anassimene.....	46
II. Eraclito, Parmenide, Empedocle: Interiorità, Astrazione, Politica	54
a) Eraclito: personalità e vita	54
b) Περὶ Φύσεως.....	55
c) Parmenide: personalità e vita.....	63
d) Ascesa: il viaggio mistico del proemio e le tre vie della conoscenza	64
e) Empedocle, personalità e vita	75
f) Il cuore tremante e le radici divine del cosmo.....	79
g) Conclusioni	85
III Parte: Eros Mistico-Politico	87
I. La caverna	88
a) Il mito della caverna	88
b) Il dialogo continuo come elemento fondamentale di liberazione	91
c) Anamnesi: la conoscenza come ricordo	94
d) La follia come matrice della sapienza	96
e) Dialettica come mezzo di esplorazione del mondo ideale.....	97
II. Ascesi politica: Vita activa	98
III. Ἐποπτικά: la νόησις del mondo ideale	102
a) Il distacco mistico: <i>Fedone</i>	102
b) Unione Mistica: "Ἔρως-Πτέρως nel <i>Fedro</i>	106
IV. Politicità erotica: <i>Simposio</i> e <i>Repubblica</i>	110
a) Scissione e riunione: Il <i>Simposio</i>	110
b) "Ἔρως πολιτικός: La costruzione armonica della città	113
V. Conclusioni	117
Riflessioni conclusive	119
.....	119
Bibliografia essenziale	122

PREMESSA METODOLOGICA

“Ed ecco che la cultura dello spirito, la storia cioè della filosofia, dell’arte e della scienza deve venire studiata ed interpretata da lui [“il filologo”] in modo vitale, come un momento essenziale e creativo del suo sviluppo. La storia della filosofia significa per lui una presa di posizione filosofica e morale.”

Giorgio Colli, *Apollineo e dionisiaco*.

I. Alcune domande fondamentali

Il ricercatore che voglia accingersi ad un'analisi approfondita di un qualsiasi aspetto riguardante la molteplice e spesso contraddittoria realtà umana si trova immediatamente a doversi confrontare con alcune domande fondamentali, che, se tenute in poca considerazione o dimenticate nel tragitto, possono pregiudicare l'intero lavoro, o farglielo apparire per quel che non è. Tra le domande ineludibili, certamente si possono annoverare le seguenti:

- Quali motivi spingono alla ricerca?
- Quali risultati si crede di poter raggiungere?
- Con quali metodi ci si vuole approcciare all'indagine?
- Come si vuole esprimere quanto trovato?
- Cosa inevitabilmente si trascurerà?

Una volta consapevole di tali problemi, lo studioso potrà avere maggiore consapevolezza degli errori e dei pregiudizi che rischiano di abbagliargli gli occhi, mostrando cose che non esistono o distortendo quelle esistenti.¹

a) Motivi della ricerca

Motivo fondamentale che fa da guida al presente studio è la constatazione della poca attenzione tanto alla dimensione ascetica² della filosofia, quanto all'origine soprazionale dell'aspirazione alla sapienza.

Sempre più la filosofia sembra, infatti, essersi aggrovigliata in questioni che, oltre ad alimentare il compiacimento dei partecipanti al gioco, poco o nulla di profittevole e vicino all'uomo riescono ad offrire.

Desiderio fondamentale è stato, dunque, quello di giustificare la legittimità di una vita dedicata alla ricerca filosofica, la quale non sia pura e semplice erudizione ma avvicinamento, attraverso il necessario rigore, al cuore vibrante della verità e dell'azione.

Si tratta, quindi, di un'esigenza interiore, nata dalla delusione per un approccio spesso intellettualistico agli studi umanistici, incapaci di liberarsi dalla paura di essere inferiori alle scienze esatte.

Se infatti le scienze si trovano ad essere estremamente limitanti persino per un approccio alla natura, che, costretta in un razionalismo meccanicista, per lungo tempo ha vissuto come lo spettro di se stessa, tanto più l'imbrigliamento delle realtà umane, delle loro produzioni e della loro storia nei termini angusti di una particolare logica, che non è niente affatto universale, ma solo il frutto di una particolare civiltà, non può che portare enormi fraintendimenti tanto riguardo la verità quanto riguardo la felicità umana³.

¹ A questo proposito è molto interessante la tesi di Kuhn (T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago, Chicago, 1962 [traduzione in italiano di Carugo A., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1969], per cui la scienza normale è un "tentativo di forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma" (pag. 44 riedizione 2009). Infatti, una volta consapevoli di questo rischio, evidente anche nella storia della filosofia, bisogna evitare in ogni modo che i nostri pregiudizi ci offuschino la vista, ci permettano solo una visione parziale o ci facciano credere di vedere cose che non esistono.

² Nel senso greco di esercizio, pratica volta al perfezionamento dell'uomo nel suo complesso (in proposito, si veda Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995. Edizione italiana di riferimento: Hadot P., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 1998). Una filosofia che si limiti alla speculazione teoretica o, peggio, ad un'arida erudizione, non ha, a mio parere, motivo di esistere, in quanto ha perso completamente di vista la sua essenza, ciò che le dà un valore di portata eccezionale ed una responsabilità di pari grado.

³ Feyerabend, *AGAINST METHOD Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, NBL, 1975 [Traduzione in Italiano di Libero Sosio, *Contro il Metodo, Abbozzo di una Teoria Anarchica della Conoscenza*, FISB, 1979]. Per le citazioni, sarà presa come riferimento l'edizione Feltrinelli, Milano, 2008. Riguardo la questione della necessità

b) Risultati perseguiti

Nonostante l'idea guida di tutto il percorso, che esista la verità, sia molto semplice e sia l'unico pregiudizio orientativo, non sarà questo il risultato che si tenterà di raggiungere.

Semmai è il presupposto base, indimostrabile se non attraverso l'esperienza personale, e quindi difficilmente tematizzabile e impossibile da esplicitare in modo inconfutabile. Lo scopo è invece quello di mostrare che esiste la possibilità di vivere ed esperire stati dell'essere diversi da quello quotidiano, che ci sono stati sapienti-poeti-filosofi che li hanno vissuti e li hanno riportati, e che questa sia la sorgente da cui zampilla la filosofia, la quale è continuo anelito verso l'unione, aspirazione al ricongiungimento, *μανία* divina che fa protendere l'anima oltre il mondo sensibile.

c) Presupposti epistemologici e metodi di approccio allo studio

L'idea guida dell'esistenza della verità potrebbe sembrare, nell'attuale temperie culturale, paradossale, priva di significato, addirittura ridicola e antistorica; è, al contrario, densa di conseguenze e permette un particolare punto di vista da cui guardare al mondo e, nel caso presente, al sorgere della filosofia.

Si considererà, dunque, questo presupposto come l'unico "paradigma"⁴, l'unica ma necessaria lente attraverso cui aprirsi alla realtà, agli uomini, ai fenomeni storici e alla filosofia.

Tuttavia, proprio nella consapevolezza del rischio, seppur necessario, di utilizzare una qualsiasi lente di indagine, anche la più universale ed includente, durante il lavoro verrà confrontata con estrema cura la rispondenza del presupposto alla realtà storico-filosofica, così da tentare il raggiungimento della maggiore obiettività possibile e della più comprensiva prospettiva da cui guardare il mondo greco ed il sorgere della filosofia; tale prospettiva, se nel breve spazio concesso non potrà trattare ogni aspetto dell'infinita complessità del fenomeno studiato, tenderà comunque di aprire un orizzonte da cui niente sia escluso, almeno in via di principio.

Naturalmente, si potrà incorrere nel rischio di costruire solo un'altra parziale visione del mondo greco, che si andrà a sommare alle montagne di altri scritti a loro volta parziali. Tuttavia la speranza è che, nella sua limitatezza, tale lavoro apra una prospettiva integrata, dove l'interpretazione mistica non debba per forza essere in contrasto con quella politica, dialettica o epistemologica, ma dove, come nell'anima platonica, ciascuna parte possa trovare l'armonica unione con ogni altra.

Qualora fosse possibile mostrare come la stessa verità, sentita nel profondo della solitudine o nell'orgiastico prorompere della vita, si manifesti in molteplici modalità, apparentemente diverse e contraddittorie, forse si potrebbe intravedere la conciliazione tra il perfetto assolutismo ed il perfetto relativismo. Forse esse potrebbero addirittura divenire due diverse parole, atte, se non ad esprimere la stessa realtà, a dare però le stesse indicazioni per procedere nel tentativo di conoscere il mondo che ci circonda.

Se ad esempio si dicesse con Feyerabend che la conoscenza è "un oceano, sempre crescente, di alternative reciprocamente incompatibili (e forse anche incommensurabili)"⁵ e che ogni teoria, come anche ogni favola o mito, danno contributi fondamentali al nostro conoscere, non ci si troverebbe

di un nuovo modo di fare scienza per accrescere la comprensione della realtà, la libertà e felicità dell'individuo, si veda in particolare p. 18. Tutto il libro, attraverso l'analisi storica del caso Galilei, è volto a far mutare il modo di guardare alla scienza e alle sue produzioni, per permettere al pluralismo delle teorie di fecondare un approccio alla realtà che, se univoco, ne impedirebbe una comprensione più profonda.

⁴ "Una delle cose che una comunità scientifica acquista con un paradigma è un criterio per scegliere i problemi che, nel tempo in cui si accetta il paradigma, sono ritenuti solubili. In larga misura, questi sono gli unici problemi che la comunità ammetterà come scientifici e che i suoi membri saranno incoraggiati ad affrontare. Altri problemi, compresi alcuni che erano stati abituali in periodi anteriori, vengono respinti come metafisici[...]" (T. Kuhn, *op. Cit.*, p. 58). Il mio intento è dunque quello di prospettare la possibilità di ricercare nei filosofi un nucleo veritativo ed esperienziale senza tempo, pur declinantesi nel tempo. Mi sembra infatti che si sia perso completamente di vista questo aspetto degli studi e ci si sia limitati ai soli aspetti storici ed ermeneutici, quasi che la filosofia non ci riguardasse in prima persona.

⁵ Feyerabend, *op. Cit.*, p. 27.

affatto in contraddizione con chi dicesse che esiste la verità, ma che i modi per giungervi o esprimerla sono infiniti e che il buon ricercatore deve parlare molteplici linguaggi per tentare di coglierla e di riportarla ai suoi simili⁶. Sotto entrambi i punti di vista, la ragione è solo uno dei possibili mezzi di espressione e la conoscenza che ne deriva appare sempre parziale⁷.

In più, però, la seconda prospettiva ritiene che ci sia la possibilità di entrare ed essere uno con la “verità”, qualsiasi sia il nome che le si voglia dare, e che, a partire da questa esperienza, sia possibile comprendere nella loro profondità tutti i modi in cui l’uomo zoppica nella sua ricerca.

Che cosa è dunque questa verità?

Si tratta forse solo di una particolare verità razionale, di una verità religiosa ad esclusione delle altre, magari di quella orfico-eleusina?

Assolutamente no.

Un’immagine chiara (e peraltro usata anche in moltissima iconografia), in assenza di una definizione perspicua, è la seguente: la verità è il centro di una circonferenza costituita da una serie di infiniti raggi. Ogni raggio è una via che parte da tale verità e vi riconduce, è un sentiero filosofico e religioso, mistico e politico insieme. I raggi, che sulla circonferenza sono distanti tra loro, nel ricongiungersi al centro si avvicinano sempre più, fino a diventare uno. L’espressione molteplice della circonferenza trova la sua scaturigine dall’unità principiale, che a sua volta si proietta in tale molteplicità.

In quest’ottica, a rischio di apparire superficiale, il metodo seguito porterà maggiore attenzione all’analisi dei testi, piuttosto che alle controversie che infiammano gli attenti commentatori antichi e moderni.

Non ci si cimenterà, dunque, se non in minima parte e qualora fosse indispensabile, a contestare qualche particolare interpretazione, in quanto non è affatto proficuo porsi sul piano della polemica, ma bisognerebbe ripensare un modo di fare filosofia e storia della filosofia che porti ad una piena collaborazione tra le varie modalità di comprendere sempre più a fondo la realtà.

Saranno attinte, dunque, da alcuni commentatori e filosofi le chiavi ritenute più interessanti, meditate e vissute, per aprirsi ad un mondo, quello greco, a cui solo a costo di grande fatica e sforzo di immedesimazione è possibile accostarsi.

Dove è stato percepito il tentativo di capire e amare i filosofi e gli uomini del passato, lì con più attenzione il pensiero altrui è stato studiato; dove invece prevaleva la tendenza alla sola analisi accademica, poco attinente con la vita dello studioso, lì sono state prese esclusivamente alcune nozioni utili.

⁶ A questo proposito interessantissimi sono i seguenti riferimenti: Cusano N., *De coniecturis (1445 ca.)*, in Opera Omnia, Volume III, Meiner, Hamburg, 1972, Prologus: “Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri. Hinc ipsam maximam humanitus inattingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas”; Cusano, *De venatione sapientiae (1462)*, in Opera Omnia, Volume XII, Meiner, Hamburg, 1982, capitolo 33: “Sed haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedit impositorem vocabulorum et omne nominabile, potius in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur”; Cusano N., *De pace fidei (1453)*, in Opera Omnia, Volume VII, Meiner, Hamburg, 1953, capitolo 1: “Tu, ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis.”

⁷ Si veda a questo proposito *Contro il Metodo, op. Cit.*, p. 67: “un giudizio comparato su linguaggi di osservazione-per esempio linguaggi di osservazione materialistici, linguaggi di osservazione obiettivo-idealistici, linguaggi di osservazione teologici ecc. – può prendere l’avvio solo quando si parlino tutti quei linguaggi con uguale facilità”. La presente ricerca tenta proprio, a partire dall’idea di un nucleo veritativo, di svolzarvi intorno attraverso vari possibili “linguaggi”. L’unica apparente divergenza dal relativismo è che esso non crede, o perlomeno non si pone il problema, all’esistenza di tale nucleo.

Cfr. anche p. 181: “Il mutamento di prospettiva chiarisce che ci sono molti modi di ordinare il mondo che ci circonda, che i vincoli detestati di un insieme di standard possono essere infranti accettando liberamente standard di un genere diverso e che non c’è alcun bisogno di rifiutare ogni forma di ordine e di consentire a se stessi di ridursi ad un lacrimevole flusso di coscienza”. Allora, se ci sono molti modi di affacciarsi al mondo, alla vita o alla verità, chi li abbia compresi e sia divenuto uno con essi, potrà esprimersi in tantissimi linguaggi diversi, persino incommensurabili, per portare ai propri compagni di prigionia una luce che li guidi fuori della caverna.

Per quanto riguarda l'approccio diretto ai testi, non è stata attuata un'attenta analisi filologica, contando sul duro lavoro di due secoli di filologia, e non essendo possibile arenarsi in disquisizioni poco congeniali allo spirito del testo⁸.

d) Necessità di una scrittura non asettica

Lo stesso approccio prefissato ha determinato in gran parte la modalità di esposizione. Infatti, non volendo fornire esclusivamente una serie di nozioni peraltro già facilmente accessibili, ma avendo l'obiettivo di introdurre il lettore in un'atmosfera che potesse in qualche modo avvicinarlo ad un mondo ormai lontano, non è stata seguita una scrittura asettica e formale. Infatti è molto dubbio che la scientificità di un lavoro sia determinato dalla sua incapacità di suscitare emozioni (positive o negative). Al contrario, soprattutto nell'ambito umanistico, qualora si perdesse l'amore per la bellezza, qualora si tentasse di scrivere parole in cui non traspaia alcuna anima, qualora ci si limitasse a ingegnose congetture o speculazioni che non tocchino né lo scrivente né il lettore, allora tutto il significato di tali studi sarà irrimediabilmente perduto e all'amore delle lettere si sostituirà un arido eruditismo che niente di vivo avrà da offrire agli uomini, se non graziose opere critiche, che nessuno leggerà, in quanto oggetti inanimati. Questo non vuole certo dire che le scienze umanistiche debbano diventare un gioco poetico o, molto peggio, filosofico.

L'amore per un autore, per un periodo storico, per un genere letterario, per un mondo (che sia passato o presente, lontano o vicino), non sono affatto in conflitto con l'obiettività della ricerca, con l'attenzione metodica, con la sincerità teoretica; esprimere la felicità che si prova nello studiare un canto di Dante o la bellezza che si sente emanare da ogni verso di Hölderlin non si trova in contraddizione con una analisi del testo filologica, attenta e ragionata; una scrittura evocativa, un insegnamento che riesca ad esprimere l'amore per l'oggetto di studio e che voglia non solo informare ma anche trasformare sia chi scrive sia chi ne fruisce, sono elementi tanto necessari quanto l'analisi critica, rigorosa e scientifica. Qualora gli *Studia Humanitatis* tornino ad avere come obiettivo principale l'espressione del bello, cui si accompagni sempre il vero, allora forse nuova linfa proromperà da questa pianta ormai avvizzita, soffocata dalla paura di perdere in prestigio, quando non assuma lo stesso linguaggio delle scienze naturali. Quale significato potrà mai avere, infatti, sapere tutto su Euripide se poi, quando si leggono i suoi versi, non si prova nulla o, peggio, non si può trasmettere il proprio sentire perché i codici accademici lo impediscono? Forse nelle analisi matematiche questa modalità è funzionale, in quanto serve un teorema semplice e chiaro, che possa essere utilizzato senza troppi problemi.

Nel caso degli studi umanistici, l'unico loro senso è quello di risvegliare una scintilla nell'uomo, di farlo sentire membro di una stessa umanità, di farlo palpitare come ha palpitato un altro uomo mille

⁸ Poco congeniali, si intende, se si considera la filologia esclusivamente come lavoro intellettuale su cose morte, il cui significato diviene di dubbio interesse per la vita dell'uomo, una vita che, forse, dovrebbe essere il punto di partenza e di arrivo di ogni movente appunto umano! Qualora invece si intenda la filologia nel senso di Colli, allora certamente non si può che auspicare questa rinascita degli studi, i quali sarebbero perfettamente congeniali all'anima di qualsiasi (ri)cercatore. Riporto le parole di Colli per una maggiore comprensione di quanto qui intendo dire (Colli G., *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano, 2010 p. 31-39): "[...]Cerchiamo il nome da dare a questa attività, che vede il mondo e la vita come una grande espressione e la studia soltanto per scoprire ciò che sta dietro ad essa. Noi scegliamo il termine filologia. Essi [i filologi] amano il logos, vogliono decifrare il "discorso" della vita, scoprire la realtà attraverso le parole, della natura e soprattutto degli altri uomini. [...] Filologia è l'amore di tutto ciò che appare, di tutto il fenomeno, considerato però come creazione, e quindi brama anzitutto di giungere al creatore e di vivere la sua vita.[...] Il suo punto di partenza è la critica della scienza in generale ed il desiderio di scoprirne una nuova più concludente, più definitiva, è il senso di inappagamento, di scoramento e di scetticismo che toglie ogni aspirazione alla conoscenza di fronte alla scienza attuale, mutevole ed affannata, perdentesi nella molteplicità di teorie ognora in contraddizione l'una con l'altra. [...] Ma la filologia vera vuole unificare, il suo campo naturale si estende a tutti i tempi, ha per contenuto ogni espressione, parola parlata, suono musicale, disegno, irrilevanti nelle loro diversità esteriori e da intendersi come segni esplicativi di una grande fonte comune, l'intimità dell'anima, da studiarsi quindi come vita."

anni prima di lui, di fargli sentire ciò che non avrebbe mai sentito da solo, perché la vita è troppo breve e la mediocrità quotidiana incalza.

e) Aspetti tralasciati

Nel tentativo di guardare alle molteplici espressioni della verità, con l'attenzione sempre volta a tale nucleo, l'attenzione non è stata focalizzata eccessivamente, in quanto poco utili alla discussione, sulla maggior parte delle influenze che un pensatore, un sapiente o un poeta illuminato hanno ricevuto dall'ambiente, dalle frequentazioni, dalle "letture".

Tali elementi sono fondamentali da un punto di vista storico, nel momento in cui si voglia capire meglio il linguaggio con cui ci parla, ma non sono essenziali se si vuole andare al cuore di quel pensiero. La ricerca erudita permette una maggiore conoscenza dell'apollineo dell'autore interrogato, permette cioè di capire il mondo dell'espressione da lui creato, ma non dà informazioni profonde sul suo aspetto dionisiaco, cioè su quanto ha vissuto⁹.

Dunque, se da una parte questo approccio non vuole tagliare nessun pezzo di realtà, non vuole imporre alcun modo fisso di guardare alla greicità, ma anzi lascia liberi di spaziare dagli aspetti più strettamente politici a quelli filosofici, artistici, mistici, senza aver paura di parlare di irrazionalità, di assolutismo, di relativismo, di verità, dall'altra, per questioni tanto di ordine pragmatico quanto di unità dello scritto, alcune questioni le lascerà in sospeso, molte le sfiorerà in modo superficiale, altre le perderà di vista.

Nel complesso, tuttavia, non sarà pregiudizialmente chiuso a nessuna opzione, pur guardando con sospetto ogni forma di riduzionismo.

⁹ Colli G., *Apollineo e Dionisiaco*, op. Cit.

INTRODUZIONE

“L’ispirazione dei cantori ha mille
forme, come il volere degli Dei,
e la piena bellezza è inesauribile,
l’oceano delle vette è sconfinato.
Eppure io t’ho scelta innanzi a tutto,
tremando, al primo scorgerti lontano;
tremando ti giurai il mio amore
o regina dell’universo, Urania!”

Hölderlin, *Inno alla dea dell’armonia*

I. *Struttura della Tesi*

Uno scritto che voglia ancora, nel 2015, occuparsi del sorgere della filosofia e capirne le origini profonde sembra destinato a cadere nel ridicolo, sembra essere un ulteriore esercizio accademico assolutamente insignificante per un mondo che della filosofia non conosce più neanche l'esistenza o, quando vi si accosti, la guarda con quell'occhio disincantato tipico di chi, occupandosi di cose serie, prova un misto di commiserazione e fastidio per una scienza che nulla sembra più avere da offrire ad un mondo in vorticoso divenire. Il mito che nell'origine forse si possa trovare la vera essenza del vivere umano è completamente tramontato e, se per tre secoli, l'occidente si è proiettato in avanti nell'illusione di un progresso infinito, ora ci troviamo ormai a galleggiare nel non senso, in uno stato d'essere che non sa più quello che si debba fare né dove voltarsi per cercare una direzione che sia vagamente sensata.

Eppure l'idea che il principio di qualsiasi evento, esistenza, storia, realtà, sia più fresco e vitale della sua fine ha non solo un valore riscontrabile empiricamente, dalle relazioni amorose fino alla storia dello sviluppo degli stati, ma presenta un fondamentale significato metafisico, in quanto l'origine rappresenta il momento di non scissione, l'assoluta identità prima del distacco, i molti che si fanno e sono Uno¹⁰. Il mito dell'età dell'oro non è una forma poetica del banalizzante "si stava meglio quando si stava peggio", ma l'espressione di una consapevolezza metafisica della perfezione da cui ci si è allontanati, che si è dimenticata e persa, pur essendo essa rimasta, sotto la spessa crosta formatasi, identica in ognuno di noi. Guardare all'origine della forma più alta in cui il pensiero occidentale sia riuscito ad esprimersi significa, dunque, ravvivare una fiamma quasi completamente spenta, soffocata da un'ottusa pedanteria e dall'incapacità di farsi vita di un pensiero che nel corso del tempo ha avuto la tendenza a fossilizzarsi e cristallizzarsi in sistemi mentali più che in vie verso la piena trasformazione dell'essere umano.

Dall'analisi svolta nel corso di questo lavoro, dovrebbe risultare evidente che la filosofia è amore della sapienza nel senso più profondo del termine, è scienza che trasforma l'anima in ogni suo aspetto, in quanto il sapere non è nozione ma vita, e le parole servono ad esprimere una conoscenza toccata dall'anima intera, non delle astrazioni concepite a tavolino; la filosofia è politica che guida la comunità alla scoperta di se stessa e del proprio valore, è via iniziatica che percorre a ritroso il sentiero della divinità e mostra al ricercatore la vera luce sotto cui poter conoscere e trasformare la realtà, è analisi attenta del mondo del divenire, pur nella consapevolezza della sua relatività e connessione con altri piani dell'essere.

Se si guarda senza pregiudizi ai primi sapienti, se si osserva l'atmosfera pregna del divino in cui vivono i Greci almeno fino al V secolo a.C., ogni interpretazione naturalista, razionalista o riduttivamente moralista della nascita della filosofia diviene di per sé insufficiente, in quanto taglia pregiudizialmente delle parti e dà luogo ad una ricostruzione immaginifica di un mondo molto più complesso.

La (filo)-sofia¹¹ appare, nel suo sorgere, aver poco a che fare con un bisogno, a partire dal quale costruire dei sistemi di pensiero o dei modi di vivere che orientino l'uomo in un mondo caotico.

Sembra, invece, scaturire come ruscello dalle sorgenti del divino, sembra essere lo strenuo tentativo di giustificare una realtà cui è sempre più difficile attingere, sembra essere l'unico modo di salvare una capacità di vedere, che va svanendo a velocità crescente, fino all'apparente morte nell'ambiente della sofistica.

La ragione è dunque solo un nuovo linguaggio, che la sapienza utilizza per mantener vivo il divino in un mondo che ormai si avvia ad essere sempre meno sensibile alla sua epifania¹²; la ragione è uno

¹⁰ In proposito si veda ad esempio Colli, *Sapienza Greca*, Adelphi, Milano, 2009, introduzione p. 39.

¹¹ È bene precisare fin da subito che manterrò oscillante, pur consapevole dell'ambiguità, l'uso dei termini sapienza e filosofia, in quanto è difficile, anche per uno stesso pensatore, segnare con nettezza il limite tra queste due espressioni. Il sapiente infatti è colui che, essendo stato filosofo, è giunto alla verità e, da uomo, è diventato dio. In ogni caso, prevalentemente utilizzerò il termine σοφοί per tutti i pensatori analizzati, ad esclusione di Platone, dove l'aspetto "filosofico" diviene preponderante.

specchio, che tenta di riportare, riflesso in sé, l'inesprimibile, la visione della vita nel suo pulsare, nel suo ispirare ed espirare, la contemplazione della bellezza nella sua unità cangiante, l'intuizione della verità, che, avvenuta nell'attimo, vuole giungere agli uomini, per liberarli finalmente dalle catene in cui si sono loro stessi imprigionati a vicenda.

Il presente studio si propone, dunque, di guardare alla nascita della filosofia, considerandone non solo le sorgenti sapienziali, ma anche gli importanti elementi che le epoche precedenti hanno sviluppato.

In particolare, nella prima parte, verrà analizzata la completa interdipendenza tra mondo umano e divino, a partire dalle raffigurazioni dell'epoca minoica, passando per i poemi omerici e giungendo fino ai misteri eleusini, la cui espressione popolare è rappresentata dalla tragedia.

Nella seconda parte, attraverso una riflessione particolarmente focalizzata su Eraclito, Parmenide ed Empedocle, verrà mostrato come le diverse modalità espressive dei tre pensatori possano in ultima analisi essere ricondotte ad una stessa intuizione super-razionale, che prende forma diversa a seconda del diverso temperamento del σοφός e del diverso ambiente storico in cui si situa.

Nella terza ed ultima parte, infine, ci si confronterà con Platone, andando ad evidenziare soprattutto la matrice eroica della sua filosofia, quale appare nel *Fedone*, nel *Fedro*, nel *Simposio* e nei libri centrali della *Repubblica*.

II. *Il Misticismo*

Nella trattazione svolta, si farà con costanza riferimento al termine "misticismo", che nel corso dei secoli ha assunto talmente tante sfumature di significato da divenire una parola vuota, incapace di svegliare delle risonanze profonde, in quanto ridotta a descrivere qualcosa di nebuloso, poco chiaro, prerazionale.

Il termine sarà qui invece usato, in chiave spiccatamente storica, per indicare l'apice massimo della conoscenza, l'intuizione super-razionale a partire dalla quale, solo, è possibile essere veramente filosofi e poeti¹³. Non si tratta dunque di qualcosa di sentimentale o morboso, di soggettivo o irrealista, ma del superamento stesso delle distinzioni soggetto-oggetto, interno-esterno, uno-molti. Quando il mistico-sapiente giunge al termine del suo percorso conoscitivo non esiste più nulla tranne lui stesso, che è tutto, uno¹⁴, racchiudendo ormai in sé la realtà nella sua totalità. La facoltà umana con cui può essere raggiunto tale stato viene dai Greci chiamata soprattutto νοῦς, termine atto ad indicare un rapporto diretto del soggetto con l'oggetto, un toccare e penetrare, un conoscere che si fa unione. Tale possibilità riposa nell'alveo del divino, attraverso cui l'uomo, "furioso", può trascendere la

¹² Kerenyi K., *Dionisos Urbild des unzerstoerbaren Lebens*, Klett-Cotta- J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart, 1976 [Traduzione in italiano di Del Corno L., *Dioniso*, Adelphi, Milano, 1992]. Nel testo sarà presa in considerazione la II edizione del Luglio 2011.

Cfr. Kerenyi, *op. Cit.* p. 33: "le capacità visionarie non sembrano essere mai state distribuite tra gli esseri umani in maniera uniforme: nei tempi più antichi o in determinati periodi furono più accentuate; in seguito divennero sempre più rare"; O ancora, per l'affinità del mito con la Sapienza, nel modo in cui viene qui intesa: "Il mito divino è epifania degli dei per mezzo del linguaggio. Non è legato a un luogo allo stesso modo delle visioni. Può assumere sembianze sonore dovunque sia parlata la medesima lingua" (p. 34).

¹³ Così infatti viene considerata esplicitamente la μανία divina in Platone, ma anche Eraclito Parmenide ed Empedocle sottolineano la dimensione sovrumana della loro conoscenza, come a suo luogo si mostrerà. A questo proposito, per maggiore chiarezza, sono utili le parole di Rudolf Otto, nell'ambito di un confronto tra il misticismo di Sankara e quello di Eckhart (Otto R., *West-östliche Mystic.*, Beck, München, 1971. Edizione Italiana di riferimento: Otto R., *Mistica orientale mistica occidentale*, SE, Milano, 2011, p. 89): "Il loro oggetto può essere irrazionale quanto si vuole, il loro universo radicalmente contrario a ogni <<intellegibile>>, esse possono inabissarsi completamente nell'irrazionale[...], possono totalmente differire dalla ragione, dalla riflessione, dalla elaborazione personale attraverso le operazioni logiche della nostra facoltà intellettuale, dalla ratio, dal tarka- tuttavia esse hanno, nel senso più profondo della ratio, proprio qualcosa di razionale; hanno luce e chiarezza in sé, e sono opposte quanto possibile a ogni oscuro <<misticismo>>."

¹⁴ Tutto e Uno a tale livello sono la stessa cosa da due punti di vista diversi.

propria individualità e intuire la bellezza del mondo, che si trasforma tra le sue stesse mani in una manifestazione, allo stesso tempo velante e accennante, della φύσις, della scaturigine di ogni apparente distinzione.

Per poter esprimere tale forma di sapere, le figure simboliche più appropriate sono Dioniso e Apollo, attraverso le quali si manifesta in pieno allo stesso tempo la fusione assoluta che nasce nell'intuizione mistica e il senso del distacco, imprescindibile perché l'interiorità si faccia espressione. È importante notare fin da ora che l'utilizzo di questi due dei come simboli della conoscenza non è affatto una costruzione moderna senza alcun legame con il mondo greco. Piuttosto, sempre più diviene evidente che tutte le maggiori manifestazioni dello spirito ellenico si inseriscono nell'ambito della dialettica tra queste due divinità, entrambe fondamentali a Delfi, entrambe presenti a Eleusi, entrambe sotterraneamente affioranti nelle tragedie, negli scritti filosofici, nella medicina, nella mantica, nella poesia.

Se è vero che tutti gli dei esprimono dei momenti intuitivi in cui il mondo viene visto sotto una particolare luce, è solo in Dioniso che tutte le molteplici intuizioni poetiche si riuniscono e prendono la forma dell'intuizione assoluta, dove l'apparente rigidità della natura si scioglie in un flusso, oltre il quale si intravede l'abisso originante, il varco immenso che solo un uomo divino può oltrepassare.

III. Legittimità del comparativismo

Per poter scandagliare più a fondo l'origine divina della filosofia appare fondamentale riconsiderare la possibilità di un confronto con altre culture, ed in particolare con il loro apice conoscitivo massimo, per vedere se, a partire da contesti assolutamente diversi e pur nella molteplicità delle espressioni, sia possibile trovare una stessa matrice da cui tutti i popoli attingono, in misura maggiore o minore.

In quest'ottica, risulta particolarmente interessante, solo per citare un esempio, l'analisi parallela della filosofia occidentale e del pensiero metafisico indiano, attraverso cui si chiariscono molti punti oscuri della σοφία presocratica e di Platone stesso. Purtroppo in questo scritto sarà possibile fare solo dei brevi cenni al rapporto Oriente-Occidente, in quanto uno studio scientifico e accurato che, sfregando varie espressioni culturali, possa far scaturire la scintilla della conoscenza ancora non è stato tentato, sia perché, qualora non si creda ci sia una sapienza unica in molteplici forme, il confronto diviene puro esercizio erudito e superficiale (una specie di sincretismo di infima qualità), sia perché l'Occidente è ancora troppo orgoglioso dei suoi prodotti per poter essere disposto a rimettersi in discussione e ricominciare da capo.

Il particolare interesse che assume il confronto con culture che non hanno avuto una stretta relazione tra loro risiede proprio nel fatto che le somiglianze ottengono un valore assolutamente significativo, che non può essere ridotto alla semplice influenza reciproca, come invece è abbastanza facile fare nel caso del rapporto ellenismo-cristianesimo.

Se infatti le parole di un Origene o di un Cusano possono senza problemi essere inserite in un circolo ermeneutico orizzontale, spiegando ogni idea con le varie influenze reciproche e lasciando completamente da parte l'esperienza interiore, che è invece l'essenza di ogni scritto che non sia pura retorica o esercizio intellettuale, nel caso delle somiglianze tra culture assolutamente distanti la dimensione verticale, che oltrepassa la rete di relazioni e comunicazioni reciproche, diviene perlomeno un problema da considerare.

Comparare¹⁵, dunque, non deve significare fare una collezione di nozioni diverse e metterle insieme in un grande calderone, ma approfondire con estrema cura e dedizione i molteplici rami con cui il

¹⁵ Il problema della legittimità del comparativismo si è fatta soprattutto sentire nell'ambito dell'antropologia, che per molto tempo ha utilizzato tale metodo per cercare delle leggi sociali comuni e basilari nelle popolazioni a diversi gradi di evoluzione (si veda soprattutto il capitolo 1 in Pavanello M., *Fare antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2010). Ovviamente tale metodo era completamente illegittimo, in quanto, a partire dalla certezza di essere all'apice dello sviluppo umano, la scienza occidentale cercava di fare dei "primitivi" una specie di museo vivente delle curiosità, incasellandoli a livelli diversi di sviluppo e arraffando dati decontestualizzati per provare le proprie teorie sociali, naturali, evolutive. Ovviamente, non è in questo senso che il comparativismo può

centro della verità giunge alla circonferenza della manifestazione, per capire se effettivamente tale centro esista, come sia possibile giungervi e le modalità in cui, nel tempo, si sia risposto a questo problema.

Il compito sembrerebbe, a prima vista, estremamente arduo, in quanto la complessità e incommensurabilità delle culture umane rende quasi impossibile un confronto che non sia pura schematizzazione e riduzione di una forma espressiva nell'altra. Tuttavia, da una parte, seppur a costo di un grande sforzo, è possibile parlare molteplici linguaggi, immedesimarsi in molteplici mondi e quindi riuscire a entrare in modalità diverse di esistere, dall'altra, quando si tratti dei principi primi, tutte le culture sono sorprendentemente affini e accostabili l'una all'altra, purchè non si voglia pregiudizialmente rimanere nella differenza. In fondo è una questione di scelta: si può trovare la molteplicità nell'unità o l'unità nella molteplicità. Il culmine della conoscenza è però allo stesso tempo conoscere-essere Uno-molti.

IV. La realtà-le realtà

Tutto il discorso sembrerebbe cadere alla prima obiezione, che mostra come solo la chiarezza nata dallo sviluppo scientifico moderno sia riuscita a portare l'uomo fuori dal baratro della superstizione e del giogo di una religio fattasi strumento di potere ed oppressione, per offrire finalmente la realtà per come essa è. Tuttavia, al di là dell'astrazione di questa realtà empirica disumanizzata e privata di ogni qualità, è molto dubbio che il mondo cristallizzato in cui il nostro intelletto culturalmente determinato ci fa vivere sia l'unica modalità di conoscere una realtà oggettivamente data. La stessa idea di questa oggettività assoluta è una astrazione puramente arbitraria e senza fondamento, tanto che la scienza moderna ha dovuto fare dei salti mortali per poter superare la fissità di concetti che mascheravano totalmente il fluido scorrere dell'energia, la quale solo in apparenza si fa materia statica e fissa.

Attraverso la filosofia della scienza¹⁶ e gli studi antropologici¹⁷ si è potuto constatare che molteplici sono i mondi in cui l'uomo può vivere e l'ordine con cui la realtà può essere organizzata non è assolutamente "a priori" per tutto il genere umano. Quello che noi consideriamo miracolo, può avvenire semplicemente perché non esiste una realtà con le sue leggi fisse, ma solo modi diversi di vivere dentro un oceano senza appigli, dove tutto è possibile, purchè si abbia un'adeguata sensibilità. Ecco dunque che il contatto con gli dei, la possibilità di essere contemporaneamente in più posti, il trascendimento dell'umano attraverso la $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ divina, si trasformano in qualcosa di molto più complesso di semplici figure retoriche e convenzionali. Esprimono la capacità, da parte di alcuni individui, di vivere in stati diversi dell'essere, di rompere la maglia rappresentativa dello spazio e del tempo, fino alla possibilità di giungere alla sorgente stessa del molteplice e caotico divenire.

avere un valore pregnante, in quanto è assolutamente necessario contestualizzare ogni espressione culturale nel suo tempo e nel suo spazio. Tuttavia, il punto che qui si vorrebbe sottolineare è che, al di là delle differenze, soprattutto il vertice mistico della conoscenza è uguale in ogni cultura. A tal proposito sono illuminanti le parole dello storico delle religioni Mircea Eliade secondo cui (Eliade M., *Le Chamanisme et Les Techniques Archaïques de l'Extase*, Payot, Paris, 1974 [Edizione italiana di riferimento: Eliade, *Lo Sciamanismo e le Tecniche dell'Estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974, pp. 11-13): "[Lo storico] da un lato, si atterrà alla concretezza storica, ma dall'altro si darà a decifrare ciò che un fatto religioso, attraverso la storia, rivela di superstorico [... infatti] perfino nelle ierofanie più modeste si palesa un <<eterno ricominciare>>, un continuo ritorno ad un istante atemporale, un desiderio di abolire la storia, di cancellare il passato, di ricreare il mondo."

¹⁶ In particolare Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, op. cit. e Feyerabend, *Contro il metodo*, op.cit.

¹⁷ In particolare De Martino E., *Il Mondo Magico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1973.

V. Conclusioni e ringraziamenti

Il presente studio tenterà dunque di mostrare quanto fin qui detto calandolo nella realtà viva del mondo greco, con l'obiettivo di riconsiderare una serie di paradigmi che per lungo tempo hanno sfigurato il volto di un popolo non riducibile a razionalità e misura. Attraverso l'analisi di Creta e del mondo minoico apparirà con chiarezza che ci sono stati uomini in grado di vedere ogni cosa e azione, anche la più infima, nella luce del divino; attraverso i primi sapienti sarà messo in luce un passaggio fondamentale per la storia futura, che non si accontenterà più di un linguaggio mitico e simbolico, ma vorrà sfruttare a pieno la ragione e le sue potenzialità; attraverso Platone si mostrerà il lento spegnersi di un mondo, sempre più irretito nel laccio del logos, che con Aristotele diventerà elemento preponderante.

In conclusione, vorrei ringraziare tutte le persone che hanno reso possibile lo sviluppo di questo scritto. In primo luogo, ringrazio il professor Fronterotta che, nonostante segua un'interpretazione per molti aspetti diversa da quella qui presentata, mi ha permesso di approfondire liberamente, senza darmi alcun vincolo a parte la necessaria onestà intellettuale. Vorrei poi ringraziare i miei genitori, che mi hanno sempre sostenuto, nonostante le scelte a volte un po' eccentriche del mio percorso formativo. Infine vorrei ringraziare tutti gli amici ed in particolare tutti i compagni dell'Associazione Universitaria Studenti Forestali (AUSF), senza i quali la mia vita sarebbe stata completamente diversa e sicuramente peggiore.

...Ai boschi e le stagioni...

I PARTE: VITA SACRA

“Io capii il silenzio del Cielo,
io non ho mai capito la parola umana.

L’armonia dei bisbigli del bosco
mi educò,
in mezzo ai fiori imparai ad amare.
E in braccio degli Dei io crebbi grande.”

Hölderlin, *Quando ero ragazzo*

I. *Creta: gli dei tra gli uomini*

“Cominciamo il canto dalle Muse eliconie
che di Elicone possiedono il monte grande e divino
e, intorno alla fonte scura, coi teneri piedi
danzano, e all’altare del forte figlio di Crono.”¹⁸

Addentrando nel labirinto della sapienza greca, cercando di comprendere le figure divine di un mondo per noi perduto, rischiamo di perderci e di rimanere solo con immagini sfocate e sfuggenti.

Se però ci poniamo in tacito ascolto delle Muse, attraverso il loro stesso manifestarsi possiamo iniziare a immergerci in un’atmosfera. Allora inizieranno ad apparire con estrema naturalezza e vitalità le cangianti figure divine che, in particolare nei poemi omerici, ma anche in Esiodo, permeano ogni aspetto della vita, manifestandosi in tutta la loro umana e sovrumana grandezza.

Subito, infatti, nella *Teogonia*, Esiodo ci mostra delle divinità, le Muse, che danzano e cantano, celebrando il loro padre divino, di cui si accingono a raccontare la nascita e le vicissitudini. Le Muse appaiono al poeta in tutta la loro leggiadra semplicità, gli si mostrano come una componente essenziale del monte dove hanno dimora, ma, allo stesso tempo, evidenziano subito la loro differenza rispetto al cantore, che, pur essendo vicino al loro sentire, percepisce l’inattingibile potenza e bellezza del divino.

Le dee, ridenti, mostrano al poeta un canto bello, un canto che, pur trattando le origini a volte mostruose degli dei, appare circondato dalla soavità della musica e della poesia, due aspetti inscindibili della rivelazione di “ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu”¹⁹.

Quando poi ci addentriamo nel mondo omerico, vediamo con chiarezza abbagliante la stretta interconnessione tra i due piani dell’esistenza e ci meravigliamo, a volte ci scandalizziamo, della vicinanza del divino, che si palesa anche in tutta la sua contraddizione.

Per capire questo mondo, dobbiamo però, prima, volgere lo sguardo indietro e ricercare, tra le aspre montagne e le buie grotte di Creta, la chiave per avvicinarci agli Achei descritti da Omero.

Dal momento che non possediamo una letteratura scritta, dobbiamo orientarci verso l’arte, che ci ha fornito delle testimonianze oltremodo interessanti.

Come ben mostrato da Kerenyi, l’arte minoica ci mostra un mondo di “piante e di animali, di epifanie divine sui monti, dall’alto del cielo, in mezzo ai fiori”²⁰; ci mostra una realtà, dove ogni gesto è “estraniato nell’atmosfera della festa, come in un mondo incantato”²¹; una realtà dove, grazie alla danza, grazie al mito, grazie al culto, in ogni momento si può far rivivere l’epifania divina. Mito e culto, parola e danza divengono dei mezzi per il ripresentarsi della divinità, e solo in seguito, una volta persa la sensibilità per la manifestazione del dio, si riducono ad opaco riflesso, che ricorda una visione perduta.

I monti, le grotte, le valli, gli stessi palazzi sono luoghi sacri agli dei e, ovunque essa si sia manifestata, si possono trovare piccoli e grandi santuari.

La rappresentazione 10 fornita da Kerenyi²² può rendere chiaro il modo in cui veniva vissuto il rapporto uomo-dei:

¹⁸ Arrighetti, Esiodo, *Teogonia*, Rizzoli, Milano, 1984. Presa in considerazione l’edizione del 2013, per i tipi BUR, 1-4.

¹⁹ Id., 38

²⁰ Kerenyi K., *op. Cit.* p. 28.

²¹ Id., p. 31

²² Id., discussione alle pp.31-41. Apparato fotografico in appendice.



Figura 1 Epifania tra i fiori raffigurata su un anello d'oro proveniente da Isopata. Hiraklion, Museo Archeologico

Se nell'immagine riportata possiamo vedere l'evocazione dell'epifania di tre dee davanti a due donne in atto di adorazione, nelle immagini 4 e 5²³ presentate dallo studioso tedesco, vediamo, invece, l'unità umano-divino nella danza, che riesce a riconciliare i due mondi²⁴.

Possiamo dunque constatare come, alla consapevolezza di uno scarto essenziale tra l'umano e il divino, si affianchi la capacità non solo di vedere gli dei, ma di diventare dei, seppur esclusivamente in particolari circostanze²⁵.

Al tempio naturale, che è l'intera isola, si affianca, poi, il tempio creato dall'uomo, il palazzo, che con la sua "struttura intricata e stratificata[...] sembra aver piuttosto imitato il cosmo cretese, l'autentica sede del culto minoico²⁶."

Questo palazzo, lungi dall'essere esclusivamente un luogo di abitazione o di scambi commerciali, è effettivamente un microcosmo, che rispecchia il mondo degli uomini e degli dei.

Abbiamo visto, dunque, alcune espressioni del continuo ed intrinseco contatto tra uomo e divinità, l'importanza del culto e del mito per ravvivare una fiamma sempre in pericolo di spegnersi, un mondo non scisso tra immanenza e trascendenza, ancora uno nella sua varietà.

Proprio questa connessione e relazione è ciò che possiamo di nuovo constatare, seppur in trasparenza, nei poemi omerici, che, nonostante spesso tralascino aspetti importanti del proprio mondo²⁷, sono una fonte importantissima per immaginare realtà spesso per noi inaccessibili, se non attraverso l'uso di sostanze psicotrope²⁸ o sospinti da un ardente amore per la bellezza.

²³ Id.

²⁴ Si confronti Nietzsche, *Così Parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1968, p. 43: "Ho imparato ad andare: da quel momento mi lascio correre. Ho imparato a volare: da quel momento non voglio più essere urtato per smuovermi. Adesso sono lieve, adesso io volo, adesso vedo al di sotto di me, adesso è un dio a danzare se io danzo." Nessuna parola, più di queste brevi righe, può esprimere più vividamente la consapevolezza di essere divini e di poter sprigionare tale essenza a passo di danza.

²⁵ Si veda la descrizione della prima figura fatta da Kerenyi a pagina 40: "Sul castone di un anello d'oro a sigillo, proveniente da Isopata, nelle vicinanze di Cnosso, è rappresentata una scena piena di armonia e movimento. Il movimento si sprigiona dall'alto, dalla dimensione delle apparizioni divine. Un'epifania ha luogo tra i fiori. Due serpenti animano sorprendentemente lo sfondo: essi sono collocati così in alto che potrebbero appartenere al mondo divino. Un unico grande occhio, un po' più in basso rispetto ad uno dei serpenti[...] conferisce all'intera rappresentazione una particolare profondità. Qualcuno osserva. Due delle quattro grandi figure femminili sono dee in atto di apparire".

²⁶ Kerenyi, *op. Cit.*, p. 35

²⁷ Dodds E. R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1951 [traduzione italiana di De Bosis, *I Greci e l'Irrazionale*, BUR, 2011], p.115.

²⁸ Kerenyi, *op. Cit.*, p. 45: "Si deve supporre che verso la fine dell'epoca tardo-minoica l'oppio abbia ravvivato l'antica capacità visionaria e abbia evocato visioni che prima si producevano senza oppio: Un'esperienza prodotta artificialmente della trascendenza della natura poté sostituire ancora per qualche tempo l'esperienza originaria."

II. *Gli uomini e gli dei: le interrelazioni tra stati diversi dell'essere nel mondo omerico.*

a) *Non differenziazione tra materia e spirito*

Anche in Omero possiamo dunque vedere gli dei muoversi tra gli uomini con una grandiosa naturalezza, tanto che spesso finiamo per dimenticarci della loro differenza, tanto che risulterebbe facile eliminare completamente la parte divina, per lasciare spazio a notazioni esclusivamente psicologistiche.

A questa tentazione, in cui in gran parte sembra essere caduto Dodds²⁹, bisogna resistere, per evitare di interpretare il passato attraverso categorie moderne, utilizzate non tanto come un ausilio alla comprensione, ma come un grimaldello da poter applicare in ogni circostanza.

Ci troviamo invece in un mondo estremamente complesso e difficilmente accessibile al nostro modo di pensare, in quanto ancora non toccato da una netta demarcazione tra spirito e corpo, immanente e trascendente, naturale e miracoloso. Dimostrazione evidente della frequente incapacità di capire una modalità di esperire così lontana dalla nostra può essere il problema del rapporto anima-corpo, la domanda sulla possibilità di pensare questa distinzione in epoca arcaica e le conclusioni che spesso si è tentati di trarre dalla risposta negativa a tale quesito. Come evidenziato infatti da Walter Otto, dalla constatazione della trasmissione dell'impurità attraverso il contatto fisico verrebbe ad esempio spontaneo dedurre "che la religione di quei tempi intendesse per impurità semplicemente uno stato materiale"³⁰, quando invece è molto più probabile che quella mentalità non separasse "il corpo da quello che noi chiamiamo spirito e anima: li vede invece sempre l'uno nell'altro"³¹. Ecco dunque che, con questo cambio di prospettiva, non solo il mondo greco, ma molte delle religioni arcaiche e tradizionali³² appaiono in tutt'altra luce. Piuttosto che forme di religiosità primitive, in senso deteriore, si mostrano invece modalità di esperienza sensibili ai molteplici aspetti della realtà, che appare nelle sue interconnessioni sui diversi piani dell'essere, i quali non sono ancora percepiti come distinti (o inesistenti).

b) *L'eroe greco: l'intreccio dei mondi*

Questa fluidità e intreccio dei mondi lo possiamo ad esempio rilevare nella figura dell'eroe greco, che spesso, essendo discendente diretto o indiretto di una divinità, si trova con tutta naturalezza a rapportarsi con gli dei, onorandoli, parlando loro, persino combattendovi contro, se preso da una terribile furia³³.

Emblematico il caso di Ulisse che non pare affatto sorpreso quando, arrivato finalmente nella propria terra, colei che credeva un giovane guardiano di greggi gli si rivela come Atena, la sua protettrice che, sempre accanto a lui, ora gli si mostra sotto aspetto mortale; egli, anzi, appare ben consapevole che

²⁹ Dodds E. R., *op. Cit.*

³⁰ Otto W., *Die Goetter Griechenlands*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987 [traduzione italiana di Airoldi, *Gli Dei della Grecia*, Adelphi, 2004, p. 79.

³¹ Idem.

³² Intendo il termine nel senso invalso da alcuni decenni in antropologia per categorizzare le popolazioni prima definite "primitive".

³³ Idem. Capitolo 5, P.202 sgg. : "La connessione tra il naturale ed il miracoloso, di profondo significato e tale da non alterare nessuno dei due, ha trovato la propria espressione classica nei famosi racconti degli dei che compaiono sulla terra *in forma umana*. Apparentemente tutto sembra svolgersi in modo naturale[...] la divinità interviene personalmente in modo tale che il prodigioso sembra naturale ed il naturale prodigioso[...]. Tale spirito considera tutto quanto avviene, dal più grande al più piccolo degli avvenimenti, opera degli dei, anzi prodotto da loro stessi[...]. La divinità è il sacro carattere stesso della natura e coincide con la sua norma, che si fa presente in tutto ciò che si può sperimentare con il suo spirito e che viene sentito con venerazione dall'anima devota".

“ è difficile, o dea, che un mortale, pur esperto,
incontrandoti ti riconosca: di tutti prendi l’aspetto.”³⁴

Ancor più visibile si fa la partecipazione degli uomini al mondo del divino nel caso dei Feaci, a cui, per bocca dello stesso Alcinoò,

“Sempre, almeno finora, gli dei si mostrano nel loro splendore
a noi, quando facciamo insigni ecatombi,
e accanto a noi banchettano, seduti dove noi pure sediamo;
non si nascondono affatto, poiché siamo a loro affini.”³⁵

Certamente ci troviamo davanti ad un caso eccezionale, che segna il particolare privilegio concesso ad un popolo discendente diretto di Poseidone e la cui vita sembra indenne dalle comuni sofferenze dei mortali; tuttavia abbiamo visto lo stesso privilegio, che in parte ancora molti eroi avevano in modo sporadico, frequentemente raffigurato nell’arte minoica.

c) L’eroe greco: la precarietà umana e la differenza

Ad ogni modo la comunicazione, il contatto, non vogliono certo dire assimilazione. Forte si manifesta, infatti, il senso della precarietà umana, a più riprese la giustizia divina appare poco perspicua e la fragilità della luce (φῶς) mortale viene mostrata anche nel suo spegnersi, nel divenire ombra e riflesso (εἶδωλον) di quell’energia che era stata l’esistenza terrena³⁶. Si pensi alle parole di Anticlea, la madre di Ulisse, che al figlio giunto nell’Ade dice

“Ahimè, figlio mio, tu, il più sventurato fra tutti gli uomini,
per nulla ti inganna Persefone, figlia di Zeus.
Ma questa è la legge per i mortali, quando uno muore:
i nervi non reggono più insieme le carni e le ossa,
e il forte vigore del fuoco ardente ogni cosa soggioga,
non appena la vita abbandoni le bianche ossa,
e l’anima vola via, e pari a sogno, senza meta volteggia.”³⁷

In queste parole, come in quelle dell’anima afflitta dell’Atride Agamennone³⁸, o in quelle gementi del Pelide, si mostra in tutta la sua tragicità il rapporto con la morte e con lo sgretolarsi della potenza vitale del corpo, si palesa uno stacco incolmabile rispetto al sereno mondo degli immortali, vicini e al contempo assolutamente distanti.

La differenza tra le due sfere di esistenza appare non solo nella tragicità della morte, ma anche nei diversi percorsi che dei e uomini a volte seguono sulla terra

“All’estremità del porto c’è un ulivo dall’ampio fogliame
e vicino ad esso una grotta deliziosa, scura,
sacra alle ninfe che si chiamano Naiadi.
Dentro ci sono crateri e anfore
di pietra, e lì fanno anche il miele le api.
Dentro ci sono telai altissimi di pietra e lì le Ninfe
tessono drappi color porpora, meraviglia a vedersi.

³⁴ Di Benedetto Vincenzo, Omero, *Odissea*, BUR, 2010. XIII canto, 312-313.

³⁵ Id. VII canto, 201-205.

³⁶ Id., XI, quando Odisseo incontra le anime dell’Ade.

³⁷ Id., XI, 218-222

³⁸ Id., XI, 387 e sgg

Dentro ci sono acque perenni. La grotta ha due entrate:
una, rivolta verso Borea, è accessibile agli uomini,
l'altra invece, rivolta verso Noto, è riservata agli dei,
e di lì non passano uomini: è la via degli immortali.”³⁹

In questo passo, che descrive la grotta delle ninfe ad Itaca, dove poi Ulisse nasconderà le sue ricchezze, vediamo che diverse sono le vie seguite da mortali ed immortali nell'entrarvi, a conferma della netta distinzione dei due ordini dell'esistenza⁴⁰.

In ogni caso, come abbiamo già accennato nei riguardi di Creta, connessione e non contraddizione tra uomini e dei si può cogliere in ogni azione e gesto e, anche dove più marcata si sente la differenza, la comunicazione non è mai preclusa, e l'uomo vive in un'atmosfera semprepregna del divino.

La lucentezza di un ruscello o il verde frusciare di un bosco, appaiono sacri, degni di venerazione e pieni di mistero, voce e luce divina che si apre verso l'astante⁴¹. Non ci stupisce più allora quanto già rilevato da Nietzsche⁴², rispetto al fatto che la stessa casa greca fosse un continuo succedersi di santuari, che attorno a una fonte, a un bosco, fosse naturale che si sentisse la presenza della sacralità del luogo e che spesso gli stessi templi fossero all'aperto.

d) Gli dei: la totalità nella molteplicità e la molteplicità nella totalità

Passando a considerare più nel dettaglio gli dei, sembra corretto affermare con Otto⁴³ che, da una parte, "la divinità è sempre una totalità"⁴⁴, tutto un mondo chiuso nella sua perfezione"⁴⁵, ma, dall'altra, la variopinta molteplicità delle divinità possiede una intrinseca unità, che, pur manifestandosi in tutti gli aspetti del mondo, è comunque una.

Questo continuo passare dall'unità alla molteplicità e dalla molteplicità all'unità degli dei è indizio di un sentire che non vive una contraddizione tra la consapevolezza dell'unità di un mondo e la sua molteplice ed infinita possibilità di espressione. La sempre cangiante prospettiva, la sempre trasformantesi unità di ognuno degli dei nell'altro, vive nell'intrinseca unità di stato, di vita e di essenza.

A partire da questa intuizione, sarebbe molto interessante approfondire il senso di quello che normalmente chiamiamo il politeismo greco, per cercare di capirne meglio le caratteristiche. Si potrebbe forse trovare una religione che, nella molteplicità del culto, intuisce l'unità della divinità, e si potrebbe dunque anche spiegare come la riflessione di sapienti quali Anassimandro o Parmenide possa non trovarsi in aperta contraddizione con tale religione. Ad ogni modo, in questa sede è impossibile analizzare a fondo il problema, e ci si limiterà a riportare alcuni esempi di questo duplice aspetto del mondo divino: la sua intrinseca unità e il contemporaneo essere un mondo a sé di ciascun dio.

In entrambi i poemi omerici, possiamo trovare frequenti casi in cui l'eroe non parla di un particolare dio, ma sente che ciò che lo spinge ad agire, la sciagura che lo ha colpito o il successo che ha raggiunto, è dovuto all'azione degli dei nel loro insieme o, meglio, della divinità.

Sono ad esempio gli dei che, per loro volere, fanno soffrire Odisseo⁴⁶, sono gli dei che "filano la rovina per gli uomini"⁴⁷, sono gli dei eterni ad avere "il fato di vittoria"⁴⁸. Può essere interessante

³⁹ Id., XIII, 102-112.

⁴⁰ Per un'analisi approfondita, che svela il simbolismo di questa descrizione ed attenua la distinzione mondo umano-mondo divino, si veda Simonini, Porfirio, *L'antro delle ninfe*, Adelphi, 2006, Milano.

⁴¹ *Odissea*, VI, 102 sgg.

⁴² Nietzsche F., *Il servizio divino dei greci*, Adelphi, Milano, 2012.

⁴³ Otto W., *op. cit.*, Capitoli 4-5.

⁴⁴ Otto W., *op. Cit.*, p.177: "I singoli dei mantengono le loro particolarità e sussistono le tensioni tra loro. Essi sono il mondo ed il mondo è mutiforme. Purtuttavia, l'uomo sa dell'unità del divino."

⁴⁵ Otto W., *op. Cit.*, p. 166.

⁴⁶ *Odissea*, VII, 214.

⁴⁷ *Odissea*, VIII, 579.

⁴⁸ Onesti R. C., Omero, *Iliade*, Einaudi, Torino, 1950, VII, 101-102.

notare che, in casi come questi, l'uso dei termini "θεός" e "οἱ θεοί" non sono funzionali a esprimere in modo vago l'azione di un dio di cui però non si conosce l'identità. Sono invece indice proprio di quella consapevolezza dell'unità della divinità nella sua molteplicità, unità che si fa più esplicita proprio quando gli dei agiscono come "potenza del destino"⁴⁹.

Per quanto riguarda invece la totalità di mondo che ognuno degli dei esprime, dal momento che è estremamente difficile rinvenire dei passi specifici in cui mostrarla con estrema chiarezza, in quanto ogni tassello in sé poco significativo contribuisce tuttavia alla sua manifestazione, è necessario citare Walter Otto, che, forse come nessuno dei moderni, è riuscito ad entrare nell'intimo più profondo della visione divina dei greci e a riportarla in una sintesi di rara bellezza⁵⁰:

"Afrodite sveglia le bramosie amorose e le sazia. Considerata solo da questo lato pare essere il Genio di una singola forza naturale. Ma è infinitamente di più; plasma tutto un mondo e lo anima con il suo spirito. Da lei non viene tanto l'ebbrezza del desiderio, quanto l'attrazione amorosa che lo suscita e porta al rapimento; è la voluttà che è latente nell'essere e col suo sorriso incatena i sensi. E non sono solo gli uomini e gli animali, ma pure le piante, le cose inanimate ed i fenomeni, persino le parole ed i pensieri, a prender da lei la loro attraente dolcezza che illude e soggioga. Il suo incantesimo fa così sorgere un mondo dove leggiadria e malia alitano insieme e ciò che è disunito vuole beatamente fondersi in unità. Tutte le formazioni vi sono ricomprese, come pure tutti i desideri d'amore, dall'oscuro istinto animale fino alla nostalgia delle stelle[...].

Un mondo completamente diverso, ma di nuovo un mondo compiuto, è quello nel quale si rispecchia la vergine, la diva Artemide. Qui è sconosciuta la voluttà che porta all'amplesso, alla felicità dell'unione. Qui tutto è movimento, remoto e puro. La chiara luce della dea è sospesa su prati e laghi; il suo limpido spirito si muove nel folto dei boschi, nelle luci solitarie delle vette; è lei ad operare la malia misteriosa della solitudine della natura e del terrore che mozza il respiro, la mutevole delicatezza giocosa e l'aspra durezza in cui quella può improvvisamente trasformarsi[...].

Come differente è l'espressione del mondo il cui nome divino risponde a Ermete! Il suo volto è notturno, ma può svelarsi anche in pieno sole, allorché ci si muove nel mistero e nel prodigio, oppure quando malgrado la chiara luce del giorno si scruta nel buio."

Nonostante l'impossibilità di trovare un esempio che mostri in modo perfetto quanto esposto da Otto, la cui ricostruzione è frutto dell'unione di tantissime testimonianze, non sarà inutile presentare due passi, rispettivamente relativi ad Artemide e ad Afrodite, nei quali si può intravedere ciò che ci mostra questo grande studioso:

"come Artemide saettatrice va su per i monti, o per il Taigeto dal lungo crinale o per l'Erimanto, godendo dei cinghiali o dei cervi veloci e insieme con lei giocano le Ninfe abitatrici dei campi, figlie di Zeus egioco[...]"⁵¹.

" [Afrodite] arrivò all'Ida ricca di acque, madre di fiere, e attraversò il monte in direzione della stalla; docili la accompagnavano lupi grigi e leoni feroci, orsi e veloci pantere, mai sazie di caprioli. Vedendoli, la dea si rallegrava nel cuore e insinuava loro nel petto il desiderio"⁵².

Questa visione riesce particolarmente difficile da comprendere per un'epoca abituata a concettualizzare, separare, analizzare in termini spesso riduzionistici ogni cosa su cui ponga la sua attenzione. Tuttavia, anche poche ore in un bosco, presso un fiume o sulla vetta di una montagna, possono risvegliare la capacità di sentire la profonda verità di questa molteplice unità del cosmo, terrestre e celeste in ogni sua espressione, pieno di corrispondenze in ogni suo più intimo aspetto⁵³.

⁴⁹ Otto W., *op. Cit.*, pp. 259-281.

⁵⁰ Id., p. 166-167

⁵¹ Omero, *Odissea*, VI 102-106

⁵² Zanetto G., *Omero, Inni Omerici*, BUR, Milano, 1988, Inno ad Afrodite, V 68-73.

⁵³ Nonostante si situi in un orizzonte assolutamente diverso, mi sembra interessante citare Baudelaire, come emblema dell'acuirsi di un certo tipo di sensibilità, che può risvegliare il senso del divino nella realtà (Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, BUR, Milano, 1980. P. 81):

" Corrispondances
La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;

Corrispondenze
La natura è un tempio dove colonne vive
lasciano a volte uscire confuse parole;

III. *Dioniso e Apollo: tragicità mistico-espressiva*

a) *Dioniso: l'unione fluida della linfa e la sapienza tragica*

Nonostante la quasi totale assenza nei Poemi Omerici⁵⁴, la figura di Dioniso, la cui importanza e antichità è stata spesso sottovalutata a causa di tale lacuna, appare la migliore espressione del divino come totalità che si irraggia nella molteplicità.

Egli ci appare come un'incrinatura nell'apollinea plasticità del mondo omerico, il quale rifugge dall'informità e dal mostruoso in cui la divinità si manifestò "prima"⁵⁵ dell'arrivo degli dei olimpici⁵⁶.

Ci sembra un elemento fuori luogo, straniero, barbaro nella sua irruenza di fiume che si frange contro le levigate, pure e limpide pietre olimpiche.

In Dioniso si riaffacciano potenze informi, apparentemente sconfitte dal nuovo ordine di Zeus, eppur sempre operanti proprio grazie al tramite del potente sovrano, padre e madre del divino fanciullo, nato, risorto e di nuovo tornato alla luce, dopo lo smembramento perpetrato dai titani.⁵⁷

Per comprenderne meglio la figura, illuminante è la trattazione di Kerenyi che, distinguendo tra i concetti di ζωή e βίος, ci fornisce una chiave per entrare nel mondo dionisiaco⁵⁸. Dioniso è la ζωή, il flusso della vita che attraversa gli esseri, il cui βίος è un momento transeunte di questo impulso energetico, che sprizza come sorgente zampillante e si mostra nelle sue infinite e lucenti gocce,

L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

l'uomo vi passa attraverso foreste di simboli
Che l'osservano con sguardi familiari.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
vaste comme la nuit et comme la clarté,
les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Come echi lunghi che da lontano si fondono
in una tenebrosa e profonda unità
vasta quanto la notte e quanto la luce,
I profumi, i colori e i suoni si rispondono.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
-et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ci sono profumi freschi come carni infantili,
dolci come oboi, verdi come praterie
-e altri corrotti, ricchi e trionfanti,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
qui chantent les transports de l'esprit et des sens"

che hanno l'espansione delle cose infinite,
come l'ambra, il muschio, il benzoino e l'incenso
che cantano gli abbandoni dello spirito e dei sensi

⁵⁴ Questa mancanza si spiega con il particolare oggetto dei Poemi omerici, i cui cantori non hanno esitato a tralasciare tutto ciò che non rispondesse all'etica di un'aristocrazia eminentemente guerriera. Confronta per approfondire, Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, cap. 2, pag. 86-87; W. Otto, *Gli Dei della Grecia*, p. 164-165.

⁵⁵ Colli G., *La Sapienza Greca*, Adelphi, Milano, 1977. Verrà considerata l'edizione del 2009. Tutte le citazioni tratte da *La Sapienza Greca*, verranno indicate con il riferimento relativo dell'edizione critica di Colli e con il riferimento dell'autore da cui è tratto il brano.

Quanto afferma Colli nella sua introduzione rispetto a Dioniso (p. 25), potrebbe essere fomite di ulteriore approfondimento per quel che riguarda il mondo divino nel suo complesso, forse troppo storicizzato: "[...] Dioniso, anziché recente, si sta rivelando come dio antichissimo. *Su che base infatti possiamo avere il diritto di storicizzarlo, di cercare un prima e un dopo, una successione di eventi?*" (corsivo mio).

⁵⁶ Cfr. la *Teogonia*, op. Cit. di Esiodo dove molteplici sono le divinità mostruose nate nel buio della Notte o nel grembo della Terra.

⁵⁷ Si veda in particolare *l'Inno a Dioniso* (Zanetto G., op. cit., *Inno a Dioniso*, 11-12):

"E poiché ti tagliarono in tre parti, ogni tre anni
uomini ti sacrificheranno perfette ecatombi, per sempre."

In questo passo, infatti, come affermato da Zanetto in nota, probabilmente i versi precedenti facevano riferimento alle tre nascite di Dioniso, prima ucciso dalla folgore di Zeus e poi fatto a pezzi dai titani.

⁵⁸ Kerenyi K., op. Cit., pp. 17-21.

destinate pur sempre a tornare nella corrente. Al suo apparire, come ben mostrato da Euripide, “sulla terra scorre il latte, scorre il vino, scorre il nettare delle api”⁵⁹, si ha cioè uno stato di eccitazione che, transcendendo l’individuale, rende possibile il naturalmente impossibile, scardina anche quella naturalità del divino presente in Omero.

Dioniso è il dio della μανία, del furore ctonio, che, nel rimbombo cupo dei cimbali, evoca divinità ancestrali, sfere dell’esistenza mostruose, illimitate, senza forma:

“L’uno si tiene nelle mani flauti
dal suono profondo, lavorati col tornio
e riempie tutta una melodia strappata con le dita,
un richiamo minaccioso suscitatore di follia;
un altro fa risonare cimbali cinti di bronzo[...]
e la parvenza sonora di un timpano, come di un tuono
sotterraneo, si propaga con oppressione tremenda.”⁶⁰

Dioniso è il cuore pulsante della ζωή, che squarcia il mondo, erompendo grazie alla musica, alla corsa e alla danza, capaci di far transcendere il singolo dalla sua individualità:

“è cosa dolce su nei monti,
quando dai tiasi in corsa si cade al suolo,
con indosso la sacra pelle di cerbiatto,
a caccia del sangue del capro ucciso,
e il piacere di mangiare carne cruda,
con intimo impulso
verso i monti della Frigia della Lidia
e la guida è lui, Bromio.
Euoè.
Scorre di latte il suolo, scorre di vino,
scorre del nettare delle api.
Come fumo d’incenso di Siria
in su tiene Bacco la ferula
con rossa fiamma del pino
e si slancia,
e chi si disperda
lui sprona a corse e a danze
ed eccita all’urlo,
e libra su in alto nell’aria
i suoi morbidi riccioli,
e fra i clamori degli euoè egli così grida:
“Oh, venite baccanti
Oh, venite baccanti,
fasto dello Tmolo dall’aurea corrente,
cantate Dioniso al suono cupo dei timpani,
con euoè esaltate il dio dell’euoè,
con grida di voci frigie,
quando il sacro dolcesonante flauto
di sacri motivi risuona,
in sintonia con le delire che corrono
verso il monte verso il monte”.

⁵⁹ Euripide, *Baccanti*, 142-143, in Colli G., *La Sapienza Greca*, volume 1, Adelphi, Milano, 1977. Per indicare le citazioni da *La sapienza greca*, userò le iniziali S. G.

⁶⁰ S. G., 1 [A2], Eschilo, *Frammento 71*, 1-5, 9-10.

Ed ecco che gode
 come una puledra con la madre al pascolo
 e muove rapidi passi e agile saltella
 la baccante.”⁶¹

Vedremo poco più avanti e poi in seguito nella seconda parte del presente lavoro, come Dioniso, lungi dall’essere esclusivamente il dio dell’ebbrezza e dello sconvolgimento bacchico, inteso superficialmente come convulso inabissarsi nell’irrazionalità, sia anche, nella sua ambivalenza intrinseca, la fonte principale della conoscenza.

Ci si mostrerà dunque un dio che, nella sua unica e polivalente figura, è la vita, la conoscenza e la sua espressione, lo sconfinato e il limite, il fluire della linfa e la scorza dell’albero.

L’apollineo, l’espressione, la misura, la razionalità, ci appariranno dunque cristallizzazioni di quel vissuto dionisiaco, di quell’unione con il tutto, che solo nei primi grandi sapienti e filosofi ha potuto manifestarsi con parole dense di significato.

In realtà, ci si potrebbe sbilanciare e dire che tutti gli dei omerici e non solo Apollo siano l’altra faccia della stessa figura, la sua espressione in mondi, divisi e coniugati, da questa linfa che diviene radici, fusto, rami e foglie, ma che è sempre una, pur nelle sue molteplici manifestazioni.

b) Apollo: il cristallo lucente dell’espressione

Ecco allora che, dopo l’accenno ad alcuni dei-mondi, dopo lo sprofondare nel flusso di Dioniso, ci viene innanzi Apollo, il dio che colpisce da lontano, “Apollo l’incoronato d’edera, il bacco, il divinatore”⁶² ; il cristallizzarsi di Dioniso, anzi Dioniso che è divenuto conoscenza, che guarda se stesso nello specchio e conosce, come l’indovino Calcante, “[...] ciò che è e ciò che sarà e ciò che è stato prima”⁶³, vede se stesso in molteplicità, in lontananza. Apollo, come volto sorridente di Dioniso è l’indovino, l’iperboreo, colui che presiede alla follia mantica e che concede, attraverso le muse, il dono del canto, la parola che esprime ogni cosa, al di là delle barriere tra presente, passato e futuro. Ma è anche colui che richiama all’ordine, che frena i mortali nella loro ὑβρις titanica, nel loro voler oltrepassare se stessi. Estremamente indicative in questo senso le parole rivolte a Diomede, che con brama violenta voleva a tutti costi uccidere Enea, nonostante sapesse della presenza del dio accanto all’eroe:

“Tidide, bada! Allontanati, e non pretendere
 d’aver mente pari agli dei: non è uguale la stirpe
 dei numi eterni, e degli uomini, che camminano in terra.”⁶⁴

Il dio è dunque sempre attento alla misura, all’armonia che aborre il superamento dei limiti, alla distante purezza dello sguardo, che non si fa sconvolgere né dall’azione né dalla passione, è, in sintesi, in sommo grado il dio della conoscenza. La lira e l’arco colpiscono da lontano e toccano corde melodiose e violente allo stesso tempo: la vita e la morte si ripresentano anche nella somma cristallizzazione di Dioniso.

L’unione di Apollo e Dioniso, la compenetrazione di unità e molteplicità, di intuizione ed espressione, di istantaneo e temporale, ci viene presentata con grande finezza da Nietzsche, che, pur forse carente nell’attenta analisi filologica, riesce ad entrare dentro fin nel profondo del sentire non solo della greccità, ma dell’uomo nel suo complesso.

Se con il suo aiuto guardiamo all’artista che, identificatosi con “l’uno primigenio, col suo profondo dolore, la sua immedicabile ferita”, esprime in musica l’immagine di questo primigenio”⁶⁵, vediamo

⁶¹ V. Di Benedetto, Euripide, *Baccanti*, BUR, Milano, 2004, 135-166

⁶² S. G., 2 [A6], Eschilo, *Frammento 86*.

⁶³ S. G., 2 [A1], Omero, *Iliade I, 70*

⁶⁴ Omero, *Iliade*, Libro 5, 440-442.

ancora una volta come l'arte ed in particolare la musica siano il perfetto tramite che, per il suo ruolo culturale, riesce a mostrare per enigma l'uno, il dio sofferente nella frammentazione.

c) La tragedia: sofferenza e gioia della molteplicità nell'unità

E la frammentazione non è altro che il mondo contraddittorio, il quale è gioco e strazio del dio, il quale è sua proiezione allucinatoria. La tragedia è allora la rappresentazione di questa follia, gli attori siamo noi umani che, senza niente sapere, uccidiamo nostro padre per sposare la madre da cui abbiamo ricevuto il seno. Il coro è Dioniso stesso che guarda, tra il piacere ed il dolore, il mondo da lui stesso proiettato.

La tragedia ci appare così, ancor più della lirica, capace di oltrepassare l'individualità per mostrarci il mistero di questa unione-scissione, di questo dolore che è gioia, di questo scioglimento dalla legante individualità.

Nonostante la sua lontananza dallo spirito dionisiaco, è proprio Euripide a farci immergere per l'ultima volta in età classica nell'atmosfera del dio, a oggettivare la onnipervadente presenza di Dioniso in un genere letterario, che solo raramente si cimentava a trattare direttamente questo soggetto.

Nelle Baccanti, Dioniso è sì il figlio di Semele, ma è anche fortemente collegato con la Dea madre Cibele, con la terra dai suoni cupi, con la vegetazione che muore e risorge, che gioisce e langue ogni stagione, è il dio dei misteri, dello scioglimento dagli affanni e del vaticinio:

“Oh, beato! Chi conosce
i misteri degli dei
e felice consegue
purezza di vita,
e risolve il suo io nel tiaso,
sui monti ormai baccante,
per sacre purificazioni;
e ai riti della grande madre,
di Cibele, senza divieti accede;
e alto agitando il tirso,
e incoronato d'edera,
è servo di Dioniso.”⁶⁶

Il conoscitore dei misteri degli dei è colui che risolve la sua ψυχή nel tiaso, colui che è servo di Dioniso, che in qualche modo è uno con Dioniso e con i compagni; ma non solo con i compagni, anche con il monte e le fiere e gli alberi:

“Altre tenevano tra le braccia chi un capriolo e chi cuccioli selvatici di lupi e davano loro bianco latte: erano le puerpere il cui seno era ancora gonfio e avevano lasciato i loro piccoli. E sul capo si misero ghirlande d'edera, di quercia, di smilace fiorito. Una, afferrato il tirso, lo battè sulla roccia e ne sgorgò un rugiadoso fiotto d'acqua; un'altra spinse dentro al suolo l'asta del tirso e lì il dio fece affiorare una polla di vino; quelle che sentivano desiderio della bianca bevanda, con la punta delle dita graffiavano la terra e si trovavano davanti fiotti di latte; dai tirsi adorni d'edera stillavano dolci flussi di miele.”⁶⁷

⁶⁵ Nietzsche, *La Nascita dell'Arte della Tragedia*, Lorenzo Barbera editore, 2007, p. 39.

⁶⁶ *Baccanti*, 73-82

⁶⁷ *Id.*, 699-711

Le baccanti, pervase dal dio, possono tutto, la natura perde i suoi contorni, i singoli βίαι si risolvono nel fluido scorrere della ζωή, che è rosso vino e bianco latte, è sangue ribollente e chiara purezza nello stesso tempo, e vive della contraddizione nella lucentezza del miele⁶⁸.

Le baccanti trovano una forza travolgente, possono svellere pini e volare contro i nemici, possono strappare le carni dei buoi, e riposare, all'ombra degli alberi, perse nel dolce canto.

Ma il dio non si mostra solo nella violenza o nel riposo, nella perdita del senno e nel suo acquietarsi; Il dio è anche conoscenza,

“Ed è dotato questo dio di virtù vaticinanti. Infatti ciò che attiene all'esperienza bacchica e si rapporta ad uno stato di delirio ha una forte qualificazione divinatoria: quando il dio entra con tutta la sua forza dentro la persona umana, induce follia e la capacità di dire il futuro.”⁶⁹

Proprio per questo, il suo legame con Apollo si manifesta sempre più intrinseco, e non è un caso se l'oracolo di Delfi era luogo di divinazione posto sotto il segno di entrambi gli dei⁷⁰.

IV. Eleusi: la visione epoptica nel segno dell'espressione orfico-apollinea e dell'intuizione orfico-dionisiaca

a) L'evento eleusino: la visione e la felicità dell'iniziato

Apollo e Dioniso, la stessa conoscenza che si manifesta nel distacco o nell'unione, quella stessa conoscenza che per vie diverse conduce a Delfi e ad Eleusi, dove si tengono per numerosi secoli i misteri più importanti della Grecità.

Se vogliamo comprendere la portata dell'evento misterico non tanto a partire dall'indubbia influenza che esso ha avuto nei confronti di gran parte della cultura greca, ma sulla base del suo intrinseco valore come iniziazione conoscitiva piuttosto che come festa popolare, dobbiamo partire dal testo più antico e più chiaro a nostra disposizione, dove appare con tutta evidenza l'importanza di misteri che, aperti certamente a una vastissima popolazione nella fase iniziale, nel momento culminante erano invece riservati a pochissimi iniziati:

“...E Demetra a tutti mostrò i riti misterici,
a Trittolemo e a Polisseno, e inoltre a Diocle,
i riti santi, che non si possono trasgredire, né appren-
dere
né proferire: difatti una grande attonita atterrita reve-
renza per gli dei impedisce la voce.
Felice colui - tra gli uomini viventi sulla terra - che
ha visto queste cose:
chi invece non è stato iniziato ai sacri riti, chi non
ha avuto questa sorte
non avrà mai uguale destino, da morto, nelle umide
tenebre marcescenti di laggiù.”⁷¹

⁶⁸ Per l'importanza del miele nel culto “dionisiaco” a Creta e in altre regioni, si veda Kerény, *Op. cit.*, capitolo 2, “Luce e miele”.

⁶⁹ Baccanti, 298-302.

⁷⁰ Kerény, *op. Cit.* pp. 197-224.

⁷¹ S. G. 3 [A1], Omero, *Inno a Demetra*, 476-482.

In questa parte dell'*Inno Omerico a Demetra*, si possono notare i seguenti elementi nevralgici: una dea, Demetra, mostra qualcosa, i riti; essi non si possono né trasgredire né apprendere né proferire; "chi ha visto queste cose" è felice.

La dea, dunque, mostra ai mortali il modo di essere felici attraverso una conoscenza che non può essere espressa in parole, ma solo essere "vista" (ὄπωπέναι): "la beatitudine coincide con la conoscenza, con la visione (e questo possesso oltrepassa la morte)"⁷².

La conoscenza che i misteri forniscono è la visione-unione con la verità che abbiamo già trovato nel manifestarsi delle figure degli dei ed in particolare di Dioniso ed Apollo, è quella conoscenza che fa dire a Pindaro

"Felice chi entra sotto la terra dopo aver visto quelle cose:

conosce la fine della vita
conosce anche il principio dato da Zeus."⁷³

Si tratta, dunque, di una conoscenza che abbraccia il reale nella sua interezza, dall'inizio alla fine della vita, in tutti i suoi aspetti. Per comprendere ancora meglio cosa significhi un tale sapere, senza però entrare nella disamina di passi platonici che verranno trattati in seguito, si può riportare il seguente frammento dall'*Eudemo* di Aristotele:

"E L'intuizione (νόησις) dell'intuibile (νοητοῦ) e del non mescolato e del santo, la quale lampeggia attraverso l'anima come un fulmine, permise in un certo tempo di toccare e di contemplare, per una volta sola. Perciò sia Platone sia Aristotele chiamano questa parte della filosofia l'iniziazione suprema, in quanto coloro ... che hanno toccato direttamente la verità pura riguardo a quell'oggetto ritengono di possedere il termine ultimo della filosofia, come in un'iniziazione."⁷⁴

Da questo passo, come dai precedenti, appare evidente che nei misteri eleusini non si tratta esclusivamente della rappresentazione di un dramma sacro, non si tratta semplicemente della partecipazione in massa ad una festa che promette, con il suo solo adempimento, di vivere felici dopo la morte. Si tratta invece di una festa e di un rituale che, pur presentando una parte aperta a qualunque cittadino, ha in sé, come vertice supremo, la visione stessa della verità che sola può dare la perfetta felicità ed immortalità, in quanto unione mistica con il tutto, rappresentato da Dioniso e dal suo travaglio.

b) Dioniso: il cuore del rito eleusino

Questa conoscenza attraverso i misteri, che sembra così simile a quanto abbiamo potuto notare nella figura enigmatica di Dioniso, ha in Dioniso stesso infatti "il dio che sta alle spalle di Eleusi, che a Eleusi viene celebrato, che a Eleusi manifesta la sua potenza"⁷⁵. Questa affermazione di Colli appare molto strana, dal momento che lo stesso *Inno a Demetra*, che istituisce i misteri, non fa cenno diretto della presenza del dio, ma sembra piuttosto configurare tali misteri come un rito del risveglio della vegetazione, associato direttamente alle figure di Demetra e Persefone-Kore.

Tuttavia, presente anche in un passo delle *Istmiche* di Pindaro⁷⁶, si può notare l'associazione Dioniso-Demetra, che, se non assicura un loro rapporto all'interno del rituale misterico, risveglia l'attenzione a questa possibilità. La congettura diviene quasi una certezza, a meno di non voler pensare ad un improvviso arrivo di Dioniso nel V secolo a. C., quando si legge il seguente passo sofocleo:

⁷² S. G. nota di 3 [A1].

⁷³ S. G. 3 [A2], Pindaro fr. 137

⁷⁴ S. G. 3 [A 19], Aristotele, *Eudemo* fr. 10

⁷⁵ S. G., Introduzione, p. 29.

⁷⁶ S. G. 3 [A 3], Pindaro *Istmiche* 7, 3-5.

“ O tu dai molti nomi, gloria della sposa figlia di
 Cadmo
 e progenie di Zeus dal tuono possente,
 tu che proteggi l’Italia
 illustre e domini
 nelle valli a tutti comuni
 di Demetra Eleusina, o Bacco.”⁷⁷

Appare qui infatti con innegabile evidenza l’affiancamento di Bacco a Demetra nel rituale eleusino⁷⁸. È dunque necessario chiedersi in qual modo tale affiancamento avvenga e a quale fase del rito iniziatico sia preposta la figura di Dioniso.

c) *Le fasi del rituale*

Per affrontare questo tema è necessario ripercorrere brevemente la struttura del rito misterico: l’iniziazione avveniva nei due tempi della primavera e dell’autunno; durante la primavera si celebravano i piccoli misteri ad Agra, in autunno si avevano invece i grandi misteri ad Eleusi; per poter partecipare, bisognava rispettare norme alimentari e purificatorie, che permettevano l’accesso al peribolo sacro di Eleusi; ἔποπτεία, poi, non poteva essere raggiunta se non dopo un anno dall’iniziazione; a questo punto, come affermato da Colli, “la vasta affluenza dei partecipanti alla solennità eleusina seguiva dall’esterno i superstiti visionari.”⁷⁹

Si può congetturare che in una prima fase del rituale vi fosse una sorta di dramma mistico, che faceva rivivere la storia di Demetra e Kore allo scopo di preparare alla finale visione della “passione di Dioniso figlio di Persefone”⁸⁰.

Dunque, da quanto fin qui esposto, si può evincere che i misteri eleusini fossero fondamentalmente, anche se non esclusivamente, un rito iniziatico che, attraverso un percorso di progressiva purificazione fisica, emotiva ed intellettuale, conduceva alla visione suprema. Tale visione non era altro che la completa compenetrazione dei due piani dell’umano e del divino, la quale permetteva una felicità ineguagliabile, felicità data dalla conoscenza, intesa non tanto nel senso dell’apprendimento di qualche concetto più o meno speculativo, quanto invece nel senso di un πάθος⁸¹ che libera l’iniziato dai vincoli umani per renderlo simile al dio.

Questo rito iniziatico, ancorchè mistico, doveva comunque manifestarsi, divenire espressione: aveva bisogno di Apollo. Ecco dunque che si palesa la possibilità che la figura mitica di Orfeo ed in particolari i suoi canti siano il mezzo dell’espressione di tale conoscenza, l’accompagnamento e la guida nel rito della ricerca della conoscenza la quale, come ci mostra Plutarco, era un peregrinare incerto, pieno di timore e di ansia, un peregrinare che però si concludeva nella visione sacra e nella beatitudine:

“E giunta alla morte, l’anima prova un’emozione come quella degli iniziati ai grandi misteri. Perciò riguardo al morire (τελευτᾶν) e all’“essere iniziato” (τελεῖσθαι), la parola assomiglia alla parola e la cosa alla cosa. Anzitutto i vagabondaggi, i rigiri logoranti, e certi cammini senza fine e inquietanti attraverso le tenebre. In seguito, proprio prima della fine, tutte quelle cose terribili, i brividi e i

⁷⁷ S. G. 3 [A5] Sofocle, *Antigone* 1115-1121.

⁷⁸ Le citazioni si potrebbero di molto ampliare, ma visto che non è intento di questo scritto tentare di dimostrare ciò che è già stato ampiamente mostrato, mi limito a segnalare il frammento del poeta del IV secolo Filodamo, S.G. 3 [B1].

⁷⁹ S. G., introduzione p. 30.

⁸⁰ Id., p. 31. A questo proposito si intravedono importanti spunti di riflessione sul sorgere della tragedia, sul suo essere sotto il segno di Dioniso ed anche sull’accusa volta ad Eschilo di aver profanato i Misteri.

⁸¹ Si veda S. G. 3 [A 21], Aristotele, *Sulla filosofia* fr. 15: “Come sostiene Aristotele, che gli iniziati non devono imparare qualcosa, bensì subire un’emozione ed essere in un certo stato, evidentemente dopo di essere divenuti capaci di ciò[...]”.

tremiti e i sudori e gli sbigottimenti. Ma dopo di ciò, ecco viene incontro una luce mirabile, ad accogliere sono lì i luoghi puri e le praterie, con le voci e le danze e la solennità di suoni sacri e di sante apparizioni.”⁸²

V. *Orfeo: il cantore dionisiaco-apollineo*

a) *Datazione del culto orfico*

Tuttavia, dal momento che la questione orfica è molto delicata, complessa e sfuggente, è necessario partire dall’inizio e cercare di fare un poco di ordine.

Se si segue Colli⁸³, che propone una datazione molto alta della presenza orfica, si possono determinare almeno quattro epoche fondamentali nello sviluppo-degenerazione dell’orfismo:

VIII-VII secolo a. C: tradizione orale e diversificata.

VI secolo a. C: riordinamento e probabile redazione scritta della tradizione ad opera di Onomacrito .

V-IV secolo a. C.: moltiplicarsi delle opere scritte e perdita della tradizione unitaria, nonché notevole abbassamento speculativo.

IV secolo a. C.-II secolo d. C.: tentativi parziali di consolidamento della tradizione con le *Teogonie* secondo Eudemo, secondo Ieronimo, secondo Ellanico e con la *Teogonia Rapsodica*.

b) *Orfeo nella tradizione: la congiunzione di pessimismo e bellezza*

Prima di considerare la possibilità di un nesso tra Orfismo e Misteri Eleusini, è necessario tentare di sviluppare la figura di Orfeo dall’intrigo dei molti secoli di elaborazione di cui abbiamo perso in gran parte il filo.

Come riportato da Pindaro, “da Apollo giunse poi il sonatore di lira, padre dei canti, Orfeo molto lodato”⁸⁴ il quale “con la sua voce condusse ogni cosa nella gioia”⁸⁵. Egli riuscì, inoltre, ad “ingannare con inni la figlia di Demetra”⁸⁶ nel tentativo di riportare in vita la sua sposa Euridice.

In definitiva possiamo con certezza affermare che, fin da quando si hanno testimonianze scritte, la figura di Orfeo è strettamente associata al dio Apollo, il quale, a partire dall’interpretazione del verso pindarico, può considerarsi suo padre o comunque suo maestro. Sembra inoltre avere un rapporto importante con la figura di Persefone, altra divinità fondamentale del rito misterico.

Tuttavia Orfeo “come signore baccheggia”⁸⁷ e, a quanto risulta dallo Pseudo-Eratostene⁸⁸, onorava, prima ancora che Apollo-Elios, Dioniso, che, adiratosi per il tradimento subito a favore del dio del sole, lo fece dilaniare dalle Bassaridi⁸⁹.

Orfeo dunque appare un cantore che nella sua persona porta a sintesi, e per questo muore, le due contraddizioni supreme, che solo ad un prezzo altissimo, la vita stessa, possono confluire, per poi subito prendere strade opposte nella manifestazione della realtà.

Al di là delle stesse affermazioni delle fonti, è comunque solo a partire dai miti orfici che si può con maggiore evidenza mostrare l’interconnessione di Apollo e Dioniso nella figura stessa del mitico poeta.

L’intera dottrina orfica si può far risalire alla seguente intuizione pessimistica riguardo alla vita terrena:

⁸² S.G. 3 [B 4], Plutarco fr. 178

⁸³ Si veda introduzione a *La Sapienza Greca*, p. 34 e seguenti.

⁸⁴ S. G. 4 [A 4], Pindaro, *Pitiche* 4 176-177.

⁸⁵ S. G. 4 [A 10], Eschilo, *Agamennone* 1629-1630.

⁸⁶ S. G. 4 [A13], Euripide, *Alceste*, 358.

⁸⁷ S. G. 4 [A 15], Euripide, *Ippolito*, 953-954.

⁸⁸ S. G. 4 [B 2], Pseudo- Eratostene, 24.

⁸⁹ In proposito si veda Di Benedetto, Euripide, *Baccanti*, op. Cit., Introduzione p. 25 e seguenti.

L'iniziato dunque, che grazie ai misteri ha riconosciuto la sua origine divina⁹⁸, al momento della morte, attingendo alla fonte della memoria, può ricordare tale origine e prendere la strada degli dei, piuttosto che quella della rinascita⁹⁹. In questo modo, come affermato da Colli, il pessimismo estremo si trasforma nel più beato ottimismo, entrambi di origine teoretica: "il riconoscimento pessimistico dell'illusorietà del mondo che ci circonda trova un compenso teoretico nella sua interpretazione come traccia, riflesso, espressione, ricordo di un'antecedente vita divina, immutabile, sottratta al tempo, che Mnemosine ci fa recuperare."¹⁰⁰

d) L'illusorietà del mondo disvelata: i giocattoli di Dioniso

L'illusorietà del mondo, il cui superamento è necessario all'iniziato, si manifesta nei giocattoli del piccolo Dioniso, tra i quali si distingue lo specchio, il cui riflesso fa perdere il dio nella molteplicità, lo fa distrarre dal divino e lo fa sbranare dall'elemento titanico:

a. "Dioniso infatti, quando ebbe posto l'immagine nello specchio, a quella tenne dietro, e così fu frantumato nel tutto. Ma Apollo lo raccoglie assieme e lo riconduce alla vita, essendo dio purificatore e veramente salvatore di Dioniso, e per questo viene celebrato come Dionisodote."

b. "E anticamente lo specchio è stato tramandato anche dai teologi come simbolo dell'adeguatezza alla perfezione intuitiva dell'universo. Perciò dicono altresì che Efesto fece uno specchio per Dioniso, e che il dio, guardandovi dentro e contemplando la propria immagine, si gettò a creare tutta la pluralità."

c. "... con spada orrenda i Titani violarono Dioniso
che guardava fissamente l'immagine mendace nello
specchio straniante."¹⁰¹

Questi frammenti, che per il presente discorso potrebbero non voler dire nulla, in quanto, ai secoli di distanza, si aggiunge l'inaffidabilità storica delle fonti, non sempre interessate a riportare fedelmente dei dati dossografici, ma piuttosto volte a ripensare e rivivere l'intera tradizione greca a partire dal loro punto di vista filosofico, hanno però il pregio di fare luce tanto su un passo di Clemente Alessandrino, quanto su un papiro datato al III secolo a. C.

Ecco il testo di Clemente Alessandrino:

"[...] ma i titani si insinuano con l'astuzia:
dopo di averlo ingannato con giocattoli fanciulleschi, ecco
che questi titani lo sbranarono, sebbene fosse ancora un
bambino [...].

E non è inutile menzionarvi come oggetto di biasimo i simboli inutili di questa iniziazione: l'astragalo, la palla, la trottola, e mele, il giocattolo rotante e rombante, lo specchio, il vello."¹⁰²

Le allusioni più ampie dei neoplatonici e di Clemente Alessandrino hanno come elemento di conferma più antico proprio il *Papiro dei Misteri*¹⁰³, che, pur molto frammentario, cita i giocattoli di Dioniso e, tra questi, lo specchio.

⁹⁸ Si confronti il verso 10, "sono figlio della Greve e di Cielo stellante", con Esiodo, *Teogonia*, 105-106, "celebrate la sacra stirpe degli immortali sempre viventi, che da Gaia nacquero e da Cielo stellato".

⁹⁹ A questo proposito notevoli sono le allusioni karmiche di Colli: si veda nota a 4 [A 23].

¹⁰⁰ S. G., nota a 4 [A 62]

¹⁰¹ S. G. 4 [B 40], a: Olimpodoro, *Commento al Fedone di Platone*, 67 c; b: Proclo, *Commento al Timeo di Platone* 33 b; c: Nonno, *Dionisiache*, 6, 172-173.

¹⁰² S. G. 4 B [37], Clemente Alessandrino, *Protrettico*, 2, 17-18.

¹⁰³ S. G., 4 [A 69], *Papiro dei misteri*.

e) *Tempo e Necessità: i Giochi di Dioniso*

È proprio lo specchio e lo sbranamento di Dioniso l'elemento che ci può aprire ad una comprensione di altre due figure del cosmo orfico: Tempo (Χρόνος) e Necessità (Ανάγκη). Tempo e Necessità sono il tessuto della realtà che scaturisce dalla frammentazione di Dioniso, sono la maglia del cosmo che risplende e si dischiude nella figura di Fanes. Entrambe le divinità nascono nel momento in cui il mondo si distacca dall'Uno ed esprimono, attraverso l'apparente irreversibilità del loro procedere, l'elemento di gioco insito nel mondo dell'apparenza. Nonostante sia necessario, per avere una chiara testimonianza della loro importanza per l'ambiente orfico, aspettare in particolare l'ampia testimonianza di Damascio, si può con buona approssimazione ritenere che esse fossero presenti e determinanti, come i già citati giocattoli e lo specchio, nell'orfismo più antico. La *Teogonia rapsodica* infatti, come affermato da Colli¹⁰⁴, rappresenta una delle tradizioni nate dalla frantumazione del V-IV secolo a.C.. Ad ogni modo, soprattutto per Ἀνάγκη è possibile con estrema certezza risalire almeno al V secolo a. C. e con buona approssimazione fino al VII-VI a. C.¹⁰⁵: in Parmenide la dea Δίκη, altro nome di Necessità, tiene i vincoli dell'Essere che, come vedremo in seguito, esprime già l'apparenza piuttosto che la trascendenza inesprimibile; nell'*Alceste* di Euripide¹⁰⁶ poi si collega, seppur in negativo, questa divinità ad Orfeo; in Platone, infine, abbiamo l'evidenza del collegamento tra Necessità e Orfismo sia attraverso un passo del *Fedro*¹⁰⁷, dove Adrastea, altro nome di necessità, come ci testimonia anche Damascio¹⁰⁸, appare la legislatrice dei destini delle anime a partire dalla loro visione del mondo delle Idee, sia attraverso il X libro della *Repubblica*¹⁰⁹, dove Necessità è assisa sul trono, in atto di presiedere al passaggio delle anime al mondo della manifestazione per reincarnarsi e incominciare un nuovo ciclo di vite.

f) *Orfeo come punto di congiunzione di Apollo e Dioniso*

Sembra dunque, dalla presentazione, pur poco approfondita, dei testi fin qui presentata e sulla base di alcune riflessioni di Colli e Carratelli, che in qualche modo Orfeo rappresenti il convergere di intuizione ed espressione, di Dioniso ed Apollo, che questa opposizione in lui si manifesti nella sua stessa tragica morte, molto simile a quella del Dioniso fanciullo, ma soprattutto attraverso quanto di più antico si può rilevare della dottrina orfica, allo stesso tempo estremamente intrisa del pessimismo dionisiaco e della tendenza all'espressione in forma di poesia, in forma di bellezza che apre la strada alla contemplazione stessa, tanto nella vita (che è morte), quanto, e ancor più, nella morte (che può divenire la vera vita, purché si abbia la conoscenza). A questo punto, è venuto il momento di tornare al centro della visione mistica, a quei misteri eleusini, di cui ora dobbiamo tentare di capire l'effettiva relazione storica con l'orfismo.

VI. *Orfeo e i Misteri Eleusini*

Dal momento che non si hanno testimonianze troppo chiare per i secoli VI-V a. C., sarà utile partire dal papiro berlinese datato al II secolo a. C. e ripercorrere a ritroso le poche evidenze storiografiche. Il metodo, che certamente rischia di far prendere degli abbagli, può comunque essere utile per sensibilizzare ad una lettura più attenta delle fonti.

Nel papiro berlinese si legge che

¹⁰⁴ S.G. 4[B 73], Damascio, *Sui principi*, 123 bis. Si veda la nota corrispondente.

¹⁰⁵ Per il VII secolo si veda in particolare l'unico frammento di Anassimandro, che comunque sarà analizzato in seguito, il quale presenta sia la figura del Tempo, ancora nella forma orfica di dominatore dell'apparenza, che la modalità dell' Ἀνάγκη: κατὰ τὸ χρεών. S. G. 11 [A 1], Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 24,18.

¹⁰⁶ S. G. 4 [A 14], Euripide, *Alceste*, 962-972.

¹⁰⁷ S. G. 4 [A 40], Platone, *Fedro*.

¹⁰⁸ Si veda nota precedente.

¹⁰⁹ S. G. 4 [A 44], Platone, *Repubblica*.

VII. Conclusioni

Da quanto fin qui analizzato, possiamo comprendere la complessità degli intrecci mitico-religiosi, che rendono difficili da sciogliere i nodi delle relazioni storiche tra i vari aspetti della cultura greca. Se non è possibile, dunque, dipanare con chiarezza il filo che lega Creta, Omero, Dioniso, Apollo, i lirici, la tragedia, i misteri orfico-dionisiaci e molteplici altri aspetti che, pur fondamentali, in questo scritto non sono presi in considerazione, la trattazione svolta ha però tentato di far percepire l'atmosfera entro cui questi movimenti si inscrivono e a partire da cui si sviluppano e prendono piede. È infatti tale atmosfera che rende possibile il sorgere della sapienza e la nascita della filosofia, è solo attraverso lo svelarsi del cosmo nella luce della divinità che è possibile accostarsi a Eraclito, Parmenide, Empedocle. Infatti, qualora ci accingessimo ad analizzarne il pensiero rimanendo ancorati al nostro modo di percepire la realtà, saremmo inevitabilmente portati a considerarli di volta in volta dei pensatori astratti o degli scienziati primitivi e ancora un po' ottenebrati da idee irrazionali. Il compito che ci si prospetta è invece quello di sentir palpitare le loro parole, di vedere, al di là delle contingenze storiche, l'eterna verità del loro sentire, di entrare a passi lenti e misurati nel tempio inviolabile della loro interiorità, per sentirla risuonare dentro di noi. Questo primo capitolo voleva dunque essere un'introduzione alla contemplazione della nascita di un mondo che affonda le sue radici nelle sfere superumane dell'essere, un mondo non scisso, un mondo dove tutto è possibile, dove l'uomo può essere dio e animale e pianta, dove gran parte dell'anno è sotto il segno della festa, che ricorda agli uomini la loro origine e la loro direzione.

II PARTE: ORIGINE

“Questa stessa è la verità: come da un avvampante sfavillante [fuoco] sprizzano migliaia di scintille della stessa [sua] natura, così, mio caro, dall’Imperituro si generano molteplici esistenze e lì stesso vanno a riassorbirsi.”

Mundaka Upanisad

I. *Scintille di Sapienza*

a) *Cenni storici*

Immergiamoci dunque a pieno nei secoli VII-VI a. C., la cui atmosfera informa anche i primi decenni del V secolo a.C.. In questo modo avremo un orizzonte storico politico oltre che culturale in cui situare il sorgere della sapienza e saremo in maggior grado sensibili e capaci di immaginare le condizioni in cui tale evento si è potuto verificare.

Ci troviamo in un periodo di grandi cambiamenti, le guerre si susseguono apparentemente senza senso, mentre iniziano a svilupparsi forme nuove di combattimento (oplitismo). Le strutture politiche e sociali ne risentono; l'aristocrazia percepisce il pericolo; il popolo, aumentato in modo vertiginoso e ormai partecipe delle fatiche belliche, chiede maggiori garanzie; le uniche possibilità che si prospettano sono nuove colonizzazioni, questa volta guidate in prima persona dalla madre patria, e nuove modalità di gestione del potere. Non sembra più possibile, infatti, che un gruppo di ἑτάῖροι (pari) guidi concordemente la città, ma sembra esserci bisogno di una figura forte, che riporti equilibrio nelle convulse vicende cittadine. In gran parte della Grecia continentale si instaurano effimere, ma spesso fulgenti, tirannidi; anche in Asia tutta la costa è in subbuglio, le lotte tra compagni portano all'instaurazione di uomini come Pittaco; su suolo greco, Sparta è tra le poche πόλεις a mantenere un governo oligarchico, ma il prezzo, enorme, è quello di rinchiudersi sempre più in se stessa, nelle sue tradizioni ed in una rigidità di costumi e di mentalità che la faranno allo stesso tempo trionfare e soccombere.

Atene, intanto, è in preda a lotte intestine, dopo un periodo di governo oligarchico ed un tentativo di instaurazione tirannica. Le leggi di Draconte, rigide e dure, tentano l'impossibile e non riescono a riportare equilibrio. Serve un cambiamento radicale, una rigenerazione totale della πόλις, una sua purificazione e rinascita sotto nuova forma. All'orizzonte si profila una via di salvezza: Solone tenta di riportare equilibrio e giustizia, ripartendo la società in classi economiche, ma la stabilità appena raggiunta viene subito ribaltata dall'arrivo di Pisistrato. Serve infatti una figura di riferimento, un riformatore e pacificatore, che, con la sua personalità e con la durata prolungata del suo regno, ridimensioni il conflitto.

Intanto, dall'Asia si addensa, sempre più scura, la nube persiana; Ciro il grande ha riunito il suo regno, che si estende fino ai confini dell'India, ed ora Dario vuole farla finita con la riottosa insolenza delle aristocrazie costiere. I satrapi tentano un riordino degli assetti, ma alcuni di loro hanno ambizioni più grandi: inizia una guerra che, nel giro di pochi anni, porterà tutta l'Asia nel cuore della Grecia. Atene è in pericolo, i Pisistratidi in esilio guidano le truppe di Dario, ma la città, con l'aiuto dei soli Plateesi, blocca la prima onda asiatica. La spedizione è fallita e passeranno dieci anni prima che la seconda più potente ondata si infranga tra le rocce dello stretto passo delle Termopili. Le difese questa volta, però, cedono, Sparta è dedicata alle festività e non porta il nerbo dei suoi uomini, Atene, bruciata, diviene una città galleggiante, guidata dall'abilità di Temistocle. Quando tutto sembra perduto, ecco che la vittoria rifulge nel porto di Salamina e l'eroe è il generale ateniese, che poco dopo sarà esiliato perché troppo ἄριστος in una città che ormai si avvia al suo destino democratico, il cui motto risuonerà nelle abili parole di Protagora.

Nel frattempo, nuove colonie si sono sviluppate su suolo Italo: Taranto, Sibari, Metaponto, Crotona, Siracusa, solo per citarne alcune. Anche lì iniziano lotte e contrasti. La Sicilia, lentamente, diviene preda di forme tiranniche e Siracusa domina sulle altre πόλεις con prepotenza e violenza¹¹⁶.

Tutto questo periodo è contrassegnato dunque dall'irrompere di un θυμός violento, senza scopo, un impulso alla continua trasformazione, un'incapacità di acquietamento. L'epoca omerica è finita, gli aristocratici perdono il fondamento stesso della loro esistenza, si sviluppa un nuovo senso di interiorità, correnti fino ad ora sotterranee affiorano e mostrano l'illusorietà del chiaro mondo dei poemi, "il θυμός delira nel suo isolamento e tende al congiungimento che lo salvi"¹¹⁷ ora che gli dei sono lontani, ora che l'io si sente staccato da ciò che lo circonda. Assumono importanza

¹¹⁶ Per la trattazione dettagliata rimando a Breglia L. et al., *Storia Greca*, EdISES, Napoli, 2015.

¹¹⁷ Colli, *ΦΘΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Adelphi, Milano, 1988, p. 27.

fondamentale i riti di Dioniso, in cui l'ebbrezza tenta di riportare all'unità, ma questa unità indistinta non è sufficiente. Si sente il bisogno di un'unione più profonda, di un dilaniamento più violento: nascono i primi Filosofi, nasce la Tragedia, divengono fondamentali i Misteri.

b) Abari, Aristeia e lo sciamanesimo panasiatico

In questo contesto e a partire dalla temperie culturale in cui ci siamo addentrati nel primo capitolo, vediamo ora per la prima volta profilarsi due figure fondamentali, ancora in bilico tra il mito e la realtà storica.

Se con Orfeo e Museo ci troviamo infatti di fronte all'impossibilità di delineare una loro storicità, in quanto, anche ammesso che siano esistiti, la tradizione ha presto fatto di loro dei semidei e ne ha dunque in qualche modo distorto la figura, con Abari e Aristeia il mito si intreccia alla storia e si hanno alcune evidenze per credere alle testimonianze che li riguardano.

Attraverso entrambe queste figure ci si apre un nuovo mondo e la possibilità di ricollegare parte di quanto siamo venuti osservando nel primo capitolo con un fenomeno estremamente più ampio, a cui si può sicuramente dare il nome di sciamanesimo panasiatico¹¹⁸. Sua caratteristica peculiare è quella di dar vita, in maniera leggermente diversa a seconda delle diverse culture e dei diversi tempi in cui si iscrive, a figure particolari, elementi di limine tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, tra gli uomini e gli dei. Secondo lo storico delle religioni Mircea Eliade, questi sciamani, il cui fenomeno probabilmente ha origine nelle steppe centro-settentrionali dell'Asia, acquisiscono, attraverso una serie di viaggi in altre dimensioni dell'essere, tutto un corredo di capacità, che vanno dalla chiaroveggenza alla cura delle malattie, al contatto diretto con il mondo degli spiriti¹¹⁹. Tale viaggio

¹¹⁸ Si veda in particolare Tonelli, *Le Parole dei Sapienti*, Feltrinelli, Milano, 2010 e Tonelli, Eraclito, *Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano, 1993. Per un approfondimento, a partire dalla figura di Ferecide, dei rapporti oriente occidente, si veda invece West, *Early greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

¹¹⁹ Si veda Eliade, *Le Chamanisme et Les Techniques Archaïques de l'Extase*, Payot, Paris, 1974 [Edizione italiana di riferimento: Eliade, *Lo Sciamanesimo e le Tecniche dell'Estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1975.] Per le citazioni sarà presa come riferimento la ristampa del 2005.

Secondo Eliade "lo sciamanesimo strictu sensu è, per eccellenza, un fenomeno religioso panasiatico" (p.22) che si è sviluppato in molteplici modi in vari ambiti culturali e parte delle cui vestigia è possibile rintracciare anche all'interno di culture estremamente "più complesse" come la cultura indiana, greca, etc. Non si tratta naturalmente di ridurre ogni fenomeno estatico all'ambito dello sciamanesimo, con un riduzionismo semplificatore. Si tratta di vedere, nel nostro caso in ambiente greco, la presenza di questo sostrato, che permette la rottura del livello percettivo normale. Esso è dunque certamente una delle "tecniche primordiali dell'estasi" (p.15) che in determinate regioni assume al contempo la forma "di mistica magia e religione" (p.15-16), ma non è né l'unica forma né l'unica possibilità, in quanto, da una parte è un fenomeno che, pur trascendendo il piano storico, si situa nella storia ed è quindi soggetto a continue trasformazioni, rimodellamenti e approfondimenti tanto nell'ambito dei concetti cui fa riferimento quanto nelle stesse tecniche adoperate, dall'altra sono possibili diverse modalità di raggiungere l'estasi che solo molto lontanamente possono ricordare l'elemento sciamanico, completamente superato da altre istanze (Si veda in particolare p. 13: "la stessa dialettica del sacro tende a ripetere indefinitamente una serie di archetipi, tanto che una ierofania realizzatasi in un certo "momento storico" spesso si sovrappone, quanto a struttura, ad una ierofania più antica- o più giovane- di un millennio. È in base a questa tendenza del processo ierofanico a riprendere all'infinito una stessa paradossale sacralizzazione della realtà che noi possiamo comprendere un fenomeno religioso e scriverne la "storia". In altri termini, proprio perché le ierofanie si ripetono, i fatti religiosi possono venir distinti e si può giungere ad intenderli. Senonché il proprio delle ierofanie sta nel fatto che esse cercano di rivelare il sacro nella sua totalità, anche se gli uomini, alla cui coscienza il sacro "si mostra", si appropriano solo di un aspetto o di una modesta particella di esso. Nella ierofania più elementare è già detto tutto: la manifestazione del sacro in una "pietra" o in "un albero" non è meno misteriosa o degna della manifestazione del sacro in un "dio". Il processo di sacralizzazione della realtà è sempre lo stesso: solo la forma assunta da tale processo di sacralizzazione nella coscienza religiosa dell'uomo è, caso per caso, diversa.")

Ad ogni modo, nel caso greco, almeno per le figure di Aristeia e Abari, ma anche più latamente per Epimenide, Ferecide ed Empedocle, si possono notare forti elementi di concordanza con il fenomeno sciamanico. Tuttavia tale propensione si configura in un mondo diverso da quello siberiano, dove la persona dello sciamano è

spesso è preceduto o accompagnato da stati di disequilibrio psichico¹²⁰, di apparente morte, di sonno profondo e comatoso, che forniscono la chiave di accesso a dimensioni precluse alla percezione comune. Esso permette allo sciamano di morire a se stesso, comprendendo e risolvendo la parte infera del proprio stato individuale, per poter poi risalire e quindi, purificato, entrare in contatto con le divinità, le quali guidano l'aspirante attraverso gli arcani del mondo e lo portano alla comprensione del linguaggio di tutti gli esseri viventi¹²¹.

In questo contesto si collocano Abari ed Aristeia, entrambi sotto il segno di Apollo, strettamente legato al mondo Iperboreo. Essi presentano delle evidenti analogie con il sostrato sciamanico, sia nella loro capacità divinatoria e magica sia nei viaggi incredibili da loro compiuti, sia nel tema della morte e risurrezione.

Cerchiamo tuttavia di vedere in che modo quanto fin qui accennato si ritrovi nelle fonti antiche.

Partiamo dunque da Aristeia del Proconneso, la cui vita può essere genericamente collocata tra VII e VI secolo a.C. e di cui ci sono rimasti due frammenti derivanti da un poema epico intitolato *Versi Arimaspei*. Importantissima testimonianza è, in questo caso, Erodoto, che nel quarto libro delle *Storie* ne narra la vicenda evidenziando alcuni punti in particolare¹²²:

- Aristeia è un autore di poesie.
- Cade in trance e, posseduto da Apollo, può viaggiare con lui per giungere, come possiamo vedere in Teopompo¹²³, fino alla sede degli Iperborei, luogo di culto dell'Apollo estatico.
- Pur morto, continua ad apparire in luoghi diversi.
- Al settimo anno dalla sua scomparsa, ritorna tra i suoi ed è in grado di scrivere un'opera in poesia, che quindi è il frutto di una morte e di una possessione divina, le quali permettono la visione interiore a cui attingere nell'espressione poetica.
- Duecentoquarant'anni dopo la sua seconda morte, riappare presso i metapontini, dando un oracolo e dicendo di aver seguito il dio nella figura di un corvo.

Da questa testimonianza possiamo notare importanti affinità con le figure sciamaniche di tutti i tempi e, a meno di non voler pregiudizialmente tacciare Erodoto o le fonti, pur orali, di autosuggestione o, peggio, di vera e propria truffa, è opportuno riflettere a fondo su tale questione per non rischiare eccessive semplificazioni razionalistiche.

Per ora, riprendiamo le informazioni dello storico: Aristeia ci appare una figura intrinsecamente apollinea, un personaggio che, al contrario di Orfeo e Museo è completamente umano e, nonostante ciò, può entrare in contatto diretto con Apollo, anzi ne viene rapito, afferrato. Questa possessione-estasi¹²⁴, che in qualche modo si configura come morte e dura 7 anni, lo porta alla scoperta di luoghi

elemento costitutivo e fondamentale della comunità (Si veda il capitolo primo di Eliade, *op. Cit.*, pp. 21-52). Vediamo infatti che le uniche figure effettivamente "politiche", Epimenide ed Empedocle, sono viste come casi eccezionali e fuori del comune, dei tra gli uomini, mentre l'eccezionalità dello sciamano siberiano è nella norma, si configura in un contesto preparato alla sua personalità e attento alla sua istruzione-iniziazione.

¹²⁰ Su questo punto si concentra particolarmente Dodds, *op. Cit.*, pp. 149-168. Considerare lo sciamano esclusivamente come "persona psichicamente instabile, dotata di vocazione religiosa" (p. 188) mi sembra un po' riduttivo e fondamentalmente non vero. Come ben mostrato da Eliade (*Lo Sciamanismo*, *op. cit.*), infatti, lo sciamano è colui che, a partire da un'instabilità psichica, attraverso un percorso iniziatico prima solitario e poi guidato dagli anziani, non solo guarisce dalla sua malattia, ma è in grado di guarire gli altri, di agire sugli elementi e di muoversi su piani dell'essere diversi da quello immediatamente sensibile. A tal proposito si veda in particolare p. 46: "Ma il mago primitivo, il medicine-man o lo sciamano non sono semplicemente dei malati: essi sono, anzitutto dei malati guariti, dei malati che sono riusciti a guarirsi da se stessi"; e ancora p. 48: "Gli sciamani in apparenza tanto simili agli epilettici e agli isterici danno prova di una costituzione nervosa più che normale: essi riescono a concentrarsi con una intensità sconosciuta ai profani; resistono ai massimi sforzi; controllano i loro movimenti estatici, e così via".

¹²¹ Si vedano in particolare i capitoli II-III-IV di Eliade, *op. Cit.*

¹²² S. G. 6 [A 5], Erodoto 4, 13-15

¹²³ S. G. 6 [A 9], Teopompo, fr. 248.

¹²⁴ Non renderei dunque rigida la distinzione, pur presente, tra sciamanismo e possessione divina così come viene presentata, seppur con buone argomentazioni, da Dodds (*op. Cit.*, p. 133, nota 43.).

fantastici e ad esperienze fuori del comune; al ritorno da tali esperienze, è pronto per riversare in una forma espressiva quanto ha vissuto e la sua persona è in grado di mostrarsi in luoghi e tempi distinti. Aristeia ci appare dunque come un sapiente-poeta apollineo e proprio l'indicazione degli Iperborei ci può dare un'indicazione fondamentale per collegare il fenomeno mantico greco con il sostrato sciamanico nordico.

Vediamo ora brevemente la figura di Abari, testimoniata già da Pindaro¹²⁵ e di cui Erodoto afferma:

“Non racconto invero riguardo ad Abari, che si dice essere stato Iperboreo, il discorso secondo cui portò in giro per tutta la terra la freccia, senza mangiare nulla.”¹²⁶

Mentre Licurgo afferma

“[...] che Abari, quando si presentò una carestia tra gli Iperborei, partì e fu mercenario di Apollo. E dopo di aver imparato da lui i responsi oracolari, tenendo la freccia, simbolo di Apollo, andò in giro per la Grecia, divinando.”

Nel caso di Abari, vissuto nel VI secolo a. C., abbiamo dunque l'evidente connessione con l'Apollo Iperboreo, la testimonianza di pratiche ascetiche, e la capacità di divinazione.

La connessione Apollo-pratiche eccezionali-iperborei può essere una chiave di accesso a queste figure e all'apparente paradossalità della loro vita in bilico tra l'umano ed il superumano.

Se seguiamo Colli¹²⁷, possiamo infatti immaginare che la stessa attitudine sapienziale e invasata del dio Apollo abbia come origine il mondo nordico. Infatti, come ci mostra Alceo:

“... Zeus lo manda a Delfi e alle correnti della fonte Castalia, perché di là profetizzasse ai Greci, interpretando ciò che è giusto e appropriato. Ma Apollo, salito sul cocchio, incitò i cigni a volare verso gli Iperborei. [...] E quello, dopo di aver dato responsi oracolari per un anno intero tra gli uomini di laggiù, quando ritenne che fosse giunto il momento opportuno perché risonassero anche i tripodi di Delfi, ordinò questa volta ai cigni di volar indietro dagli Iperborei.”¹²⁸

Avremmo dunque un elemento molto interessante per riconfigurare il fenomeno della sapienza greca, espresso dall'Apollo Iperboreo, all'interno dello “sfondo comune, costituito dal sostrato sciamanico panasiatico, che estendeva le proprie radici fino alla Tracia e alla Ionia, e di qui alla Grecia e alla Magna Grecia, investendo i centri iniziatici e sacerdotali di Delfi e Olimpia”¹²⁹. Questo sostrato sarebbe mostrato con evidenza proprio da Aristeia e Abari, elementi percepibili del legame mantica-sapienza-sciamanesimo. Se dunque possiamo con buona approssimazione avvicinare i due personaggi alla sfera sciamanica, ecco che le testimonianze che appaiono bizzarre divengono estremamente chiare e credibili, non solo perché in altre parti del mondo sono stati riportati, nel passato, eventi analoghi, ma anche perché in molte società tradizionali attuali è possibile rinvenire tuttora elementi fondamentalmente riconducibili a tale ambito (pur con le dovute differenziazioni). A questo proposito illuminante è la trattazione svolta da Ernesto De Martino, antropologo italiano, che, nel *Mondo Magico*¹³⁰, cerca di capire, superando lo scetticismo di una civiltà fondata sull'oggettività delle leggi scientifiche e sviluppatasi in gran parte a partire dal mito della ragione, come sia possibile spiegare fenomeni “paranormali” quali la telecinesi, la capacità di interrompere la maglia della necessità spazio temporale per vedere il futuro o il passato, il signoreggiamento del fuoco, la direzione autosuggestiva dei sogni, l'estasi etc.. Essi infatti sono ben documentati, come mostra la prima parte della sua opera, da molteplici etnologi, che spesso, increduli e incapaci di spiegarsi ciò

¹²⁵ S. G. 6 [A 4], Pindaro, fr. 270.

¹²⁶ S. G. 6 [A 6], Erodoto, 4, 36.

¹²⁷ Si confrontino le note a S.G. 2 [A 1], 2 [A 2], 2 [A 3].

¹²⁸ S.G. 2 [A 2], Alceo, fr. 142.

¹²⁹ Tonelli, Eraclito, *Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano, 1993, Introduzione p. 17.

¹³⁰ De Martino, *Il Mondo Magico*, Bollati Boringhieri, 1973, Torino. P. 10.

che esperivano o che veniva loro raccontato, riportavano solo con grande riluttanza questi “dati” provenienti dal campo di indagine. Al di là della soluzione che egli tenta di fornire per superare la paradossalità evidente di un mondo retto da leggi naturali, che tuttavia possono essere infrante, è interessante che il primo passo nella comprensione di questa possibilità venga da lui mosso nella direzione di un ripensamento della categoria di realtà¹³¹ a noi comune, per vedere se essa stessa non sia frutto di un processo storico, che affonda le sue radici nella “crisi della presenza” e che porta, con il “progredire” della civiltà, alla psicologizzazione del mondo fisico e alla sua ridefinizione, nei termini di una netta distinzione soggetto-oggetto, anima-corpo, libertà-necessità, psicologia-fisica. In sintesi, una delle conclusioni cui giunge è che non esiste una realtà data una volta per tutte, la quale possa essere oggetto di una ricerca obiettiva; esistono invece mondi e possibilità di esperire diversi da quello che siamo abituati a pensare, in quanto la realtà, essendo fluida e culturalmente determinata, permette la permeabilità ed il trapasso, la rottura della sua apparente oggettività¹³².

c) *Epimenide Cretese e Ferecide di Siro*

Altre due figure emergono, seppur ancora sfocate, dalle nebbie del VII-VI secolo a. C e la loro esistenza storica è ben comprovata dalle fonti: Epimenide cretese e Ferecide di Siro.

Epimenide è il primo che accosti alla mantica apollinea la pratica dell’interpretazione, è il divinatore con lo sguardo rivolto all’indietro, con l’occhio che tenta di dissolvere le opacità della memoria per riportare alla luce il passato primordiale¹³³, il cui attingimento permette la comprensione del dispiegamento di tutto il futuro¹³⁴. Questo passato primordiale è il luogo in cui gli esseri umani, ancora non frammentati nel tempo, sono uno con Dioniso, con il Giano Bifronte dell’espressione. Il sapiente, originario di Creta e per questo indissolubilmente legato al dio dei misteri, passa, come Aristeia, attraverso uno stato di “sonno-morte”¹³⁵, che termina dopo cinquantasette anni. A questo punto è ormai in grado di profetizzare, in quanto istruito direttamente dagli dei, e può, inoltre, intessere nella armonia del mito gli intrecci della maglia del reale. Tale intreccio assume delle caratteristiche inedite, tanto rispetto alla tradizione omerica quanto rispetto all’ambiente orfico, di cui comunque sente l’influenza. Tuttavia, egli non è semplicemente un cantore invasato, ma si presenta come personaggio in massimo grado politico.

Vediamo dunque più da vicino quest’uomo divino il quale afferma, come poi farà Empedocle, la sua origine celeste:

“Poiché anch’io sono rampollo di Selene dalle belle chiome [...]”¹³⁶

¹³¹ De Martino, *id.*: “[...]Il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà”.

¹³² De Martino, *id.*, p.177: “La radice dell’errore sta qui nel supporre dogmaticamente, sotto la perdurante efficacia dell’istanza realistica, che “ci sia” una natura *data*, normale o paranormale, consueta o dissueta, e che “ci sia” poi la presenza [l’individuo come lo concepiamo noi, il soggetto che può guardare con obiettività l’oggetto], univocamente determinata secondo il modello offerto dalla civiltà occidentale”; ancora a p. 205: “ora il fatto è che tutte le *partecipazioni* magiche sono reali [...] e che la coinonia simpatetica degli esseri e delle cose produce, in dati casi, una forma storica di realtà che è la “paranormalità”: onde, in generale, non si tratta di “impermeabilità all’esperienza” [ossia di incapacità di rifarsi all’esperienza e quindi di capire che la magia è un’illusione] da parte dei “primitivi”, ma di un’esperienza magica che rende possibili forme di *realtà* che non sono invece caratteristiche e individuanti per la *nostra* esperienza culturale. Considerare come paradigmatico il rapporto presenza-mondo quale si manifesta nella nostra civiltà equivale ad assumere come struttura metafisica della realtà ciò che è soltanto un risultato storico determinato.”

¹³³ Si veda S. G. 8 A [9], Aristotele, *Retorica*, 1418 a: “[...]Nel tribunale invece si parla intorno al passato, che già può essere conosciuto dagli stessi divinatori, come diceva Epimenide il Cretese. Lui infatti non divinava sulle cose future, bensì su quelle passate, ma sconosciute.”

¹³⁴ S. G. Volume 2, Introduzione, pp. 15-23.

¹³⁵ S.G. 8 [A 5], Plutarco, *Solone*.

¹³⁶ S.G. 8 [A 2], Eliano, *Natura degli Animali*.

L'origine divina deriva da una rinascita, dal risveglio dopo un lungo sonno, in cui la visione della verità aveva preso le forme orfiche (se vogliamo prestare fede alla testimonianza di Massimo di Tiro) di Ἀλήθεια e Δίκη:

“Giunse una volta ad Atene un uomo di Creta, di nome Epimenide, per comunicare un racconto così formulato, difficile a credersi: messosi invero a riposare sul mezzogiorno nella caverna di Zeus Ditteo, giacque in sonno profondo per parecchi anni, e disse di avere lui stesso incontrato in sogno gli dei e i loro responsi, e di essersi imbattuto in Ἀλήθεια e Δίκη.”¹³⁷

È proprio la visione a legittimare l'azione politica del sapiente, che di volta in volta è in grado di tessere miti, divinare, interpretare gli oracoli, aiutare una città in pericolo:

“Era giunto da Creta Epimenide di Festo, annoverato come settimo tra i sapienti da alcuni di quelli che non riconoscono Periandro. La sua reputazione poi era di uomo caro agli dei e sapiente intorno alle cose divine, rispetto alla sapienza entusiastica e iniziatica. [...] Ma dopo di aver santificato e iniziato ai riti segreti la città -questa è la cosa più importante- con dei mezzi di pacificazione, con purificazioni e fondazioni sacre, la rese obbediente alla giustizia e più disponibile alla concordia.”¹³⁸

Qui Epimenide ci appare nell'atto di aiutare Solone a purificare la città di Atene. Il sapiente, colui che ha visto gli dei, è ancora, in un'epoca che si avvia ad una sempre minore sensibilità per il divino, faro e guida per la πόλις, che vi si affida, nella consapevolezza della sua superiorità, per dirimere delle questioni che, essendo politiche, si riverberano sull'intera realtà, ed hanno dunque bisogno di una figura in grado di vedere ciò che gli altri non vedono più.

L'azione del sapiente non è però, come si potrebbe pensare, un atto semplicemente rituale, culturale, di purificazione e riordino spirituale della comunità. Si tratta invece di un'azione efficace anche dal solo punto di vista che noi riusciamo a cogliere: egli è un pacificatore, riesce a comprendere il cuore degli uomini e a placare le loro brame, attraverso degli atti concreti di ristabilimento della concordia. Bisogna dunque stare attenti a non confondere il sapiente-μάντις con un uomo poco razionale, poco pratico, incapace di azioni di riplasmazione della realtà. Se infatti cadessimo in questo errore, rischieremmo di non coglierne l'essenza e sarebbe preclusa la comprensione di figure come Talete, che da una parte afferma la onnipervasività della divinità e dall'altra è in grado di deviare fiumi e predire eclissi. L'idea che solo una mente razionalistica sia in grado di essere razionale e volta alla trasformazione della realtà, l'idea che chi vive nel mondo del mito abbia una mente prelogica, l'idea di un passaggio dalla confusione della religio alla chiarezza della ratio sono assurdità da cui la filosofia della scienza e gli studi antropologici degli ultimi cinquant'anni avrebbero dovuto liberarci¹³⁹.

Ad ogni modo, dopo Epimenide, con il suo carattere apollineo, la cui interiorità nasconde un sentire profondamente dionisiaco, ci troviamo di fronte ad un altro sapiente la cui apparente apollineità dello sguardo nasconde l'abissalità del sentire: Ferecide di Siro.

Egli, vissuto nel VI secolo a. C., fu probabilmente il primo a scrivere un'opera in prosa e la sua figura, per l'enigmaticità delle parole e per la ieraticità della persona, può essere avvicinata ad Anassimandro. Potrebbe essere stato il maestro di Pitagora, se diamo credito ad una testimonianza di Aristotele, che ne evidenzia inoltre le capacità taumaturgiche¹⁴⁰. Ebbe anche, secondo Diogene¹⁴¹, facoltà divinatorie, così ricollegandosi alla tradizione di stampo apollineo che da Orfeo giungeva sino ad Epimenide. Se può essere presa in considerazione la testimonianza di Cicerone¹⁴², secondo cui egli

¹³⁷ S. G. 8 [B 14], Massimo di Tiro, 10, 1.

¹³⁸ S. G. 8 [A 5], Plutarco, *Solone* 12.

¹³⁹ Eppure sembra non essere così, se un ottimo filologo si dedica al tentativo di dare senso a Parmenide facendone una specie di primitivo Galilei! Si veda in proposito l'introduzione della traduzione di Parmenide a cura di Cerri (Cerri, *Parmenide, Poema sulla Natura*, BUR, Milano, 1999).

¹⁴⁰ S. G. 9 [A 6], Aristotele, *Sui Pitagorici*, fr. 1.

¹⁴¹ S. G. 9 [B 1], Diogene Laerzio, I, 116-119, 121.

¹⁴² S. G. 9 [B5], Cicerone, *Tusculanae*, 1, 16, 38.

fu il primo a parlare dell'immortalità dell'anima, si potrebbe poi trovare un filo che dagli orfici, attraverso Ferecide, giunge alla scuola pitagorica¹⁴³. È molto probabile, infatti, che la sua trattazione dell'origine del cosmo prendesse le mosse o subisse un influsso dei coevi poemi orfici che, secondo Colli, venivano cantati nei riti misterici:

“Zas (Ζάς) orbene e Tempo (Χρόνος) furono sempre, e Ctonie (Χθονίη): ma a Ctonie toccò il nome di terra, dopo che Zas la onorò dandole la terra in dono¹⁴⁴”.

“[...] ecco, quando tutto risulta
pronto, fanno
le nozze. E quando
giunge il terzo giorno
delle nozze, allora
Zas fa un manto
grande e bello, e
su di esso intesse in vari
colori Terra e Ogeno e il
palazzo di Ogeno...

.....

...volendo
invero che le nozze siano
tue con questo ti onoro.
ma a te salve da me, e tu con me
congiungiti. Ecco come furono
per la prima volta -dicono-
i riti del disvelamento: da ciò
prese poi origine la consuetudine,
sia per gli dei sia per gli uomini.
Ed ella gli ribatte ricevendo il manto
da lui...¹⁴⁵”.

Nel mito, che dipana la tela dell'espressione e ne mostra l'origine extrafenomenica, appaiono tre divinità primordiali: Tempo (Χρόνος), la divinità orfica per eccellenza, l'espressione massima, insieme a Necessità, del mondo della manifestazione; Zas (Ζάς) e La Profonda (Χθονίη), i due principi, l'attivo ed il passivo, che sotto l'egida di Tempo, unendosi, nell'attimo stesso dell'unione svelano e subito

¹⁴³ Da notare che l'affermazione di Cicerone sembra poter essere appoggiata da un'affermazione di Ione di Chio nel V secolo a. C. (S. G. 9 [A 4]) e poi dalla testimonianza neoplatonica di Porfirio (S. G. [9 B17], Porfirio, *L'Antra delle Ninfe*, 31).

¹⁴⁴ S. G. 9 [A 1], Diogene Laerzio, I, 119

¹⁴⁵ S. G. 9 [A 2], *Papiri greci*, II II. Per la trattazione di Ferecide, per le sue relazioni con l'oriente e per la similitudine delle sue divinità rispetto ad altre cosmologie, fin dentro il mondo indiano, si veda West, *Op. Cit.* Purtroppo in questa occasione non mi è stato possibile approfondire tale tematica, che mi avrebbe portato a perdermi nella disquisizione sugli influssi reciproci e mi avrebbe allontanato dall'obiettivo fondamentale della ricerca: cercare la scaturigine della sapienza, a partire dall'esperienza visionaria di alcune figure specifiche. Questo ovviamente non significa che non abbia presente la possibilità di contatti fra ricercatori della verità da una parte all'altra del mondo: sarebbe davvero assurdo affermare senza troppi problemi l'esistenza di rapporti commerciali e ostinarsi a rivendicare originalità di pensiero che non hanno senso di esistere. Ancora una volta, la malattia dell'intelletto riduzionista, accompagnata da una buona dose di superbia e compiacimento per la propria civiltà, hanno impedito di guardare con più attenzione al mondo, che incredibilmente non finisce oltre la Germania.

ricoprono l'abisso che si apre¹⁴⁶. L'unione degli opposti fa per un attimo balenare l'Assoluto, che subito si ricopre del velo dell'apparenza, la quale ora prende le forme della Terra, con le sue vallate, i boschi, le stagioni, i fiori e i frutti. Questi Dei sono eterni, sono non generati, come eterno e non generato è il cosmo. Il passaggio dall'assoluto abissale, di cui *Χθονή Ζάς* e *Χρόνος* sono espressione (essendo essi nel punto di confluenza tra noumeno e fenomeno, in quanto già parte del mondo dell'espressione, ma non ancora individualità, istanze, effettivamente separate dall'Uno) il passaggio dunque dall'abissale assoluto extrarappresentativo al mondo della rappresentazione non è qualcosa che avvenga nel tempo, in quanto il tempo stesso è parte, seppur ad un livello principale, del manifesto.

Non è importante la modalità nella quale il vissuto di tale abissalità e totalità venga espresso, e anzi, la forma astratta qui proposta è molto più lontana dal risvegliare delle risonanze interiori di quanto invece non possa essere il mito di *Χθονή* e *Ζάς* o del ratto di Core-Persefone. Come poeticamente affermato da Colli, infatti, proprio l'istantaneità del rapimento della fanciulla, immersa nella bellezza iridescente dei campi, esprime la stessa istantaneità dell'unione sacra del Lucente e della Profonda: la bellezza e l'amore squarciano il velo, fanno sprofondare l'individualità nella totalità. Così dunque, secondo Colli

“l'attimo del ratto di Core- nelle rappresentazioni mimiche di Eleusi- doveva manifestare immediatamente il vertice conoscitivo, e doveva per contro costituire l'ultimo stadio dell'iniziazione che lo preparava.”¹⁴⁷

d) La nascita della (Filo)-Sofia: Talete, Anassimandro, Anassimene

Siamo dunque giunti al momento in cui, secondo Aristotele, è possibile far nascere la filosofia, che si configura come ricerca sui principi, dalla quale siano eliminate le scorie del mito¹⁴⁸.

Come credo sia apparso già dalle precedenti discussioni, e seguendo le analisi di Colli tanto ne *“La Sapienza Greca”*¹⁴⁹, quanto in *“ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ”*¹⁵⁰, tale prospettiva non è plausibile, in quanto riduttiva e unilaterale. È infatti evidente che Aristotele avesse la tendenza a piegare completamente gli altri pensatori alla sua interpretazione della realtà, mistificandone in gran parte il profilo teorico, concettuale ed esperienziale, nella certezza che la propria filosofia fosse l'apice di un processo che, partendo dalla rozzezza¹⁵¹ di Talete, era giunto, attraverso vari gradi di sviluppo, fino al completo dispiegamento in lui¹⁵².

¹⁴⁶ Si veda, per un confronto, il fr. 129 (122 DK) di Empedocle con relativo commento di Tonelli (Tonelli, Empedocle, *Frammenti e Testimonianze*, Bompiani, Milano, 2002): “ἐνθ ἦσαν Χθονή τε καὶ Ἡλιόπη[...]”.

¹⁴⁷ S. G. introduzione al volume 2, p. 21. Si potrebbe fare un discorso analogo per il mito del dilaniamento e rinascita del dio fanciullo, che, preso dal mondo dell'apparenza, si perde in esso e, per ritrovarsi, ha bisogno dell'aiuto di Apollo.

¹⁴⁸ Si veda Reale G., Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000. In particolare 981 b 28-29 e 982 b-18.

¹⁴⁹ Colli, *Op. Cit.*

¹⁵⁰ Colli, *ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Adelphi, Milano, 1988. Da ora userò l'acronimo *ΦΚΦ*.

¹⁵¹ Tra i tanti esempi possibili, si veda in particolare *Metafisica* 993 a 15: “La filosofia primitiva, infatti, sembra che balbetti su tutte le cose, essendo essa giovane e ai suoi primi passi”.

¹⁵² Sono dunque fondamentalmente d'accordo, sebbene non abbia il coraggio di assumermi l'oneroso compito, con le parole di Colli in S. G. Volume II, Introduzione, p.31: “Imponendo la sua interpretazione fisica, Aristotele ha chiuso la strada all'indietro; Teofrasto ha raccolto quell'esegesi, che è stata poi ripresa e ulteriormente banalizzata dalla letteratura posteriore. Da Aristotele dobbiamo difenderci non sottilizzando, ma negando in blocco la sua prospettiva. Non si tratta di rimproverargli una mancanza di senso storico, o una tendenza ad utilizzare gli antichi come preparatori delle sue dottrine: il punto è che lui non era più in grado di capire quelle parole. Con tutto ciò, dobbiamo addossarci il compito molesto di approfondire e discutere a fondo le sue testimonianze esplicite ed implicite, anzitutto col fine negativo di sgombrare la strada da quello che, attraverso di lui, si oppone ad un accostamento autentico ad Anassimandro, e in seguito col fine positivo di utilizzare contro le sue intenzioni ciò che lascia indirettamente trasparire dell'originale.”

Nel caso dei “presocratici”¹⁵³, l’azione di Aristotele è stata quanto mai corrosiva, in quanto ha determinato per secoli, anzi per millenni, un’interpretazione di stampo naturalistico di una σοφία che di naturalistico, nel senso attuale del termine, aveva ben poco.

L’analisi svolta da Colli in $\Phi\kappa\Phi$ ¹⁵⁴ tenta di mostrare, attraverso una scrupolosa disamina dei passi aristotelici in cui ad esempio si parla di Anassimandro, la dinamica del procedere dello Stagirita, che, tra le maglie della sua costruzione, fa trasparire dei bagliori di realtà storica.

Partiamo dunque da Talete, la cui personalità e le cui idee sono per noi estremamente evanescenti, tanto per la scarsità delle fonti, quanto per la paradossalità del personaggio, che di volta in volta e spesso dallo stesso autore viene presentato come un uomo talmente dedito alla speculazione da cadere in un pozzo¹⁵⁵, come un ingegnere in grado di deviare i fiumi¹⁵⁶ e come un abile mercante, che, grazie alle sue conoscenze astronomiche, è in grado di sapere il momento giusto per affittare i frantoi¹⁵⁷. Vissuto tra VII e VI secolo a. C., egli ci appare dunque una figura enigmatica e complessa, della cui personalità le fonti, come afferma Colli, ci hanno riportato le molteplici sfaccettature¹⁵⁸. Instancabile ricercatore, pare sia andato in Egitto¹⁵⁹, dove avrebbe appreso la geometria, per poi trasferirla in Grecia.

Da Aristotele veniamo a sapere che

“in verità Talete, l’iniziatore di una tale filosofia, asserisce che il principio è l’acqua (per cui egli dichiarò anche che la terra sta sopra l’acqua) traendo forse (ἰσως)¹⁶⁰ questa assunzione dall’osservare che il nutrimento di tutti gli esseri è umido, e il caldo stesso sorge dall’acqua e di essa vive.”¹⁶¹

Inoltre sembra che egli

“abbia supposto che l’anima sia qualche cosa di motore, se davvero egli disse che il magnete possiede un’anima, dato che muove il ferro¹⁶²”

e che

“ritenne che tutte le cose sono piene di dei.”¹⁶³

Inoltre, attraverso Diogene Laerzio, abbiamo due altre testimonianze del V secolo a. C., Ippia e Cherilo, i quali gli attribuiscono rispettivamente l’idea di un’anima nelle cose “inanimate” e l’immortalità dell’anima:

“Aristotele poi e Ippia affermano che lui attribuiva un’anima anche agli oggetti inanimati, congetturando in base al magnete e all’ambra¹⁶⁴”

“Alcuni poi dicono che lui fu anche il primo a sostenere che le anime sono immortali: tra questi c’è il poeta Cherilo”¹⁶⁵

¹⁵³ Di cui qui si tratta con il nome di sapienti, seguendo Colli e Tonelli.

¹⁵⁴ Si vedano in particolare le pp. 95-135.

¹⁵⁵ S. G. 10 [A 8], Platone, *Teeteto*, 174 a.

¹⁵⁶ S. G. 10 [A 3], Erodoto, I, 75, 3-5.

¹⁵⁷ S. G. 10 [A 10], Aristotele, *Politica*, 1259 a 5-18.

¹⁵⁸ S. G., Volume 2, Introduzione, p. 24.

¹⁵⁹ S. G. 10 [B 5 a], Eudemo di Rodi, fr. 133, da confrontare anche con il passo di Erodoto: S. G. 10 [A 6], Erodoto, 2, 109, 3.

¹⁶⁰ Reale traduce “indubbiamente”, traduzione perlomeno dubbia.

¹⁶¹ S. G. 10 [A 12], Aristotele, *Metafisica*, 983 b.

¹⁶² S. G. 10 [A 13], Aristotele, *De Anima*, 405 a.

¹⁶³ S. G. 10 [A 14], Aristotele, *De Anima*, 411 a.

¹⁶⁴ S. G. 10 [B 1], Diogene Laerzio I 22-40.

¹⁶⁵ Id.

Da queste testimonianze sembra di poter arguire perlomeno che Talete non fosse un naturalista, nel significato moderno del termine, in quanto da un parte credeva che la natura, lungi dall'essere semplicemente materia, fosse piena di dei, dall'altra che ogni cosa avesse un'anima, fosse cioè l'espressione di qualcosa di immortale e di non immediatamente sensibile¹⁶⁶. Per quanto riguarda l'attribuzione dell'acqua come principio materiale della realtà, mi sembra sia possibile immaginare una riconfigurazione riduttiva da parte di Aristotele di un particolare valore che probabilmente Talete dava ad essa, tanto come elemento "materiale", quanto come espressione del divino¹⁶⁷. Era infatti certamente in stretti rapporti con l'Apollo Delfinico¹⁶⁸ ed è possibile che l'egiziano Osiride-Dioniso¹⁶⁹ fosse un'altra figura determinante nel portarlo a dare grande rilevanza a tale elemento¹⁷⁰. Comunque, anche se Talete avesse affermato che il principio è l'acqua, ciò senza dubbio non significa un'identificazione dell'acqua come elemento materiale, ma piuttosto come simbolo sensibile della scaturigine della realtà, che, come vedremo nell'analisi di Anassimandro, è per tutti gli ionici l'infinito, almeno secondo la testimonianza di Aristotele ripulita dalle sovrapposizioni del suo sistema.

In ogni caso, sembra evidente che, con Talete, il sapiente assuma delle connotazioni diverse, più spiccatamente apollinee, più inclini ad una rappresentazione razionale del cosmo che all'effondersi in miti e canti: il λόγος astratto comincia a fare la sua apparizione nelle vesti della matematica e delle sue intuizioni geometriche¹⁷¹.

Con Anassimandro, invece, il σοφός si mostra nella sua maestà, come l'uomo in grado di svelare ai mortali l'apparenza di gioco del mondo, la sua inestirpabile dose di violenza, che è vendetta di ogni ente individuato verso l'altro. La colpa è la separazione, la differenziazione e moltiplicazione a partire dall'infinito che è τὸ θεῖον. L'intera manifestazione si mostra come conflitto, dove nascita e morte si susseguono a causa dell'essersi allontanati dal principio. A questo proposito è particolarmente interessante una testimonianza di Diogene Laerzio, secondo cui Empedocle imitava Anassimandro, fingendo un'allucinazione degna della tragedia¹⁷². La tragedia è infatti il luogo dove per eccellenza il mondo si trasfigura in rappresentazione senza senso né scopo, dove l'allucinazione del coro, l'interiorità della visione, spalanca di fronte a sé la molteplicità contraddittoria del mondo, senza alcuna volontà di risolverla, in quanto l'unica risoluzione possibile sarebbe l'annullamento della molteplicità, che però è eterna, come eterna è l'origine da cui promana¹⁷³. Ecco dunque che quest'uomo allucinato, entrato in contatto con la profonda essenza della φύσις, afferma con parole lapidarie:

¹⁶⁶ Affascinante anche se non accertabile in modo univoco è la tesi di Colli per cui Talete, affermando che tutte le cose sono piene di dei e che tutte le cose hanno un'anima la quale è immortale, pensasse che anime e dei fossero la stessa cosa. Questa concezione avrebbe poi avuto degli influssi tanto su Eraclito, quanto su Empedocle (S. G. Volume 2, Introduzione, pp. 25-26).

¹⁶⁷ Si veda in proposito Colli, S. G., Il Volume, Introduzione, pp. 23-24. Le testimonianze di Aristotele non sono infatti molto sicure né dell'attribuzione a Talete di tale principio né delle motivazioni che lo avrebbero spinto a tale scelta. Inoltre, Teofrasto assume che il primo ad usare il concetto di ἀρχή come principio della realtà sia stato Anassimandro.

¹⁶⁸ Id.

¹⁶⁹ Si veda S. G. 10 [B 5] c, Plutarco, *Su Iside e Osiride*, 34.

¹⁷⁰ Che l'attribuzione del principio materiale all'acqua sia una congettura di Aristotele piuttosto che una reale dottrina di Talete lo afferma Colli sulla base del passo aristotelico di *Metafisica A* (S. G. 10 [A 12]), che non sembra molto sicuro del perché tale principio fosse stato scelto, e sulla base della mancanza in Teofrasto di tale attribuzione. Ovviamente ciò implica che il passo del commento alla fisica di Simplicio (S. G. [10 B2]) dove viene riportata tale testimonianza, sia da attribuire solo nella parte finale a Teofrasto, come tra l'altro il testo sembra indicare, citando la fonte solo per l'ultima parte, dove non si parla del principio acqueo.

¹⁷¹ S. G. 10 [B 1], Diogene Laerzio, I, 22-40. Si vedano in particolare 24 e 27.

¹⁷² S. G. 11 [B 8], Diogene Laerzio, 8, 70.

¹⁷³ Si veda, oltre a quanto detto nel primo capitolo, S. G. Il volume, Introduzione pp. 27-28.

“Le cose fuori da cui [ἐξ ὧν] è il nascimento alle cose che sono [τοῖς οὐσι], peraltro, sono quelle verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che deve essere [κατὰ τὸ χρεών]: le cose che sono infatti, subiscono l’una dall’altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo [χρόνου τάξις].”¹⁷⁴

Il mondo delle cose che sono, il mondo dell’apparenza, sorge da qualcosa che è al di là della necessità segnata dallo spazio e dal tempo, e nel suo sorgere compie ingiustizia. Essa non è punita dal principio, in quanto il principio è il fondamento e trascendimento di tutte le cose, in quanto il principio è già tutta la manifestazione nella sua potenzialità e sarebbe ridicolo pensarlo nei termini antropomorfi di una divinità punitrice. La punizione è la stessa vita che, configurandosi come allontanamento dalla scaturigine e come conflitto tra opposti, si mostra nella continua lotta alla ricerca di una perfezione che l’individuazione non può raggiungere.

Questo frammento, dalle chiare risonanze orfiche¹⁷⁵, ci mostra il mondo delle “cose che sono” retto da Tempo e necessità, i quali tengono insieme le maglie di un reale che è apparenza. Interessantissimo notare che qui tale apparenza venga chiamata “le cose che sono”: l’essere, con Anassimandro, diviene segno del velo sulla realtà e questa sarà una caratteristica con cui dovremo confrontarci nel trattare Parmenide. L’origine però non viene chiamata con un termine singolare, ma con l’astratto neutro plurale, che può voler rappresentare proprio questa unità della molteplicità da cui sorge il mondo, il quale è tutto, in potenza (e dunque anche sempre in atto), nell’origine.

L’interpretazione qui proposta sarebbe confermata da passi aristotelici dove ἄπειρον/θεῖον/μεταξύ, viene anche chiamato μῖγμα, cioè mescolanza. Naturalmente questo termine ha per Aristotele solo un significato materiale, ma dietro di esso sembrano risuonare le parole di Anassimandro. Questo uno-tutto è ciò che avevamo trovato nelle parole riguardanti l’estasi misterica, il cui culmine era τὰδ ὀπωπέναι (vedere queste cose).

Non solo la figura del σοφός è terribile, non solo il suo discorso svela la crudeltà del mondo, di cui viene accentuata la dimensione di violenta necessità piuttosto che di sublime gioco, ma anche la forma del dispiegarsi del pensiero è mirabile, apre il λόγος come dimensione dell’enigma, così riconducendoci alla folle sibilla che trapassa i secoli con la sua visione¹⁷⁶ e alla straziante pulsione distruttiva di Dioniso. Se fino ad ora avevamo in gran parte visto dispiegarsi un mondo di forme limpide, creazioni guidate dalle muse e da Apollo, qui, con forza inaudita e per la prima volta con tale potenza in un sapiente, risuona il πάθος tragico del mondo dionisiaco, il compiacimento per questo non senso della realtà.

Seguendo Colli¹⁷⁷, possiamo vedere il profilarsi di due strade per la sapienza: la prima, che ci riporta a Talete, conduce verso un λόγος puro, astratto, guidato dalle idee matematiche, dalla chiarezza apollinea della geometria, la cui figura viene lentamente svelata; la seconda, per cui ci conduce Anassimandro, è quella dell’Apollo tessitore di inganni, del dio che con la freccia del λόγος uccide, perché ogni enigma è una sfida mortale per il sapiente¹⁷⁸. L’enigma in Anassimandro prende già le

¹⁷⁴ S. G. 11 [A 1], Simplicio, *Commento alla Fisica di Aristotele*, 24, 18.

¹⁷⁵ Si veda la nota a 11 [A 1]: “κατὰ τὸ χρεών”, δίκην δίδοναι, la τάξις, il χρόνος sono tutti elementi che ritroviamo in ambiente orfico. Inoltre il tema della colpa e della necessità di purificazione è tipicamente orfico, in quanto espressione di quel pessimismo che contraddistingue questa corrente. Si notino anche le risonanze in Parmenide.

¹⁷⁶ S. G. Volume II, Introduzione, pp. 30-31.

¹⁷⁷ Id., pp. 28-29.

¹⁷⁸ Colli, *La Nascita della Filosofia*, Adelphi, Milano, 1975, p. 79-80: “L’enigma è l’intrusione dell’attività ostile del dio nella sfera umana, la sua sfida, allo stesso modo che la domanda iniziale dell’interrogante è l’apertura della sfida dialettica, la provocazione alla gara [...]. Dunque il misticismo e il razionalismo non sarebbero in Grecia qualcosa di antitetico, dovrebbero intendersi piuttosto come due fasi successive di un fenomeno fondamentale. La dialettica interviene quando la visione del mondo del Greco diventa più mite.” Per una conferma nei testi si vedano S. G. [7 A 1], dove si mostra l’implicazione tragica dell’incapacità del sapiente di risolvere l’enigma, anche banale, e la tradizione riguardante la morte di Omero di cui abbiamo un esempio nel fr.118, (DK 22 B 56) di Eraclito.

forme di un ragionamento dialettico, che attraverso la contraddittorietà della parola esprime, velandola, la verità.

Questa ricostruzione del pensiero di Anassimandro non appare molto in linea con quanto si ricava di lui nei testi di Aristotele, di Teofrasto e della dossografia successiva. Tuttavia, se si guarda un po' più a fondo, sembra possibile poter trovare dei buoni appoggi anche nelle indirimibili testimonianze aristoteliche.

Certamente non è questo il luogo dove approfondire l'attenta disamina svolta da Colli, tanto in *ΦΚΦ*¹⁷⁹ quanto in *"La Sapienza Greca"*¹⁸⁰; ci limiteremo, quindi, ad osservare alcuni punti nevralgici nelle testimonianze aristoteliche e teofrasteie (in quanto la dossografia dipende in gran parte da loro).

- In primo luogo sembra di poter evincere che Aristotele, nel tentativo di assimilarli al proprio sistema, attribuisca agli Ionici l'ἄπειρον (infinito) come predicato, la cui φύσις (natura-origine-scurigine) sarebbe qualcosa al di là degli elementi comunemente conosciuti. Essa sarebbe corrispondente ad acqua, aria, qualcosa di mezzo etc.¹⁸¹ (l'attribuzione agli ionici dell'infinito come predicato è una "logica" conseguenza del fatto che essi sono dei filosofi eminentemente materialisti, che la materia non può essere infinita per sé (a meno che non si voglia concedere loro l'onore della scoperta della ὕλη-materia¹⁸²) e che quindi l'infinito è un predicato di qualcosa). Interessante notare che per, Aristotele, tale elemento infinito è al di là degli elementi propriamente detti, con una specie di trascendenza materiale, che evidentemente e logicamente egli considera assolutamente priva di senso¹⁸³. Il problema è appunto il tentativo di riconfigurare (per demolire) una trascendenza prettamente mistico-metafisica all'interno di un discorso che non concepisce il senso di una tale concezione.
- Nell'incapacità di dare forma a ciò che in Anassimandro era un infinito non "materializzato" in un elemento, Aristotele tende a chiamarlo e considerarlo un τι μεταξύ (qualcosa di mezzo) tra aria ed acqua. Proprio per il fatto che non citi mai Anassimandro nell'accennare al μεταξύ, pur configurandosi tale trattazione nella discussione di ambiente ionico, è probabile che questo termine venisse usato da Aristotele come scappatoia per dare una forma secondo lui vagamente intelligente al θεῖον anassimandreo¹⁸⁴.
- Eppure, quando si avvicina di più alle sue fonti e le cita direttamente, sembra riconsiderare la questione ed affermare che l'infinito è il principio, ingenerato e incorruttibile, che abbraccia tutte le altre cose, che tutte le governa. Tale principio, l'infinito, viene chiamato, con

¹⁷⁹ Colli, *ΦΚΦ*, *op. cit.* Di riferimento sono i capitoli II (Storicismo Peripatetico) e III (Aristotele e le Origini della Filosofia).

¹⁸⁰ In particolare il volume II, dove è presente anche la ricostruzione dei frammenti teofrastei, in cui si dimostra la relazione di discepolato tra Parmenide e Anassimandro.

¹⁸¹ S. G. 11 [A 2], Aristotele, *Fisica* 202 b 34- 203 a 18: "tutti i fisici, invece, pongono come sostrato dell'infinito una natura diversa dai cosiddetti elementi, quale l'acqua, oppure l'aria, oppure qualcosa di mezzo tra le due". La giustificazione di tale traduzione si trova in nota. Inoltre, un'ulteriore spiegazione si può rinvenire in Colli, *ΦΚΦ*, p. 102: "Egli distingue due forme di materialità, una immediata, pura apparenza, oggetto della nostra sensibilità, l'altra, per contro, come l'aria di Anassimene, in qualche modo diversa da quella comunemente da noi percepita. [...] Aristotele doveva ridurre in termini razionali quelle che erano originariamente affermazioni mistiche".

¹⁸² Colli, *ΦΚΦ*, *op. cit.*, p.96: [citando Zeller] "concepire un apeiron in sé, come sostanza e principio materiale (e non altrimenti se non materiali egli vedeva le arkai dei fisici), era impossibile per la sua mentalità, che congiungeva indissolubilmente corporeità e limitazione, e d'altra parte scorgere in esso la propria ὕλη gli sembrava spingersi troppo oltre".

¹⁸³ S. G. 11 [A 8], Aristotele, *Fisica* 204 b 22-205 a7. Qui si prospettano due possibili sostanze infinite, una che sta a sé ed una che sta al di là degli elementi. Quella che sta al di là degli elementi per Aristotele semplicemente non può esistere: "[...]Ma è impossibile che esso sia così costituito, non già per il fatto di essere infinito (su questo punto invero bisogna dire qualcosa di comune, che valga ugualmente per tutti i casi, e per l'aria e per l'acqua e per chicchessia), ma per il fatto che al di là dei cosiddetti elementi non esiste un corpo sensibile così costituito."

¹⁸⁴ Si confronti la trattazione in Colli, *ΦΚΦ*, *op. cit.*, p.103 e seguenti. Si vedano inoltre S. G. 11[A 2], [A9], [A 10].

riferimento ad Anassimandro, il divino (τὸ θεῖον). È dunque evidente che in questo caso esso non sia un predicato, ma una sostanza¹⁸⁵.

- Questo principio, sempre nel caso di Anassimandro, oltre che τὸ θεῖον, viene chiamato anche μῖγμα¹⁸⁶ (mescolanza), e, secondo Aristotele, sembra preludere al suo concetto di ὕλη¹⁸⁷. Questo μῖγμα sembra una traduzione fisica del concetto mistico uno-molti, ricavabile dal frammento anassimandro che inizia con l'astratto neutro plurale ἐξ ὧν (le cose dalle quali).
- Da esso si separano le contrarietà¹⁸⁸. Cioè, in termini non aristotelici, dall'uno si dispiegano i molti caratterizzati da un'(apparente) contrarietà.
- In Teofrasto poi viene chiaramente affermato che secondo Anassimandro l'infinito è sia principio sia elemento delle cose, da cui sorgono tutti i cieli. Esso è al di là degli elementi, che sorgono a partire da una separazione¹⁸⁹.

Da quanto sin qui visto, sembra dunque che Anassimandro considerasse come principio della realtà, come ἀρχή¹⁹⁰, il τὸ θεῖον, il divino infinito, unione indissolubile di unità e molteplicità, a partire dalla quale le individualità dei contrari si separano per dare vita ad un mondo di apparenza, retto da necessità, tempo e giustizia. Tale mondo, per la sua colpa metafisica, che si riverbera in una colpa morale¹⁹¹, deve pagare il fio della separatezza. Il prezzo da pagare è il ciclo inesausto di morte e generazione, che guida il procedere del κόσμος.

Da diverse fonti sappiamo inoltre che Anassimandro considerava i mondi infiniti (probabilmente nel tempo, nonostante sia possibile che pensasse anche nello spazio¹⁹²). Sulle altre testimonianze, pur interessanti in quanto relative all'ambito naturalistico, cartografico e latamente scientifico, non ci soffermeremo, pur non volendo affatto sminuirle. Come già detto in precedenza, infatti, l'interesse per la realtà nella sua totalità è una caratteristica peculiare dei primi sapienti, indagatori della natura nel senso più profondo del termine, cioè come allo stesso tempo scaturigine della realtà e tessuto dell'apparenza¹⁹³. È bene però notare, come mostrato da Colli¹⁹⁴, che non è improbabile che la costruzione del cosmo di Anassimandro nasca da un'ulteriore provocazione, un'invenzione artistica, un'ἀρχή (comando) non tanto intenta a dare una descrizione reale dei fenomeni, quanto volta a mostrare la realtà in tutta la sua illusorietà. Così, le affermazioni per cui gli uomini nascono dai pesci

¹⁸⁵ Ne consegue, secondo Colli (*ΦΚΦ*, *op. Cit.*, p. 99) che "lo stagirita ritenesse in estrema analisi di dover attribuire congiuntamente a Talete, Anassimandro, Anassimene, prima ancora di qualsiasi principio materiale, l'apeiron, quale essenza primordiale, nel caso ci si volesse avvicinare il più possibile alle dichiarazioni ingenuie di quei filosofi". Per una conferma riporto l'intero passo (S. G. 11 [A 3], Aristotele, *Fisica*, 203 b 4-15): "Ed è anche giustificato che tutti considerino l'infinito come principio: non è infatti appropriato né che esso esista invano, né che a esso appartenga un'altra possibilità se non come principio. Ogni cosa, infatti, o è principio o deriva da un principio; ma dell'infinito non c'è principio, poiché in tal caso esso avrebbe un limite. E inoltre esso è ingenerato e incorruttibile, proprio come se fosse un principio: è necessario, difatti, che sia il generato trovi un termine, sia la fine appartenga a ogni distruzione. Perciò diciamo appunto che di esso non vi è principio, ma che esso sembra essere principio delle altre cose, e abbracciare tutte le cose e tutte le cose governare, come affermano quanti non stabiliscono altre cause, quali l'intuizione o l'amore, al di là dell'infinito. E tale sembra essere il divino [τὸ θεῖον]: difatti è senza morte e senza distruzione, come asseriscono appunto Anassimandro e la maggior parte degli indagatori della natura".

¹⁸⁶ S. G. 11 [A 4], Aristotele, *Metafisica*, 1069 b 20-24.

¹⁸⁷ S. G. 11 [A 15], Aristotele, *Fisica*, 207 b 34-208 a 9.

¹⁸⁸ S. G. 11 [A 5], Aristotele, *Fisica*, 187 a 12-26.

¹⁸⁹ S. G. 11 [B 1], Teofrasto, *Opinioni dei Fisici* fr.2. Colli fa notare, in *ΦΚΦ*, *op. Cit.* nota 19, p. 63-69, come Teofrasto faccia sempre riferimento, nel parlare dell'ἀρχή, ad un principio ideale e formale piuttosto che materiale ed efficiente (come invece faceva Aristotele). Ciò permette di capire come in particolare l'ἄπειρον di Anassimandro sia fondamentalmente qualcosa di immateriale.

¹⁹⁰ E si noti che, secondo Teofrasto, fu lui ad utilizzare per primo questo termine in relazione all'origine, al comando della natura: cfr. S. G. 11 [B 1].

¹⁹¹ S. G., *Il Volume*, Introduzione, p.30.

¹⁹² S. G. 11 [B 11], vari autori.

¹⁹³ Natura naturans e Natura naturata, per essere chiari.

¹⁹⁴ S. G. *Il Volume*, Introduzione, pp. 32-33.

o il sole è una ruota con cerchio cavo infuocato sarebbero dei miti con cui spezzare l'illusoria quotidianità del mondo e mostrarne l'origine abissale. Con le sue parole, egli creerebbe un mondo, con il suo comando darebbe luogo al dispiegarsi della realtà nella sua contraddittorietà.

Di Anassimene non possediamo molto e ciò che è rimasto è in gran parte riguardante aspetti della "fisica". Tuttavia l'unico frammento che è giunto sino a noi si presenta, nella sua densità, estremamente illuminante, soprattutto se confrontato con la testimonianza di Teofrasto.

Frammento:

"Come la nostra anima-che è aria- ci stringe assieme, così pure il soffio e l'aria abbracciano il mondo intero."¹⁹⁵

Testimonianza di Teofrasto:

"Anassimene poi, figlio di Euristrato, da Mileto, che fu seguace di Anassimandro, considera del pari unica e infinita -come costui- la natura che fa da sostrato, ma non già indefinita – come dice Anassimandro- bensì definita, chiamandola aria."¹⁹⁶

Abbiamo, dunque, un'esplicita corrispondenza microcosmo-macrocosmo: come il mondo è retto dall'Aere¹⁹⁷, così il corpo è retto dall'anima, che è aria. Il visibile, il corpo, la struttura densa del mondo trae il suo principio da un elemento trans-materiale che tutto avvolge e tutto compenetra. Questo elemento, a diversi gradi di condensazione o rarefazione, porta al dispiegamento dei corpi densi, li sorregge e li guida.

Vediamo come, nel caso di Anassimene, per quanto ci è concesso arguire, si percepisca un'atmosfera meno tragica rispetto ad Anassimandro. Il mondo non si è mai separato dal suo principio, è solo un po' più condensato, e ognuno può sciogliere questo vincolo per tornare ψυχή nell'ἄήρ, ψυχή-ἄήρ.

A questo proposito è affascinante l'accostamento alla concezione indiana del rapporto atman-Brahman, secondo cui il sé individuale, l'atman imperituro, non è altro che Brahman, il fondamento del mondo ed il mondo stesso:

"Dunque, quella luce, rifulgente, che è al di sopra del cielo, al di là dell'universo, al di là di tutto, nei mondi supremi senza superiore, essa è certamente questa luce che è all'interno dell'essere umano."¹⁹⁸

Tutta la realtà, tutto il cosmo nelle sue mille sfaccettature, ma anche il suo fondamento trascendente, si trovano nel cuore di ogni individuo, sede dell'infinito che è finito:

"Questo atman, il quale è all'interno del mio cuore, che è più piccolo di un grano di riso, o di un chicco d'orzo, o di un granello di senape o persino del nocciolo di un granello di senape. Questo atman, il quale è all'interno del mio cuore, che è più grande della terra, più grande del cielo, più grande di tutti questi mondi [...] questo è Brahman."¹⁹⁹

¹⁹⁵ S. G. 12 [A 1], Aezio, 1, 3, 4.

¹⁹⁶ S. G. 12 [B 1], Teofrasto, *Opinioni dei Fisici*, fr. 6.

¹⁹⁷ Con ciò viene evidenziata l'origine orfica di tale concezione, che affonda le sue radici per noi manifeste in Museo (S. G. 5 [B 14]) e in Epimenide (S. G. 8 [B 3]). Colli, S. G., nota a 12 [A 1]: "Ma Epimenide e Ferecide- lo si è visto- attingevano al mondo visionario e mistico di Orfeo. Tale è lo sfondo di Anassimene, e in base a esso va giudicata e compresa la sua pacata dichiarazione, che è anche una formula, un'abbreviazione enigmatica".

¹⁹⁸ *Chandogya Upanisad*, Terzo Adhyaya, Tredicesimo Khanda, paragrafo 7. Per tutte le citazioni viene utilizzata l'edizione Bompiani curata da Raphael (Raphael a cura di, *Upanisad*, Bompiani, Milano, 2010).

¹⁹⁹ *Chandogya Upanisad*, Terzo Adhyaya, Quattordicesimo Khanda, paragrafi 3 e 4.

Il Brahman-atman in cui è racchiusa tutta la realtà, può essere assimilato all'aria, che pervade ogni cosa e ne assume la forma, pur non riducendosi ad essa, ma superandola per dignità e potenza:

“Come l'aria, benchè unica, penetrata nel cosmo, assume ogni singola forma, così l'atman interno ad ogni essere, per quanto unico, assume ogni singola forma pur restando avulso”.²⁰⁰

Microcosmo e Macrocosmo, individuale e universale, cuore e universo non solo provengono da una stessa scaturigine, ma sono permeati della stessa sostanza:

“Più piccolo di ciò che è piccolo e più grande di ciò che è grande, l'atman è profondamente nascosto nell'intimo recesso di ogni creatura.”²⁰¹

“Invero, Egli è il Purusa perché la sua dimora è in tutti i corpi: non vi è nulla che non ne sia avvolto, non vi è nulla che non ne sia pervaso.”²⁰²

L'intero cosmo è una manifestazione-espressione del principio che è immanente-trascendente, come un fuoco zampillante le cui scintille solo apparentemente si distinguono:

“Questa stessa è la verità: come da un avvampante sfavillante [fuoco] sprizzano migliaia di scintille della stessa [sua] natura, così, mio caro, dall'Imperituro si generano molteplici esistenze e lì stesso vanno a riassorbirsi.”²⁰³

Esso è un fuoco dai diversi aromi, ognuno dei quali possiede una sua dignità ed un suo valore, pur non essendo assoluto:

“O come quando, da un fuoco acceso con legna fresca, si sprigionano diversi fumi tutt'intorno, così stesso, mia cara, [...] il cibo, le bevande, questo mondo e l'altro mondo e tutti gli esseri, tutti questi sono l'afflato di Quello [cioè il Brahman- Atman].”²⁰⁴

In ambito indiano, dunque, sembra percepirsi con forza l'unione intrinseca di tutte le cose pur nella loro differenza, il loro esprimere uno stesso principio a diversi gradi di “condensazione”, l'unità tra le molteplici manifestazione sensibili, in cui è sempre racchiusa la scintilla divina, che lega il cosmo e può essere colta immergendosi nel proprio cuore, attraverso una conoscenza intuitiva che travalica gli stretti confini della conoscenza razionale²⁰⁵ per farsi assimilazione perfetta.

²⁰⁰ *Katha Upanisad*, Secondo Adhyaya, Seconda Valli, paragrafo 10. Si veda anche Radhakrishnan, *La Filosofia Indiana*, Asram Vidya, Roma, 1998, Volume 1, p. 146: “Non è nessuna delle cose limitate eppure è il fondamento di tutte loro. È il sé universale che è immanente e trascendente allo stesso tempo. L'intero universo vive e respira in esso.”

²⁰¹ *Katha Upanisad*, Primo Adhyaya, Seconda Valli, paragrafo 20. Si veda anche Radhakrishnan, *op. Cit.*, Volume 1, p. 159: “Il Brahman delle Upanisad non è una vuota astrazione né un'identità indeterminata né un vuoto di silenzio. Esso è l'essere più pieno e più reale; è lo spirito onnipervadente, l'origine e il ricettacolo delle forme infinitamente varie della Realtà. Le distinzioni, invece di essere dissolte in quanto illusorie, sono trasfigurate nella realtà suprema.”

²⁰² *Bhādaranyaka Upanisad*, Secondo Adhyaya, Quinto Brahmana, paragrafo 18.

²⁰³ *Mundaka Upanisad*, Secondo Mundaka, Primo Khanda, paragrafo 1.

²⁰⁴ *Bhādaranyaka Upanisad*, Quarto Adhyaya, Quinto Brahmana, paragrafo 11. Si noti l'incredibile somiglianza tra gli ultimi due passi citati e alcune immagini presenti nei frammenti di Eraclito, che prenderemo successivamente in considerazione.

²⁰⁵ Confini stretti, ma non per questo inutili o di poco valore, purchè l'intelletto non abbia la pretesa di travalicare i propri confini: sarebbe come se si volesse sentire il sapore di una fragola attraverso l'udito. In proposito si veda Radhakrishna, *op. Cit.*, p. 165: “Ma le Upanisad non asseriscono che l'intelletto sia una guida inutile: la descrizione che esso fornisce della Realtà non è falsa; fallisce solo quando tenta di afferrare la realtà nella sua pienezza [...]. La mente non va negata, ma soltanto integrata. Una filosofia basata sull'intuizione non è

Nel prosieguo del testo non potremo fare un'analisi dettagliata che consenta un confronto scientifico tra le dottrine d'Oriente e quelle d'Occidente. È però innegabile che le suggestioni presenti tanto nelle *Upanisad* quanto nella *Bhagavadgita*²⁰⁶, per citare solo alcuni dei testi più antichi, sono incredibilmente affini alle parole dei σοφοί greci, sia per quanto riguarda la forma espressiva che per quanto concerne il nucleo concettuale profondo.

Eviterò, dunque, perlopiù di fare dei paragoni che risulterebbero puri orpelli senza solide basi ermeneutiche, pur nella consapevolezza che quasi ogni frammento dei tre σοφοί non stonerebbe affatto nei libri sacri indiani e, anzi, spesso è presente quasi in modo letterale.

II. *Eraclito, Parmenide, Empedocle: Interiorità, Astrazione, Politica*

a) *Eraclito: personalità e vita*

Con Eraclito, siamo dunque giunti al primo sapiente di cui possediamo una quantità di frammenti più cospicua. Essi ci permettono di ascoltare in "prima persona"²⁰⁷ le sue parole e di capirne meglio l'individualità, cui è sempre e indissolubilmente legata l'espressione.

Abbiamo pochissime notizie biografiche, risalenti a Diogene Laerzio, e tra queste è molto dubbio quali possano essere considerate veritiere e quali invece frutto della tradizione posteriore. Ad ogni modo, sembra possibile tracciare a grandi linee le forme di una personalità estremamente lontana dall'usuale indole greca, una personalità tutta interiorizzata, arcigna e sprezzante della politica²⁰⁸, dei suoi compatrioti, del modo in cui vivono. Egli rifiuta la diretta azione nel mondo, si confina nei boschi e nella solitudine²⁰⁹ perché la mediocrità umana lo sconvolge²¹⁰. Non riesce ad amare: umani, troppo umani²¹¹, sono coloro che lo contornano, e la consapevolezza della scintilla divina insita in loro rende ancor più insopportabile la sua permanenza tra gli "schiavi". Egli è un aristocratico, ma di un'aristocrazia effettivamente tale: gli uomini possono e devono diventare dei; solo così saranno degni di imprimere l'ἀρχή sulla vita, solo così la loro esistenza potrà diventare faro per i molti, guida tra le tenebre dell'ignoranza, solo così potranno indirizzare i compagni verso la ricerca dello ξυών (comune), il quale a sua volta mostra la strada verso la φύσις, in cui l'interiorità della ψυχή si risolve, attingendo la sua scaturigine nascosta, che è πῦρ-θεός-φύσις, in bilico tra dentro e fuori, punto di congiunzione tra la radice assoluta del cosmo e la manifestazione cangiante dell'apparenza.

necessariamente contraria alla ragione e all'intelletto: l'intuizione può gettare luce su quei punti oscuri che l'intelletto non è in grado di penetrare."

²⁰⁶ Rapahael a cura di, *Bhagavadgita*, Asram Vidya, Roma, 2006.

²⁰⁷ Pur nella consapevolezza che questa "prima persona" è sempre un "per interposta persona". Sono dunque d'accordo con quanto affermato da Fronterotta nel considerare le parole dei presocratici delle citazioni più che dei frammenti. Ciò non toglie che nelle parole tramandate vibri intensamente l'interiorità di chi le scrisse piuttosto che di chi le ricopiò-rimodellò. Per la discussione sulla questione rimando a Fronterotta, *Eraclito, Frammenti*, BUR, Milano, 2013. Pagine di riferimento: Introduzione III-X.

²⁰⁸ Reale G., *Diogene Laerzio, Vite e Dottrine dei più Celebri Filosofi*, Bompiani, Milano, 2005. Tutte le citazioni da Diogene Laerzio saranno prese, se non altrimenti specificato, da questa edizione. Riferimento D. Laerzio IX 1: "Ebbe elevato sentire, più di chiunque altro e fu altero e sprezzante[...]." D. Laerzio IX 2: "E pregato poi dai suoi concittadini di istituire leggi, si rifiutò di farlo, adducendo il motivo che la città era già dominata da una cattiva costituzione."

²⁰⁹ D. Laerzio, IX 2: "Da ultimo divenne un misantropo, e passava la sua vita vagando sui monti, cibandosi di erbe e di vegetali".

²¹⁰ D. Laerzio IX 2: "Ritiratosi presso il tempio di Artemide, giocava a dadi con i bambini e, poiché gli Efesini gli si fecero attorno, disse: <<Di che cosa, o pessima gente, vi meravigliate? Non è forse meglio fare questo, piuttosto che prendere parte alla vita politica insieme con voi?"

²¹¹ Non serve dire che non è una proiezione di un nevrotico ottocentesco, Nietzsche, su una personalità del VI secolo a. C., quanto invece la consapevolezza della profonda affinità interiore di questi due individui. Tale interiorità squarcia gli abissi spazio-temporali e li rende per questo avvicinati. Si veda, per un'idea simile Colli, *Filosofi Sovrumani*, Adelphi, Milano, 2010, pp. 46-47.

Egli allora, in realtà, non è un pessimista che rinuncia all'azione, non è un eccentrico dissociato; è piuttosto colui che con il suo disprezzo smuove gli uomini, li risveglia dal torpore mortifero, indica loro la strada. D'altra parte non può fare che questo, sa bene che un'azione politica diretta sarebbe inutile: bisogna far cambiare l'interiorità degli individui, non le forme politiche, e solo conoscendo se stessi si può giungere a quei confini infiniti dell'anima oltre i quali la contraddizione si risolve nell'armonia, il πόλεμος (guerra) nel κόρος²¹² (pienezza, sazietà), e la vita risorge con colori più vividi, l'uomo diventa dio e il κόσμος si tramuta in un gioco divertente da giocare. Dunque la sua non è superbia²¹³, ma dolore inguaribile per il senso di incompiutezza che vede negli altri uomini²¹⁴.

Tutta la vita di Eraclito, tutta la sua capacità di penetrare la bellezza del mondo, risuonano in questa testimonianza aristotelica, che mostra una vissutezza ineguagliabile e allo stesso tempo una sensibilità che sembra stridere con lo sprezzante sdegno, cui viene associata la sua figura:

“Eraclito, a quanto si racconta, parlò a quegli stranieri che desideravano rendergli visita, ma che una volta entrati, ristavano vedendo che si scaldava presso la stufa di cucina [e] li invitò ad entrare senza esitare: << anche qui-disse- vi sono dei>>.”²¹⁵

La sua opera è dunque un tentativo di mostrare questa verità, di farla balenare, attraverso vibranti parole, agli occhi degli uomini; la sua opera è una sfida, come l'enigma della sfinge o quello che perderà Omero; la sua opera è divina e per questo si pone sotto la protezione di Artemide²¹⁶.

Per accostarci al pensiero di questo filosofo seguiremo una modalità particolare: non l'ordine, puramente arbitrario²¹⁷, dei frammenti, ma l'ordine, meno arbitrario, della rivelazione.

Partiremo, dunque, dallo stato quotidiano in cui l'uomo si trova, vedremo la via che Eraclito prospetta per rompere questa ordinarietà (che è disgiunzione dal principio), giungeremo all'apice mistico della sua contemplazione e ritorneremo, con nuovi occhi, nel fenomeno, per disvelar quella che secondo Eraclito ne è l'essenza.

b) Περὶ Φύσεως

❖ Inizio

Partiamo dunque da lì dove poi torneremo al termine del nostro percorso insieme ad Eraclito:

“Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”²¹⁸

²¹²Tonelli, E. fr. 21 (22 B 65 DK): “Privazione e sazietà”. Nota: “Il primo termine della coppia di opposti sta dunque a significare la dispersione del Fuoco-Principio nell'atto di costituirsi come cosmo visibile, il secondo la plenitudine a se stesso del Fuoco-Principio”. Per i frammenti utilizzerò l'edizione e traduzione di Tonelli.

²¹³ Fr. 58 (22 B 43 DK): “Occorre spegnere la superbia, più della vampa che incendia”

²¹⁴ Fr. 49 (22 B 20 DK): “Nati, vogliono vivere e trovare destino di morte, e lasciano figli perché siano destini di morte”.

²¹⁵ Aristotele, De Partibus Animalium, A 5 645 a 17. L'edizione presa in considerazione è Aristotele, *Opere*, V.5, Laterza, Roma-Bari, 1973.

²¹⁶Diogene Laerzio, IX 6: “Eraclito lo depose come offerta nel tempio di Artemide, a detta di alcuni, dopo averlo scritto nella forma più oscura possibile, affinché vi si accostassero soltanto quelli che erano in grado di capirlo, e perché non venisse disprezzato, per essere scritto in uno stile accessibile a tutti.”

²¹⁷ Si veda Fronterotta, *Eraclito*, Op. Cit., introduzione, pp. III-X e XLIX-LII. Anche Tonelli, E., op. Cit. evidenzia l'arbitrarietà della scelta di catalogazione e ne propone una diversa sia da Diels-Kranz, che da Colli, che da Fronterotta. Ognuna di queste differenti modalità è funzionale a guardare l'opera enigmatica di Eraclito da molteplici punti di vista, che, intersecandosi, permettono una riflessione più profonda.

²¹⁸Fr. 116 (22 B 123 DK). Secondo Tonelli, con Colli, la Φύσις è il nascimento, cioè lo scaturire ribollente della realtà. Essa si nasconde per sua intrinseca natura, ma il nascondimento è anche suo svelarsi per chi abbia l'occhio pronto. In Fronterotta (*Eraclito*, op. cit. Da questo momento, salvo diversa indicazione, farò riferimento

“L’origine ama nascondersi”: ciò da cui scaturisce il κόσμος, ciò che intesse la rete del reale, ha la tendenza innata e irrisolvibile a nascondersi: il velo non può essere strappato, perché altrimenti rimarrebbe l’abisso, ma l’abisso è già in sé sempre velantesi e sempre accennante a se stesso. Per questo è inevitabile che si parta dall’ignoranza, dall’essere inconsapevoli della vera natura delle cose, degli dei, del mondo:

“e si purificano macchiandosi di altro sangue, come chi, entrato nel fango, con il fango si lavasse. E supplicano queste immagini degli dei come chi parla con i muri, senza conoscere la vera natura degli dei e degli eroi.”²¹⁹

Tale ignoranza è causata da due differenti e intrecciatisi problemi. Da una parte, infatti, gli uomini si lasciano ammaliare dalla ricchezza di nozioni piuttosto che dall’intuizione del reale. Quindi, se sono sapienti, si volgono ad imparare tante cose, senza però sviluppare l’unico apprendimento che veramente conta: la conoscenza diretta della verità; se invece fanno parte del volgo, si limitano ad ascoltare le nozioni raccontate da altri e quindi vivono nell’apparenza (le nozioni raccontate e recepite dal volgo) dell’apparenza (le nozioni apprese e conosciute da parte dei sapienti) dell’apparenza (la realtà apparente che nasconde in se stessa la φύσις):

“ricchezza di nozioni non insegna l’intuizione: l’avrebbe insegnata a Esiodo e a Pitagora, a Senofane e a Ecateo.”²²⁰

“Qual è il loro intuire, il loro sentire (φρήν)? Prestano fede agli aedi delle moltitudini e prendono a maestro il volgo e non sanno che i molti sono spregevoli, eccellenti i pochi.”²²¹

D’altra parte, anche qualora non si affidino solo alla memoria e a nozioni estrinseche, ma cerchino di fare esperienza in prima persona, gli uomini non riescono a cogliere nulla di vero perché i loro sensi e la loro mente non sono pronti a sperare l’insperabile:

“Cattivi testimoni, occhi e orecchi, per chi abbia animo barbaro”²²²

Proprio l’animo barbaro impedisce di cogliere la vera natura delle cose e porta a costruirsi delle opinioni personali:

“I molti non colgono la vera natura delle cose in cui si imbattono, né le conoscono dopo averle apprese, ma se ne costruiscono un’opinione”²²³.

a tale opera nel citare Fronterotta.), che pur parte da una prospettiva diversa, si può trovare un interessante riferimento al verbo φιλέω come inclinazione naturale al compimento di una certa azione.

²¹⁹Fr. 40 (22 B 5 DK).

²²⁰Fr. 80 (22 B 40 DK). Rispetto a Fronterotta, accentuerei il carattere non solo conoscitivo-mentale del termine νοῦς, ma anche il suo valore esperienziale. Non mi sembra infatti sia possibile scindere la conoscenza dalla vita (nell’Antichità mi sembra che questo fosse chiaro, al contrario di gran parte della filosofia successiva): la conoscenza è vita, non acquisizione di nozioni, né speculazione astratta. Per questo motivo, intuizione mi sembra un termine molto appropriato, dal momento che richiama l’idea di una visione e di un contatto diretto, che porta alla comprensione della realtà.

²²¹Fr. 44 (22 B 104 DK). L’interpretazione di νοῦς come un intuire che coinvolga l’uomo nella sua interezza e che lo porti in una sfera che comprende l’ambito del mentale, ma lo supera, mi sembra possa essere confortata da questo passo, dove, accanto a νοῦς c’è il φρήν, il cuore, il diaframma.

²²²Fr. 84 (22 B 107 DK).

²²³Fr. 86 (22 B 17 DK) . Si veda anche fr. 50 (DK 22 B 34) : “simili a sordi, ascoltano e non intendono. Per loro vale il detto: presenti, sono assenti”.

Quindi ognuno, sia che si volga alla πολυμαθίη (ricchezza di nozioni) sia che cerchi di esperire personalmente, rischia di isolarsi in un mondo di sogno, chiuso e staccato dall'origine, impermeabile al logos che è comune. Insomma, gli uomini "come dormienti agiscono e dicono"²²⁴ e dunque, nello stesso modo in cui "coloro che dormono sono artefici e complici delle cose che sorgono nel cosmo"²²⁵ così essi, pur svegli, "[...] si involgono in un mondo proprio"²²⁶, in quanto ciascuno costruisce una propria realtà, credendo di riferirsi a ciò che è comune e quindi illudendosi.

Poiché il modo consueto di vivere e conoscere è considerato un'illusione di sogno, gli artefici della persistenza e dell'accrescimento di tale illusione collettiva sono i peggiori nemici della possibilità del risveglio²²⁷, il quale ha bisogno di un abbandono della conoscenza orizzontale e piatta, per farsi conoscenza verticale e profonda²²⁸.

❖ *La via*

Tale conoscenza sembrerebbe dunque una chimera, qualcosa di impossibile per l'anima limitata dell'uomo. Eppure Eraclito stesso ci dice che

"A tutti gli uomini tocca in sorte di conoscere se stessi e cogliere la sapienza suprema"²²⁹

in quanto gli uomini sono divini in potenza:

"Di fronte al nume è infante l'uomo, come di fronte all'uomo il fanciullo."²³⁰

Dunque, quando l'uomo da fanciullo diverrà adulto, quando da umano diverrà sovraumano²³¹, potrà raggiungere tale conoscenza in modo perfetto. Infatti

"L'indole umana non ha intendimento, quella divina la possiede"²³².

Il problema è dunque capire come fare per raggiungere questa conoscenza, come diventare divini e finalmente svegli. La risposta è la più semplice e la più disarmante di tutti i tempi e ritorna in ogni pensatore veramente filosofico, in ogni tradizione religiosa e in ogni poeta:

"ἔδιζήσάμην ἑμωυτόν"²³³

"Interrogai me stesso"; Entrare in se stessi, indagarsi, conoscere le profondità insondabili dell'anima²³⁴, scoprirne l'origine divina, sentire il collegamento della propria individualità con il tutto, sentirsi scintilla nel fuoco, sentirsi fuoco e bruciare la propria individualità per farla risorgere più pura e lucente: questo è l'inizio del percorso.

²²⁴ Fr. 92 (22 B 73 DK). Il frammento in realtà è: "Come dormienti agire e dire."

²²⁵ Fr. 91 (22 B 75 DK).

²²⁶ Fr. 94 (22 B 89 DK). Il frammento dice: "per i risvegliati c'è un cosmo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si involge in un mondo proprio."

²²⁷ Fr. 45 (22 B 42 DK): "Omero merita di essere cacciato via dagli agoni a frustate, e così Archiloco."

²²⁸ Colli, *ΦΚΦ*, op. cit., pp. 202-209.

²²⁹ Fr. 77 (22 B 116 DK). Fronterotta preferisce mantenere la versione di Stobeo (cfr. nota 3 fr. 70 a, 116 DK), σωφρονεῖν, piuttosto che la correzione di Diels φρονεῖν, qui seguita. Ovviamente tutto il senso cambia. Entrambe le soluzioni mi sembrano possibili e scelgo, con Tonelli, di mantenere quella proposta da Diels.

²³⁰ Fr. 102 (22 B 79 DK). Interessante la notazione di Fronterotta per cui il δαίμων è qualcosa di intermedio tra l'uomo e il dio (nota 1 fr. 55, 79 DK).

²³¹ Inteso nel senso di Colli più che in quello di Nietzsche. Si veda in proposito Colli, *Filosofi Sovrumani*, op. cit.

²³² Fr. 101 (22 B 78 DK).

²³³ Fr. 124 (22 B 101 DK).

²³⁴ Insondabili perché infinita è la sua profondità: Fr. 108 (22 B 45 DK), "I confini dell'anima, per quanto lontano tu vada, non li scoprirai, neanche se percorri tutte le vie: così profondamente si dispiega."

Solo quando

“l’uomo nella notte accende una luce a se stesso, spento nello sguardo, e vivente è a contatto con il morto, e desto è a contatto con il dormiente”²³⁵

allora si apre la strada che porta al disvelamento della φύσις, che è allo stesso tempo disvelamento di se stessi e del mondo della rappresentazione.

Tuttavia, perché ciò sia possibile, perché la scintilla sia accesa, perché la luce divampi per bruciare la morte ed il sonno, è necessario aprirsi a tale possibilità in quanto

“se non speri l’insperabile, non lo scoprirai, perché è chiuso alla ricerca, e ad esso non conduce nessuna strada.”²³⁶

Ecco che, una volta entrati in se stessi, una volta conosciuta la piena rispondenza della propria interiorità con la totalità, la non differenza dell’atman e del Brahman²³⁷, è possibile aprirsi al mondo con occhi nuovi, trasfigurati, e diventa dunque fondamentale fare esperienza di molte cose, perché esse arricchiscono ormai la propria consapevolezza, piuttosto che velarla:

“gli uomini che amano la sapienza devono essere testimoni diretti di molte cose”²³⁸

Ormai, il risvegliato ascolta in sé il logos divino e infatti, dice Eraclito,

“per chi ascolta non me, ma il logos, sapienza è intuire che tutte le cose sono Uno, e l’Uno è tutte le cose [σοφόν ἐστι ἔν πάντα εἰδέναι].”²³⁹

²³⁵Fr. 97 (22 B 26 DK). Riporto la nota di Tonelli: “[...] L’immagine concreta (un uomo che accende una luce nella notte, e ritaglia uno spazio acceso circondato dalle tenebre della morte e del sonno, pur essendo egli sveglio e vivo) è anche simbolo della condizione di chi entra nella vita del risveglio: l’individuo animato dalla sapienza iniziatica illumina la danza dei contrari che lo sostanziano[...].”

²³⁶Fr. 125 (22 B 18 DK). Da notare che la capacità di sperare l’insperabile dipende in gran parte dall’aiuto del σοφός, che toglie gli ostacoli a questo svelamento, o dalla visione personale, raggiungibile ad esempio, attraverso i riti misterici. Per questo il libro, dedicato ad Artemide, si rivolge (fr. 1, 22 B 14 DK) “ai nottivaghi ai magi ai posseduti da Dioniso alle menadi agli iniziati”. Essi sono infatti già predisposti ad ascoltare il logos del σοφός, che è in parte aiuto al ricordo di quell’esperienza e sua espressione attraverso il linguaggio (ciò non viene affatto contraddetto dal fr. 38 (22 B 14 DK): “le iniziazioni ai misteri in uso tra gli umani non hanno nulla di sacro”. Qui infatti, come argomentato da Tonelli, Eraclito se la prende contro la degenerazione dell’ambito misterico, divenuto strumento del potere politico e degli umani addormentati. È come se dicesse: “la conoscenza in uso tra gli umani non ha nulla di sacro”). Un’interpretazione diversa in Fronterotta fr.99, 18 DK: Sono in ogni caso d’accordo su entrambi i rifiuti lì prospettati: non si tratta né di fede religiosa né di verità suprema e trascendente. Infatti non è né una fede religiosa, nel senso di credere in qualcosa di a-razionale e acquietarsi in questa impossibilità di conoscere, né una speranza di carattere metafisico, perché in fondo non esiste nulla né di fisico né di metafisico. Queste sono solo parole inventate per confrontarsi con la necessaria impossibilità di esprimere l’unione indissolubile Uno-Tutto, che non è né fuori né dentro la natura, ma è la natura e di più. Mi rendo conto che tale dire non può essere soddisfacente a pieno, ma nessun linguaggio lo è, se deve parlare di ciò che sta oltre il linguaggio. Per questo il parlare paradossale, per metafore, per contraddizione, diviene strumento necessario per indicare la via di ricerca. Partendo da tale assunto, prende senso anche la contraddizione, giustamente rinvenuta da Fronterotta, nel dire “sperare l’insperabile”, lì tradotto “sperare l’insperato”.

²³⁷ Si vedano in proposito pp. 39-44 di Colli, *Filosofi Sovrumani, op. Cit.*, dove egli mostra con argomentazione stringente l’idea di Eraclito di una coincidenza tra Anima, Dio, Mondo, tipica di ogni mistica e in questo caso ricollegata in maniera esplicita alla analoga relazione tra Atman e Brahman in India e in particolare nelle Upanishad.

²³⁸Fr. 78 (22 B 35 DK)

²³⁹Fr. 69 (22 B 50 DK). Seguo Tonelli: “Logos: parola dai molti significati, qui indica il flusso degli opposti e ciò che li unifica, la “legge obiettiva che è possibile apprendere dal mondo circostante”, più ancora che dalla rivelazione del sapiente, il quale altro non è che tramite per la comunicazione agli umani di qualcosa che è dato

❖ *Unione mistica*

Eccoci dunque al momento supremo, in cui, attraverso l'immersione in se stessi e attraverso l'apertura al mondo guidato dal logos ormai appreso, si arriva a scoprire-essere ἐν πάντα, si giunge all'uno-tutto, allo scioglimento di ogni contraddizione. È il divino in noi che ci guida al grado supremo di conoscenza-consapevolezza e ci fa diventare come

“La sibilla [che] con bocca folle proferendo cose senza sorriso né ornamento né unguento, con la voce penetra i millenni, attraverso il dio”.²⁴⁰

Postici a tale altezza-profondità intuiamo esperiando

α. l'unità nella molteplicità:

“congiungimenti intero e non intero, convergente e divergente, consonante e dissonante: e da tutte le cose Uno e da Uno tutte le cose”;²⁴¹

nel cosmo[...]. Fronterotta, invece, mi sembra porre l'accento sulla dimensione gnoseologica del logos, come “esposizione capace di cogliere la reale natura delle cose, contrapponendosi ai molteplici discorsi di quanti, affidandosi a impressioni superficiali e fallaci veicolate da un cattivo uso dei sensi,[...] non producono che spiegazioni confuse e contraddittorie”(nota 9 al fr. 1, 1 DK). In modo più esplicito ancora afferma, in relazione al frammento qui trattato (Fr. 5, 50 DK), che “Il logos va appunto inteso come un <<ragionamento>> oggettivo e universale, nel senso che esprime un principio regolatore di natura ontologica e di valore generale, e non certo una spiegazione di carattere soggettivo e parziale[...].”

Il passo che da queste considerazioni fa giungere all'interpretazione di Tonelli non mi sembra molto lungo, né arbitrario, dal momento che la mente degli antichi, per quanto noi possiamo immaginare, non era divisa in scomparti chiusi. Il livello ontologico e quello gnoseologico non erano separati: l'uno era il riflesso dell'altro.

²⁴⁰Fr. 67 (22 B 92 DK). Seguo Tonelli: “il dio si impossessa dell'anima e della voce della donna (qui Sibilla indica con ogni probabilità la Pizia), che risuona nel luogo segreto della città sacra, per poi vibrare via da quel centro, penetrando tempi e spazi lontani con la propria sapienza. La parola oracolare è parola-dio che affonda le radici nel tempo-senza tempo (αἰών) del Principio, che racchiude in sé, in un eterno presente, il tempo delle cose (χρόνος) [...]. Anche il futuro, nell'estasi profetica (μανία), è figura dell'eternità da sempre presente, come il passato. L'assenza di sorriso, ornamento, unguento nella parola oracolare è dovuto alla sua aderenza al fondo delle cose, che è essenziale, senza veli come la verità (ἀλήθεια).” Per un'interpretazione diametralmente opposta rimando a Fronterotta fr. 94 (92 DK) nota 2: è possibile intendere le parole di Eraclito nel senso della polemica contro la religione e i suoi culti.

²⁴¹Fr. 13 (22 B 10 DK). Cito gran parte del commento di Fronterotta in quanto, pur partendo da una prospettiva non affatto mistica, mi sembra esprimere l'idea stessa di ogni misticismo (fr. 16, 10 DK, nota 6): “<<intero>> e <<non intero>>, <<concordante>> e <<discordante>>, <<consonante>> e <<dissonante>>, come tutti gli specifici casi di termini opposti che si possono evocare, di fatto concordano tra loro, implicandosi reciprocamente e perciò congiungendosi per realizzare un'unità che traduce una forma di identità sostanziale coincidente con il conflitto, un'identità instabile, quindi, che è appunto quella del principio originario. In altre parole, tutte le cose particolari fra loro opposte sono di fatto caratterizzate dall'armonia perché, provenendo da un unico principio originario, devono congiungersi le une con le altre andando a comporre la totalità del reale; infatti, se non si congiungessero, ma invece si escludessero reciprocamente, la totalità del reale sarebbe manchevole proprio di quelle cose che, essendo opposte ad altre, ne risulterebbero escluse: a ciascuna delle cose particolari tocca dunque, in virtù del principio conflittuale da cui deriva, di alternarsi nella vicenda del conflitto cosmico in ruoli e posizioni opposte, in modo che, però, ogni termine di tale opposizione non è che un volto temporaneo e parziale di una più fondamentale unità sottostante, ciascuno di essi risultando indispensabile, insieme con il suo opposto, per completare la totalità. Ecco perché la tesi dell'unità del tutto [...] è espressa qui, da un duplice punto di vista, come derivazione del tutto dall'unità e come ritorno del tutto all'unità, in quanto dipende a un tempo dalla generazione di tutte le cose dall'unico principio originario(<<da un'unità tutte le cose>>) e dalla constatazione che tutte le cose non sussistono che nella forma di facce o aspetti diversi dell'unico principio cui appunto rinviano (<<da tutte le cose si produce un'unità>>), componendo così un quadro unico e armonioso: [...] [si tratta] semplicemente del riconoscimento che unità (del principio) e molteplicità (delle cose esistenti) conservano una reciproca relazione, che fa emergere in ogni caso la verità e la

“conoscenza dell’immediato è unione per tutte le cose.”²⁴²

β. la stupefacente armonia dei contrari:

“ciò che si oppone converge e dai discordanti bellissima armonia”²⁴³;

“Non comprendono come distinguendosi da se stesso, con se stesso concordi: armonia d’inversioni, come dell’arco e della lira.”²⁴⁴

γ. La violenza giocosa del mondo, che non è altro che regno di un fanciullo²⁴⁵:

“L’eternità è un fanciullo che gioca, muovendo i pezzi sulla scacchiera: di un fanciullo è il regno”;
 (“Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων πεσσεύων, παιδὸς ἢ βασιληΐη”) ²⁴⁶.

“Come rifiuti sparsi a caso, il più bello dei mondi.”²⁴⁷

realtà dell’unità (da cui tutte le cose traggono origine e a cui tutte le cose rinviano in virtù del loro congiungimento armonioso) a fronte della manifestazione immediata della molteplicità, che non costituisce che un livello derivato e secondario che solo la massa insipiente o i <<dormienti>> considerano autentico e reale in modo esclusivo.”

²⁴²Fr. 75 (22 B 113 DK). Seguo Tonelli, che mi sembra illuminante: “φρονεῖν [...] in Eraclito ha significato pregnante: è la più alta virtù conoscitiva, e indica anche l’atteggiamento sapienziale ed etico che da tale conoscenza deriva. Allude al riconoscimento diretto e consapevole dell’unità di tutte le cose, è conoscenza estatica e vigilante al tempo stesso, condizione della mente in cui si conciliano il principio apollineo del distacco con quello dionisiaco del contatto e della partecipazione mistica”. Con accento diverso in Fronterotta (fr. 3., 17 DK, nota 5): “il verbo φρονέω significa in generale <<riflettere>>, <<ragionare>> o anche <<pensare>>, ma in questo caso sembra alludere piuttosto a un processo di comprensione o di consapevolezza, che i più non riescono a porre in atto, rivolto a oggetti e fenomeni dell’esperienza ordinaria e quotidiana, verosimilmente proprio quelli che invece essi avrebbero la capacità di comprendere se [...] prestassero attenzione all’ascolto e all’insegnamento del <<ragionamento>>, che appunto rivela <<ogni cosa in base alla sua natura e dicendo com’è>>.” Per quanto riguarda il frammento qui preso in esame, Fronterotta traduce in modo diverso (Fr. 6a, 113 DK): “il comprendere è comune a tutti”.

²⁴³Fr. 11 (22 B 8 DK)

²⁴⁴Fr. 15 (22 B 51 DK). Fondamentale a mio avviso Tonelli: “[...] il Principio è immediatezza e apparenza, o meglio, immediatezza-apparenza, *implicatio-explicatio*. Il Principio in sé e il principio fuori di sé sono i due poli complementari di un’armonia unica. L’arco è immagine di una forza propulsiva, dell’impulso alla manifestazione che dimora nell’immediatezza stessa. La lira è simile all’arco, e ciò che produce- la musica- scaturisce direttamente dalle corde e non sussiste senza lo strumento. Musica è la forma di manifestazione più vicina all’immediatezza da cui si genera, e può ben alludere al Principio in sé. Mentre l’arco è immagine di una manifestazione che implica un distacco rispetto all’immediato che la produce (la freccia, che va a colpire lontano), la lira è immagine del contatto tra Principio-immediatezza e Principio-espressione. Armonia di arco e lira è armonia di flussi inversi e complementari, colti alla radice dei mondi visibili e invisibili: è sintesi degli opposti immediatezza/manifestazione, contatto/distacco, vicinanza/ lontananza.”

²⁴⁵ Non serve ricordare l’immagine dei giochi di Dioniso.

²⁴⁶Fr. 123 (22 B 52 DK). In Fronterotta (fr. 97, 52DK, nota 3) è presente una traduzione di Αἰὼν come “vita umana”, con la specificazione però di una possibile estensione del concetto al tempo cosmico e all’eternità del tutto. Riporto anche il commento di Tonelli: “<<Αἰὼν>> è l’eternità in cui si unificano essere e divenire, la vita nella sua vastità e multiformità, colta in un solo attimo, con un solo sguardo, divino. È dunque il Tempo assoluto del Principio generatore di mondi, nel quale gli opposti primordiali del conoscere, consapevolezza e inconsapevolezza, si mescolano. È un fanciullo sapiente, quello che sposta i pezzi su una scacchiera, e gioca un gioco che implica ordine, necessità, ma non senza il capriccio, l’agire casuale: non la rigida concatenazione di cause e di effetti che scandisce il ritmo di χρόνος, il tempo della rappresentazione, il tempo umano, bensì un’armonia di possibilità e necessità governa, nel profondo, la vita [...]”

²⁴⁷Fr. 81 (22 B 124 DK).

❖ *Espressione*

Siamo infine giunti al momento dell'espressione²⁴⁸ e, per dare una forma all'inesprimibile, per rendere apollineo il dionisiaco, Eraclito ci fa immergere nella visione del fuoco, cosmo eterno e fondamento di ogni manifestazione:

“Questo cosmo non lo fece nessuno degli dei né degli uomini, ma sempre era, ed è, e sarà, Fuoco sempre vivente (ἀείζων), che con misura (μετρα) divampa e con misura (μετρα) si spegne.”²⁴⁹

Noi siamo fuoco, le cose sono fuoco, gli dei sono fuoco perché

“tutte le cose contraccambio del Fuoco, e il Fuoco contraccambio di tutte le cose, come le ricchezze dell'oro, e l'oro delle ricchezze.”²⁵⁰

Esso è il principio dove si risolve ogni molteplicità, è dentro-fuori di sé, è al contempo tutta la manifestazione e la sua origine trascendente, si pone nell'interfaccia noumeno-fenomeno. Il θεός

²⁴⁸Naturalmente la distinzione tra visione mistica ed espressione è assolutamente arbitraria e tutto il sottoparagrafo precedente rientrerebbe inevitabilmente nell'espressione, altrimenti non ci sarebbe giunto nulla! Comunque mi sembra possibile fare una tale distinzione, in quanto, mentre il sottoparagrafo precedente metteva in luce nel modo più diretto possibile l'intuizione, questo si concentrerà sul logos che ne deriva e sulle diramazioni che esso prenderà per spiegare l'uno-molti.

²⁴⁹Fr. 2 (22 B 30 DK). Per la discussione sui problemi di interpretazione del frammento si vedano le note ampiamente argomentate in Fronterotta (fr.29, 30 DK, in particolare nota 4.): Mi sembra che il ragionamento svolto segua bene o male questo andamento: κόσμος può voler dire “mondo” o “ordine”; se vuol dire “ordine” allora è plausibile pensare una successione di mondi ad opera dei cambiamenti del fuoco, in quanto ad essere ingenerato è proprio l'ordine, non il mondo; se vuol dire invece mondo allora è impossibile che ci siano cicli successivi di dispiegamento e conflagrazione, in quanto si dice espressamente che esso è eterno. Per capire cosa scegliere, bisogna comprendere se “μετρα...μετρα” ha valore temporale o valore quantitativo; se ha valore temporale, allora il fuoco in alcuni momenti è del tutto spento, in altri è del tutto acceso. Questo però è improbabile sia perché rischia di essere un'anacronistica attribuzione ad Eraclito di una dottrina stoica sia perché contraddice quanto detto immediatamente prima, ossia che il fuoco è sempre vivente (ἀείζων); Non resta dunque che pensare ad un valore quantitativo di “μετρα...μετρα”, in modo tale che il frammento significhi che il fuoco, grazie alle oscillazioni di intensità, stabilisce un intervallo quantitativo entro cui si producono le sue trasformazioni, senza mai portare all' ἐκπύρωσις (conflagrazione) di matrice stoica.

Il problema in realtà non mi sembra porsi dal punto di vista in cui stiamo affrontando la questione; il cosmo non è una creazione né di dei né di uomini in quanto è espressione eterna del fuoco-principio-divino, sempre vivente, cioè sempre erompente e dileguantesi nella molteplicità, che è la sua manifestazione e la sua (auto)-limitazione. Questo concretizzarsi del fuoco, questo suo divenire “materia”, non è però, nel tempo (χρόνος) indefinito della rappresentazione, sempre uguale. Ci sono infatti dei momenti in cui il cosmo è più vicino alla sua scaturigine e dei momenti in cui è più lontano, dei momenti in cui è quasi fuoco nel fuoco e dei momenti in cui si allontana e si raffredda. Dal punto di vista dell'Αἰών è tutto sempre in un eterno presente, implicatio ed esplicatio non si annullano a vicenda, potenza e atto sono una sola e identica cosa, interiorità ed espressione vivono nello stesso attimo. In sintesi, dal punto di vista dell'Αἰών, il divampare e lo spegnersi sono la stessa identica cosa perché ogni contraddizione è stata risolta nell'eternità del fuoco. Dal punto di vista del χρόνος-κόσμος, ci sono, invece, momenti e stati diversi, sistole e diastole, inspirazione ed espirazione, morte (delle singolarità) e resurrezione (delle singolarità). È bene ripetere ancora una volta che l'alternanza distruzione-rinascita è solo relativa, è certo vera, ma è altrettanto apparente, a seconda dei punti di vista. Ad ogni modo, per tentare di chiarire ancor più la questione attraverso parole diverse, cito la nota di Tonelli: “Questo cosmocioè quello di cui noi abbiamo esperienza, e soltanto quello- non è mai stato creato, bensì accoglie in sé, come forme della propria eternità, passato, presente e futuro. È dispiegamento del Principio-Fuoco immortale, in un assetto quantitativamente ordinato, che ordinatamente si espande e si estingue. Anche l'estinzione è Forma della sua eternità, per la legge di coincidenza degli opposti, e per la “misura” che la governa, in equilibrio con la “misura” dell'espansione”.

²⁵⁰Fr. 3 (22 B 90 DK)

non è che un'altra modalità per esprimere la stessa realtà, lo stesso fuoco in cui la coincidenza degli opposti è totale, pur non vanificando il molteplice:

“il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando vi si mescolano aromi, prende nome secondo il gusto di ciascuno.”²⁵¹

Il fuoco-dio profuma in modo diverso e questo profumo è il dispiegamento del molteplice, solo apparentemente distinto dal principio: il singolo aroma può credersi qualcosa di individuale, ma solo finché non si pone dal punto di vista del fuoco, che tutti gli aromi abbraccia e tutti compenetra pur superandoli, in quanto le sue radici affondano nel legno, da cui zampilla la viva fiamma.

Il dio-fuoco-sapiente²⁵², posto al di là della lotta dei contrari, vede il mondo trasfigurato e così

“belle, per il dio, sono tutte le cose, e giuste; ma gli umani ne hanno ritenute giuste alcune, ingiuste altre”.²⁵³

Questo vuol dire che, per chi sia riuscito a giungere al di là della lotta, lì dove si spalancano le porte del giorno e della notte, tutta la realtà si mostra nella sua bellezza, l'ingiustizia di cui parlava Anassimandro diviene solo apparente e i due principi λόγος e πόλεμος mostrano l'armonia del divenire.

La φύσις che sprizza come fuoco e divampa nei mondi, infatti, si costruisce come conflitto, guerra delle singolarità:

“Pòlemos di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re; e gli uni rivela dei, gli altri umani, gli uni schiavi, gli altri liberi.”²⁵⁴

Questo conflitto governa su tutti i piani del mondo fenomenico, legando, attraverso la guerra, le singole cose e così manifestandosi come giustizia necessaria, lotta e trasmutazione di ogni realtà nel suo opposto:

“Occorre sapere che Pòlemos è comune a tutte le cose e Giustizia è contesa e tutto nasce secondo Contesa e necessità.”²⁵⁵

Il cosmo segue dunque una legge, che è giustizia e necessità, è guerra che scinde e mostra la diversità.

Tuttavia a sostenere il mondo fenomenico caratterizzato da contesa, si presenta un principio più alto, che potremmo quasi chiamare Amore, seguendo un input presente in Tonelli²⁵⁶, ma che Eraclito

²⁵¹Fr. 16 (22 B 67 DK). Tonelli: “il divino è radice comune e armonia degli opposti fondamentali che governano le vicende del mondo visibile; ma è anche coinvolto in queste vicende, perché “si fa altro da sé”, e “prende nome”, cioè acquisisce nuova forma, a seconda della rete rappresentativa attraverso la quale viene colto, o, meglio, si coglie. Così alla nuda essenzialità del fuoco- immagine del principio nella sua immediatezza- si aggiungono aromi- forse immagine dell'intrusione, nel divino, di un sovrappiù che pure è inerente al divino stesso, ed è impulso alla creazione di forme- secondo un rito che potremmo definire di contemplazione e nominazione del fuoco.”

²⁵² Sia nel senso che “sapiente è il fuoco”(fr. 7, 22 B 64 DK), sia nel senso che l'uomo, oltrepassato il mondo delle forme e postosi nell'intermezzo noumeno-fenomeno diviene realmente sapiente. Infatti “di quanti ho udito gli insegnamenti, nessuno è giunto a conoscere che la sapienza (σοφόν) è disgiunta da tutte le cose” (fr. 36; 22 B 108 DK). Il σοφός è infatti staccato dalla lotta, ha risolto il suo sé separato per essere uno con il divino, da cui contempla il gioco del mondo.

²⁵³Fr. 10 (22 B 102 DK).

²⁵⁴Fr.22 (22 B 53 DK). Tonelli: “Pòlemos, il Conflitto perenne connaturato alla Φύσις, domina su tutti i livelli del mondo fenomenico. A seconda delle differenti alchimie della Contesa, questo o quel centro individuale emerge rispetto agli altri, assurgendo alla dimensione divina, oppure soccombe, e sprofonda nella schiavitù [...]”

²⁵⁵ Fr. 23 (80 DK).

chiama Logos. Esso infatti sembra essere la maglia di collegamento del reale, il mezzo di una riunificazione degli opposti ad un livello più alto rispetto a quello del conflitto, è principio di unione:

“perciò bisogna seguire ciò che è comune. Ma benchè il logos sia comune, i più vivono come se avessero una sapienza loro propria”²⁵⁷.

Il logos si svela come armonia del mondo fenomenico, un’armonia nascosta, che supera infinitamente quella apparente:

“ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείσσω”²⁵⁸

Esso guida, insieme a contesa, l’alternò svolgersi del cosmo in un inesausto ciclo di sistole-diastole²⁵⁹, distruzione-costruzione degli enti.

Siamo dunque ritornati al principio, ma ora diverse risuonano le parole dell’Efesio:

“Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ”

La natura ama nascondersi, la sua impalpabile armonia si mostra nel mondo, ma vi si nasconde anche, in quanto solo l’occhio che riesca a trapassare l’apparente contraddittorietà, l’apparente guerra, può sentirla e viverla nella sua immediatezza. Le radici del manifesto affondano nell’immanifesto e la molteplicità vive nell’unità.

c) *Parmenide: personalità e vita*

Con Parmenide ci immergiamo in un mondo apparentemente diverso, tutto sembra di una razionalità talmente rigida e priva di vita da sfociare nella distruzione completa della realtà, lasciando spazio ad un concetto astratto ed inerte; Apollo sembra aver preso il sopravvento sull’interiorità e Dioniso appare irretito, nascosto nel labirinto del logos. Tuttavia, sin dalle prime righe del proemio, ogni nostra certezza inizia a vacillare di fronte alle parole del σοφός, che, guidato dalle figlie del sole, giunge a ricevere l’insegnamento supremo dalla bocca stessa della dea. Ella lo tiene per mano e lo guida per le vie tortuose della conoscenza, le stesse che anche noi tenteremo di percorrere, indirizzati da ciò che egli ci ha riportato della sua visione, dell’inesprimibile che si è fatto allo stesso tempo canto e logos razionale, per adempiere all’indole tutta politica di Parmenide e consegnare ai mortali una parola che li avvii sul cammino della Dea.

Prima però di addentrarci nel poema, cerchiamo di capire, dalle notizie estremamente esigue che possediamo, chi fosse Parmenide²⁶⁰.

Nativo di Elea, colonia focese, visse tra VI e V secolo a. C e, provenendo da una famiglia aristocratica, fu molto probabilmente un esponente di spicco della politica della città, per la quale scrisse, se prestiamo fede a Strabone²⁶¹ e Diogene Laerzio, un corpus di leggi. Grazie ad esse, la città divenne più unita e capace di fronteggiare i molti nemici esterni.

²⁵⁶ Nota al frammento 23: “nei frammenti di Eraclito manca una “dottrina dell’Amore ”; ma, se ci fondiamo sui presupposti generali del suo pensiero è molto probabile che egli, in qualità di teorico dell’equilibrio e dell’unità e convertibilità degli opposti, non mancasse di trattarne.”

²⁵⁷ Fr. 72 (22 B 2 DK).

²⁵⁸ Fr. 117 (22 B 54 DK)

²⁵⁹ Nota al fr. 21 (22 B 65 DK): “Questo movimento di sistole e diastole non attraversa soltanto il Principio immediato, ma anche il cosmo e l’*individuum*, che del Principio sono manifestazioni e mimesi.”

²⁶⁰ Per le informazioni relative a Parmenide seguo, ove non diversamente specificato, Diogene Laerzio, IX 21-23

²⁶¹ Riguardo Strabone, seguo Cerri, Parmenide, *Poema sulla Natura*, Bur, Milano, 1999. In particolare pp. 49-52 dell’Introduzione. Nel citare Cerri farò sempre riferimento a tale opera.

Probabilmente andò ad Atene e, se si può dar credito a Platone²⁶², incontrò un Socrate giovanissimo intorno al 450 a.C.

Per quanto riguarda la sua educazione, alcuni dicono che fu allievo di Senofane, altri di Anassimandro²⁶³, a cui si aggiungerebbe con buona probabilità una vicinanza all'ambiente pitagorico, testimoniata dal suo legame con Aminia. Le iscrizioni mediche di Elea ci riportano inoltre la sua professione di medico, attività strettamente legata all'ambito sacrale: da queste iscrizioni si ricava infatti che fosse sacerdote di Apollo Oulios²⁶⁴.

Già dalle poche e frammentarie testimonianze cui abbiamo accennato, la figura di Parmenide si colora di molteplici sfumature e all'arido logico si sostituisce il sapiente-medico-legislatore, capace allo stesso tempo di portare aiuto ai suoi concittadini e di dedicarsi con tutta la sua anima alla ricerca della verità, cui più di tutto tiene, pur non volendo rinunciare, per essa, a dedicarsi agli altri uomini. Non siamo più di fronte allo sprezzante Eraclito, non siamo più di fronte ad un σοφός incapace di comprendere la debolezza umana, ma ci troviamo al cospetto di una personalità tutta politica, apollinea, tutta dedicata alla comprensione della realtà e all'azione plasmatrice, unificante e risanante.

d) *Ascesa: il viaggio mistico del proemio e le tre vie della conoscenza*

Per guidarci nella visione e permetterci di seguirlo lungo tutto il canto intorno alla verità, Parmenide ci fa correre accanto a lui sul carro che, spinto dalla sete (θυμός) di conoscenza, giunge fino al punto di incontro tra tenebre e luce, manifestazione e immanifesto, mondo sensibile e mondo ultrasensibile. A guidarci sono le fanciulle del sole, la bellezza-luce, che, svelatasi, permette la conoscenza. È tale bellezza a guidare il θυμός nell'esigenza di conoscere ed è la bellezza a rompere i vincoli della necessità per aprire la porta su cui si dischiude l'abisso terribile (δεινός)²⁶⁵ e imperscrutabile della verità. Questa voragine immensa perderebbe anche l'uomo più ardito, se subito la Dea non lo prendesse per mano, se egli immediatamente, nel contatto, non divenisse divino e capace di sopportare la visione.

Solo capendo a fondo questo proemio, solo vivendo la visione parmenidea in noi stessi, solo facendo risuonare la poesia da cui prorompe il logos, ci sarà possibile comprendere il resto del poema e quindi avvicinarci all'imperscrutabile eleata.

Iniziamo dunque il viaggio sulla strada che conduce alla soglia del giorno e della notte:

“Le cavalle che mi portano fin dove giunge il mio desiderio (θυμός)
mi scortarono, dopo avermi guidato sulla via (ὁδόν)
della dea (δαίμονος) che dice molte cose (πολύφημον)
e porta in ogni contrada²⁶⁶ l'uomo che sa (εἰδότα φῶτα).

²⁶² Ferrari, Platone, *Parmenide*, Bur, Milano.

²⁶³ Per un'analisi della questione del rapporto Anassimandro-Parmenide si veda Colli, *ΦΚΦ*, op. Cit., pp. 38-90, dove, attraverso un'attenta analisi dei frammenti del primo libro teofrasteo sui fisici, si mostra che effettivamente Anassimandro, più che Senofane, fu maestro fondamentale per Parmenide.

²⁶⁴ Seguo per tali riferimenti Tonelli, *Le Parole dei Sapienti*, Feltrinelli, Milano 2010. In particolare pp. 88-89.

²⁶⁵ Si veda in proposito il coro dell'*Antigone* (Tonelli, *Tutte le Tragedie*, Bompiani, Milano, 2013. *Antigone* vv. 332 sgg.), dove δεινός significa al contempo terribile e mirabile, racchiudendo quello stupore che procura spavento, in quanto dovuto alla manifestazione di un potenza smisurata.

²⁶⁶ Cerri cambia il testo in modo che sia funzionale alla sua interpretazione e traduce “per tutte le cose che siano” al posto di “in ogni contrada”. Anche se fosse così, ciò non lederebbe in alcun punto l'esegesi qui proposta. Infatti è proprio il νοῦς capace di unificare tutte le cose che sono a portare all'intuizione del “τὸ ἐόν”, che si esprime nella forma dell'asserita necessità dell' “ἔστι”. L'intento di Cerri è, invece, a mio avviso molto discutibile, in quanto vuole far rientrare Parmenide all'interno della presunta comunità scientifica ionica, di stampo prettamente fisico-materialistico (si veda in particolare p. 65, Introduzione). Se, come ho tentato di mostrare, questa interpretazione risulta difficilmente sostenibile anche per gli Ionici, per Parmenide mi sembra addirittura assurda, in quanto non rinvenibile nel testo, se non a partire da una mentalità che non sappia vedere oltre (o accanto) la materia. Il discorso di Cerri sembra seguire questo ragionamento: <<se L'essere è tondo come una sfera e tutto pieno, non può che essere materiale, in quanto solo alla materia si addicono tali

Là fui condotto, perché fu là che mi portarono
le cavalle molto accorte, traendo il carro.”²⁶⁷

Il viaggio inizia grazie ad un impulso che non è esclusivamente razionale, in quanto il desiderio della ricerca proviene dalla parte più intima del filosofo, dal suo θυμός²⁶⁸, il quale lo spinge con veemenza nella direzione della verità, come in uno slancio estatico che va oltre ogni limite della mente. La strada ha come meta la visione della Dea²⁶⁹, che potrà svelare la verità solo a chi sia già in grado di comprenderla: l'uomo infatti deve aver già visto²⁷⁰ per poter ascoltare quelle parole che toglieranno

caratteristiche>>. A parte la mancanza di predisposizione, per una mentalità del genere, a pensare la possibilità che esista qualcosa di inesprimibile che, per prendere una forma espressiva, debba per necessità usare delle immagini, la cosa più rilevante è che non si sia in grado di riconoscere che l'idea di materia attuale (tra l'altro le idee di Cerri si fondano su una visione della scienza e della materia in parte ottocentesche) non sia commensurabile con quella degli antichi, per i quali ogni forza e ogni aspetto della natura era avvolto nell'aura del divino. Ripulire ad esempio l'acqua di Empedocle dal suo essere Nesti, la ninfa che stilla gocce di dolore nella fonte dei mortali, significa sostituire ad Empedocle uno scienziato positivista, senza nessun motivo valido oltre alla supposizione di essere all'apice di un processo di accumulo conoscitivo che non è mai storicamente esistito. Per i presocratici non è questione di ripulire degli scienziati in nuce dalle ultime scorie del mito, così da capirne la vera natura di “seri ricercatori”, ma si tratta piuttosto di ritrovare, nella visione olistica di questi primi pensatori, il senso ormai perduto di una scienza che, da ricerca della verità (fisica, metafisica, morale etc.), si è trasformata, nel migliore dei casi, in dogmatica volta all'utile esclusivamente materiale. Per l'analisi svolta da Cerri si vedano in particolare pp. 65-69. L'accostamento alla più moderna fisica (Einstein, Hawking) contraddice esattamente quanto da lui continuamente affermato e rinforza ancor più la tesi della noumenicità/fenomenicità di τὸ ὄν. Infatti, dopo alcuni secoli di riduzionismo, la scienza, attraverso un labirintico procedere, sembra giungere da una parte alla consapevolezza dell'assenza di qualsiasi accrescimento assoluto del sapere, dall'altro alla constatazione che concetti come materia-spirito-spazio-finito-infinito sono solo nomi trasmutabili l'uno nell'altro. Inoltre, teorie come quella delle stringhe o di alcune diramazioni della fisica quantistica, portano, seppur con dispendio di energia (e denaro) enormi, alla stessa constatazione che da secoli viene non solo pensata, ma anche esperita. Paradossalmente, la scienza si è avviata sulla strada di distruggere ogni consistenza della materia, che diventa pura energia a diversi gradi di concrezione e in diverse dimensioni spazio-temporali, il che è qualcosa già detto (e vissuto) 4000 anni fa nelle Upanishad.

²⁶⁷ La traduzione adottata per Parmenide è ad opera di Tonelli, *Le Parole dei Sapienti*, op. Cit. Il testo greco seguito è l'edizione DK.

fr. 1 DK vv. 1-4. Come ben evidenziato da Cerri, molto frequenti sono le risonanze epico-didascaliche di questo proemio, che prende numerosi moduli tanto da Omero quanto da Esiodo. Ciò tuttavia non mi sembra inficiare affatto la genuinità dell'esperienza estatica, che, espressa in termini allo stesso tempo tradizionali e innovativi, si presenta come un vissuto interiore di contemplazione-ascolto della verità.

²⁶⁸ Colli, *Filosofi Sovrumani*, op. cit., p. 55: “Thymòs è lo slancio a salire in alto, come il fumo [...].L'immagine del cocchio che corre nella notte è l'unico simbolo che possa per lui esprimere l'aspirazione eroica, ed è lo stesso simbolo che Platone userà nel *Fedro*.”

²⁶⁹ Tale dea è molto probabilmente la stessa che si situa oltre la porta del giorno e della notte e che prende per mano l'iniziato per rivelargli la verità ben rotonda. A tal proposito, sul significato da dare all'oscillazione tra δαίμων e θεά, mi sembra veramente illuminante quanto scritto da Tonelli (2010, op. cit., p. 92): “Sciamanica, visionaria, è l'immagine delle cavalle che conducono sul carro l'iniziato, [...] sulla via della *Daimon*, nome della Grande Dea Mediterranea che pervade di sé il cosmo, ed è scintilla divina del Sé nell'uomo di Sapienza: il termine *Daimon* indica il *Divino* che può avere dimora nell'*umano* [...] e in questo modo il *Proemio* del Poema parmenideo rivela che l'iniziato è convocato da una Divinità che è *la sua* Divinità, ovvero la parte orficamente divina dell'uomo [...]” Per Cerri, invece, si veda la nota al v. 3 del proemio: “δαίμων deve essere necessariamente inteso come “divinità” in senso generico, secondo un uso ben attestato in Omero. È evidente per altro che nell'ambiente eleatico, profondamente intriso di cultura pitagorica, tale senso generico non poteva non orientarsi in senso enoteistico-monoteistico”. Entrambe le possibilità mi appaiono valide, ma preferisco la prima in quanto, pur espressa in modo enfatico, evidenzia un elemento caratteristico del rapporto uomo-divino. Inoltre essa non si pone in contraddizione con la seconda interpretazione, cui aggiunge la dimensione non solo trascendente, ma anche immanente, del divino.

²⁷⁰ In un senso completamente diverso e a mio parere anacronistico, Cerri afferma comunque la stessa idea di una necessaria predisposizione conoscitiva (e aggiungerei esistenziale) perché la dea si riveli: “La scoperta della

l'ultimo velo e mostreranno tutte le vie possibili della conoscenza umana. La spinta alla corsa risiede dunque nel cuore e ad indirizzarla è la bellezza, che si manifesta nelle leggiadre fanciulle, figlie del sole²⁷¹:

“Fanciulle indicavano la via.
L'asse strideva²⁷² nei mozzi, incandescente,
incalzato alle due estremità dai due cerchi rotanti,
ogni volta che le figlie del sole (Ἡλιάδες),
dopo aver lasciato la casa della notte,
si affrettavano a scortarmi verso la luce (εἰς φάος)²⁷³,
distogliendo i veli dal capo con le mani (ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας).”²⁷⁴

Esse non solo indicano la via, ma guidano il ricercatore per tutto il tragitto, in quanto, senza la costante presenza dell'amore²⁷⁵, non è possibile il transito dalla notte al giorno, dall'apparenza alla verità. Tale verità è svelamento, passaggio dal buio più profondo alla luce più pura, è bellezza che, come le fanciulle, si toglie il velo del sensibile²⁷⁶ per mostrarsi, in un solo istante, in tutto il suo splendore²⁷⁷. La via verso la luce giunge fino ai confini della manifestazione, fino alla porta che separa il mondo sensibile dal mondo intelligibile²⁷⁸, fino al confine oltre il quale solo un abisso immenso si apre all'astante:

Là è la porta delle vie della Notte e del Giorno,
incastonata tra un'architrave e una soglia di pietra:

verità è bensì frutto di una rivelazione, di un'illuminazione quasi divina, ma ad essa può accedere soltanto chi vi è predisposto grazie ad un vasto patrimonio di conoscenze già acquisite”(nota 3 al Proemio).

²⁷¹ Colli, *Filosofi Sovrumani*, op. Cit. p. 55: “guidano il carro delle fanciulle, le figlie del sole - la bellezza fa sopportare l'aspirazione.”

²⁷² Interessantissima la nota di Cerri (nota al verso 6): “Questo stridore era accostato dalla sensibilità musicale dei Greci al suono degli strumenti a fiato [...]”. Questa constatazione ci fa infatti immergere ancor più nella dimensione estatica della visione, accompagnata da uno stridore che è musica psicopompa. Questa estrema sensibilità percettiva mi sembra essere chiaro sintomo di un'apertura dei canali sensoriali verso dimensioni più profonde della realtà.

²⁷³ Cerri nota ai versi 9-10: “L'espressione ricorre identica in altri testi, precedenti o coevi, sempre in rapporto all'azione portentosa del riemergere dall'Ade”. Inutile ricordare la ricorrenza anche di ambito sciamanico della discesa agli inferi e risalita al cielo, che simboleggia il passaggio dal dolore e dalla ignoranza, verso la felicità e la conoscenza.

²⁷⁴ Vv. 5-11

²⁷⁵ Parlare dell'amore come elemento fondamentale per dirigersi verso la verità, non mi sembra fuori luogo, perché, pur nell'ambito della trattazione delle opinioni dei mortali, proprio ἔρωσ assurge a divinità fondamentale nel tenere insieme il mondo: “primitivo tra tutti gli dei pensò Eros” (fr. 13 DK).

²⁷⁶ Cfr. Tonelli, nota 8 del fr. 1: “è un topos del rituale iniziatico: l'imposizione del velo simboleggia la discesa agli inferi e il viaggio interiore, la liberazione del velo l'acquisita illuminazione. Qui alla valenza misterica si affianca quella simbolica: le fanciulle solari si tolgono il velo della notte per scortare l'iniziato verso la luce.”

²⁷⁷ Cerri nota ai vv. 9-10: “la prole del sole si connota, nell'universo mitico, in senso decisamente sapienziale.”

²⁷⁸ A tal proposito interessantissime le considerazioni di Cerri nella nota al v. 11. Ne riporto alcuni estratti: “Lì, nell'Ade, al centro dell'universo, nel regno della morte, ma anche della vita, perché luogo-spazio in cui hanno inizio tutte le cose [...]. Tenuto conto dell'evidente riferimento al modello esiodeo, il significato profondo dell'arrivo alla porta della Notte e del Giorno [...] è che Parmenide è finalmente giunto alle “radici” alle “fonti”, ai “limiti” di tutte le cose”.

È incredibile come, dopo affermazioni del genere, Cerri possa pensare che quanto Parmenide ci voglia dire sia semplicemente una teoria scientifica, ben consolidata da un metodo e mirante ad accumulare nozioni che forse un giorno daranno una visione unitaria del reale. Spiegare tutto come una ripresa stereotipata dei moduli tradizionali e dire che essi sono pura formalità di genere mi sembra abbastanza riduttivo. Inoltre, in Parmenide i registri si mescolano e, accanto a Omero ed Esiodo, notevoli sono gli influssi orfici e pitagorici, che anche Cerri ammette senza problemi.

in alto nell'etere (αἰθέριαι)²⁷⁹, la chiudono grandi battenti.
 Dike che molto punisce ne tiene le chiavi che si alternano.
 Le fanciulle rivolgendosi a Lei con dolci parole
 la persuasero con accortezza a togliere subito la sbarra alla porta.
 Ed essa si spalancò, dischiudendo il varco enorme (χάσμ' ἀχανές)²⁸⁰ dei battenti,
 facendo girare in senso inverso nei cardini
 i perni di bronzo, fissati con chiodi e fermagli."²⁸¹

Sulla soglia dell'abisso vigila Dike²⁸², la dea della giustizia, della necessità, la dea che regge il mondo fenomenico con la sua legge inflessibile e che normalmente non permette a nessun mortale di varcare la porta. Ma ancora una volta le dolci parole delle fanciulle, la loro grazia, la loro accortezza, permettono l'impossibile, aprono una strada interdetta e dischiudono ciò che mai con la sola mente il sapiente avrebbe potuto trovare²⁸³. Oltre la soglia, ecco la visione della dea:

“Da lì attraverso la porta le fanciulle
 guidarono subito carro e cavalle lungo la strada maestra.
 E la Dea²⁸⁴ mi accolse benevola e la mia destra
 strinse nella sua destra, e così parlò e mi disse:
 “o giovane compagno di aurighi immortali,
 che giungi alla nostra dimora portato dalle cavalle,
 salve a te! Perché non fu una Moira funesta
 a spingerti per questa via (essa infatti è lontana
 dal tragitto degli umani), ma Thèmis e Dike.”²⁸⁵

L'uomo che sa, il sapiente, resosi degno della rivelazione e guidato dal suo cuore, arriva di fronte alla dea, che lo prende per mano²⁸⁶ e, dopo averlo benevolmente accolto e rincuorato dal terrore avuto nel sondare l'abisso, gli mostra tutte le vie percorribili nella conoscenza, senza tralasciare neanche la fallace apparenza, che, pur nella sua limitatezza, è parte necessaria della realtà:

“E tu devi apprendere ogni cosa,

²⁷⁹ Si veda Cerri, nota 13. Mi sembra che il dubbio se la porta si apra nel cielo o se invece abbia i pilastri che giungono fino al cielo, sia poco utile a capire l'immagine. Come sostiene Cerri, infatti, essa affonda le radici nella terra, nell'Ade, e si proietta nell'etere luminoso, e dunque non ha senso chiedersi se si trovi in cielo o sotto la terra, perché questa distinzione è ormai superata, quando si sia giunti di fronte al punto di congiunzione di ogni opposizione.

²⁸⁰ Mi sembra migliore la traduzione di Colli “voragine immensa”(p. 55 di *Filosofi Sovrumani*, op. Cit.). Ancora più approfondita la disamina di Cerri (nota ai vv. 17-18): “un vuoto infinito. È l'immenso vano della porta, che si innalza dalla terra al cielo, la sua “luce”, se si vuole riprendere l'immagine del luogo parallelo di Il. 21, 538; ma nello stesso tempo è il baratro-chàos dell'Ade, che secondo il mito tradizionale si apre subito al di là della soglia della porta del Giorno e della Notte.”

²⁸¹ Vv. 11-20.

²⁸² Tonelli (2010), *op. cit.*, p. 93 Introduzione: “Dike, la Grande Dea nella sua forma di garante della giustizia cosmica, che ne possiede <<le chiavi che si alternano>>”; ancora nota 16 al proemio: “Moira, Themis, Dike, come anche Ananke [...] rappresentano la divinità femminile nella sua dimensione di norma cosmica”. Lo stesso dice Cerri, pur usando un linguaggio scientifico discutibile (introduzione p. 104): “Ma Dike era divenuta, nell'incipiente pensiero filosofico, anche ipostasi mitica della legge fisica, che vincola gli elementi e i fenomeni a rendersi giustizia gli uni con gli altri, in una concezione che vede la razionalità immanente ai processi di trasformazione come continuo ristabilimento delle prerogative spettanti a ogni cosa nell'equilibrio del tutto”.

²⁸³ Tonelli (2010), introduzione p. 93: “ma la meta iniziatica è oltre, nella via maestra [...] sottratta completamente al dualismo luce-tenebre, che conduce alla Dea, la quale è sintesi e superamento degli opposti”

²⁸⁴ Per Cerri (nota al v. 22), la dea è Persefone.

²⁸⁵ Vv. 21-28.

²⁸⁶ Tonelli (2010), introduzione p. 93: “l'unione tra umano e Divino è sancita dal contatto tra la mano della dea e la mano destra del giovane iniziato.”

sia il cuore che non trema della ben rotonda verità (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ)
che le opinioni dei mortali (βροτῶν δόξας) in cui non è vera certezza.

Ma tuttavia anche questo imparerai,
come le cose apparenti (τὰ δοκοῦντα) si deve ammettere che sono
quando si indagano in ogni senso tutte le cose.²⁸⁷

Ecco che la dea ci prospetta tre vie di ricerca; la prima, inesprimibile se non per approssimazione, giunge al cuore che non trema della ben rotonda verità, al pulsante e vivo centro da cui promana ogni altra verità e realtà, alla scaturigine che con il suo battito irroro le vene del reale; La seconda via giunge alla δόξα, all'apparenza fallace, che bisogna comprendere a partire da un punto di vista unificante, dandole così una nuova dignità quale espressione possibile dell'inesprimibile;

La terza via, infine, è il lato espressivo della prima, l'unica maniera di giungere il più vicino possibile alla scaturigine mistica da cui zampilla il mondo²⁸⁸. Infatti, solo indagando in ogni senso le "cose che sono" e cogliendone la profonda unità, è possibile giungere al vertice dell'espressione, che già sconfina nell'inesprimibile, e dire "che è"²⁸⁹.

Questo indagare, questo girovagare tra tutte le cose, non è però né un perdersi nella molteplicità e nella distinzione né ridurre tutto ad un'unità indistinta. Infatti, grazie al νοῦς, è possibile tenere unita e legare ogni cosa all'altra, pur cogliendola come separata:

"guarda allo stesso modo come le cose lontane (ἀπεόντα)

²⁸⁷ Vv. 28-32.

²⁸⁸ L'apice cui giunge questa via è τὸ ὄν, di cui si dice "che è". Questa determinazione, che è già una limitazione, viene sentita sempre come insufficiente e abbisogna di altri segni per far trasparire la verità che cela nell'atto stesso di mostrarla. Colli (Colli, *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano, 2003, p. 157) afferma che "con τὸ ὄν Parmenide indicherebbe l'oggetto della conoscenza mistica che non ha nome, e di cui non si può dire altro che esso è: questo oggetto della conoscenza non si può discutere, e come contenuto è chiamato ἀλήθεια (notare la presentazione mistica, Ἀλήθεια è una dea)[...]. τὸ ὄν è l'oggetto che, nel suo interno -come contenuto- è l'ἀλήθεια di cui, con la nostra conoscenza discorsiva, diciamo che è. Invece τὸ εἶναι è semplicemente un predicato, è il fatto logico come tale che diventa oggetto di considerazione".

²⁸⁹ Sarebbe impossibile e poco funzionale in questo contesto citare le molteplici interpretazioni sulla quantità e la qualità delle vie di ricerca; mi limito perciò a giustificare quella qui scelta, che si rifà completamente a Colli (in particolare: Colli, *Gorgia e Parmenide*, op. Cit.; Colli, *ΦΚΦ*, op. Cit., Colli, *Filosofi Sovrumani*, op. Cit.), pur con qualche aggiustamento a partire da alcuni spunti in Tonelli (Tonelli, *Le Parole dei Sapienti*, op. Cit.). Le vie di ricerca sono tre. La prima è quella che conduce nel cuore stesso della verità e non può essere in alcun modo espressa perché al di là della rappresentazione: essa è il culmine del cammino dell'"uomo che sa", è il momento della rivelazione-intuizione il cui tragitto è stato narrato in questo proemio nell'unica forma possibile: il mito poetico. La seconda via è la strada comune, che scinde il mondo in entità discrete che sono e non sono; se questa via non è irraggiata dalla luce della prima, allora fa brancolare nel buio dell'opinione e non porta a nessuna possibilità conoscitiva. Essa coincide con l'esposizione della seconda parte del poema, la quale, tuttavia, essendo comunque rivelazione divina, assume un significato importante, seppur relativo, e, allo stesso tempo, fornisce un'espressione che può essere spesa nel contatto con i mortali bicefali, nell'ottica di iniziare il percorso di rinsavimento. La terza via è l'immagine riflessa della prima, il punto di contatto che si raggiunge quando ci si trova sulla soglia della porta, in bilico tra il mondo dicibile e l'abisso indicibile. Per tale motivo, il linguaggio di questa terza via, che è poi quella seguita immediatamente negli altri frammenti, oscilla tra un tentativo di oggettivazione statica e astratta e un'esigenza effusiva, poetica, tanto nella lingua, quanto nelle immagini proposte. All'interno di questa terza via che tenta di esprimere l'inesprimibile, si prospettano due possibilità comunicative: "è" oppure "non è". L'unica che possa portare qualche frutto, pur apparentemente astratto, è però quella dell'"è", che da questo momento verrà seguita pedissequamente. Riporto solo una sintesi della ben argomentata tesi di Colli (Colli, *Gorgia e Parmenide*, op. Cit. p. 138): "Dapprima la verità è staccata dalla realtà umana ed è vista, per così dire, misticamente, come <<cuore che non trema della verità>> che sfugge alla trattazione razionale. Successivamente Parmenide comunica il <<logos che riguarda la verità>>. Non siamo di fronte a due verità, ma a un'ἀλήθεια che da un lato è vista nel suo interno e dall'altra è sottoposta ad un discorso razionale". Da notare che la giustificazione testuale per considerare la via che segue i τὰ δοκοῦντα come la via razionale che nel poema giunge a dire che (τὸ εἶναι) ἔστι si trova nell'affermazione di B8 DK, 40-41, dove si afferma con grande lucidità che anche essere e non essere sono nomi, cioè apparenze.

siano saldamente vicine (παρεόντα) nell'intuizione (νοῦς):
 perché non scinderai ciò che è dall'essere connesso con ciò che è (οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐόν²⁹⁰ τοῦ
 ἐόντος ἔχθροισι)
 né se viene completamente disperso ovunque nel cosmo,
 né se viene riunito (οὔτε συνιστάμενον).²⁹¹

Ecco dunque che il νοῦς appare come principio unificante, ma non riducente, così nel corpo umano, come nelle cose, con ciò configurando una relazione inscindibile tra microcosmo e macrocosmo e mostrando ancor più il fitto intreccio tra tutti gli ὄντα:

²⁹⁰ Appare qui per la prima volta nel testo τὸ ἐόν, che si rivela uno-molti: Colli, *ΦΚΦ, op. Cit.*, p.173: "sin d'ora l'ἐόν non può essere frainteso come realtà fenomenica[...]. A rigore la forma espressiva cercata non può essere né una né molteplice, e al tempo stesso deve partecipare dei due attributi. Infatti unità e molteplicità sono caratteri della realtà discontinua, e d'altro canto per contenere la sua normatività trascendente l'espressione deve riflettere la natura unificante del noumeno e anche la sua ricchezza e complessità seminale, di cui per l'appunto la molteplicità fenomenica è il riflesso". Molto diversa l'interpretazione di Cerri, che identifica seconda e terza via, ritenendo che siano "il contenuto della seconda parte del poema, consistente in una vera e propria enciclopedia scientifica" (nota al v. 32).

²⁹¹ fr. 4 DK. Seguendo Colli (Colli, *Gorgia e Parmenide, op. Cit.*, e Colli, *ΦΚΦ, op. Cit.*) considero la possibilità che questo frammento segua subito il primo, attenuando l'apparente dispersione della terza via, che era un "penetrare in ogni cosa per coglierne l'essere". La sequenza dei frammenti allora potrebbe essere 1-4-5-16-2-3-6-7/8. In ogni caso anche l'ordine di DK è possibile e non pregiudica l'interpretazione qui proposta. Questo frammento è fondamentale nella comprensione di τὸ ἐόν, in quanto si dice che, attraverso il νοῦς, si può giungere a unire tutti gli ἐόντα pur lasciandoli sussistere allo stesso tempo come molteplici. Τὸ ἐόν è allora uno perché pieno e omogeneo, ma è molteplice, perché racchiude in sé, pur se non scissi, tutti gli ἐόντα. A questo proposito scrive Colli in *ΦΚΦ, op. Cit.*, pp.171-172: sembra che "Parmenide non si limiti a parlare di un unico essere, ma ammetta parecchi ἐόντα, non bene distinti è vero tra loro, ma neppure fusi in un solo ἐόν" ma che voglia "distinguere bene questa pluralità dalla molteplicità fenomenica. L'isolamento e l'opposizione degli ἀπεόντα è irreali. Considerando invece il mondo con il νοῦς, imponendogli cioè il noumeno, vien meno questa discontinuità[...]. L'interpretazione di Cerri è simile, ma rimane nell'ambito strettamente fisico-concettuale, senza aprirsi alla possibilità di un'unificazione fattuale delle cose in se stessi, attraverso l'intuizione. Questa intuizione fa sì che si senta (non solo si pensi) tutto come indissolubilmente unito, pur se molteplice. Ancora una volta, il problema fondamentale mi sembra l'insistere su due dimensioni distinte: gnoseologica e ontologica. Pur partendo dalla constatazione che Parmenide parli di un'unificazione al contempo nella mente e nelle cose, alla fine Cerri si riduce a parlare solo della unificazione nella mente (nota al fr. 4): "Posto dunque che gli enti sono sia le cose materiali sia le entità mentali[...], la frase in esame afferma che, dati due enti qualsiasi, per quanto distanti ed eterogenei possano sembrare a prima vista (ἀπεόντα), essi prima o poi, a un certo grado dello sviluppo scientifico, risulteranno inesorabilmente vicini (παρεόντα), cioè identici, all'occhio vigile della mente (νόω), e che ciò vale tanto per gli enti dell'esperienza comune, cose e nozioni di lingua, che la sapienza tradizionale si limita ad inventariare, quanto per gli enti, meno numerosi ma pur sempre molteplici, che sono il frutto dell'unificazione progressiva operata dalla scienza". Secondo Cerri, dunque, da una parte ci sarebbe la mente che unifica e dall'altra le cose distinte e perse nella molteplicità. Sembra infatti che lui ritenga che, attraverso un processo astrattivo, piano piano anche le cose più lontane si avvicinano nella mente (si veda in particolare p. 77 dell'Introduzione). Eppure più volte sembra anche considerare questa unificazione effettiva sul piano ontico. Per tali questioni si vedano pp. 58-65 dell'Introduzione; d'altra parte, l'unificazione sul piano ontico è inevitabile, in quanto, se l'essere è uno, soggetto-oggetto non esistono e la conoscenza si risolve nell'"oggetto di conoscenza". La conclusione logica del discorso di Cerri mi sembra quella che porterebbe ad affermare che la conoscenza scientifica è quella forma di sapere che giunge a superare se stesso in quanto conoscenza per cogliere l'unione. Questa è esattamente l'interpretazione di fondo qui seguita, ma credo sia molto distante dalle sue intenzioni, nonostante affermi che in Parmenide "ci troviamo di fronte ad un passaggio ragionato e calcolato dall'essere-copula della proposizione scientifica all'essere-esistere della realtà ultimativa che si intravede, che non si può non postulare come risultato finale del processo conoscitivo" (p. 63, Introduzione). Ovviamente tutto questo problema non si pone se si considera la molteplicità fenomenica come espressione dell'unità-molteplicità noumenica e l'intuizione come quella capacità di assimilarsi all'Uno-molti, all'ἐόν-ἐόντα. Questo mi sembra ciò che espressamente dica Parmenide (ovviamente in un linguaggio non moderno, il quale è per molti versi più oscuro e fraintendibile di quello antico, in quanto spesso frutto non tanto di esperienza, quanto di sola indagine logico-razionale).

“Come ognuno ha l’unione delle membra molto vaganti,
così negli umani è l’intuizione.

Perché lo stesso è ciò che conosce negli umani:
l’essenza (φύσις) delle membra, in tutti e in ognuno.
Il pieno, infatti, è intuito (νόημα)²⁹²

Il νοῦς, dopo essersi inoltrato tra le cose²⁹³, cogliendone l’unitaria molteplicità, è pronto per giungere alla consapevolezza che, nel trattare intorno alla verità, due vie solamente si prospettano, due strade soltanto possono guidare all’intuizione, ma una delle due è impercorribile, perché impedirebbe lo stesso dire e pensare, escludendo quindi la dimensione politico-espressiva e determinando un completo ripiegamento nella muta interiorità:

“Io dirò - e tu ascolta e accompagna la mia parola-,
quali sono le sole vie di ricerca che si possono intuire (νοῆσαι):
l’una, che è e che non è possibile che non sia (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι)
è il sentiero della persuasione (perché si accompagna alla verità) (Ἀληθείη γὰρ ὅπηδεῖ)²⁹⁴;
l’altra che non è e che è necessario che non sia (ἡ δὲ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι):
e questa, ti dico, è sentiero imperscrutabile²⁹⁵

²⁹²Fr. 16 DK. Secondo Colli (Colli, *Gorgia e Parmenide*, op. Cit. pp. 190-197) non è possibile rinvenire in questo frammento alcun motivo per porlo nella seconda sezione, se non la testimonianza di Teofrasto, che probabilmente traspose in una spiegazione di tipo fisico una trattazione che invece si trovava nella prima parte del poema. L’unico accenno fisico riguarda “le membra molto vaganti”, che però sono subito fuse attraverso il νοῦς. Tale fusione, ricondotta all’essenza delle membra, richiama nei termini individuali l’unione delle cose vicine e delle cose lontane prospettata al fr. 4 e ancor più esplicitamente al fr. 5: “è uguale per me il punto da cui cominciare: là ritornerò di nuovo”. A proposito di questo frammento, l’esegesi di Colli mi sembra interessante (Colli, *ΦΚΦ*, op. Cit., p. 174): “il processo di unificazione si accentua, παρεόντα si singularizza in ξυνόν, continuo, la forma espressiva è più vicina. Il nuovo termine [...] indica quindi una contiguità, che risolve l’incertezza tra uno e molteplice. In uno squarcio di confessione intima, in cui si abbandona la ricerca di oggettivazione, ogni punto di partenza, cioè ogni momento interiore, trapassa in quanto lo preme d’attorno, è se stesso e ad un tempo è fuori di sé. Tutto è unità, in quanto è “continuo, da qualunque punto io cominci”, e proprio questo persistere identico, moltiplicato in infiniti punti di partenza indifferenti, centri irradianti che impercettibilmente trasmutano, costituisce la variegata molteplicità noumenica. Con ciò la forma espressiva balza d’un tratto intuitivamente concreta, in una sfera riempita di cammini circolari, dove quanto è esterno si riconosce come proprio e identico, e ogni centro di vita riprende ciclicamente a pulsare quando il suo fremito è trascorso per le infinite vie che si aggirano nelle pienezze dell’essere.” In senso specularmente opposto l’interpretazione di Cerri, che dà grandissima importanza alla testimonianza teofrastea, nell’ottica della sua interpretazione di un Parmenide fisico. In proposito si vedano le note al fr. 16.

²⁹³ Queste “cose” secondo Colli non sono i fenomeni, ma le radici noumeniche unite e pur distinte nello ξυνόν di τὸ ἕν. Anche se non si accettasse questa interpretazione (che pur mi sembra ben fondata sul testo, in quanto è il νοῦς, cioè la capacità intuitiva che va oltre i fenomeni, a collegare gli ἕντα vicini e lontani, facendoli diventare un continuo (ξυνόν) e quindi mostrandoli, nel loro insieme, come τὸ ἕν) e si volesse vedere nelle cose dei semplici fenomeni, il percorrerle con il νοῦς permetterebbe comunque di rivelare l’unità nella molteplicità e quindi giungere alla certezza del τὸ ἕν. Così mi sembra interpreti Cerri (ad esempio nell’Introduzione, p. 73), pur tendendo a considerare questa unificazione nell’ambito scientifico-epistemologico. Tale operazione non mi sembra capace di spiegare la complessità della prospettiva parmenidea che, a meno di non voler ridicolizzare il proemio, si configura come processo iniziatico, che coinvolge l’aspirante nel suo complesso. Non ci troviamo, infatti, davanti ad uno scienziato moderno, che separa conoscenza e vita, soggetto e oggetto, casa e lavoro, ma abbiamo di fronte un σοφός, che mostra una via conoscitiva in grado di stravolgere fin nel profondo l’anima di chi riceve la rivelazione.

²⁹⁴ La via dell’è non è la verità, ma le si accompagna da vicino, in quanto è l’unico modo di parlare intorno ad essa senza cadere nell’assurdo e nella contraddizione dell’esistenza effettiva e irriducibile del molteplice. Colli così commenta il verso a p. 182 di *ΦΚΦ*, op. Cit.: “La verità è l’indicibile noumeno: l’espressione è la sua ombra, che non potrà mai coincidere con essa”.

²⁹⁵ Come ben evidenziato da Colli (Colli, *ΦΚΦ*, op. Cit., p.182), questa seconda via qui prospettata non può essere associata a quella di fr. 7 o alla seconda via di fr. 1 o alla terza via di fr. 6. Infatti negli altri casi citati si

perché non si può conoscere ciò che non è (τὸ μὴ εἶναι) (non è possibile farlo) e non se ne può parlare.”²⁹⁶

L’unica via percorribile è dire “che è”, in quanto solo attraverso questa espressione può brillare, sotto il finissimo velo rimasto, il cuore della verità. Attribuendo l’esistenza a ciò che è oltre ogni esistenza in quanto suo fondamento, ci mettiamo sulla via della persuasione, ci mettiamo sulle tracce della verità²⁹⁷ e possiamo avere un indizio cui aggiungere altri indizi che esplichino, per quanto possibile, l’inesplicabile. La via che dice “non è”, non può essere percorsa, in quanto porta al vuoto, al nulla della manifestazione e distrugge ogni possibile discorso, ogni possibile mediazione, ogni realtà. Infatti, sono

“ una stessa cosa, intuire e essere”²⁹⁸.

Questo significa che il mondo dell’espressione (εἶναι), visto nella luce di τὸ (εἶναι), visto, cioè, nella luce dell’unità-molteplicità, è identico al νοῦς, in quanto entrambi manifestazione del principio e legati ad esso da un legame indissolubile²⁹⁹. Il νοῦς lega l’apparenza, ne riunisce le membra sparse, cogliendone l’unità e divenendo capace di esprimere tutto ciò nella forma più piena e allo stesso tempo astratta possibile.

Prima però di giungere a tale vertice, la dea ci ammonisce ancora a riflettere sulle possibili vie, a non lasciarci ingannare né dalla tentazione del “non è”, né dalla tentazione dell’“è-non è”, in cui incorrono i mortali, a causa della loro incapacità discriminatoria e della mancanza di volontà conoscitiva:

“Si deve dire e intuire che ciò che è è (χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τὸ εἶναι ἔμμεναι):
perché può essere mentre il nulla non è;
Su questo ti invito a riflettere.

tratta della strada che porta alle opinioni dei mortali incapaci del giusto sentire, mentre questa via non è affatto disprezzata, ma ritenuta impercorribile, indicibile ed impensabile, in quanto oltre ogni forma rappresentativa.

²⁹⁶ Fr. 2 DK. Interpretazione completamente diversa in Cerri (si confronti nota al v. 6) che vede in questa parte del poema una specie di premessa metodologica, la quale mostra come bisogna rapportarsi agli enti fisici. Per lui l’“è” del terzo verso ha valore copulativo e non esistenziale, esso “è una copula il cui soggetto e il cui predicato nominale non sono espressi, ma sottintesi, una copula usata in senso generalizzate, completabile con qualsiasi soggetto e predicato” (p. 60, Introduzione). La via del “non è” invece, secondo Cerri, è la via che vede una distinzione irriducibile, e per questo porta all’errore (in questo modo accomuna la via del “non è” all’opinione dei mortali).

²⁹⁷ Colli, *ΦΚΦ*, *op. Cit.* p. 167: “il sentiero della persuasione è il logos intorno alla verità, una conoscenza che si distingue dal possesso della verità mistica e che utilizza per comunicare la categoria dell’essere.”

²⁹⁸ fr. 3 DK. Cerri propone l’interpretazione epistemologica, per cui “l’atto del capire, del vero capire, cioè dell’intellezione scientifica, appunto del νοεῖν, si risolve sempre, non può non risolversi, nel riconoscimento di un’identità, che si esprime a livello verbale in una proposizione imperniata sulla copula <<è>>” (p. 58, Introduzione). Davvero si può pensare che sia questa la rivelazione della dea? Davvero una conoscenza di questo tipo smuove l’anima del ricercatore fino a farlo sprofondare nell’abisso e può essere chiamata “cuore non tremante della ben rotonda verità”?

²⁹⁹ Colli, *Gorgia e Parmenide*, *op. Cit.*, p. 204: “L’essere che esprime il pensiero è predicazione e non oggetto assoluto in sé. In altre parole: l’oggetto assoluto è il fondamento del pensiero, in quanto- grazie a questo oggetto- esiste il pensiero che ne determina la condizione di τὸ ὄν; in quanto esiste l’oggetto esiste νόος, che è il corrispondente in noi di questo oggetto assoluto. Senza oggetto assoluto non c’è νοεῖν. Il νοεῖν è a sua volta il fondamento dell’εἶναι, che esprime il pensiero, in quanto l’espressione del νόημα avviene attraverso l’εἶναι; l’espressione del pensiero è dire dell’oggetto che ἔστι, che “è”. L’oggetto rende possibile il νοεῖν che si esprime attraverso l’εἶναι, cioè si esprime dicendo τὸ ὄν ἔστιν, ciò che è è.” Quanto detto da Colli risulta chiaro se si collega B3 DK con B8 DK, 34-36, dove si dice (segui la traduzione di Colli, *Gorgia e Parmenide*, *op. Cit.*) “la stessa cosa è pensare e ciò di cui è il pensiero [cioè l’εἶναι], giacché senza ciò che è [τὸ ὄν, che qui, nella forma più astratta possibile, indica l’aletheia], in cui si trova espresso, non troverai il pensiero”.

Questa è la prima via di ricerca da cui ti tengo lontano,
 e poi da quest'altra, su cui vanno errando
 mortali che non sanno niente, bicefali³⁰⁰:
 la titubanza impotente nei loro petti guida
 un'intuizione allo sbando,
 e vengono trascinati, sordi e ciechi ad un tempo, storditi,
 stirpi senza capacità di giudizio,
 per le quali essere e non essere sono la stessa cosa,
 e non la sono, e di tutte le cose
 esiste un sentiero che va in un senso e volge a ritroso."³⁰¹

Il sentiero dei mortali bicefali non è quello che dice "non è", in quanto tale strada è ancora nell'alveo del discorso intorno alla verità, seppur impercorribile. Il loro sentiero è, invece, quello che li porta a mescolare essere e non essere, rendendoli in ultima istanza incapaci di capire che "le cose che non sono" (in quanto sono apparenza) non possono essere in senso pieno. Dunque la dea ci invita a fare attenzione per non cadere nell'errore, che nasce dall'abitudine a prestar fede all'"occhio che non vede" e all'"orecchio che rimbomba"³⁰².

A questo punto siamo dunque in grado di capire il discorso ultimo, che mostra i segni sulla via "che è" e indica l'unica modalità di espressione possibile, l'unica che non cada in contraddizione e che permetta uno sguardo in direzione dell'irrappresentabile. Tò òv ci si presenta non tanto come una

³⁰⁰ In base alle motivazioni addotte da Colli (Colli, *Gorgia e Parmenide, op. Cit.*), risulta improbabile che qui si stia riferendo ad Eraclito: l'epoca in cui sono vissuti, i luoghi dove hanno dimorato, l'apostrofe contro i mortali nel loro complesso fatta da Parmenide, portano a pensare che sia improbabile l'identificazione. Inoltre, mi sembra che Cerri sposi questa interpretazione solo perché è funzionale alla sua ricostruzione di Parmenide, che altrimenti risulterebbe incoerente. Rimando per la discussione del passo all'interpretazione generale del fr. 6 di Cerri, facendo notare solamente che, al contrario di quanto lì affermato, Parmenide ritiene che la via del "non è" sia impercorribile e impensabile, mentre quella della mescolanza essere-non essere sia quella volgare, del popolo, che usa parole come vivere e morire etc.. Non sembra dunque rispondente al testo quanto da lui proposto (in quanto egli, seguendo in parte Simplicio, dice l'esatto contrario). L'unico problema è allora l'identificazione di questa via volgare con quella altrettanto volgare di B7 DK, vv. 1-2, dove si parla dell'impossibilità di dire che le cose che non sono (cioè l'apparenza, i fenomeni, non il "μηδὲν" di B6 DK, v. 2, né il soggetto sottinteso di B2 DK, v. 5) siano. Mi sembra molto plausibile quanto affermato da Colli (Colli, *Gorgia e Parmenide, op. Cit.*, pp. 180-181): "dire <<ciò che non è è>> significa attribuire la predicazione dell'essere a <<ciò che non è>>, significa cioè identificare la sfera dell'essere a quella del non essere, ammesso che questa dichiarazione sia definitoria. Effettivamente questa predicazione non sembra accidentale: a questo livello di astrattezza l'atteggiamento di Parmenide sembra quello di dare il predicato essenziale, la definizione. [...] Dal punto di vista logico dire definitoriamente <<ciò che non è è>> corrisponde a dire <<ciò che non è e ciò che è sono la stessa cosa>>. La bontà di questa interpretazione è confermata dal lungo frammento *Su ciò che non è* di Gorgia."

Per maggiore chiarezza, utili sono le considerazioni da lui svolte nella pagina seguente (p.182): "Giustificando la diversa presentazione della terza via nei frammenti 6 e 7, si è affermato che dire che <<essere e non essere sono ritenuti la stessa cosa>> equivale ad affermare sia che <<ciò che non è è>> sia che <<ciò che è non è>>. [...] L'affermazione "ciò che è non è" non compare nei frammenti di Parmenide, e ciò concorda molto bene con la mia interpretazione generale. In effetti "ciò che è non è" non interessa a Parmenide, perché il contenuto di Aletheia è lontano dai sentieri degli uomini (cfr. B1, 27): la via dei mortali consiste nell'affermazione che "ciò che non è è", nel ritenere reale quello che non lo è, non nel dire che il contenuto di Aletheia non è."

³⁰¹Fr. 6 DK.

³⁰² Fr. 7 DK. Il frammento intero recita:

"Non si potrà mai imporre questo: che cose non essenti siano.
 Ma tu allontana l'intuito da questa via di ricerca
 E l'abitudine frutto di molta esperienza
 Non ti costringa a muovere per questa via
 Un occhio che non vede e un orecchio che rimbomba:
 giudica con intendimento la confutazione molto combattuta
 che è stata enunciata da me."

gelida astrazione, ma come l'oggetto mistico per eccellenza, esso infatti è allo stesso tempo finito-infinito, uno-molti, in moto e in quiete, vive in una dimensione metatemporale, eppure deve rispondere a Dike:

“Ormai resta solo il discorso della via che è.

In essa ci sono moltissimi segni (πολλὰ σήματα):

che è ingenerato (ἀγένητον) e quindi indistruttibile (ἀνώλεθρον),

perché è intero nelle sue membra (οὐλομελής), saldo (ἀτρεμές) e †senza fine† (ἀτέλεστον);

non era né mai sarà, perché è ora tutto quanto nello stesso luogo,

uno (ἓν), continuo (συνεχής)”³⁰³

Sulla strada di τὸ ὄν ci sono molti segni, molti indizi, a guidarci. Essi, poichè in gran parte non possono essere dimostrati in quanto frutto di un'intuizione, vengono imposti come una legge da seguire, fintanto che non si sia così liberi da poter essere legge a se stessi, grazie alla propria personale intuizione³⁰⁴. La guida all'Essere che Parmenide ci prospetta attraverso la Dea non può, se non solo marginalmente, essere frutto di dimostrazione, ma deve essere accettata, esperita e quindi compresa nella sua più intima essenza. Essa è al di là di ogni discorso, ma da lei promana il logos, che tenta in ogni modo di avvicinarsi, con i suoi mezzi, almeno fino alla porta: per oltrepassarla bisogna saltare di un balzo, pronti ad affrontare l'abisso immenso (χάσμ' ἀχανές). Eppure qualcosa si può comunque dire per soddisfare la mente incredula ed ecco che la Dea afferma:

“Quale nascita cercherai di esso?

Come sarebbe cresciuto, e da dove?

Dal non essente non ti permetterò né di dirlo né di intuirlo

perché non si può né dire né intuire che non è.

E poi, quale necessità lo avrebbe spinto a nascere in un prima o in un poi se trae inizio dal nulla?

Così è necessario che sia in assoluto o che non sia affatto.

E la forza della persuasione non concederà mai che da ciò che è nasca qualcosa che stia accanto ad esso.

E per questo Dike non gli concesse, allentando i vincoli, né di nascere né di perire, ma lo tiene fermo.

La decisione riguardo queste cose sta in questi termini: è o non è.

Si è deciso come è necessario:

abbandonare una delle vie, perché non può essere intuita

né ricevere nome (non è la via veritiera)

l'altra invece è ed è vera.

³⁰³Fr. 8 DK vv. 1-6. Mi sembra plausibile mantenere sia οὐλομελής che ἀτέλεστον, sebbene per il primo termine le ottime considerazioni di Cerri portino ad una certa cautela (se non forse alla necessità di un cambiamento). Si veda in proposito la nota 9 al fr. 7/8 DK. Poco plausibile mi sembra invece riferire ἀτέλεστον a ciò che segue nella frase. L'unico motivo per fare ciò sarebbe la contraddizione tra la finitezza e l'infinità di τὸ εἶν. Mi sembra però che Colli abbia mostrato con cura che τὸ εἶν appare caratterizzato contemporaneamente da quiete-stasi, molteplicità-unità, finitezza-infinità (Colli, *Gorgia e Parmenide, op. Cit.* pp. 142-158). Ciò non deriva da un'incapacità logica di Parmenide, ma piuttosto dal continuo oscillare tra la volontà di giungere ad un'espressione plastica del principio e la necessità interiore di esprimere il suo vivo pulsare di cuore non tremante. Questa tensione mistica è ben documentata da espressioni come “cuore che non trema della ben rotonda verità” (B1 DK, 29) “tutto inviolabile”(B8 DK, 48) “completo nelle sue membra”(B8 DK, 4). Nel caso si accettasse οὐλομελής, “senza tremore” (B8, DK, 4).

³⁰⁴ Colli, *Filosofi Sovrumani, op. Cit.* p. 68: “questi attributi vengono dati intuitivamente all'essere nella conoscenza mistica, e non sono ottenuti dall'indagine razionale: questa tutt'al più dimostrerà per assurdo che non possono toccare all'essere gli attributi contrari, ma ciò non è un risultato logico, bensì un presupposto intuitivo provato razionalmente”; e ancora a p. 57: “Parmenide imponeva la sua verità come un dogma, mettendola sotto forma logica.”

Come potrebbe ciò che è essere in futuro?
 E come potrebbe essere nato?
 Se è nato, non è, e non è neanche se sta per essere.
 Così la nascita si spegne, e non c'è traccia di estinzione.³⁰⁵

Dunque, possiamo essere sicuri che sia ingenerato e quindi in un eterno presente, oltre ogni possibile temporalità. Tuttavia anche questa sicurezza, su cui la dea si sofferma molto, non nasce esclusivamente da un ragionamento razionale positivo, quanto piuttosto dall'intuizione dell'impossibilità di percorrere la via del "non è": il ragionamento impedisce di pensarne una nascita, in quanto se fosse nato, bisognerebbe accettare "che non è" e questo condurrebbe a delle assurdità logiche che bloccherebbero il pensiero piuttosto che svegliarlo alla contemplazione. La dea che si trova sulla soglia della manifestazione (la stessa Δίκη che apre solo a chi sia pronto, all'iniziato) impedisce, dunque, che si possa andare oltre e vincola l'essere negli stretti legami di un'atemporalità che si avvicina in modo quasi perfetto all'atemporalità di ciò che sta al di là della porta. L'essere non solo è ingenerato, ma è tutto intero nelle sue membra, è tutto uguale a se stesso, plasticamente immobile nella sua realtà di pienezza:

"E non è neanche divisibile, perché è tutto uguale a se stesso
 E non c'è un di più in una parte nè un di meno in un'altra,
 che impedisca la sua coesione con se stesso,
 ma è tutto pieno di essente, e per questo è tutto coeso:
 essente si congiunge a essente."³⁰⁶

L'essere non è divisibile, eppure, nella sua unità, ricomprende tutta la molteplicità, coesa, ma non appiattita in lui: tutto è pieno di essere, perché l'essere è la unità-totalità indivisibile, o meglio, solo apparentemente divisibile, qualora ci si ponga dal punto di vista quotidiano. Per comprenderlo bisogna unificare attraverso il νοῦς, che ci permette, avendo la propria origine in τὸ εἶναι, di vedere il proprio oggetto in un'unità che si approssima a quella inesprimibile:

"Una stessa cosa, intuire e l'intuizione che è:
 perché senza ciò che è (τὸ εἶναι), in cui viene espresso, non troverai l'intuire."³⁰⁷

Questo vuol dire che la via che afferma "è" è la stessa cosa dell'intuizione noetica, in quanto entrambe promanano, con un grado minimo di distacco, dal vertice extrarappresentazionale simboleggiato da τὸ εἶναι. Anche l'apice più astratto del pensiero parmenideo, che sembrerebbe essere il culmine della rivelazione divina, non è quindi nient'altro che un nome, pura rappresentazione volta a comunicare ciò che Parmenide sa bene essere incomunicabile:

"Nulla è o sarà al di fuori di ciò che è,
 perché la Moira lo vincolò a essere intero ed immobile.
 Perciò³⁰⁸ (τῶν) saranno tutti nomi, quelli che posero i mortali
 Pensando che fossero veri: nascere e perire, essere e non essere (εἶναι τε καὶ οὐχί),
 mutare luogo e fulgido colore."³⁰⁹

³⁰⁵ Vv. 6-21. Si vedano anche i versi 26-30.

³⁰⁶ Vv. 22-25

³⁰⁷ Vv. 34-36.

³⁰⁸ Se τῶν si traducesse con Cerri "tutte gli fanno da nome le cose supposte dagli uomini", considerandolo un dativo riferito all'εἶναι, l'interpretazione qui proposta sarebbe addirittura rafforzata, in quanto si direbbe che per ciò che è indicibile sono nomi anche quelli che ne predicano l'esistenza.

³⁰⁹ Vv. 36-41. Per ulteriore esemplificazione di quanto finora detto, cito la nota 75 di Tonelli: "Questo passo è fondamentale per ribaltare le interpretazioni tradizionali del pensiero parmenideo [...]. Anche *essere* e *non essere*" sono nomi: la verità è *l'Assoluto*, *l'immediato*, *l'immanifesto*, a cui allude il τὸ εἶναι. Il pensiero

Con queste parole il discorso che volteggia intorno alla verità si sta avviando alla fine, ma, prima che giunga a conclusione, la dea ci vuole ricordare ancora la sua compiutezza, il suo essere, nell'infinita omogenea unità, simile ad una sfera, uguale in ogni suo punto. Essa è inviolabile e sacra, ma, pur essendo una ed immobile, presenta come un fremito interiore che la fa spingere verso i suoi confini. Questo cuore, che dal di fuori appare non tremante perché chiuso da stretti vincoli, vibra al suo interno e si espande:

“E poiché c'è un limite estremo è compiuto da ogni parte,
simile alla massa di ben rotonda sfera,
dappertutto uguale a partire dal centro, perché è necessario
che non sia né un po' più grande né un po' più piccolo
in un punto o nell'altro: non c'è un non essente
a impedirgli di giungere a ciò che gli è omogeneo,
né un essente, così che ci sia più essente qui e meno altrove,
perché è tutto inviolabile. In ogni parte uguale a se stesso,
dimora (κύρει)³¹⁰ uniforme entro i suoi confini.”³¹¹

Con ciò il discorso intorno alla verità è finito, e la dea si accinge a presentare una descrizione verisimile del cosmo, in modo tale che il suo allievo possa ad un tempo superare ogni altro nella lotta dialettica, ma abbia anche un punto di partenza per l'insegnamento ancorato nel divenire. Infatti la corsa verso la porta a confine tra il giorno e la notte parte necessariamente dal buio della sensibilità, la quale, solo se illuminata dal *voũs*, lascia cadere il suo velo di oscurità per farsi luce splendente e irradiante.

“Qui sospendo il discorso certo e l'intuizione della verità (*νόημα ἀμφίς ἀληθείης*)”³¹²

Con il discorso intorno alla verità lasciamo Parmenide, in quanto, sebbene la descrizione del cosmo fisico sia interessantissima e poetica, abbiamo troppo pochi frammenti per analizzarla a fondo e la sua trattazione ci porterebbe lontano dalla via che stiamo seguendo.

e) *Empedocle, personalità e vita*

Dopo L'Asia Minore e la Magna Grecia, entriamo ora nella splendente Agrigento di V secolo a. C., città in grande rigoglio, come gran parte delle πόλεις siciliane del periodo. Al contrario della ricca Siracusa, Agrigento vive però il suo periodo più florido sotto un regime democratico, a favore del quale anche Empedocle, l'ultimo dei sapienti qui presi in esame, diede un contributo fondamentale, sventando un tentativo oligarchico di instaurazione tirannica³¹³.

Con questo σοφός, giungiamo al culmine dell'apollineità, alla modulazione perfettamente politica ed espressiva dell'intuizione interiore³¹⁴. Egli non è sprezzante verso gli uomini, pur conoscendone

parmenideo è rivelazione della Dea, dunque parla un linguaggio divino ed enigmatico, che proprio attraverso la propria apparente contraddittorietà obbliga a non distogliere mai lo sguardo dal *mysterium* che è la vera verità.”

³¹⁰ Cfr. Colli, *Gorgia e Parmenide*, op. Cit., p. 144, dove traduce “κύρει” con “tende”. La giustificazione a p. 150 mi sembra convincente: “il verbo κύρειν è un verbo dinamico, e l'espressione ci presenta l'essere quasi come un organismo vivente, che tende ad espandersi come un respiro verso i suoi limiti. [...] Qui l'essere è presentato come dall'interno. Dall'esterno abbiamo un'accentuazione dell'immobilità, mentre dall'interno è dinamico.”

³¹¹ Vv. 42-49.

³¹² V. 50. Preferibile mi sembra la traduzione di Colli di ἀμφίς ἀληθείης come “intorno alla verità”, in quanto rende di più il senso di un girare attorno ad un centro inesprimibile e purtuttavia originario e originante (mi sembra poi, del resto, una traduzione assolutamente letterale).

³¹³ Si veda Diogene Laerzio, op. Cit., VII, 64-65.

³¹⁴ Così Colli in *Filosofi Sovrumani*, op. Cit., p. 71.

l'indole spesso meschina, ma non disdegna neanche la realtà sensibile e non se la sente quindi di intraprendere la strada del suo "maestro" Parmenide³¹⁵, per cui il mondo dell'opinione era solo una distrazione, seppur necessaria, dal vero obiettivo della ricerca. L'intera natura è per lui ricettacolo sacro della divinità ed ogni radice del cosmo racchiude nel suo intimo tutta la bellezza e tutto il dolore che avvolge insieme mortali ed immortali³¹⁶. Ogni individuazione vive nella nostalgia di quell'unico, che non si mostra più attraverso le parole severe e monolitiche dell'Eleata, ma vive in sé il dramma del continuo trasmutarsi, ad opera delle forze opposte di Amore e Odio.

Empedocle è il dio³¹⁷ che salva gli uomini, che li medica dalla loro ignoranza³¹⁸ e quindi li fa risuscitare ad una nuova capacità conoscitiva³¹⁹, la quale è poi una nuova capacità di vivere, di comprendere, di essere armonia di individualità sotto l'imperio unificante di Amore. Egli è però anche il taumaturgo-sciamano, che può far risuscitare gli uomini nella vita presente, che può fermare i venti, portare siccità o abbondanza³²⁰; egli è l'intimo della natura, alle cui radici è giunto senza il travaglio di Eraclito o Anassimandro e per questo può mostrare, accanto al dolore, tutta la gioia di una vita ricca e sgargiante di colori.

Per inoltrarci ancor più a fondo nella sua personalità, possiamo sfiorare alcune parole di un poeta-sapiente vissuto molti secoli dopo, in un ambiente e in una cultura estremamente diversi, ma che è riuscito ad accostarsi ad Empedocle come forse pochi hanno saputo fare³²¹; la sua vita è testimonianza della sincerità dell'espressione e la pazzia fu il necessario epilogo di chi non ebbe la forza di vincere la battaglia contro il proprio secolo e non ebbe il coraggio di darsi volontariamente alla natura, per ritornare al proprio elemento³²².

³¹⁵ Per la vicinanza filosofica e forse personale tra i due sapienti si veda Diogene Laerzio, *op. Cit.*, VII, 56. Nel trattare la vita di Empedocle, comunque, ho in gran parte preferito riferirmi direttamente ai frammenti, pur non tralasciando la dossografia, qualora fosse necessario per cogliere alcune sfumature non rinvenibili nei testi.

³¹⁶ Questo traboccare di dolore e gioia dalla stessa sorgente si può notare in tantissimi suoi frammenti, tra cui uno in particolare viene messo in evidenza da Colli (Colli, *Filosofi Sovrumani, Op. Cit.*, p. 82): "Così al fr. 6, dove l'acqua è impersonificata in una ninfa: <<Nestis, che lascia cadere le sue lacrime nella fonte degli uomini>>. Da un solo verso saltano già fuori tante immagini e sentimenti, contenuti tutti nella sua unica intuizione: egli vede una ninfa presso una fonte, vede delle lacrime cadere in un'altra acqua, sente il dolore che è la causa di quelle lacrime, immagina la vita degli uomini come una fonte che scorre, pensa che una stessa cosa è l'acqua dolorosa delle lacrime e l'acqua gioconda della sorgente, e pensa ad infinite altre cose in un unico sentimento infinito."

³¹⁷ Tonelli, Empedocle, *Frammenti e Testimonianze*, Bompiani, Milano, 2002, fr. 112 (112 DK): "[...] Io tra di voi non più mortale, mi aggiro come dio immortale, tra tutti onorato, come si conviene, cinto di bende e corone fiorite; e tutti, uomini e donne, quando io giunga presso di loro nelle città fiorenti, mi venerano[...]."

³¹⁸ Si vedano in particolare i frammenti 6 e 7 (11 e 2 DK) dell'edizione qui considerata.

³¹⁹ Si veda il fr. 107 (110 DK).

³²⁰ Fr.5 (111 DK):

"Quanti sono i farmaci contro i mali e contro la vecchiaia
tu apprenderei, perché per te solo io voglio completare tutti questi insegnamenti.
e placherai la furia di venti infaticabili che levandosi sulla terra
devastano i campi con le loro folate, e se lo desideri,
a tua volta susciterai soffi benefici, e dalla pioggia scura
creerai siccità opportuna per gli umani, e dall'arsura estiva
farai scaturire correnti che nutrono gli alberi e tsgorgheranno nell'etere†
e trarrai fuori dall'Ade il vigore di un uomo estinto."

³²¹ Credo che giovare delle parole di un poeta tedesco vissuto in ambiente romantico non pregiudichi la comprensione di Empedocle, che anzi ne risulta arricchita di tutti quegli elementi che la dossografia a lui successiva, incapace di sentire il vissuto da cui promanava quell'espressione, aveva quasi completamente obliato. Cercherò comunque, ove possibile, di mostrare la stretta rispondenza di sentimento tra le parole di Empedocle e quelle di Hölderlin, indicando in nota alcuni tra i frammenti affini dell'Agrientino.

³²² Questo è, per Hölderlin, il testamento di Empedocle, che è anche il suo personale testamento (Hölderlin, *La Morte di Empedocle*, Einaudi, Torino, 1990. vv. 1531-1533, Secondo Atto. Per le citazioni sarà presa in considerazione solo la prima stesura della tragedia):

" EMPEDOCLE: Agli uomini è concessa la grande gioia
Di ringiovanirsi da sé.

E dalla morte purificatrice, che

Hölderlin ci ha lasciato, nella tragedia incompiuta *“La Morte di Empedocle”*, un ritratto di rara bellezza dell’Agrigentino, il quale, sentito ormai l’incolmabile abisso che lo separava dagli uomini, preferì tornare dio tra gli dei attraverso una scelta, piuttosto che a causa dell’inevitabile consunzione del carcere in cui era imprigionato³²³.

La bocca di Pantea, fanciulla da lui guarita miracolosamente, ci fa immergere nel dolore di un uomo che ormai anela solo alla sua patria, a quell’età dell’oro in cui gli dei vivevano felici e privi della discordia che nasce da contesa:

“PANTEA: Quando lo vidi l’ultima volta là,
all’ombra delle sue piante, aveva anche lui,
il divino, un suo dolore profondo.

Cercando tristemente come se avesse perduto
molto, volgeva gli occhi con mirabile desiderio
ora in basso, verso la terra, ora in alto, attraverso la penombra
del bosco, quasi la vita gli fosse fuggita
nel lontano azzurro[...].”³²⁴

Tale dolore nasce dal riconoscimento di una perdita, dalla consapevolezza della propria miseria, acuita dalla visione di una vita più pura e bella:

“ EMPEDOCLE: profonda natura! Io ti ho
davanti agli occhi. Conosci ancora l’amico
amatissimo? Non riconosci più in me
il sacerdote che ti offriva un canto della vita
come sangue versato in lieto sacrificio?
Sacre fonti, dove tranquille
si raccolgono le acque e nei giorni caldi
gli assetati bevono giovinezza! In me,
in me, sgorgando dalle profondità del mondo,
vi riunivate un tempo, sorgenti della vita[...].”³²⁵

Si sono scelti al momento voluto,
rinascono, come Achille dallo Stige, i popoli.

Datevi alla natura, prima che sia lei a prendervi.”

³²³ Hölderlin prende come punto di riferimento le testimonianze dossografiche che riportano il suicidio di Empedocle, il quale si sarebbe gettato tra le fiamme dell’Etna. Per la verisimiglianza di tale possibilità, si veda Colli, *ΦΚΦ, Op. Cit.*, nota 1 alla p. 217. Colli mostra come l’antichità della fonte (pur poco affidabile), Eraclide Pontico, affiancata dalla ulteriore testimonianza di Diodoro Efesio, portino a considerare veridica questa morte, che, tra l’altro, è perfettamente rispondente all’atmosfera generale in cui si inquadrano i frammenti superstiti. Si confronti anche Colli, *Filosofi Sovrumani, op. Cit.*, p. 77: “Egli si presenta sin dall’inizio come un dio, e questa posizione richiede uno sforzo di moralità spaventevole ed incessante che la volontà di un uomo non può resistere. La sua vita non è che una lotta continua tra l’amore per gli uomini e la sua vera divinità, che lo spinge al distacco. Alla fine vince quest’ultimo impulso perché troppo egli ama una vita di grandezza. Egli si uccide per salvare la sua maschera apollinea, perché lo spirito non gli schianti il corpo, e la sua morte non è che l’affermazione di una forma di vita più alta, di una vita infinita e dionisiaca: egli muore nella bellezza per divenire più perfetto.”

³²⁴ Hölderlin, *op. Cit.*, vv. 29-35, Primo Atto. Si vedano, per la tragicità dell’esistenza individuata, che nasce da una caduta dalla perfetta beatitudine, i fr. 123 e 125 (119 e 118 DK): “da quale rango, da quale culmine di felicità”; “piansi e gemetti, vedendo un luogo estraneo”. Questo pessimismo tragico traspare in tutta la sua potenza nel fr. 131 (124 DK): “Ahimè, o stirpe infelice dei mortali, o due volte sventurata, da quali contese, da quali gemiti nascestes!”

³²⁵ Hölderlin, *op. Cit.*, vv. 293-301, Primo Atto. Lo sgorgare delle fonti della vita prende la forma del canto purificatorio e di quello sulla natura, entrambi posti sotto il segno della sapienza musicale, che mostra la bellezza attraverso l’armonia e permette una nuova percezione della realtà. Cfr. in particolare il fr. 1 (3 DK), vv. 1-8:

La visione in cui un tempo era stato avvolto aveva riportato Empedocle a vivere nell'unità e a sentire in modo diverso lo scorrere della natura, lo stormire delle foglie, il guizzare dell'acqua nei fiumi: la sua vita era divenuta poesia e ogni elemento era un dio, ogni aspetto della realtà era pieno di amore:

“Il mio spirito fiorì come tu stessa fiorisci,
io ti conobbi e gridai: tu sei vivente,
e come serena avvolgi i mortali
e giovane e celeste irradi dolce
splendore su ogni cosa,
tanto che tutte portano i colori del tuo spirito,
così la mia vita divenne poesia.
La tua anima era in me e libero il mio cuore
si diede, come fai tu, alla grave terra
che soffre e spesso, nella notte sacra,
feci voto di amare fino alla morte [...].
Diverso da prima fu lo stormire del bosco
e dolcemente risuonavano le sorgenti dei suoi monti.”³²⁶

Quest'anima così traboccante non poteva che sentire la morte come una liberazione dall'incatenante individualità, come un'occasione per tornare alla purezza originaria ed essere uno nell'Uno, vivendo la vita di tutti gli elementi e non più di un singolo corpo separato dagli altri:

“EMPEDOCLE
Svanire?
Restare non è che un fiume incatenato
dal gelo. Che follia! Il sacro, puro
spirito della vita dorme e si arresta forse
in qualche luogo, così che tu possa incatenarlo?”³²⁷

“O dei, allontanate dalla mia lingua
follia su questi argomenti e fate che da labbra pure
sgorghi una sorgente pura! A te,
vergine molto desiderata Musa dalle braccia candide
la mia invocazione: reca quanto agli effimeri
è lecito ascoltare, guidando il carro della santità,
docile alle redini! E non ti dispiaccia
cogliere fiori di gloria tra i mortali
con un parlare colmo di purezza e ardimento:
allora giungerai veloce alle vette della sapienza”.

³²⁶ Hölderlin, *op. Cit.*, vv. 383-394 e vv. 396-397, Primo Atto.

Cfr. il fr. 115 (128 DK), vv. 1-6, relativo all'età dell'oro, la quale non si situa semplicemente in un passato mitico, ma può essere raggiunta in questa vita:

“E per loro non era dio Ares, non Tumulto,
non Zeus re, non Kronos né Poseidon,
ma Cipride regina...”

Ed essi la rendevano propizia con immagini venerande
e animali dipinti e unguenti raffinati e sacrifici
di mirra pura e incenso odoroso [...]

Si veda anche fr. 117 (130 DK):

“E tutti erano docili e benevoli agli umani, fiere e uccelli, e risplendeva l'amore”.

Indirettamente poi, il fr. 81 (84 DK), dove si parla dell'occhio e della vista, mostra il vivere poeticamente che caratterizzò Empedocle e di cui ci parla Hölderlin.

³²⁷ Hölderlin, *op. Cit.*, vv. 1892-1896, Secondo Atto.

Si veda fr. 141 (127 DK) per il continuo trasformarsi di ogni essere individuato nell'altro:

“perché già una volta io fui fanciullo e fanciulla e arbusto e uccello

Ecco dunque che sciogliere la natura raggelata nel fuoco vivo dell'Etna era l'unica soluzione possibile per chi, in vita, aveva dato tutto per i suoi concittadini, in modo da svegliarli e purificarli, per far loro intraprendere il cammino verso l'inesprimibile, al di là anche della poesia e del canto umani, che non sono altro che flebile eco dell'inno della natura:

“Quando sarò lontano, parleranno per me
i fiori del cielo, le stelle in fiore,
e quanti germogliano a migliaia dalla terra.
La natura presente e divina
non ha bisogno di parole; e se una volta vi è
stata accanto, non vi lascerà mai soli
poiché il suo attimo non finisce mai.”³²⁸

La tragicità della morte si stempera nella visione della bellezza del mondo e la sofferenza diviene mezzo di ricongiungimento con il divino³²⁹. Tutto il dolore e la solitudine di chi anela ad andare oltre l'uomo si scioglie nel calore della fiamma viva e l'atto finale pone il sugello sulla dottrina di una vita, in continua tensione tra il richiamo amorevole all'unità e la constatazione della sferzante violenza di Contesa³³⁰.

f) Il cuore tremante e le radici divine del cosmo

I motivi fondamentali che risuonano nei frammenti di Empedocle, intrecciandosi tra loro e creando un'unità di veduta tanto nel Περὶ φύσεως quanto nei Καθαρμοί³³¹, mostrano un cosmo perfettamente armonizzato, una visione di insieme che abbraccia ogni aspetto della natura sensibile e ultrasensibile. La parola dell'Agrigentino è verbo iniziatico che si rivolge al discepolo in grado di comprendere e capace di far scorrere la conoscenza attraverso tutte le membra³³² fin nel centro supremo dell'intuizione: il cuore.

e pesce muto che guizza fuori dal mare”.

Cfr. inoltre i vv. 34-35 del fr. 31 (17 DK):

“Ma sono questi le cose che sono, e trascorrendo gli uni attraverso gli altri
divengono ora queste ora quelle cose, ma sempre a se stessi eternamente uguali.”

³²⁸ Hölderlin, *op. cit.*, vv. 1625-1632, Secondo Atto. Una volta conosciuta la verità, essa non ha più bisogno di parole, perché la vita stessa del conoscitore irraggia intorno a sé tale verità e vede il mondo in modo trasfigurato. Questo è possibile perché (fr. 109 (103 DK), v.1) “[...] per tale volere della sorte tutte le cose attraversa conoscenza”. È per questo che bisogna impregnarsi fin dentro l'anima degli insegnamenti appresi, i quali non sono semplici conoscenze estrinseche, ma vissuti interiori (fr. 107 (110 DK), vv. 1-5):

“Se infiggendoli nei tuoi fitti precordi
contempli con buona disposizione di spirito e attenzione pura
tutti questi insegnamenti ti saranno vicini per l'eternità,
e a partire da questi ne acquisirai molti altri: di per se stessi
si accrescono secondo l'indole di ciascuno, ove a ciascuno è la sua vera origine”.

³²⁹ L'idea di un τῷ πάθει μάθος, di una conoscenza raggiunta attraverso un patimento, serpeggia costantemente nella cultura greca e trova la sua più limpida espressione in Eschilo, *Agamennone*, v. 177.

³³⁰ Si veda in proposito Colli, *ΦΚΦ*, *op. cit.*, p. 214: “una tale pienezza di vita deve alla fine fatalmente trovare insufficiente ed ingombrante la stessa condizione dell'esistenza individuata”.

³³¹ Per una brevissima disamina sulle due opere e sulla possibile datazione si veda Colli, *ΦΚΦ*, *op. cit.*, nota 1, p. 217. Il poema sulla natura sarebbe opera della maturità, che presenta una più profonda consapevolezza speculativa, ma un minore slancio poetico e mistico, tipici invece dei καθαρμοί. Nella trattazione farò riferimento indistintamente ai frammenti di entrambe le opere, che non mi sembrano essere segnate da alcuna cesura netta nel pensiero del σοφός.

³³² Si veda fr. 3 (4 DK), vv. 2-3: “[...] ma tu, come reclama la fidata sapienza della nostra musa, conosci, quando il senso ti viene spartito nelle viscere”.

Solo in tal modo, infatti, l'insegnamento può divenire eterno, mezzo verbale di superamento del mondo dell'apparenza. È per questo che la mente e i sensi devono slanciarsi insieme, in una tensione che non può assolutamente prediligere una forma conoscitiva rispetto all'altra:

“[...] Ma adesso scruta ogni cosa con ogni strumento (πάση παλάμη),
come ciascuna diviene evidente, e non prestare fede
alla vista più che all'udito, né all'orecchio che rimbomba
più che agli indizi evidenti della lingua, e non negare fiducia
a nessuna delle altre membra, dove si apra un varco
di conoscenza immediata, e cogli ogni cosa come essa si manifesta.”³³³

La conoscenza suprema è dunque un'intuizione portata a compimento dall'essere umano nel suo complesso, le cui forze anguste possono essere risvegliate, purchè non si affannino in uno sterile vagare per le infinite strade parallele alla via maestra³³⁴, ma ricerchino la visione ultima, a partire dalla quale, per l'eternità, sempre più il conoscere si arricchirà, senza alcuna ulteriore dispersione:

“Se infiggendoli nei tuoi fitti precordi
contempli con buona disposizione di spirito e attenzione pura (εὐμενέως καθαρῆισιν ἐποπτεύσεις
μελέτηισιν)³³⁵,
tutti questi insegnamenti (ταῦτα) ti saranno vicini per l'eternità,
e a partire da questi ne acquisirai molti altri: di per se stessi
si accrescono secondo l'indole di ciascuno, ove a ciascuno è la sua vera origine[...]”³³⁶.

Il centro focale di tale intuizione è il cuore, il quale è tanto mezzo di conoscenza quanto oggetto supremo cui può aspirare il σοφός. Infatti, esso non rispecchia altro, al livello microcosmico, che lo Σφαῖρος al livello macrocosmico. Come, dunque, per il cuore Empedocle ci dice che

“[...] in esso più che altrove c'è quello che dagli umani è detto intuito:
sangue che circonda il cuore, questo è per gli umani l'intuito”³³⁷,

³³³ Fr. 1 (3 DK), vv. 9-13.

³³⁴ Si vedano in proposito i frammenti 7 e 76 (2 e 24 DK), dove si deplorano rispettivamente l'angustia conoscitiva e la tendenza ad un superficiale attraversamento di molteplici discorsi; in questo modo le già ristrette capacità umane si vanno a disperdere in infiniti rivoli e perdono di vista l'obiettivo della ricerca. Tonelli con Bignone fa notare, nel commento al verso 76, la valenza iniziatica del richiamo al percorrimto della via.

³³⁵ Ancor più appropriata a rendere il senso mi sembra la traduzione e il successivo commento di Colli (Colli, *Filosofi Sovrumani, op. Cit.*, p. 78): “<<Se infatti piomberai sulla verità con il tuo cuore incrollabile, e pieno di bontà la contemplerai con una pura ansia>>. Tutto qui sta ad indicare una conoscenza mistica: *propides*, originariamente diaframma, qui nel senso di cuore, è il luogo dove nasce per tutti i mistici l'intuizione; il verbo *ereido*, il cui significato è piombare su una cosa e stabilirvisi in modo definitivo, esprime lo slancio entusiastico e al tempo stesso la sicurezza di questo genere di conoscenza; *epopteion* è il termine tecnico ad indicare la contemplazione sopra-razionale”.

³³⁶ Fr. 107 (110 DK), vv. 1-5. Riporto parte del commento di Tonelli al frammento: “Bignone, E 480, osserva che al v. 2 <<ogni parola ha un'intenzione mistica>>; εὐμενέως indica la buona disposizione dello spirito necessaria perché si dia vera conoscenza; καθαρῆισιν allude alla purificazione necessaria; ἐποπτεύσεις è <<il contemplare dell'iniziato>> (Bignone E 481), così come ἐποπτεία viene definito il culmine visionario dell'iniziazione eleusina, ed ἐπόπτης l'iniziato a tale visione suprema. Μελέτηισιν indica <<le pratiche e l'ascesi religiosa>> (Bignone, ibidem), ovviamente non disgiunte dall'osservazione attenta dei fenomeni naturali. In Empedocle misticismo e ricerca oggettiva si uniscono in un binomio inscindibile.”

³³⁷ Fr. 110 (105 DK), vv. 2-3 Si veda Colli, *Filosofi Sovrumani, op. Cit.*, p. 77: “questo verso di per sé, pur non negando espressamente che il νόημα sia il pensiero razionale, dice però qual è la natura e la causa di questo <<pensiero>>. Ora, perché Empedocle, per spiegare cosa sia il <<pensiero>> parla del sangue che sta attorno al cuore? Evidentemente perché quando <<pensa>> egli sente in modo particolare questo sangue dei precordi. Il pensiero razionale è un fatto puramente cerebrale, non dà nessuna sensazione al petto: ciò che dà questa sensazione è, oltre che pensiero, sentimento ed intuizione.”

così riguardo lo Σφαῖρος, che è il divino per eccellenza, egli afferma che è

“[...] solo una mente sacra (φρήν ἱερή) e indicibile
che con rapidi pensieri (φροντίσι) si slancia attraverso il cosmo”.³³⁸

Del resto proprio la teoria della conoscenza da lui prospettata ci fa comprendere questa analogia: se infatti con il simile si conosce il simile³³⁹, allora lo strumento conoscitivo supremo dell’uomo deve coincidere, seppur ad un grado diverso, con il supremo oggetto di conoscenza, che è a sua volta il supremo conoscitore, in un’unità indissolubile di soggetto e oggetto.

Vediamo ora come ci presenta Empedocle questo cuore cosmico, quali sono le forze che lo fanno pulsare e sotto quali aspetti si presenta il suo sangue, o, meglio, le sue membra.

Naturalmente ogni discorso che verta intorno a tale oggetto non può in alcun modo giungere all’essenza perché

“non è possibile avvicinarlo, così che l’occhio lo colga,
né toccarlo con le nostre mani, per dove
la più grande via di persuasione discende nella mente degli umani”³⁴⁰.

Tuttavia si può esprimere in qualche modo il vissuto interiore di chi abbia sentito in sé l’unità con il principio di tutte le cose e, attraverso tale descrizione, svegliare chi sia pronto alla visione e abbia la forza di contemplare quel luogo dove

“[...] non si distinguono le membra rapide del sole
né la potenza irsuta della terra, né il mare.
Così nel fitto mistero di Armonia sta saldo (Ἀρμονίης πυκινῶι κρύφωι ἐστήρικται)
lo Sfero rotondo
che gioisce di avvolgente solitudine.”³⁴¹

³³⁸ Fr. 147 (134 DK), vv. 4-5. Riporto anche la traduzione di Colli, che mi sembra ancor più significativa nel mettere in risalto la connessione Sfero-cuore, rimanendo con ciò più fedele alla lettera del testo empedocleo (Colli, *ΦΚΦ*, op. cit., p. 227:): “soltanto un cuore sacro e indicibile sussiste allora, che con veloci pensieri si slancia attraverso il mondo intero”. Interessante anche il commento che segue, in cui si pone l’accento sulla dialettica φρήν-φροντίδες, dove il primo termine sarebbe lo Sfero nella sua unità, mentre il secondo termine esprimerebbe le radici in cui si ravvisa “il fremito di un caldo noumeno, che si slancia appassionato e dominatore a fondare l’apparenza”(ibidem).

³³⁹ Si vedano in particolare i fr. 70 e 71 (90 e 109 DK). Del resto la legge dell’attrazione del simile è insita nella teoria delle quattro radici che, per innata propensione, tendono a riunirsi, anche nel caso di maggior separazione creata da Contesa. Inoltre, dal momento che, come abbiamo visto, le radici sono i pensieri del dio che si protendono in ogni direzione, e visto che dunque in ogni aspetto della realtà sussiste la conoscenza, è naturale che essa sia, in prima istanza, riunione dei simili; In ultima istanza, poi, tale conoscenza è unione perfetta: φρήν-φροντίδες, Σφαῖρος-γυῖα.

³⁴⁰ Fr. 146 (133 DK).

³⁴¹ Fr. 12 (27 DK). Riporto, riguardo lo Sfero, le riflessioni di Colli che mi paiono illuminanti ed indispensabili (Colli, *Filosofi Sovrumani*, op. Cit., pp. 83-84-85): “Esaminiamo infine lo *Sphairos*, ossia lo stato di perfezione del mondo, in cui l’Amore ha la meglio sull’Odio, e unifica gli elementi confondendoli in un’immobile sfera. Questo *Sphairos* non è altro che l’espressione della suprema conoscenza mistica, della coincidenza del soggetto col mondo, è la stessa cosa dell’essere di Parmenide. L’aspirazione eroica dell’Amore ha trovato la sua pace: è questo il momento paradisiaco in cui tutte le contraddizioni del mondo sono superate in una luminosa ed immobile beatitudine, è lo stato che i mistici chiamano estasi. Vediamo il fr. 27 [Fr. 12 in Tonelli] dove Empedocle parla dello *Sphairos* [...]. Qui tutte le parole degli ultimi due versi sono l’espressione di una fortissima esperienza spirituale vissuta. L’aggettivo *pykinòs*, <<denso>>, sarebbe assolutamente incomprensibile se non avesse un senso affine al *plèon*, <<pieno>>, di Parmenide, e non significasse la riboccante ricchezza dell’ultima conoscenza; *kryphos*, <<segretezza>>, allude senza dubbio all’inaccessibilità ed alla lontananza dagli uomini di questo stato di beatitudine, nascosto a tutti fuorchè a colui che aspira alla

Lo Sfero è dunque l'apice della felicità e dell'unione amorosa, il luogo dove finisce l'anelito e tutto si blocca in un'atemporale istantaneità, la quale vive nell'armonia e nella solitudine, già presaga di un'infinita molteplicità prorompente in tutta la sua energia:

“tutte fremevano, una dopo l'altra, le membra del dio”³⁴².

Il dio è uno-molti e, pur nella sua solitudine, racchiude in sé delle membra, che altro non sono se non le radici noumeniche a partire dalle quali sorge il cosmo con tutte le sue vicissitudini. Lo Sfero, riunito dall'opera di Amore, trema e si getta a manifestare il mondo a causa dell'inevitabile azione di un'altra forza opposta che, seppur estrinseca, porta ciclicamente al rigenerarsi dei molti nella loro differenza dall'uno:

“Duplice cosa dirò: sia l'Uno si accresce dai molti così da essere una cosa sola, sia si divide, così che dall'uno vengano ad essere i molti.

[...]

E non finiscono mai, queste cose che perpetuamente trasmutano,
ora di riunirsi tutte in uno per azione di Amore,
ora di essere trascinate ognuna per vie opposte dall'ostilità di Contesa.

[...]

Duplice cosa dirò: ora l'Uno si accresce dai molti così da essere una cosa sola,
ora anche si divide, così che dall'Uno vengano ad essere i molti,
Fuoco e Acqua e Terra e l'altezza immensa dell'Aria,
e Contesa, disgiunta da essi, ma di pari peso [...]”³⁴³.

Abbiamo dunque due forze alternantesi e producenti un continuo passaggio dall'armonia alla disarmonia, dall'unione alla dissoluzione. Entrambe, quando prevalgano completamente l'una sull'altra, determinano la morte delle forme individuate e solo una loro armonica compresenza permette il dispiegarsi completo del κόσμος. Tuttavia, Amore è visto come un principio assolutamente positivo, forza che unisce, insita in ogni parte delle membra del dio:

“[...] e Amore, in essi, uguale in lunghezza e larghezza.

Guardala con l'occhio della mente, non restare con sguardo stupito,
essa che ritengono innata nelle membra mortali e per Lei
nutrono pensieri amorevoli e portano a compimento opere di concordia, Gioia
dicendola e Afrodite.”³⁴⁴

Contesa, invece, è considerata un principio ostile e distruttivo:

“Nell'odio tutto è difforme e contrastante.”³⁴⁵

conoscenza; *Harmonia* è la pace suprema, la bellezza, la perfezione, l'immobilità e già Eraclito la usava in questo senso; *estériktoi*, <<s'irrigidisce>>, ha un significato complesso, indica qualcosa che si ferma dopo un movimento, come un respiro sospeso, indica l'anima che, al termine della sua aspirazione eroica, giunge ad un'immobile visione della verità e della bellezza, e trova in essa una tale felicità da essere ripagata di tutto il dolore sopportato per arrivarvi. Questo stato beato è immobile, plastico, non vi è in esso né divenire, né tempo, e si può quindi ugualmente chiamare attimo o eternità ”

³⁴² Fr. 20 (31 DK).

³⁴³ Fr.31 (17 DK) vv. 1-2, 6-8, 16-19. Si veda il commento di Tonelli al frammento per approfondire i problemi della dialettica uno-molti, dell'inerenza intrinseca di Amore agli elementi e dell'essenza e processualità di tali radici del cosmo.

³⁴⁴ Fr. 31 (17 DK), vv. 20-26. Si veda, per il valore positivo dato ad Amore, anche il fr. 117 (130 DK), che parla dell'età dell'oro, sotto il dominio di tale potenza: “e tutti erano docili e benevoli agli umani, fiere e uccelli, e risplendeva l'amore.”

Il processo di alternanza e mescolanza delle due forze propulsive si configura come una lotta che vede, a ritmo alterno, la vittoria di una delle due. Amore è sempre al centro dello Sfero e da lì irraggia unità e armonia su tutte le cose che sono, portandole ad unirsi, a mescolarsi per dar forma ad unità equilibrate, fino alla massima espressione di compiutezza nello Sfero stesso; Contesa, invece, dalle estremità del vortice-abisso dove si situa Amore, sopraggiunge per disperdere le unità formatesi e richiamare ogni elemento alla semplice unione con il suo simile, nel tentativo di creare separazione e discordia tra le radici del cosmo:

“Ma in alternanza con quelle che si mescolavano
rimanevano molte cose non miste, quante, in alto,
ne tratteneva Contesa, poiché non si era completamente ritratta da esse
agli estremi confini dell’orbita, ma in alcune membra rimaneva, da altre
era già uscita. E di quanto essa sempre si ritraeva, di tanto
sempre avanzava il dolce immortale slancio
di Amicizia irreprensibile.”³⁴⁶

Vediamo dunque come la duplice morte degli enti individuati non venga affatto considerata sullo stesso piano. Mentre con l’Odio, infatti, si giunge ad un dilaniamento violento degli esseri, ad una loro separazione traumatica e dolorosa, l’azione di Amore, avvolgente e armonizzante, crea una liquefazione delle singole individualità, per dare spazio all’unione gioiosa in un unico essere dalle molte membra fuse insieme.

Queste membra del dio-Sfero sono le quattro radici primordiali da cui si genera l’intero mondo manifesto; esse sono divine ed esprimono, in quanto divinità, delle intuizioni fondamentali della realtà, la cui vita ha, in loro, il proprio fondamento trascendente:

“Apprendi, dapprima, le quattro radici di tutte le cose:
Zeus splendente e Era che dona la vita e Adoneo e Nesti
Che con le sue lacrime ricolma la fonte mortale.”³⁴⁷

Che esse non siano gli elementi materiali, ma le loro radici e il loro fondamento appare chiaramente dal frammento 21:

“Coraggio, ti parlerò delle cose prime e tuguali quanto a principio†;
da esse divenne manifesto tutto quanto ora vediamo,
la terra ed il mare dalle molte onde, l’aria umida
e il Titano Etere che serra in cerchio tutte le cose.”³⁴⁸

Le radici dunque non sono affatto il fuoco, l’acqua, l’aria e la terra sensibili, ma, al contrario, questi elementi materiali hanno il proprio fondamento ultimo in esse, che sono extrasensibili ed esprimono, nella loro essenza, delle angolature diverse da cui partire nell’atto intuitivo, dei colori differenti in cui è racchiuso, pur sotto una determinata forma, tutto un mondo:

“Come quando i pittori dipingono tavolette votive,

³⁴⁵ Fr 40 (21 DK), v. 7.

³⁴⁶ Fr. 43 (35 DK), vv. 8-13. Si veda il commento di Tonelli per un approfondimento riguardante l’azione delle due forze opposte e complementari.

³⁴⁷ Fr. 22. (6 DK) Tonelli nel commento: “L’associazione di nomi di dei alle quattro radici sacralizza il cosmo invisibile e quello visibile che ne è manifestazione”.

³⁴⁸ Fr. 21 (38 DK). Tonelli nel commento: “Si tratta dei quattro elementi-radici, che si manifestano negli elementi sensibili e nel cosmo in quanto oggetto dell’esperienza; sono, in ordine, terra, mare, atmosfera umida e cielo cristallino, di cui si accentua la natura ignea, solare (*Titàn* è appellativo del sole: cfr. Bignone E 433). I quattro elementi-radici costituiscono il fondamento non visibile di tutto il cosmo materiale, che ne è manifestazione: metafisica della materia.”

ben esperti nell'arte grazie al loro ingegno,
 attingendo con le mani tinte multicolori
 e mescolandole in armonia un po' più
 dell'una, dell'altra un po' meno, e con queste preparano
 immagini simili a ogni cosa, creando alberi
 e uomini e donne e fiere e uccelli e pesci che abitano
 nelle acque e gli dei dalla lunga vita, massimamente onorati;
 così non prevalga nella tua mente l'errore che altra sia la fonte
 degli esseri mortali, quanti in numero immenso
 sono divenuti manifesti. Ma sappi chiaramente queste cose,
 udendo la parola che viene dal dio".³⁴⁹

A turno, un colore prevale sull'altro e il cosmo vibra secondo un ritmo dominante, che cambia continuamente nel corso del tempo, dando ad ogni elemento un predominio contemporaneamente assoluto e relativo:

"Gli elementi hanno tutti forma uguale e sono coevi per nascita,
 ma ognuno ha proprie prerogative e indole propria
 e predominano a vicenda nel giro del tempo. A essi
 niente si aggiunge, niente viene a mancare: perché se perissero del tutto
 non sarebbero già più. E che cosa potrebbe accrescere questo tutto,
 e provenendo da dove? E come potrebbero scomparire se nulla è vuoto di essi?
 Ma sono questi le cose che sono e trascorrendo gli uni attraverso gli altri
 divengono ora queste ora quelle cose, ma sempre a se stessi eternamente uguali."³⁵⁰

Nel continuo ciclo, le radici, sempre esistenti in quanto membra divine dello Sfero, si alternano, si fondono e, continuamente compenetrandosi, creano mondi diversi, mescolanze a diverse tonalità. Eppure nessuna mai scompare completamente, ognuna trascorre nell'altra e non esiste morte, se non apparente:

"Ma essi, quando gli elementi vengono alla luce dell'etere,
 mescolandosi in forma di uomo o di animali selvaggi
 o di virgulti o di uccelli, questo dicono nascere, e quando si disgiungono,
 questo dicono destino infausto di morte. Non secondo giustizia
 attribuiscono nomi. Ma anch'io parlerò secondo l'uso comune."³⁵¹

L'uso comune di pensare la trasmutazione come morte e annichilimento deriva, quindi, da un errore di prospettiva, da una disarmonia prodotta dall'ignoranza, la quale tuttavia può essere superata in quanto

"a partire da questi tutti gli esseri vengono connessi in armonia,
 e per opera di essi sono attraversati da conoscenza, e gioiscono e si addolorano."³⁵²

³⁴⁹ Fr. 23 (23 DK).

³⁵⁰ Fr. 31 (17 DK), vv. 27-35.

³⁵¹ Fr. 9. (9 DK) Si veda anche Fr. 8 (15 DK): "Mai un uomo sapiente avrebbe divinato nella sua mente Che fino a quando vivono quella che dicono vita, fino ad allora essi sono, e accanto a loro stanno miseria e felicità, mentre prima di essere foggiate come compagine mortale e dopo essere stati dissolti, non sono nulla."

³⁵² Fr. 108 (107 DK).

A partire dalle radici della realtà e dall'azione unificante di amore, tutto il cosmo vive di armonia, che è conoscenza ed unione; anche quando Contesa si infiltra creando distacco, la conoscenza percorre tutte le strade dell'essere, che gioisce e si addolora, che palpita alternativamente unione e dispersione, ma mai morte e nulla.

Ecco dunque che l'immettersi coscientemente in questo ampio e armonico respiro dell'universo fornisce il mezzo per una profonda purificazione dell'anima, che, liberandosi sempre più dall'azione disgregante di Contesa, può tornare a banchettare con gli dei e uscire dal ciclo continuo delle rinascite per posizionarsi in modo stabile nel vortice d'amore, centro perfetto e immutabile, in quanto al di là di ogni spazio e tempo; questa è la meta della purificazione conoscitiva che sente dolorosamente il distacco da una beatitudine, la quale può essere raggiunta, seppur a costo di grande sforzo:

“è vaticinio di necessità, decreto antico degli dei, eterno,
sigillato da ampi giuramenti: se qualcuno, per suo errore,
contamini di sangue le sue membra, o dopo avere sbagliato
a opera di Contesa giuri il falso, costoro,
come demoni che hanno avuto in sorte vita longeva,
per tre volte diecimila stagioni vadano errando lontano dai Beati,
rinascendo nel corso del tempo in molteplici forme mortali,
permutando i travagliati sentieri della vita.
Perché la forza dei venti li caccia nel mare
e il mare li risputa sul dorso della terra, e la terra
contro i raggi del sole rifulgente, e il sole ancora nei vortici dell'etere:
l'uno li riceve dall'altro, ma li odiano tutti.
E anch'io adesso sono uno di costoro, esule dagli dei ed errante,
per avere confidato nella folle Contesa.”³⁵³

Con queste parole cariche di dolore e malinconia di fronte ad un mondo governato dall'odio, meschino se paragonato con la gioia di una realtà più pura e splendente, ci congediamo dal σοφός che più vividamente ha sentito le radici divine non solo del cosmo, ma anche di se stesso e che quindi con più indulgenza ha guardato alle miserie umane, le quali, pur se solo come riflesso, mostrano il seme di una vita più potente, di un'unione più salda tra tutti gli esseri viventi, le cui mescolanze e trasmissioni legano le molteplici realtà e fanno trasparire il regno di amore, dove la contesa ha termine e gli dei vivono beati al di là del flusso.

g) Conclusioni

Siamo dunque giunti al termine del percorso per le tortuose vie dei presocratici, dopo esserci inoltrati nella fitta macchia dei secoli VII-VI a. C., nella quale solo brevi sprazzi di luce irradiano tra i rami di un bosco in gran parte oscuro, intricato e difficile da penetrare, ma che cela in sé un pullulare di vita, uno scaturire di sorgenti cui si abbeverano i sentieri che percorrono il V secolo a.C., fino a giungere, come sottile rivolo, fin dentro il IV secolo a. C.

Aristea, Abari, Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro e Anassimene ci si sono presentati come piccole radure in un intrigo inestricabile di arbusti e rovi, in una macchia mediterranea che cela lo sfondo del loro pensiero, come anche il loro stesso sentire e gran parte della loro vita.

³⁵³ Fr. 118 (115 DK). Interessante la riflessione nel commento di Tonelli per il quale “le anime poiché trascorrono da una reincarnazione all'altra, vengono qui assimilate a <<demoni che hanno avuto in sorte una vita longeva>>”.

Da tale groviglio però si sono sviluppate nuove strade e siamo riusciti a vagare nel bosco fitto di lecci, nell'austero sentire di Empedocle, in quel verde cupo del suo dolore, che ospita in sé il rigoglio esultante di una felicità marina, le cui brezze gioiose spirano tra le foglie, vibranti al caldo sole del sud. I suoi recessi ospitano radici di molteplici piante e animali, e, alla violenza del cinghiale, si affianca la leggiadra figura del capriolo.

Risalendo la corrente, ci siamo trovati immersi in un ampio bosco di faggi e, alla molteplicità, è sembrata sostituirsi un'arida altezza, bianca, lucente come la loro corteccia, severa ed austera come le chiome filate, tutte protese verso la luce, verso quella soglia da cui attingere vita e sapienza. Eppure l'uniformità di tale bosco, la sua staticità senza vita, nascondeva un fremito viola e distese di ciclamini sono apparse nei suoi recessi: l'Essere, lungi dal presentarsi come astratta unità, è divenuto un cuore non tremante, che racchiude in sé una vibrazione anelante, come anelante è Parmenide, in corsa verso la luce, ma non dimentico della terra, da cui promana la bellezza, purchè si abbia il coraggio di alzare il velo che la oscura.

Oltre i faggi, oltre l'austerità che si fa politica e vita in comune, ecco apparire, solitario sulla vetta, segnato ma non spezzato dal vento, il larice dalla scorza dura e frastagliata.

Tutto compreso nella sua lotta contro il gelo di una solitudine scelta per necessità, esso guarda sprezzante le comodità della valle e non sopporta la mediocrità di una vita tiepida: vuole il fuoco del fulmine, oppure il gelo del vento, ma mai il grigio cupo delle nubi.

Da questa lontananza ci guarda Eraclito e sembrerebbe davvero arcigno, se d'autunno, prima di cedere alle tempeste di neve, non ci regalasse la gioia arancione delle sue foglie, per far brillare, nella notte dell'inverno, una luce di speranza, che ci proietti di nuovo nelle assolate terre di Sicilia.

Le loro voci, armonizzandosi in una fuga incalzante, ci hanno mostrato diverse modalità espressive, diverse linee melodiche attraverso cui attingere un nucleo che, pur manifestandosi in intuizioni sempre diverse, si pone come centro irradiante e unificante: l'Essere di Parmenide, lo Sfero di Empedocle e il Fuoco di Eraclito ci hanno fatto sentire il loro vivo pulsare, che si nasconde e si manifesta, guidando il ricercatore attraverso la molteplicità, per farlo giungere ad un'unità piena e vivente, in continua tensione tra interiorità ed espressione.

Concludiamo questo capitolo, dunque, con una riflessione di Colli che, pur riguardando Anassimandro, può essere associata benissimo anche agli altri σοφοί:

“La pluralità degli dei olimpici, che istintivamente già traduceva plasticamente le qualità metafisiche, è ora approfondita e messa a nudo come molteplicità palpitante di essenze nascoste ed irriducibilmente individuate. Jeratico, Anassimandro offre questa verità. Tale condizione è tipicamente mistica, di un misticismo però dionisiaco nel senso più profondo, che conserva le determinazioni ultime, supremamente ricche e semplici ad un tempo. È il trionfo della musicalità, che attraversa giardini mai visti, praterie di asfodeli.”³⁵⁴

³⁵⁴ Colli, *ΦΚΦ*, op. Cit., p. 29.

III PARTE: EROS MISTICO- POLITICO

“Dove nessuna forza della terra,
nessun cenno divino ci divide,
e dove siamo uno e siamo il tutto,
è questo l’elemento entro cui vivo.
Dove dimentichiamo pena e tempo [...] lo lo so bene, qui davvero sono.”

Hölderlin, *Diotima*

I. *La caverna*

a) *Il mito della caverna*

“<<Immagina dunque degli uomini in una dimora sotterranea a forma di caverna, con un’entrata spalancata alla luce e larga quanto l’intera caverna; qui stanno fin da bambini, con le gambe e il collo incatenati così da dovere restare fermi e da poter guardare solo in avanti, giacchè la catena impedisce loro di girare la testa; fa loro luce un fuoco acceso alle loro spalle, in alto e lontano; tra il fuoco e i prigionieri passa in alto una strada, e immagina che lungo di essa sia stato costruito un muretto, simile ai parapetti che i burattinai pongono davanti agli uomini che manovrano le marionette, mostrandole, sopra di essi, al pubblico.>>

<<Vedo (ὄρω)>> disse.

<<Vedi (ὄρα) allora che dietro questo muretto degli uomini portano, facendoli sporgere dal muro stesso, oggetti d’ogni genere e statuette di uomini e di altri animali di pietra, di legno, foggiate nei modi più vari; com’è naturale alcuni dei portatori parlano, altri tacciono.>>

<<Strana immagine descrivi>> disse, <<e strani prigionieri.>>

<<Simili a noi>> dissi io. <<Pensi innanzitutto che essi abbiano visto, di se stessi e dei loro compagni, qualcos’altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte?>>

<<E come potrebbero>> disse, <<se sono costretti per tutta la vita a tenere la testa immobile?>>

<<E lo stesso non accadrà per gli oggetti che vengono fatti sfilare?>>

<<Sì.>>

<<Se dunque fossero in grado di discutere fra loro, non pensi che essi chiamerebbero oggetti reali le ombre che vedono?>>

<<Necessariamente.>>

<<E se la prigione avesse un’eco dalla parete verso cui sono rivolti, ogni volta che uno dei portatori parlasse, credi penserebbero che a parlare sia qualcos’altro se non l’ombra che passa?>>

<<Per Zeus, io no di certo>> disse.

<<Insomma questi prigionieri>> dissi io <<considererebbero la verità come nient’altro che le ombre degli oggetti artificiali.>>

<<È del tutto necessario>> disse.

<<Osserva ora>> io dissi <<che cosa rappresenterebbero per costoro lo scioglimento dai loro legami e la guarigione dalla loro follia, se per natura accadesse loro qualcosa di questo genere. Quando uno fosse sciolto e improvvisamente (ἐξαίφνης) costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare, ad alzare lo sguardo verso la luce, tutto questo facendo soffrirebbe e a causa del riverbero non potrebbe fissare gli occhi sugli oggetti di cui prima vedeva le ombre; che cosa credi risponderebbe, se qualcuno gli dicesse che prima vedeva semplici illusioni, e che ora, più vicino all’essere e rivolto verso oggetti dotati di maggior esistenza, vede in modo più corretto, e se inoltre, mostrandogli ognuno degli oggetti che sfilano, gli chiedesse che cosa è, e lo costringesse a rispondere? Non credi che sarebbe in difficoltà e riterrebbe che ciò che vedeva prima era più vero di quel che adesso gli si mostra?>>

<<Molto di più>> disse.

<<E se ancora lo si obbligasse a rivolgere lo sguardo verso la luce stessa, non proverebbe dolore agli occhi, non si volgerebbe per fuggire verso ciò che può guardare, non penserebbe che questo è in realtà più chiaro di quanto gli viene mostrato?>>

<<Proprio così>> disse.

<<E se poi>> dissi io <<lo si portasse via con la forza, su per la salita aspra e ripida, e non lo si lasciasse prima di averlo trascinato alla luce del sole, non soffrirebbe forse, non protesterebbe per essere così trascinato? Ed una volta giunto alla luce, gli occhi abbagliati dal suo splendore, potrebbe vedere una sola delle cose che ora chiamiamo vere?>>

<<No di certo>> disse, <<almeno di primo acchito.>>

<<avrebbe dunque bisogno, penso, di assuefazione, per poter vedere le cose di quassù. Prima potrebbe osservare, più agevolmente, le ombre, poi le immagini riflesse nell’acqua degli uomini e

delle altre cose, infine le cose stesse; di qui potrebbe passare all'osservazione dei corpi celesti e del cielo stesso durante la notte, volgendo lo sguardo alla luce degli astri e della luna con maggior facilità che, di giorno, al sole e alla sua luce.>>

<<E come no?>>

<<E finalmente, penso, potrebbe fissare non già le parvenze del sole riflesse nell'acqua o in luoghi estranei, bensì il sole stesso nella sua propria sede, e contemplarlo qual è.>>

<<Necessariamente>> disse.

<<E allora giungerebbe ormai, intorno al sole, alla conclusione che esso, oltre a provvedere le stagioni e il corso degli anni, e a regolare ogni cosa nel mondo visibile è anche in qualche modo la causa di tutto ciò che essi vedevano nella caverna.>>

[...]

<< Se costui, ridisceso, si sedesse di nuovo al suo posto, non avrebbe forse gli occhi colmi di oscurità, venendo di colpo dal sole?>>³⁵⁵

Per addentrarci nella filosofia platonica pur senza la pretesa di scioglierne l'intricata complessità³⁵⁶, il mito della caverna assume una rilevanza fondamentale, in quanto ci apre al cuore più profondo della riflessione del filosofo e ci permette di afferrarne la matrice allo stesso tempo mistica e ontologica, gnoseologica e religiosa, etica e politica. La risalita lungo l'aspra via che conduce dalle tenebre alla luce assume, infatti, un valore che copre tutti gli ambiti dell'aspirazione umana, anelante al contempo ad una conoscenza vera ed esprimibile, ad una sapienza sacra e pura e ad una saggezza buona e giusta, che sia utilizzabile nella sfera etico-politica.

³⁵⁵ Vegetti, Platone, *La Repubblica*, BUR, Milano, 2006. Per le citazioni e i riferimenti all'introduzione sarà sempre usata l'edizione del 2014. 514a-516e.

³⁵⁶ Sarebbe infatti impossibile sviluppare a pieno tutti gli spunti presenti nei dialoghi sia per la loro complessità, sia per l'ampiezza e variabilità delle interpretazioni critiche, che, soprattutto nel Novecento, si sono moltiplicate fin all'inverosimile. L'approfondimento che ne è seguito è stato di grande aiuto per scandagliare le molteplici anime presenti in Platone, ma ha, a mio parere, spesso perso di vista la visione di insieme, per sviluppare la parte più congeniale allo sfondo paradigmatico di volta in volta preso come riferimento. Nel trattare Platone, dunque, mi sono limitato a considerare tre indirizzi che a mio parere si presentano fecondi e capaci, seppur a partire da punti di vista a volte opposti, di illuminare alcuni dei tratti fondamentali della filosofia platonica. In particolare ho preso come riferimento l'interpretazione mistica di Giorgio Colli, che a mio parere, può fare da sfondo comune a tutte le altre interpretazioni, in quanto giunge al nucleo fondamentale del vissuto di Platone e fa sì che tutto il percorso attraverso le molteplici sfaccettature dei dialoghi possa essere spiegato e compreso a pieno. Mi sono poi confrontato con l'interpretazione epistemologica proposta da Fronterotta (Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2001) e con quella relativa alle dottrine non scritte, proposta, in Italia, da Giovanni Reale (Reale, *Per una Nuova Interpretazione di Platone alla Luce delle "Dottrine non Scritte"*, Bompiani, Milano, 2010). A partire dalle tre analisi, ho assunto come dato di fatto che non ci si possa accostare ai dialoghi cercandovi l'evoluzione intellettuale di Platone. Infatti è risultato abbastanza evidente che ognuno di essi affronti il problema di volta in volta posto da un particolare angolo visuale e senza dare mai una risposta definitiva, ma adeguandosi, tanto nella forma quanto nei contenuti, agli interlocutori presenti. Ciò vuol dire che i vari dialoghi possono essere intrecciati, per giungere ad una maggiore comprensione dei singoli punti. Non è, infatti, implausibile che Platone, avendo esattamente in mente la soluzione dei quesiti di volta in volta affrontati, non rivelasse mai a pieno tutto il suo pensiero, ma tendesse, da un lato, a creare, attraverso la forma letteraria, dei trampolini di lancio per una riflessione personale e comunitaria, dall'altro a intrecciare una rete invisibile di collegamento tra i vari dialoghi scritti. Questo però non vuole certo dire che egli sia rimasto monoliticamente statico per cinquant'anni: è infatti possibile intuire negli scritti molteplici e a volte contraddittori vissuti e punti di vista conoscitivi, che certamente Platone ha sperimentato, passando attraverso il violento entusiasmo del *Fedro*, la sconsolata solitudine e amarezza del *Fedone*, la gioiosa vita intellettuale ateniese del *Protagora*, l'istinto politico della *Repubblica*, il rigore intellettuale del *Sofista* o del *Parmenide*, l'amarezza disincantata delle *Leggi* e così via. Quindi i dialoghi sono allo stesso tempo archetipi dei diversi modi con cui accostarsi alla filosofia e racconti di proprie esperienze intellettuali, morali e politiche.

Infatti, il percorso del filosofo non si configura come una ricerca egoistica della verità e felicità, ma assume i caratteri di un sentiero iniziatico³⁵⁷ che necessariamente si riverbera sulla società, nel tentativo di cambiarla, di aprirle gli occhi per costringerla ad ammettere che ciò di cui normalmente si occupa sono ombre insignificanti e che tutti gli onori ricevuti per tale conoscenza cieca non sono altro che ulteriori veli incatenanti.

Il filosofo è colui che, per qualche motivo³⁵⁸, viene liberato dalle catene del sensibile, riesce a rivolgere l'anima verso la luce e, attraverso una dolorosa risalita dall'inferno dell'ignoranza, ha il coraggio di cogliere la realtà vera che, circondata dai raggi del sole, vive una vita più splendente di quel giorno notturno³⁵⁹ rappresentato dal flebile fuoco posto tra le tenebre del fondo della dimora sotterranea.

In questo mito, dunque, sta tutta la grande aspirazione platonica di una politica che, fondata sulla scienza, possa portare il Bene fin dentro i più profondi recessi della caverna, così da fornire agli uomini una possibilità di liberazione che porti l'anima a svincolarsi dal carcere corporeo per poter, pura, vedere cose pure, e divenir così, per quanto sia possibile, divina³⁶⁰.

L'istinto conoscitivo è tutt'uno con l'aspirazione etico-politica e l'intero processo di salita e discesa dipende dall'esistenza effettiva di realtà intelleggibili che possano essere allo stesso tempo fondamento ontologico, gnoseologico ed assiologico del cosmo³⁶¹.

Proprio la matrice politica dell'aspirazione alla sapienza rende necessario il ritorno del liberato tra i prigionieri, i quali non lo accoglieranno affatto come un maestro, ma piuttosto lo denigreranno e irrideranno perché ormai cieco di fronte alle vane ombre su cui loro si intrattengono e discutono, senza conoscere nulla di quelle realtà vere che, una volta contemplate, aprono nuovi orizzonti conoscitivi, i quali rendono vacuo tutto l'indaffararsi servile di chi non ha mai potuto liberare il collo dalle catene di una vita esclusivamente corporea e sensibile.

In tale ottica, dunque, dovremo affrontare i dialoghi platonici, nella consapevolezza che, anche quando il discorso sembrerà più arido ed astratto, dietro l'apparente freddezza concettuale vibra l'animo di un uomo che della volontà politica di trasformare il mondo in cui viveva ha fatto il suo obiettivo imprescindibile e assoluto.

L'aspirazione alla conoscenza non è però in alcun modo messa in secondo piano dall'aspetto politico: solo la mentalità moderna può pensare che scienza ed ἦθος possano essere separate e che sia possibile aspirare al sapere senza per questo darsi alcuna pena né del cambiamento nella propria persona né del miglioramento della società in cui si vive.

La conoscenza in Platone è una visione sublime che porta ad una trasmutazione di tutti i valori umani, i quali perdono la loro consistenza di sogno e si fanno concreta realtà in un mondo ideale-reale. La bellezza di tale mondo si rifrange nella molteplicità apparentemente caotica di un divenire

³⁵⁷ Senza elencare i molteplici passi dove la filosofia è associata ad un percorso iniziatico, basti in questo caso segnalare l'allusione alla visione eleusina attraverso la guida dello ierofante in *Repubblica* 514b7-8 e. Che poi la stessa *Repubblica* sia da considerarsi un percorso iniziatico di purificazione appare evidente anche dal commento di uno studioso niente affatto esoterico come Vegetti che, nell'incipit dell'opera Platonica, afferma (Vegetti, *op. Cit.*, Introduzione, p. 39): "[Nella discesa al Pireo] si tratta, come dichiarano le prime parole del dialogo, della vicenda di una katabasis, di una discesa iniziatica in un mondo infero, che rinvia nettamente alla tradizione sapienziale e sciamanica che va da Pitagora allo stesso Parmenide [...]. In primo luogo, chi compie la katabasis è certamente un uomo eccezionale, un kouros degno di iniziazione, un poeta-sciamano alla ricerca della verità; non però ancora un vero sapiente, perché la sapienza, e la capacità di trasmetterla dopo la risalita fra gli uomini, l'anabasis, viene ottenuta solo grazie alla discesa e alla rivelazione che al suo termine si ottiene."

³⁵⁸ Sulla spinta propulsiva che determina la liberazione si vedano i sottoparagrafi successivi. Una attenta analisi della questione della possibilità stessa del richiamo da parte del mondo ideale si trova in Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ*, *op. Cit.*, pp. 81-114.

³⁵⁹ *Repubblica*, 521c6

³⁶⁰ Per citare solo alcuni punti in cui questa idea compare: *Fedro* 250b5-c6, *Simposio* 210e1-211d1, *Fedone* 80d5-81a10, 79d1-7.

³⁶¹ A tal proposito si veda in particolare Vegetti, *Repubblica*, *op. Cit.*, Introduzione, pp. 20-21. L'impostazione gnoseologica data da Fronterotta in *ΜΕΘΕΞΙΣ*, *op. Cit.* non è affatto in contraddizione con la presente interpretazione in quanto si concentra su uno degli aspetti fondamentali e imprescindibili della filosofia Platonica, pur senza con questo escludere gli altri ambiti, di cui tuttavia non si occupa direttamente.

che sembra destinato a portare in sé il germe di una inconcludenza etico-teoretica, pur essendo, invece, il punto di partenza imprescindibile per risalire la scala che giunge fino all'idea del Bene³⁶².

Da quanto fin qui accennato vediamo dunque con forza ripresentarsi la dialettica Apollo-Dioniso che ci ha accompagnato nell'arco di tutta quanta la discussione sull'origine della sapienza.

In Platone, l'elemento apollineo, accresciuto a dismisura dall'assiduo contatto con Socrate, sembra prendere il sopravvento sulla matrice dionisiaca, indispensabile ad ogni sapienza divina, ma non per questo l'interiorità si perde completamente nell'espressione e dialoghi come il *Fedro* ed il *Simposio* ci mostrano una profondità di sentire difficilmente eguagliabile³⁶³.

Come avviene però effettivamente la liberazione? Chi è colui che possa sciogliere dalle catene ed accompagnare le anime pronte lungo la dolorosa via verso la luce?

A questa domanda estremamente complessa Platone risponde in molteplici modi, tutti legati insieme dalla figura del filosofo, che è allo stesso tempo maestro, maieuta, erotico e dialettico.

b) Il dialogo continuo come elemento fondamentale di liberazione

Affinchè si possa giungere a vedere la verità, non basta, secondo Platone, né la conoscenza estrinseca di uno scritto né la ripetizione mnemonica di concetti appresi nell'ambito dell'oralità. Non è infatti possibile che la conoscenza venga travasata da un contenitore più pieno ad uno più vuoto, senza che quello più vuoto sia pronto e abbastanza forte per accogliere il contenuto che gli viene offerto.³⁶⁴

La soluzione dunque alla possibilità della conoscenza non si trova né nella scrittura né nell'oralità, ma nell'attitudine recettiva del ricercatore che, attraverso una continua convivenza con il maestro e con i compagni di strada, potrà, in un istante³⁶⁵, giungere alla fine del percorso, che dal maestro può solo essere indicato³⁶⁶. Egli infatti non può far altro che sviluppare nell'anima dell'allievo quell'amore per

³⁶² Si veda, per la necessità di partire dal mondo sensibile, in particolare la "scala amoris" in *Simposio* 210a1-212c2, ma anche *Fedro*, 254e8-255e1.

³⁶³ Senza entrare in una disquisizione di carattere storico che porterebbe molto lontano, ma che avrebbe bisogno di un completo ripensamento del percorso che portò Platone alla teoria delle idee e alla politica, sembra comunque plausibile ed interessante pensare, a partire da *Fedone*, *Fedro* e *Simposio*, che la prima e insondabile istanza platonica fosse di carattere mistico-suprarazionale e che solo successivamente il vissuto interiore e la contemplazione epoptica del mondo iperuranio si sia riversata nelle forme espressive della gnoseologia ideale e della politica. In proposito si veda in particolare Colli, *Filosofi Sovrumani*, op. Cit., p.109: "la sua teoria delle idee nasce ora come traduzione metafisica dell'esperienza morale dionisiaca che l'ha portato alla solitudine. È questo [...] secondo me il punto essenziale di tutta la filosofia greca: tutti questi pensatori realizzano quanto sentono misticamente nella loro anima in una forma plastica e politica, non si arrestano al puro lato mistico, ma tendono ad oggettivarsi."

³⁶⁴ Per la metafora si veda in particolare *Simposio* 175d3-e6. Come appare in *Fedro* 255b7-e1, però, l'amore, attraverso il flusso del desiderio, permette proprio quel travaso che in nessun altro modo è possibile così velocemente.

³⁶⁵ Il termine ἐξαίφνης rende in perfetta sintesi il momento atemporale in cui si concretizza e si scioglie tutta la tensione conoscitiva dell'aspirante alla sapere. Esso è l'attimo che spezza la discontinuità del reale e, come un ponte, porta alla contemplazione perfetta della verità. Può nascere attraverso il dialogo (*Lettera VII*, 341c3-d2), può prendere il via a partire dall'amore (*Simposio*, 210e2-211a5), può insomma essere determinato da un violento rivolgimento interiore indotto da una causa scatenante (*Repubblica*, 514a e sgg.)

³⁶⁶ Si veda in proposito il paragrafo IV del capitolo 4 in Erler (Erler, *Platon*, C. H. Beck oHG, München, 2006 [traduzione italiana di riferimento a cura di Graziano Ranocchia, Erler, *Platone Un'Introduzione*, Einaudi, Torino, 2008]). In particolare le pp. 80-83, che ridimensionano e approfondiscono alcuni aspetti dell'interpretazione esoterica di Platone mostrando proprio come sia il dialogo che la scrittura abbiano bisogno di un'attiva e sentita partecipazione degli interlocutori: "Non è la conclusione racchiusa in una formula a garantire la padronanza di un determinato tema, ma il duraturo processo di comune discussione dialettico-verbale intorno ad esso." (p. 83 dell'edizione italiana). L'esigenza di una visione interiore, di cui il dialogo è solo un protrettico, non significa affatto appiattare la filosofia platonica in un insegnamento consistente "nell'infinita dialettica che si applica nello sforzo incessante della persuasione dell'anima del proprio interlocutore, attraverso una verifica continua capace di resistere ad ogni reiterata confutazione [...] non però fornendo una verità ultimativa e

la conoscenza che permetta di superare tutte le infinite difficoltà teoretiche e pratiche da affrontare sulla via che giunge fino alla contemplazione dell'idea del Bene.

In quest'ottica, naturalmente, il dialogo vivo permette una chiave particolarmente efficace, in quanto può stimolare, assai più dello scritto, una continua rimessa in discussione di sé e delle proprie idee, portando dunque ad un approfondimento sempre più integrato nelle realtà eternamente esistenti.

La continua convivenza, la continua discussione, il continuo confronto teoretico e morale, sono dunque il punto di partenza per risalire la china della caverna, e l'educazione assume in questo contesto una funzione fondamentale, che va ben oltre la necessità di creare dei cittadini giusti, per giungere a porsi come obiettivo quello di dar vita a degli uomini divini, affini alle idee cui fin da giovani devono iniziare ad aspirare³⁶⁷.

Vediamo come lo stesso Platone ci parli dell'inconcludenza dello scritto e della necessità della vita in comune:

“non esiste nessun mio scritto sull'argomento; né mai esisterà. Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nella anima, come la luce che subitamente (ἐξαίφνης) si accende da una scintilla di fuoco, per nutrirsi poi di sé stessa.”³⁶⁸

Nella *Lettera VII*, sulla cui importanza torneremo nel secondo paragrafo relativo alla vita del filosofo, Platone afferma quindi l'impossibilità di riferire in un discorso tanto orale quanto scritto le verità ultime della sua filosofia, le quali possono essere attinte, toccate, solo individualmente.

Il logos è dunque un protrettico che permette il risveglio dell'anima, ma non potrà mai esaurire la verità. Essa è infatti indicibile non per qualche misterioso segreto o per la complessità della sua esposizione, ma semplicemente perché l'intuizione necessaria a “toccare”³⁶⁹ le idee è ultrarazionale. Per lo stesso motivo che impedisce di spiegare ad un cieco i colori, è impossibile dare una definizione razionale esauriente di una conoscenza che travalica gli stretti confini della mente e si mostra come divina follia³⁷⁰. Ciò naturalmente non vuole assolutamente dire che la ragione sia in qualche modo

prestabilita, ma inducendo ciascuno a cercare la verità in se stesso” (Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ*, op. Cit., p.63). Come, infatti, messo in evidenza da Fronterotta, ridurre tutto il corpus platonico ad una specie di educazione ad un modo di vita buono e virtuoso è assolutamente fuorviante. La comunione tra maestro e allievo, l'approfondimento conoscitivo della realtà ideale e sensibile, l'evoluzione morale, la prassi politica, hanno tutti come obiettivo focale ed ineliminabile il vivere ed esprimere l'unica verità, che, nel suo stesso essere messa continuamente in discussione, si rafforza nell'anima di ciascun interlocutore, fino a che, una volta pronta, essa veda con i suoi occhi tutto ciò di cui a lungo ha discusso, indagato, immaginato. L'indagine filosofica dunque è esattamente protesa a far risvegliare l'unico vero sapere, che in molteplici forme si manifesta nel sensibile, ma che mai viene messo in dubbio da Platone. Dire dunque, che “la teoria ontologica delle idee non rappresenta che un singolo e peculiare aspetto, uno strumento preparatorio che ne [dell' “esercizio spirituale”] fornisce la giustificazione teorica”(tesi riportata, per essere confutata, in Fronterotta, id., p.64.) può essere fuorviante, in quanto rischia di far sembrare la teoria delle idee un'invenzione a fini paideutici, mentre essa è l'apice conoscitivo (nel senso più pieno del termine: trasformazione di tutta l'anima e suo risveglio gnoseologico, ontologico, etico e politico: la conoscenza, al suo grado massimo, è essere affini allo stesso oggetto da conoscere, è radicale mutamento di ogni normale stato fisico e mentale), è l'espressione più conforme di un vissuto interiore che non è affatto soggettivo, ma trans-individuale, oggettivo al grado supremo, in quanto porta ad un livello diverso dall'individualità corporeo-mentale, per far vivere l'anima finalmente nella sua dimora, accanto alle eterne idee, cui essa è affine.

³⁶⁷ Riporto, come esempio dei molteplici passi che parlano dell'affinità conoscente-conosciuto, *Repubblica* 500d1-3.

³⁶⁸ Innocenti, Platone, *Lettere*, Rizzoli, Milano, 1986. 341c3-d2.

³⁶⁹ *Fedone* 65b9.

³⁷⁰ A questo proposito è noto che non ci sia, nei dialoghi, neanche una definizione perspicua delle idee (Si veda in proposito, Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ*, op. Cit., p. 3). Ciò, a partire da quanto detto, risulta logico e inevitabile, dal momento che il discorso non può riportare compiutamente l'intuizione. Con questo non si vuole certo dire che poi, a partire da tale intuizione, non sia possibile attraversare il mondo ideale e comprenderlo attraverso la zattera della dialettica, ma semplicemente che il passaggio dalla διάνοια alla νόησις segna un salto e una

svilita e trascurata, affermazione che sarebbe assurda se riferita ad uno dei più grandi dialettici dell'antichità.

Al contrario, il logos è fondamento stesso della possibilità conoscitiva e permette proprio quella rottura della rete sensibile che prelude alla visione del mondo iperuranio. Tale visione poi nutre se stessa, in quanto, una volta giunti nella pianura della verità³⁷¹, non c'è più nulla di esterno che possa arrecare conoscenze ulteriori, ma l'anima, divenuta affine alle idee, vive nella perfetta e felice contemplazione³⁷².

Ad ogni modo, è lo scritto ad essere soprattutto pericoloso, in quanto dà l'apparenza di una conoscenza che in realtà non si possiede e che, se si possedesse, non avrebbe alcun bisogno di particolari capacità mnemoniche, in quanto basterebbero poche parole per esprimere l'intuizione della verità:

“Perché [le lettere] indurranno l'oblio nelle anime di quanti le avranno apprese, per mancanza di esercizio della memoria; infatti, affidandosi alla scrittura, essi richiameranno alla mente non più attingendo all'interno di se stessi, ma a segni esterni.”³⁷³

In questo passo del *Fedro* non è tanto importante l'accento relativo alle diminuite capacità mnemoniche cui può portare l'utilizzo della scrittura, quanto il fatto che la conoscenza venga reclusa in un oggetto immobile ed esterno, impedendo così un'appropriazione più profonda di verità che, se solamente lette o ascoltate, rimangono vuoti concetti privi della vitalità dell'esperienza interiore. Questa interpretazione appare evidente, per citare solo il caso più contiguo, dal fatto che all'inizio del dialogo Socrate impedisca a Fedro di recitare a memoria un discorso di Lisia appreso sia dalla declamazione orale che nella successiva attenta rilettura. Infatti, la modalità con cui Fedro si è accostato a tale discorso rendeva di per sé estrinseca la sua conoscenza, tutta volta ad un'esibizione di abilità, più che ad un'approfondimento ed interiorizzazione delle parole del logografo. Era dunque inutile, per Socrate, stare a sentire un ragazzo che, per l'ambizione di essere lodato, si era trasformato in un pappagallo.

Per confermare quanto detto vediamo un altro passo della *Lettera VII*:

“In una parola, né la predisposizione all'apprendere né la memoria potrebbero dare la vista a chi non ha una natura affine all'oggetto, perché essa non può radicarsi in nature estranee.”³⁷⁴

Quindi, il danno della scrittura è quello di credere che, attraverso un discorso sempre fisso ed incapace di adattarsi alle diverse anime degli interlocutori, si possa esprimere qualcosa di essenziale, senza sapere invece che, per conoscere la verità, bisogna divenire ad essa affini e, affinché ciò sia possibile, è necessaria una continua convivenza con un maestro capace di comprendere

rottura che l'intelletto discorsivo non può comprendere, mentre la follia divina, ossia l'irrazionalità oltre-razionale (e, si badi, non sub-razionale e quindi sentimental-passionale), tocca in modo indubitabile ed eterno. A questo proposito si veda anche Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ*, op. Cit, nota 41, p. 110: “Non è affatto chiaro invece come il soggetto conoscente riesca, nell'ambito del pensiero, a superare i limiti del metodo ipotetico per “vedere” direttamente le idee[...]. [Nel *Simposio*] solo <<istantaneamente>> o <<all'improvviso>> (ἐξαίφνης, 210e4) la suprema bellezza del bello in sé gli si rivela intuitivamente e immediatamente, <<non più nella forma di un corpo, di un concetto o di una scienza, ma in sé, per sé e con sé>>. È insomma necessario, al culmine del processo conoscitivo, un “salto” improvviso e imprevedibile- di cui è dunque impossibile <<rendere conto>> (λόγον δίδοναι) razionalmente- che colmi la discontinuità del reale e permetta agli uomini di superare il gap ontologico della separazione fra la sfera empirica e le idee.” A meno di non voler pregiudizialmente negare il misticismo contro ogni evidenza di fatto, mi sembra, sulla base dei dialoghi e della critica anche meno propensa a riconoscere tale dimensione nella filosofia greca, che sia inevitabile considerare questo salto come qualcosa di prettamente soprarazionale, e quindi, nel senso che in questo scritto gli è stato dato, mistico.

³⁷¹ *Fedro*, 248b6.

³⁷² *Fedro*, 250b5-c6.

³⁷³ Velardi, Platone, *Fedro*, BUR, Milano, 2006. 275a2-5.

³⁷⁴ *Lettera VII*, 344a2-3.

l'interlocutore e quindi in grado di seguire percorsi dialogici diversi a seconda della sua indole, così da liberarlo delle proprie incrostazioni individuali³⁷⁵ e renderlo pronto alla contemplazione, che, avvenuta nell'attimo, può essere espressa in brevissime frasi:

“non è possibile infatti dimenticarsene, una volta che li si siano immagazzinati nella coscienza: sono condensati in forme brevissime.”³⁷⁶

Tali frasi, di per sé ridicole e apparentemente poco profonde qualora non siano l'espressione di una visione interiore, hanno in realtà una densità di significato che non può essere appresa con la sola memoria o con la semplice predisposizione all'apprendimento: esse non sono nozioni utili nella lotta eristica o nell'agone politico, ma vissuti conoscitivi profondi, la cui forma verbale è inevitabilmente manchevole.

La conoscenza che Platone prospetta è ben lungi da un sapere eruditivo che possa solo accrescere la vana-gloria di chi l'ha appreso con apparenze di verità, con ombre proiettate sul fondo della prigione sotterranea; la conoscenza che Platone prospetta esige una completa torsione dell'anima³⁷⁷, che prima di tutto deve sentire l'esigenza di liberazione. Lo scritto e l'oralità, dunque, si pongono come obiettivo quello di risvegliare tale anelito, attraverso molteplici modalità espositive, che possano toccare il cuore delle diverse indoli umane³⁷⁸.

Il fondamento su cui però poggia tale processo educativo è che sia possibile un ri-sveglia, che, cioè, ci sia stato un tempo in cui l'anima abbia visto. Senza questa pre-visione, infatti, mai nulla potrebbe portare lo stimolo iniziale alla rivoluzione verso la luce iperurania.

c) Anamnesi: la conoscenza come ricordo

È dunque il ricordo a permettere il risveglio ed è solo il ricordo a consentire una conoscenza delle realtà ideali anche durante la vita incorporata. Senza di esso, infatti, neanche la rilucente bellezza rinvenibile nei corpi o nelle anime potrebbe dar luogo al salto dal sensibile all'ultrasensibile e l'amore stesso si risolverebbe in un mezzo di semplice eternizzazione generativa³⁷⁹, senza alcuna possibilità di mediazione tra mondo umano e divino:

“[...] ogni nostro apprendimento non è altro in realtà che reminiscenza [...].

³⁷⁵ Che l'anima sia rinchiusa nel corpo come una perla in un'ostrica e che per purificarla ci sia bisogno di un enorme lavoro di ripulitura dalle croste e ferite sensibili appare con evidenza in molteplici passi Platonicis tra cui ricordo, per la prima immagine, *Fedro* 250c6, per la seconda, *Repubblica* 611c6d6. Di quest'ultima metafora vale la pena riportare il bellissimo testo: “l'abbiamo osservata nella stessa condizione in cui si trova Glauco marino agli occhi di chi lo vede: non è più facile scorgerne la natura originaria, perché le parti antiche del suo corpo sono in parte spezzate, in parte corrose e del tutto sfigurate dalle onde, mentre altre vi sono concresciute- conchiglie, alghe, pietre- sicchè assomiglia piuttosto a una sorta di bestia che alla sua natura di prima. E anche l'anima, noi la osserviamo ridotta in questa condizione da una miriade di mali.”

³⁷⁶ *Lettera VII*, 344e1-2

³⁷⁷ *Repubblica*, 518c8

³⁷⁸ Detto per inciso, questo rende superfluo ogni tentativo di ricostruire un sistema a partire dai dialoghi o dal riferimento alle dottrine non scritte, in quanto per Platone, anche qualora avesse avuto in mente effettivamente tutta l'enorme impalcatura metafisica che la scuola di Tubinga e di Milano gli attribuiscono, credeva fermamente che non fosse l'esposizione rigorosa di tale sistema a poter aprire le porte della conoscenza, quanto piuttosto la comunanza e il dialogo, capaci, anche senza essere mai completi, di indirizzare il discepolo verso quella trasformazione gnoseologica, etica e politica necessaria al raggiungimento della σοφία. D'altra parte ciò non vuol dire neanche che bisogna rinunciare all'approfondimento della rete che lega tutti i dialoghi e che effettivamente sembra mostrare un indirizzo preciso, pur nella non univocità delle trattazioni.

³⁷⁹ A tal proposito l'intero discorso di Diotima nel *Simposio* è illuminante a mostrare i diversi gradi con cui si può manifestare l'amore. Tra questi, non meno importante, ma sicuramente incompleto, è anche l'eros che eternizza attraverso la generazione nei corpi. Si veda in particolare *Simposio* 207a5-208e5.

[Infatti] gli uomini, quando sono interrogati, purchè uno sappia interrogarli con discernimento, rispondono da se stessi su ogni cosa com'è[...].

Se uno si ricorda di qualche cosa, bisogna che di codesta cosa egli abbia avuto cognizione in precedenza.”³⁸⁰

La reminiscenza implica dunque l'immortalità dell'anima³⁸¹ e l'attitudine conoscitiva è il frutto della maggiore o minore visione:

“l'anima che abbia visto di più attecchisca nel seme di un uomo che aspira alla sapienza, ovvero un amante della bellezza, devoto alle muse, dedito all'amore.”³⁸²

Dunque, nonostante, quando rinasciamo, dimentichiamo la visione avuta, la nostra anima sarà conformata in modo tale da rispecchiare il grado di conoscenza attinto e, a seconda della capacità contemplativa, diverremo filosofi o re, poeti o sofisti. Tuttavia, in ogni anima che da poco abbia ricevuto l'iniziazione e che non si sia totalmente immersa nel sensibile, obliando completamente l'antecedente felicità, sarà possibile, soprattutto per il tramite dell'amore e della bellezza, risvegliare la scintilla divina e riportare il ricordo alle pure realtà ideali:

“Ora, soltanto alla bellezza è toccato in sorte di essere la più evidente e la più amabile. Chi dunque è iniziato da non poco tempo o è già corrotto non si lascia portare immediatamente da qui verso la bellezza in sé di lassù, quando contempla ciò che quaggiù ha il suo nome[...]. Chi invece, iniziato da poco, ha avuto modo di contemplare a lungo le cose di allora, quando vede un volto dalle sembianze divine o qualche forma corporea che imitano bene la bellezza, dapprima è preso da brividi e gli si insinua uno sgomento simile a quello che provò allora, poi, fissandolo, lo venera come un dio, e, se non temesse di passare completamente per folle, offrirebbe sacrifici all'amato come si fa con una statua votiva e con una divinità.”³⁸³

In questo modo il processo conoscitivo-rammemorativo avrà inizio e potrà essere portato avanti insieme con l'amato, che diverrà specchio del divino in cui contemplare il mondo:

“Ciascuno sceglie dunque l'amore dei belli secondo la propria indole e si costruisce come un'immagine votiva del suo amato e la adorna, per venerarlo e celebrarne i misteri, proprio come se fosse un dio.”³⁸⁴

Ecco dunque che anche nell'ambito di una reminiscenza a partire dall'Eros, la vita in comune e il continuo coltivare la propria anima e quella dell'amato divengono momenti imprescindibili perché si possa vincere l'ignoranza e giungere alla sapienza.

Il ricordo, comunque, non si sviluppa esclusivamente a partire da una tensione erotica, ma può anche scaturire da una constatazione razionale che recupera la realtà ideale a partire da ragionamenti sul mondo sensibile. È il caso, solo per citare un esempio, della risalita dalle tante cose uguali verso l'uguale in sé, che viene prospettata nel *Fedone*:

“Proprio per via di questi uguali, benchè diversi da quell'uguale, tu hai potuto pensare e fermare nella mente la conoscenza di esso eguale, non è vero?[...] Basta che tu, veduta una cosa, riesca da

³⁸⁰ Valgimigli, Platone, *Fedone*, Laterza, Bari, 2000. 72e5, 73a7-9, 73c1-2.

³⁸¹ Questa la conclusione cui Socrate giunge nella seconda dimostrazione sull'immortalità dell'anima in *Fedone* 72e3-77d5. Ad essere precisi, a partire dalla teoria della reminiscenza Socrate può solo dimostrare che l'anima esistesse prima della nascita in un corpo, ma non che esisterà anche in seguito.

³⁸² *Fedro*, 248d2-4.

³⁸³ *Fedro*, 250d6-251a7

³⁸⁴ *Fedro*, 252d5-e1

codesta vista a pensarne un'altra, sia essa simile o sia dissimile, ecco che proprio qui, disse, in questo processo tu hai un caso di reminiscenza."³⁸⁵

Dunque, da quanto fin qui constatato, è possibile affermare che almeno due sono le vie del ricordo che dalla caverna possono portare al sole: la via dialettica e la via erotica. Esse, pur distinte, non si escludono affatto l'una con l'altra, in quanto il perfetto filosofo è allo stesso tempo dialettico ed erotico. Si può inoltre certamente affermare che anche la spinta puramente dialettica è mossa sempre da un movente erotico, che si può manifestare in molti modi. Eros è, infatti, ciò che compenetra e lega tutta la realtà³⁸⁶: è la forza propulsiva della generazione sia nel bello dei corpi che nel bello delle anime³⁸⁷; Eros è ciò che unisce il maestro al discepolo, l'amante all'amato, ma è anche colui che permette una vita comunitaria armonica e tutta protesa alla ricerca del Vero, la quale è indissolubilmente legata all'anelito verso il Bello-Bene.

d) La follia come matrice della sapienza

La Possibilità di uscire dalla caverna, come abbiamo visto, è dunque strettamente legata a un vivere in comune sotto il segno di un'aspirazione allo stesso tempo erotica e dialettica.

La visione però è oltre ogni erotismo sensibile, oltre ogni ragionamento umano, in quanto affonda le sue radici nel sovrumano, in realtà divine che con la loro potenza richiamano il mortale alla sua vera patria immortale³⁸⁸. Per questo motivo non stupisce affatto che "il fondatore della metafisica" possa dire che i maggiori doni che la divinità ci concede provengono dalla follia:

"Al contrario, i beni più grandi ci giungono attraverso la follia, quella elargita per concessione divina[...]. La follia di origine divina è più bella dell'assennatezza di origine umana."³⁸⁹

Infatti, la *μανία* permette lo scioglimento delle concrezioni sensibili per far sì che l'anima sola veda le idee sole. Platone ci mostra come, accanto ad un'irrazionalità morbosa, si trovi una iper-razionalità divina, che permette ciò che sarebbe umanamente impossibile:

"E che vi sono due generi di delirio, uno prodotto dall'umana debolezza, l'altro da un divino straniarsi dalle normali regole di condotta."³⁹⁰

La follia diviene matrice del sapere, in quanto mezzo di attingimento del divino super-razionale, e si configura secondo quattro modalità³⁹¹:

Follia mantica a cui presiede Apollo.

Follia telestica a cui presiede Dioniso.

Follia poetica a cui presiedono le Muse.

³⁸⁵ *Fedone*, 74c7-9, 74c13-d2. Si veda in proposito anche *Repubblica* VII, 523b-526b, dove, a partire dagli oggetti della sensazione che più sviluppano il pensiero in quanto apparentemente contraddittori, si giunge alla discussione su cosa siano grande-piccolo, uno-molti, mostrando così come possa svilupparsi la reminiscenza del mondo ideale a partire dalla contraddittorietà del sensibile.

³⁸⁶ A questo proposito si veda l'intero dialogo platonico dedicato all'amore (*Simposio*), dove, da diversi punti di vista, viene scandagliata la complessa figura di eros.

³⁸⁷ *Simposio*, 206b7-8.

³⁸⁸ Si veda Colli (Colli, *ΦΚΦ*, *op. Cit.*, pp. 274-276: "sacrilegamente, Platone loda la pazzia, pronunciando la sua più ardita dichiarazione antisocratica [...]. Con ciò Platone si mette in antitesi alla comune concezione politica greca, pur avendo già sin d'ora in animo una più alta politica, fondata su di una comunità di esaltati, la cui virtù sia la mania[...]. Le pazzie sono collegate e coesistenti, non sono che gli aspetti della fondamentale follia filosofica [...] in cui *κάθαρσις* ed eros non si contraddicono."

³⁸⁹ *Fedro*, 244a7-8, 244d3-5

³⁹⁰ *Fedro*, 265a9-10

³⁹¹ *Fedro*, 265b2, sgg.

Follia Erotica a cui presiedono Afrodite ed Eros.

Dei quattro generi di *μανία* il più elevato e congenere alla natura del filosofo e però quello erotico, che, come abbiamo accennato, permette, attraverso l'amore del bello, di giungere fino alla piena, eterna e perfetta contemplazione del mondo ideale, legando così sensibile e intelligibile, corpi e idee. Il tramite dell'amore colma dunque l'abisso ontologico tra i due mondi e li avvince in maniera indissolubile.

e) Dialettica come mezzo di esplorazione del mondo ideale

Se però tutta l'educazione dell'anima si risolvesse in una *μανία* divina cui l'uomo non possa concorrere in alcun modo, allora solo pochissimi sarebbero in grado di attingere al mondo iperuranio. Per questo, accanto e insieme alla via dell'eros, Platone prospetta quella della dialettica, da sviluppare con la parte più divina dell'uomo, quel *νοῦς*³⁹² che, se correttamente esercitato, può giungere a toccare le idee, sentendo le nervature che le collegano e per questo potendo salire e poi ridiscendere a piacimento, attraverso un continuo processo di unificazione (*συναγωγή*) e separazione (*διαίρεσις*).

Due sono dunque i procedimenti che il dialettico deve seguire avventurandosi nel mondo ideale:

"Ricondurre a un'idea unitaria, con uno sguardo d'insieme, elementi disseminati in più punti, e definire ciascun oggetto, per fare chiarezza su quello che di volta in volta si intenda insegnare[...]. La capacità di suddividerlo nuovamente per specie, seguendone le articolazioni naturali e cercando di non lacerare nessun pezzo, come farebbe un cattivo macellaio."³⁹³

Questo però non deve far pensare ad un processo esclusivamente logico e mentale, in quanto il vero dialettico è colui che

"si sforza dialetticamente di muovere, mediante la sola ragione (*διὰ τοῦ λόγου*) e prescindendo da ogni sensazione, verso ogni singola essenza e non [...] si arresta prima d'aver afferrato con il puro pensiero (*αὐτῆ νοήσει*) l'essenza del buono."³⁹⁴

Quindi, la dialettica si presenta allo stesso tempo come mezzo conoscitivo dialogico-razionale e apice contemplativo massimo cui l'uomo possa giungere, in quanto permette un contatto diretto, e non solo logico, con le realtà ontologiche che sono a fondamento tanto del divenire quanto del pensiero. Nel suo culmine, più che come una via verso le idee, essa si manifesta dunque come percorso attraverso le idee, a somiglianza della corsa iperuranica del carro presentata nel mito del *Fedro*³⁹⁵. La via conoscitiva, dunque, come anche la via erotica, si presenta molto più complessa di quanto a prima vista non sembri. Come infatti non basta amare i corpi di un amore terrestre, ma bisogna elevarsi a quello celeste³⁹⁶, così non basta un dialogo razionale che spazi dalla geometria all'astronomia o che cerchi di trovare concetti universali ed estensionalmente adatti all'oggetto di ricerca³⁹⁷. Bisogna invece superare anche il logos e diventare dialettici nel senso più pieno. Bisogna

³⁹² Per una scansione dei gradi di conoscenza in relazione ai vari gradi di realtà si veda *Repubblica* 509d6-511e5. Il *νοῦς* è allo stesso tempo grado supremo di intuizione e mezzo di conoscenza dialettica.

³⁹³ *Fedro*, 265d3-e3.

³⁹⁴ *Repubblica*, 532a5-b1.

³⁹⁵ *Fedro* 246e4-248c2

³⁹⁶ Si veda in particolare il discorso di Pausania in *Simposio* 180d3-185c3.

³⁹⁷ Si veda in particolare la discussione sull'educazione presente in *Repubblica* 521c1-535a1, dove le scienze matematiche sono il punto di partenza necessario per giungere al fregio di ogni scienza, rappresentato dalla dialettica. Per quanto riguarda la presenza di un'esigenza anche semplicemente logico-estensionale di trovare dei concetti che siano adeguati all'oggetto si veda la discussione di Fronterotta (Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ*, op. Cit., pp. 5-44), in cui si mostra il graduale passaggio, nei dialoghi giovanili, da un'esigenza di universalità a quella di oggettività.

cioè in prima persona percorrere con l'intuizione il molteplice mondo delle idee, che, nella sua vastità, racchiude l'unità di tutto il reale³⁹⁸.

Tale modalità conoscitiva è difficilmente spiegabile a parole, tanto che Socrate ammonisce così Glaucone, il quale vorrebbe infine capire quale sia mai la potenza della dialettica e quali mai i suoi percorsi:

“non sarai più in grado di seguirmi, per quanto io non trascurerò certo ogni sforzo. Non scorgeresti più un'immagine di ciò di cui parliamo, ma la verità stessa, almeno come essa mi appare.”³⁹⁹

L'unica cosa di cui Socrate è certo è che attraverso questa μέθοδος sia possibile liberarsi del pantano inconoscibile del mondo sensibile:

“il metodo dialettico soltanto, eliminando il carattere ipotetico delle premesse, si muove per questa via fino al principio stesso e vi si consolida; e davvero esso trae dolcemente l'occhio dell'anima da quel barbaro pantano in cui è sprofondata e lo riconduce verso l'alto, valendosi in questa conversione dell'ausilio delle tecniche che abbiamo passato in rassegna.”⁴⁰⁰

La complessità delle modalità di passaggio dal mondo sensibile al mondo intelligibile, la tensione etico-politica che porta ad un'esigenza teoretica, il linguaggio e l'essenza mistico-sapienziale di tutto il percorso in salita e in discesa attraverso la luce abbagliante e l'accecante oscurità, possono assumere un'importanza ancora maggiore se rapportate alla vita stessa del filosofo, che adesso cercheremo di comprendere, pur senza nessuna aspettativa di esaustività.

II. Ascesi politica: Vita attiva

Nel trattare la vita di Platone considereremo in gran parte le autotestimonianze presenti nella *Lettera VII*, la quale, anche nel caso non fosse autentica, è documento attendibile e fondamentale per approfondire la conoscenza della personalità del filosofo⁴⁰¹. Attraverso di essa, infatti, non solo traspare con evidenza innegabile la tensione politica come tratto caratterizzante la sua vita, ma si sente con vivida forza l'amore per la sapienza e la difficoltà di trovare dei compagni di viaggio in

³⁹⁸ Per un'interpretazione diversa, che considera, soprattutto a partire dalla *Repubblica*, l'intero processo dialettico come qualcosa di eminentemente discorsivo, pur senza con questo cadere in una banalizzante interpretazione scettica di Platone si veda Ferrari F., *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla "linea")*, in Elenchos, pp. 425-440, Roma, 2006. Non credo comunque sia accettabile dire che “l'eidos, il quale non è una proposizione, può venire conosciuto solo tramite proposizioni” (p. 438). Questa affermazione, riducendo a metafora il linguaggio chiarissimo e ovunque presente del toccare, vedere, contemplare etc., attua una forzatura, senza alcuna motivazione cogente se non un pregiudizio ermeneutico, rispettabile, ma sicuramente non applicabile a Platone. Il νοῦς giunge fino all'intuizione immediata delle idee, si fa ad esso simile, le vede, le tocca, e partire dalla comprensione profonda del mondo ideale può costruire il λόγος scientifico, che è il riflesso della visione intellettuale, così come il logos doxastico è il riflesso della visione sensibile, che “tocca” gli oggetti esterni. A tal proposito mi sembrano chiarissime le delucidazioni in Fronterotta, *ΔΙΑΝΟΙΑΝ...ΑΜ ΟΥ ΝΟΥΝ su Resp. VI 511 D 3-5*, in Elenchos, Anno XXVII, fascicolo 2, pp. 441-458, Roma, 2006: “non vi è nulla di metaforico nella distinzione fra una forma di conoscenza mediata e una forma di conoscenza immediata e nell'affermazione che quest'ultima, in quanto in qualche senso “tocca” direttamente il proprio oggetto, risulta capace di cogliere il principio primo indipendentemente da ogni mediazione strumentale [...] così trascendendo perfino [...] l'orizzonte logico proposizionale. [...] è proprio in quanto essa trascende l'orizzonte linguistico proposizionale che può fornire i fondamenti del linguaggio” (pp. 448-449).

³⁹⁹ *Repubblica*, 533a1-3

⁴⁰⁰ *Repubblica*, 533e8-d4

⁴⁰¹ Si veda Erler, *op. Cit.*, p.4-5

questo percorso che solo nella figura dell'amato Dione raggiunse, per brevissimo tempo, un momento di perfetta affinità tanto nella ricerca dialettica, quanto nell'azione in favore della πόλις. L'ascesi politica, l'esercizio pieno e vissuto di quanto veniva perfezionando sul piano teorico, furono dunque il centro focale degli anni della maturità platonica, che solo nella vecchiaia si chiuse in un grigio pessimismo, ma che mai venne meno alla propria vocazione, pur tra le molte delusioni e incomprensioni cui fu soggetto sia in Sicilia che in patria⁴⁰². Il momento della discesa nella caverna era per lui punto centrale della stessa esistenza del filosofo, che non poteva esimersi dal dare tutto il suo aiuto a chi ne avesse avuto bisogno e lo avesse chiesto con insistenza.

Egli nacque nel 427 a.C. da una famiglia della più nobile aristocrazia ateniese, la quale vantava tra gli esponenti della sua stirpe Solone e Codro; fin da giovane avrebbe potuto dedicarsi attivamente alla sua città, ma sia la costituzione oligarchica sia la successiva restaurazione democratica non lo convinsero, in quanto entrambe troppo ingiuste e corrotte per poter essere raddrizzate con una partecipazione diretta e convenzionale.

Quando i famigliari gli proposero di collaborare attivamente nella vita della πόλις posta sotto il giogo oligarchico, egli fu molto tentato da questa prospettiva, nella speranza che un governo finalmente aristocratico avrebbe messo fine all'oscillante e destabilizzante azione della massa. Tuttavia non si tardò ad accorgere che "costoro facevano sembrare oro, in confronto, il governo precedente"⁴⁰³ e per questo "si ritrasse con ribrezzo da tutte quelle miserie"⁴⁰⁴. L'oligarchia non era dunque una soluzione in una città che ormai non sapeva più cosa fosse il giusto e l'ingiusto e si lasciava trascinare dalla violenza demagogica del primo arrivato. Uno strano impulso alla distruzione di tutto ciò che era bello e armonico⁴⁰⁵ sembrava aver preso la πόλις che, con il suo dominio marittimo, era diventata così grande e potente da implodere in se stessa e lasciare il passo alla più austera città laconica. Ad ogni modo, una volta che Trasibulo era riuscito a riportare al potere un governo democratico e si era impegnato in un atto di clemenza-dimenticanza per gran parte dei misfatti compiuti dai fautori del partito oligarchico, nuovamente Platone fu preso dalla speranza che finalmente fosse giunto il momento di dare il suo contributo per la città. La morte di Socrate (399 a.C.), processato ingiustamente per empietà, diede però il colpo finale ad ogni immediata speranza politica:

"Indotto di nuovo a riflessione su queste vicende, su chi si occupa di politica, su le leggi, su la morale in generale, quanto più passava il tempo e andavo avanti nell'età facendo di queste considerazioni, tanto più mi sembrava difficile riuscire a fare qualcosa con la politica. Senza amici e compagni, impossibile realizzare niente; e non era agevole il trovarne di disponibili, fra quelli che c'erano, dato che la città non veniva più amministrata secondo i costumi e le abitudini dei padri; del tutto impossibile poi arrivare ad acquisirne facilmente di nuovi. La lettera delle leggi e i costumi in generale si andavano corrompendo ad un punto tale che io, pur inizialmente tutto pieno dal desiderio di occuparmi della vita pubblica, guardando a ciò e vedendo come tutto si trascinava sbandando per ogni dove, finii col rimanerne sconcertato."⁴⁰⁶

Dunque, anche il nuovo governo democratico lo aveva profondamente deluso e la morte del suo maestro aveva fatto perdere l'ultimo e unico punto di riferimento in una città in preda ad una completa confusione politica, legislativa, religiosa ed educativa: la sofistica ormai declinante nella pura eristica, la tragedia precocemente invecchiata e priva della freschezza e vitalità del pieno V secolo, la religione e i misteri ridotti spesso a culto popolare o a mezzo di lotta tra πόλεις, indussero il

⁴⁰² Si veda a titolo esemplificativo la brutta accoglienza che ebbero la sua lezione pubblica sul Bene, riportata dal peripatetico Aristosseno (Erler, *op. Cit.* p. 168 dell'edizione italiana).

⁴⁰³ *Lettera VII*, 324d5-6

⁴⁰⁴ *Lettera VII*, 325a5-6

⁴⁰⁵ Si pensi, per citare un esempio, alla mutilazione delle Erme, in corrispondenza della spedizione in Sicilia, o per quanto riguarda gli uomini politici, alla perseveranza con cui la democrazia ateniese eliminò i membri più brillanti della propria città.

⁴⁰⁶ *Lettera VII*, 325c4-e2.

filosofo ad una profonda riflessione etica, teoretica e politica, per cercare di capire le origini della decadenza, in vista di un futuro ristabilimento dell'armonia perduta:

“e fui costretto a limitarmi a fare gli elogi della filosofia, come quella da cui sola può venire la capacità di scorgere ciò che è giusto nella vita pubblica e in quella privata.”⁴⁰⁷

È in questo periodo che molto probabilmente scrisse i dialoghi socratici, in cui con maggior vicinanza riportò il pensiero del maestro che gli aveva aperto gli occhi sulla necessità di conoscere se stessi ed essere giusti.

Negli stessi anni, durante i quali intraprese un viaggio a Megara e poi, forse, in Egitto e a Cirene (389 a. C.)⁴⁰⁸, iniziò anche quella riflessione che porterà alla prolungata composizione della *Repubblica* e al continuo interrogarsi sulla giustizia e sulla sua relazione con il Bene⁴⁰⁹. Forse già nel primo decennio dopo la morte di Socrate, Platone giunse alla convinzione che sarebbe stato impossibile avere un governo giusto

“fino a che o non fossero giunti ai vertici del potere politico i filosofi veri e schietti, o i governanti delle città non diventassero, per un destino divino filosofi.”⁴¹⁰

Nel 388-387 a. C. compì il primo viaggio in Sicilia⁴¹¹, nella speranza che un governo tirannico desse una più rapida possibilità di completo rivolgimento politico, instaurando una costituzione giusta. Se, infatti, un'azione concreta nella corrotta democrazia ateniese era pressochè impossibile, forse sarebbe stato più facile trasformare un solo uomo e, a partire da lui, l'intera città. Anche in Sicilia, però, non trovò un ambiente favorevole: la vita dissoluta, l'indifferenza per la filosofia, i continui eccessi di cui fu testimone alla corte di Dionisio I, lo persuasero che non vi fosse alcuna possibilità neanche nella prospera città siciliana. Unica consolazione furono i rapporti con Dione, in cui per primo trovò un discepolo sveglio e intelligente:

“Dione, persona molto facile all'apprendere, anche in altri campi, ma soprattutto pronto ad intendere quel che gli veniva detto da me, mi ascoltò con un'intensità ed acutezza, come mai ha avuto nessun altro dei giovani in cui mi è capitato di imbartermi: manifestò senz'altro il proponimento di vivere per il resto della sua vita in modo diverso, dalla massa degli italioti e dei sicelioti, dal momento che aveva concepito per la virtù un amore superiore a quello per il piacere e la vita dissoluta.”⁴¹²

⁴⁰⁷ Lettera VII, 326a5-6

⁴⁰⁸ Colli, *Platone Politico*, Adelphi, Milano, 2007, pp.38-40. Secondo Erler, *op. Cit.*, la testimonianza è incerta e forse frutto di leggenda nata a posteriori (p.10). In ogni caso la riflessione di Colli è interessante e abbastanza coerente, spiegando altresì l'origine storica della riflessione politica nella *Repubblica*. Senza dover per forza impuntarsi sull'effettivo viaggio in Egitto, che comunque non si può escludere in via definitiva, sembra plausibile che il modello societario gerarchico di quel paese possa aver dato il via alla riflessione centrale della maggior opera del filosofo ateniese, in cui tuttavia, alla rigidità del sistema egiziano, si sostituisce la permeabilità sociale della *καλλίπολις*, fondata sulle qualità individuali, piuttosto che sul privilegio castale.

⁴⁰⁹ Per una proposta di datazione di tale opera si veda Colli, *Platone politico, op. Cit.*, pp. 69-74, dove si cerca di fare un po' di chiarezza sui diversi strati compositivi, evidenziando la lunga durata della riflessione che infine darà luce al dialogo nella sua interezza. Per una discussione simile si veda l'introduzione di Vegetti, *op. Cit.* pp. 8-9: nell'incertezza e nell'impossibilità di trovare delle datazioni certe, la composizione a noi pervenuta del dialogo potrebbe aver coperto da un minimo di dieci anni (385-375 a. C.) ad un massimo di trenta (390-360 a. C.).

⁴¹⁰ Lettera VII, 326b1-3

⁴¹¹ Durante questo primo viaggio passò anche nelle città della magna Grecia, conobbe alcuni pitagorici, tra cui Archita e, forse, Timeo, ed entrò dunque in contatto con circoli orfico-pitagorici (Erler, *op. Cit.*, p.10).

⁴¹² Lettera VII, 327a4-b4

Solo per lui, dunque, Platone decise, nel 366-365 a.C., quando ormai sovrano di Siracusa era divenuto Dionisio II, di ritentare l'impresa impossibile di far diventare filosofo un tiranno. Nel frattempo, tra il 386 a. C. e il 367 a. C., aveva fondato l'Accademia e scritto i dialoghi della maturità, tra cui figurano *Fedone*, *Fedro*, *Simposio* e *Repubblica*. Nel 366 a.C., dunque, seppur ben consapevole della difficoltà di mettere in pratica i suoi progetti politici, non volle però rinunciare alla possibilità di convertire il giovane sovrano siracusano alla filosofia, sia perché le notizie che gli venivano da Dione mostravano un certo ottimismo, sia perché non poteva accettare di essere un filosofo bravo esclusivamente a parole, quando invece tutta la sua attività si imperniava sull'educazione in vista di una nuova politica che fosse in grado di divenire punto di riferimento per la città:

“Mi vergognavo enormemente di rivelarmi a me stesso uomo capace solo di parole, ma inconcludente sul piano pratico, e nello stesso tempo rischiavo di tradire l'ospitalità e l'amicizia di Dione, il quale- a sua volta,- nel frattempo si era venuto a trovare in mezzo a rischi veramente gravi.”⁴¹³

Fu dunque l'esigenza interiore di rendere viva la speculazione teorica a determinare la decisione della seconda partenza, nonostante ad Atene fosse riuscito a creare una comunità filosofica che, pur in modo limitato, iniziava a portare i suoi frutti e gli permetteva di dare sfogo all'esigenza paideutica che con forza sentiva urgere nell'animo:

“Ma partii, dunque, per seguire (per quanto possibile a un uomo) ragione e giustizia, lasciando con questi motivi la mia scuola pur così onorevole, per andare a stare sotto una tirannide che di certo non sembrava convenire né ai miei insegnamenti né alla mia persona.”⁴¹⁴

Il secondo viaggio fu quasi peggiore del primo: la corte era in subbuglio, Dione fu cacciato con l'accusa infamante di cospirazione, Platone, pur rispettato, visse come prigioniero nell'inaccessibile acropoli. Tuttavia, qualche nuovo spiraglio sembrava aprirsi, in quanto Dionisio II non era in effetti così ostile alla filosofia e iniziava a ben volere i modi e l'indole dell'Ateniense. Ad ogni modo, non accennava affatto a dedicarsi con cura e perseveranza a tali studi, in quanto aveva paura che fossero un mezzo per distrarlo dalla cura dello stato e farlo cadere in qualche complotto tirannicida.

Infine, Platone riuscì a tornare in patria, ma, nel 361 a. C. salpò, di nuovo, alla volta della città siciliana, con la speranza di poter appianare le incomprensioni tra Dionisio II e Dione.

Infatti, nel frattempo, il pitagorico Archita di Taranto e altri suoi ospiti avevano assicurato Platone che il tiranno fosse di nuovo invaso dall'amore per la filosofia. Anche questa volta, però, Platone ricevette un'amara delusione: la contesa tra Dionisio e Dione non fu risolta, il sovrano non si dedicò affatto alla filosofia e lui rischiò nuovamente di essere invischiato negli intrighi di palazzo. Solo grazie all'aiuto di Archita riuscì infine a tornare in patria e a lasciare la terribile corte siracusana, che, sicuramente, si era rivelata addirittura peggiore della corrotta e a volte violenta democrazia ateniese. In seguito, Dione, ancora illuso di poter sistemare le faccende siracusane, tentò un colpo di stato, ma fallì e con lui tramontò la speranza di una Sicilia retta dalla giustizia filosofica:

“Dione, se avesse avuto il potere, non si sarebbe rivolto a nessun'altra forma di governo che questa: dopo aver riscattato dalla servitù Siracusa, sua patria, rivestirla dei panni di libera, poi adoperarsi con ogni mezzo per dotare i cittadini di leggi le migliori e le più convenienti, dopo di che si sarebbe senz'altro dedicato a rifondare tutta quanta la Sicilia e a liberarla dai barbari.”⁴¹⁵

Risvegliatosi dall'illusione di una politica attiva, Platone continuò comunque a dedicarsi al sogno di porre i fondamenti per un governo giusto, ampliando la discussione e approfondendo l'aspetto della dialettica, della cosmologia e di una costituzione non più divina, ma terrena. All'entusiasmo eroico

⁴¹³ Lettera VII, 328c4-d1

⁴¹⁴ Lettera VII, 329a6-b2

⁴¹⁵ Lettera VII, 335e3-336a5

degli anni di giovinezza, durante i quali aveva effettivamente sperato di fondare sulla terra il paradigma che vedeva in cielo⁴¹⁶, si sostituì una più lucida riflessione sulle debolezze umane, per arginare le quali si palesava il bisogno di una legislazione ferrea e più concreta di quella proposta nella *Repubblica*. Nacque così il progetto incompiuto delle *Leggi*, scrivendo le quali il filosofo si spense nel 347 a.C..

Anche dalla fine della sua vita possiamo notare quanto la πόλις fosse sempre al centro dei suoi pensieri e con che costanza tentò, nell'arco dell'intera esistenza, di proporre una soluzione che desse vita sensibile a quell'idea del Bene che in giovinezza aveva visto risplendere in tutta la sua bellezza e che lo aveva trascinato alla contemplazione del mondo iperuranio. Il rapporto con Socrate, il confronto con la sofistica e le nuove tesi naturaliste, la scoperta dell'eraclitismo, il contatto diretto e duraturo con le idee orfico-pitagoriche e la probabile iniziazione ai misteri furono tutti tasselli di un grande mosaico, la cui figura finale sarebbe dovuta essere la καλλίπολις.

Il grande sogno di uno stato filosofico non riuscì, però, a realizzarsi sia per contingenze storiche che per difficoltà strutturali nell'attuazione di un progetto che forse era troppo ottimista sulle reali possibilità umane. Tuttavia, neanche le più aspre delusioni lo fecero desistere dall'intento e persino l'ascetismo più radicale presentato nel *Fedone*, persino la figura del filosofo come anelante alla morte e alla separazione dal corpo, non furono altro che momenti di interiorità e separazione sempre volti ad una immediata espressione, ad un'unificazione mediante il dialogo e la convivenza. Ciò che dunque più contraddistinse il Platone tanto politico, quanto mistico, quanto teoretico, fu l'amore che lega e unisce, che porta gli uomini all'armonia con se stessi e con gli altri, che permette, attraverso il bello, di giungere fino alla bellezza in sé, che tiene insieme tutto il cosmo come un grande organismo armonico e giusto.⁴¹⁷

III. Ἐποπτικά: la νόησις del mondo ideale

a) Il distacco mistico: *Fedone*

Nel *Fedone*, Platone ci presenta la strada più solitaria ed eroica che l'uomo può intraprendere nel cammino verso la terra risplendente degli dei, verso la patria dell'anima, verso il luogo da dove, per imperizia e ignoranza conoscitiva, si è caduti nel mare salso del divenire⁴¹⁸. Anche se questa non è l'unica via per ritornare alla propria casa, è sicuramente un momento fondamentale nell'iter che il filosofo deve compiere durante la vita mortale per affrancarsi dalle catene del corpo e contemplare già vivo, per quanto sia possibile, le eterne realtà ideali. Questo dialogo, che già nella sua cornice si pone sotto il segno di Apollo⁴¹⁹, presenta dunque una modalità di superamento del sensibile che si fa

⁴¹⁶ *Repubblica*, 592b1-2.

⁴¹⁷ Proprio il fondamentale posto assegnato all'amore rende di per sé assurde tutte le accuse novecentesche di totalitarismo e, quando i nazisti fecero di Platone il simbolo del loro folle progetto, dimenticarono proprio questa componente essenziale, senza la quale effettivamente *la Repubblica* platonica può trasformarsi in un mostro peggiore di ogni altra forma di governo. Ricordo a tal proposito le esplicite parole di Platone (Lettera VII, 331c5-d4): "e questa è la disposizione di principi con cui chiunque è assennato deve vivere riguardo alla patria: parli pure, se gli sembri che non sia ben retta, qualora non debba parlare invano, né, perché parla, morire; ma non tenti di costringere con la forza la patria a mutar regime, qualora il miglior regime non possa essere instaurato senza esili e stragi di cittadini, e se ne stia tranquillo pregando il meglio a sé stesso e alla città." Per una discussione più approfondita si veda Vegetti M., <<*Un paradigma in cielo*>>, Carocci, Roma, 2009.

⁴¹⁸ *Fedone*, 110a1-3: "e in verità questa terra nostra e le pietre e tutta quanta la regione che noi abitiamo, sono guaste e corrose come le regioni di dentro il mare sono guaste e corrose dalla salsedine."

⁴¹⁹ La morte di Socrate viene procrastinata perché è in atto l'annuale viaggio della nave a Delo per onorare Apollo (*Fedone*, 58b1-c5); Socrate inizia a scrivere poesie, tra cui un proemio ad Apollo, per non contravvenire

vera e propria pratica di morte (cioè cura dall'errore del corpo⁴²⁰), tentativo di liberazione tanto dalle passioni quanto dalle sensazioni, per far raccogliere tutta l'anima in se stessa, in modo tale che possa scoprire la sua vera natura e liberarsi sempre più delle escrescenze corporee. Nell'ambito di questa esigenza purificatoria, si innesta il discorso tra Socrate, Simmia e Cebete, che conduce, attraverso successive prove, alla certezza dell'immortalità dell'anima.

Essa, accompagnata per tutta la vita dal suo demone⁴²¹, potrà, una volta giunta la morte dell'involucro sensibile, riprendere la strada che sprofonda negli abissi del tartaro o ascende nelle vallate lucenti degli dei, dove l'uomo potrà entrare nuovamente in contatto diretto con la divinità e partecipare delle gioie eterne degli immortali⁴²².

Il pessimismo a volte decadente che serpeggia nel dialogo, si stempera nella consapevolezza che anche l'evento più tragico nella vita di Platone, la morte del maestro Socrate, non sia affatto un dirigersi verso il nulla, quanto piuttosto un andare verso la vera realtà. Anche la figura del filosofo come moribondo si ribalta in quella del filosofo come unico veramente capace di vivere, già qui, la vera vita.

L'apparente pessimismo prende, fin dalle prime pagine, i contorni della dottrina orfica:

“E quella parola che si ode pronunciare in certi misteri, che noi uomini siamo come in una specie di carcere, e che quindi non possiamo liberarcene da noi medesimi e tanto meno svignarcela, è, sì, certo, parola di una qualche profondità e non facile a penetrare compiutamente.”⁴²³

Eppure anche la vita terrena è situata, pur se ad un grado inferiore, sotto il segno degli dei:

“ma, in ogni modo, almeno questo, o Cebete, mi pare ben detto, che dèi sono coloro che hanno cura di noi e che noi uomini siamo una delle cose in possesso degli dèi.”⁴²⁴

al dettato del dio, che gli aveva ingiunto in sogno di fare musica (*Fedone*, 60c8-61b7); Poco prima di morire Socrate ricorda di dare un gallo ad Asclepio, anch'egli figlio di Apollo (*Fedone*, 118a7-8).

⁴²⁰ Si veda in proposito la battuta finale di Socrate (*Fedone* 118a7-8): “O Critone, disse, noi siamo debitori di un gallo ad Asclepio: dateglielo e non ve ne dimenticate.” Asclepio, figlio d'Apollo, era un medico guaritore in grado di far risuscitare le anime dall'Ade (si veda in proposito l'*Alceste* di Euripide in Tonelli, *Tutte le Tragedie, op. Cit.*, vv.122-129). Si era soliti sacrificare a questo uomo-dio un gallo quando si fosse ricevuta una guarigione insperata: la morte è la guarigione dall'errore-malattia-ignoranza-ingiustizia a causa della quale ci siamo separati dal mondo delle idee e dalla vita degli dei.

⁴²¹ Per il demone, cioè l'aspetto divino, che sempre segue l'uomo nel suo percorso terrestre e che in qualche modo ne guida l'anima al compimento del suo destino, per poi accompagnarla all'Ade o nelle dimore celesti, si veda in particolare *Fedone* 107d5-e4: “Che, dunque, appena uno cessa di vivere, il suo demone, quello che lo ha avuto in sorte durante la vita, prende a menarlo in un certo luogo; quando poi, quelli che sono stati ivi radunati, si siano lasciati giudicare, allora bisogna che di lì passino nell'Ade, e per guida hanno appunto colui al quale è stato assegnato di condurre le anime da codesto luogo, nell'Ade. E dopo subita colà quella sorte che devono subire e aspettato quel tempo che devono aspettare, un'altra guida li riconduce di qua; e questo avviene entro molti e lunghi periodi di tempo.” Altro riferimento ad esempio è presente in *Repubblica*, 620d7-e1.

⁴²² *Fedone* (110b5-c2, 111a2-6, 111b6-c3): “la vera terra, chi la guardi dall'alto, ha l'aspetto delle nostre palle di cuoio a dodici pezzi, iridescente, e come intarsiata di diversi colori; e di codesti colori perfino quelli che adoprano i pittori qui da noi sono immagini appena. E tutta quanta la terra lassù è colorata di colori siffatti, e assai più rilucenti e più puri di quelli di qui[...]. Cosicché a mirarla codesta terra è davvero uno spettacolo di spettatori beati. E vi sono esseri viventi e molti e di specie diverse, e anche uomini; e gli uomini abitano alcuni verso l'interno della terra, altri su le rive dell'aria come noi su le rive del mare, altri in isole non lontane dal continente e circondate tutt'intorno dall'aria[...]. E inoltre vi sono boschi sacri agli dèi e templi dove gli dèi abitano realmente; e vi sono oracoli e divinazioni e contatti diretti con gli dei, e insomma personali comunioni di essi stessi gli uomini con essi stessi gli dei. E anche il sole, la luna e le stelle si veggono da codesti uomini direttamente quali sono in realtà; e così essi godono di ogni altra beatitudine che è conseguenza delle cose sopra dette.” Per la corrispondenza della parte sottolineata con il mondo minoico si veda il primo capitolo.

⁴²³ *Fedone*, 62b3-6

⁴²⁴ *Fedone*, 62b6-9

Quindi, nonostante l'esistenza attuale sia come un carcere, essa è al contempo divina, in quanto posta sotto la protezione degli dei, e non è, dunque, lecito ad un mortale macchiarsi del sacrilegio di liberarsi violentemente di custodi immortali.

Tuttavia, differente è il caso del filosofo che, pur non uccidendosi, deve continuamente esercitare l'anima a morire al corpo per farsi pura e degna di quegli dei celesti, che si trovano ad un grado più felice di esistenza:

“di niente altro in realtà essi [i filosofi] si curano se non di morire e di essere morti.”⁴²⁵

Questa morte al corpo è il necessario mezzo per cogliere una sapienza che non sia più mutevole e sempre incerta, ma eterna, immobile e pura, in quanto volta all'intuizione delle realtà che sole esistono:

“E l'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni, né vista né udito né dolore, e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e nulla più partecipando del corpo né avendo contatto con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità.”⁴²⁶

Attraverso la continua purificazione, cioè il continuo sforzo per far separare l'anima dal corpo e farla vivere il più possibile in comunione con le realtà ad essa affini, sarà possibile essere veramente filosofi e vivere una vita pienamente virtuosa e dedita alla conoscenza:

“O mio buon Simmia, stiamo attenti dunque se proprio questo sia, di fronte all'idea della virtù, il giusto baratto, barattare fra loro piaceri con piaceri e dolori con dolori e paura con paura, il più con il meno, come fossero monete; e non piuttosto l'unica moneta di valore, quella per cui tutto ciò ha da essere barattato, sia il sapere, e soltanto le cose comperate e vendute al prezzo di questo e insieme con questo siano veramente forza e temperanza e giustizia; e insomma non si abbia virtù vera se non è accompagnata dal sapere, ci siano o non ci siano piaceri e paure e tutte le altre passioni di questo genere.”⁴²⁷

Il sapere è dunque virtù, perché ogni altra azione apparentemente virtuosa, in quanto fatta nell'ignoranza e sotto la spinta di molteplici passioni, si trasforma, in realtà, in qualcosa di meschino, perché appunto mosso esclusivamente da paura o desiderio, dolore o piacere. La conoscenza permette il perfetto coraggio, in quanto il sapiente sa che il corpo è relativo e non vale la pena difenderlo strenuamente e a costo della giustizia; la conoscenza permette la perfetta temperanza, in quanto il sapiente sa, per averlo visto, che il mondo dei piaceri terreni è ben poca cosa rispetto alla beatitudine iperurania; la conoscenza permette, infine, la perfetta giustizia, perché solo chi ha visto l'armonia retta dall'idea del Bene, può essere armonico ed equanime con se stesso e con i propri concittadini⁴²⁸.

Dunque, la conoscenza, corredata di tutte le virtù, è un mezzo iniziatico potentissimo e capace di sciogliere realmente e definitivamente le catene del corpo, per portare l'anima ad elevarsi dal pantano dove si trova nel cielo a cui aspira:

⁴²⁵ *Fedone*, 64a5-6

⁴²⁶ *Fedone*, 65c5-9. In proposito si veda Colli, *Filosofi Sovrumani*, op. Cit., p. 108: “quando l'anima è in questo stato di assoluta indipendenza e distacco dall'umano, conosce, oltre che se stessa, anche le essenze di tutte le altre cose, in quanto che da quella posizione privilegiata è in grado di indagarle dionisiacamente nella loro realtà più intima, spogliandole di tutte le determinazioni e cogliendole nella loro verità universale.”

⁴²⁷ *Fedone*, 69a6-b5

⁴²⁸ Questo punto non lo si ricava dall'analisi del *Fedone*, ma dalla disamina della *Repubblica*, che ha al centro proprio la questione della giustizia, della sua legittimità e della orientamento che deve prendere per essere veramente tale.

“temperanza e giustizia e forza [... sono] una specie di purificazione da tutto codesto, ed esso stesso il sapere un modo o un mezzo di purificazione. E anche que’ tali che istituirono i Misteri non pare fossero gente stolta; e in verità già da tempo, per via di enigmi, ci hanno fatto intendere che chi giunga nell’Ade senza aver partecipato ai Misteri nè compiuta la sua iniziazione, costui giacerà nel fango, e invece chi vi giunga in tutto purificato e iniziato, egli vivrà in compagnia degli dei.”⁴²⁹

La vita filosofica, dunque, si presenta come un itinerario iniziatico-misterico che, attraverso la conoscenza diretta della verità, permette una purificazione altrimenti impossibile e guida l’aspirante attraverso un percorso allo stesso tempo doloroso e gioioso, volto al distacco e all’unione, fino all’improvvisa visione. È dunque il filosofo ad essere il perfetto μύστης, e tutta la filosofia può essere pensata come il viaggio eleusino che, attraverso bui meandri e strade tortuose, porta infine a vedere l’inesprimibile⁴³⁰:

“Chè veramente, come dicono gli iniziatori di questi Misteri, <<molti sono che portano le ferule, ma Bacchi pochi>>.E questi sono, a mio credere, non altri che coloro i quali hanno esercitato filosofia nel vero senso della parola.”⁴³¹

Perché ciò sia possibile è però necessario che l’anima sia immortale e dunque bisogna capire bene innanzitutto cosa sia questa anima, a chi sia affine, a quale realtà appartenga.

Nelle due prime prove dell’immortalità dell’anima, Socrate procede ad una dimostrazione che, nel primo caso⁴³², segue il ragionamento per cui tutta la realtà è un eterno ritorno del contrario nel contrario e quindi della vita nella morte e della morte nella vita, mentre, nel secondo caso⁴³³, segue la via che parte dall’analisi dell’anamnesi e porta a concludere con sicurezza che, se la nostra conoscenza è ricordo, cosa indubbia e dimostrata, allora il nostro ricordo, non essendo avvenuto nella vita presente, deve attingere a qualcosa che sia allo stesso tempo prima e oltre.

Tuttavia, una delle due argomentazioni decisive è proprio la terza⁴³⁴, che esplicitamente e distesamente mostra l’affinità di natura di anima e idee. Essendo le idee eterne e dal momento che l’anima è ad esse congenere, allora l’anima è eterna.

Approfondiamo ancora il perché della vicinanza tra anima e mondo ideale: l’anima è congenere alle idee, in quanto, come loro, è invisibile, e quindi costante e incompota, come loro comanda e governa il corpo e, infine, quando si rivolge alla realtà sensibile, a cui è estranea, barcolla e cade come fosse ebbra⁴³⁵, mentre

⁴²⁹ *Fedone*, 69b8-c7

⁴³⁰ Si ricordi, in proposito il già citato Plutarco (S. G. 3 [B 4] a, Plutarco, fr. 178): “E giunta alla morte, l’anima prova un’emozione come quella degli iniziati ai grandi misteri. Perciò riguardo al “morire” [teleutan] e all’ “essere iniziato” [teleisthai], la parola assomiglia alla parola, e la cosa alla cosa. Anzitutto i vagabondaggi, i rigiri logoranti, e certi cammini senza fine e inquietanti attraverso le tenebre. In seguito, proprio prima della fine, tutte quelle cose terribili, i brividi e i tremori e i sudori e gli sbigottimenti. Ma dopo di ciò, ecco viene incontro una luce mirabile, ad accogliere sono lì i luoghi puri e le praterie, con le voci e le danze e la solennità di suoni sacri e di sante apparizioni.”

⁴³¹ *Fedone*, 69c8-d2.

⁴³² *Fedone*, 70c4-72e1. Per l’eterno ritorno si veda in particolare *Fedone*, 72a11-b5: “vedi dunque, disse, o Cebete, che neanche è senza ragione, mi pare, se noi ci troviamo d’accordo. Perché se non ci fosse tra gli esseri, nel loro generarsi, una corrispondenza perpetua degli uni con gli altri, come se ruotassero in cerchio; e invece il processo generativo si svolgesse esclusivamente da un essere al suo essere opposto, come in linea retta, e non girasse più all’indietro verso il primo punto e non compisse il suo giro, tu capisci bene che tutti gli esseri finirebbero con l’assumere la stessa forma e si troverebbero nelle stesse condizioni e insomma cesserebbero di generarsi.”

⁴³³ *Fedone*, 72e3-77c5.

⁴³⁴ Alla terza, poi, segue la quarta dimostrazione, che, attraverso la discussione della partecipazione delle idee tra loro e in particolare delle idee contrarie o che partecipano essenzialmente di idee contrarie, si giunge alla conclusione che, dal momento che l’anima, nella sua essenza, è vita, non può accogliere in sé la morte (*Fedone*, 102a10-107b10).

⁴³⁵ *Fedone*, 78b4-79c9.

“quando invece l’anima procede tutta sola in se stessa alla sua ricerca, allora se ne va colà dov’è il puro, dov’è l’eterno e l’immortale e l’invariabile; e, come di questi è congenere, così sempre insieme con questi si genera, ogni volta che le accade di raccogliersi in se medesima e le è possibile: e cessa dal suo errare, e rimane sempre rispetto ad essi invariabilmente costante, perché tali sono appunto codesti esseri a cui ella si appiglia. E questa sua condizione è ciò che diciamo intelligenza.”⁴³⁶

La filosofia fa dunque trovare il ricercatore da solo a solo con il mondo ideale, lo proietta al di là del corpo e gli permette, attraverso la pura intuizione, di vivere tra esseri divini, in quanto egli stesso è divino:

“ma alla natura degli dèi non è lecito giunga chi non abbia esercitato filosofia e non si diparta dal corpo perfettamente puro: a nessuno è lecito se non al filosofo.”⁴³⁷

È dunque ormai il filosofo che si deve prendere il compito di risvegliare gli uomini alla loro natura sovrumana, in quanto né i misteri né i riti pubblici né la tragedia né la poesia ufficiale riescono più a scuotere dal torpore l’anima, sempre più confusa ed incapace di orientarsi in un mondo dove la mente razionalistica tende a prendere il sopravvento e la religione si corrompe in atto sempre più esteriore.

La dialettica dovrà dunque prendere il posto delle angoscianti peregrinazioni misteriche e dovrà guidare il filo-sofo verso l’apice epoptico, che solo a costo di grande fatica può essere raggiunto.

Tale ascesa, con la quale guardare dialetticamente al mondo ideale, non deve però configurarsi necessariamente come assoluto ed estremo rifiuto del sensibile. Avevamo visto, infatti, come già il “filosofo moribondo”⁴³⁸ avesse intuito il divino insito nella realtà corporea e vedremo ora come il “filosofo erotico” porti alle estreme conseguenze l’amore per la bellezza, la quale si risveglia dal sensibile, ma non lo abolisce né lo rifiuta, in quanto elemento indispensabile della scala che porta all’amore assoluto, che è il Bene-Bello.

b) Unione Mistica: “Ἐρως-Πτέρως nel Fedro

Il filosofo è dunque l’amante per eccellenza, in quanto si lascia trascinare dal flusso della bellezza, che lo cattura e gli fa crescere le ali con cui spiccare in volo, insieme agli altri dèi, fin oltre il cielo, così da attingere quel nutrimento che, se ben assimilato, mai più lo farà ricadere nel mondo del divenire.

Il *Fedro* ci presenta una delle visioni più poetiche e profonde del viaggio attraverso le idee e ci mostra un Platone completamente diverso dal rassegnato filosofo che, persa ogni speranza nel mondo, cerca solo di liberarsi del fardello che lo inchioda nella grezza materia sensibile. Tutto il dialogo è permeato di bellezza e la stessa ambientazione mostra un’attenzione artistica al mondo della natura, dove, da ogni luogo, risuona la voce del divino, che si manifesta nel vento e nelle sorgenti, tra le fronde degli alberi e nel canto melodioso delle cicale, messaggere delle Muse. L’amore paideutico trova qui uno dei suoi più cristallini esempi e il rapporto maestro-discepolo si configura come un’iniziazione misterica sotto il segno delle ninfe fluviali⁴³⁹.

Immergiamoci dunque nel verde-azzurro del fiume Ilisso, per elevarci poi verso il mondo iperuranio:

“SOCRATE Per Era, che bel posto! Il platano è alto e ha la chioma molto ampia, alto e ombroso anche il bellissimo agnocasto: è al culmine della fioritura e rende profumato tutto il luogo. La sorgente è molto gradevole e scorre sotto il platano con acqua freschissima, come si può sentire con il piede. Dalle figurine votive e dalle statue sembra un luogo sacro alle Ninfe e ad Acheloo. E poi,

⁴³⁶ *Fedone*, 78d1-7.

⁴³⁷ *Fedone*, 82b10-c1.

⁴³⁸ *Fedone*, 64b5.

⁴³⁹ Per un commento abbastanza approfondito in merito si veda Velardi, Platone, *Fedro*, op.Cit., nota 80 e 91.

com'è piacevole e dolce la brezza di questo posto: una melodia estiva che fa da eco al canto delle cicale."⁴⁴⁰

Accompagnato dal canto delle cicale e guidato dall'ispirazione delle ninfe, il discorso passa dall'elogio del non amante alla palinodia, in cui, in prima istanza, si mostra che Eros è un dio, figlio di Afrodite. La follia da lui indotta è il miglior dono che gli dei hanno concesso agli uomini, la cui natura divina è testimoniata dall'immortalità dell'anima: essa, essendo principio di movimento, ingenerata e movente se stessa, non può, infatti, che essere immortale e quindi, in qualche modo, divina.

La sua natura, indicibile come le idee, è accostabile alla forza di un carro alato, in cui l'auriga e il cavallo bianco, di ottima indole, spingono verso il bello e le idee, mentre il cavallo nero, riottoso e sensuale, frapponne ostacoli e destabilizza il cocchio, procurando ignoranza e violente passioni, che solo attraverso l'aiuto del cavallo bianco l'auriga riesce a contenere, in vista del bene e del meglio. Sia uomini che dei hanno la stessa costituzione, ma i secondi, a differenza dei primi, hanno entrambi i cavalli buoni e di ottima stirpe e quindi possono senza fatica volare attraverso il cielo:

"Molte e beate sono le figure e le evoluzioni all'interno del cielo che la stirpe felice degli dei descrive volteggiando, facendo ciascuno la sua parte. Li seguono quelli che di volta in volta vogliono e possono, perché l'invidia rimane fuori del coro divino."⁴⁴¹

Gli uomini, pur a fatica, possono, dunque, seguirli, in quanto anche loro possiedono le ali: esse sono ciò che più partecipa del divino⁴⁴² e, guidate dalla νόσις dell'auriga e coadiuvate dal coraggioso cavallo bianco, che cerca di tenere a freno il compagno riottoso, permettono il trascorrere, insieme agli dei, per tutto il mondo uranio e iperurano. Questo è il momento culminante in cui, nell'attimo, si supera il baratro del cielo e si trascorre nella pianura della verità:

"Qui l'anima fronteggia la fatica e la prova estrema. Infatti le anime che sono chiamate immortali, una volta arrivate alla vetta, procedendo verso l'esterno, si ergono al di sopra del dorso del cielo e, in questa posizione, il moto circolare le fa girare, ed esse contemplano ciò che si trova al di fuori del cielo [...]. In questo luogo si trova la sostanza che realmente esiste, priva di colore, priva di forma, non percepibile al tatto, che può essere contemplata soltanto dal pilota dell'anima, l'intelletto, e che è l'oggetto del genere della vera scienza [...]. Delle altre anime, quella che riesce a seguire meglio il dio e a farsi simile a lui, solleva la testa dell'auriga verso lo spazio esterno, coinvolta anch'essa nel moto circolare ma, intralciata dai cavalli, riesce a stento a scorgere le cose che esistono. Un'altra, invece, ora si solleva, ora si immerge e, stratonata con forza dai cavalli, alcune cose le vede, altre no. Seguono poi le altre, che anelano tutte ad elevarsi, ma non essendone capaci, vengono trascinate dal moto circolare senza riuscire a emergere, e si calpestano, si accalcano l'una addosso all'altra, tentano di superarsi a vicenda[...]. Tanta pena allo scopo di vedere dove si trova la pianura della verità, perché proprio nel prato che si stende nella pianura c'è il pascolo che si addice alla parte migliore dell'anima, e di questo cibo, grazie al quale l'anima si mantiene leggera, si nutre la natura dell'ala."⁴⁴³

La parte divina dell'uomo dunque si accresce in modo proporzionale alla contemplazione di tutto ciò che la nutre, mentre si secca e inaridisce, qualora si contorni del brutto, dell'ingiusto, del non vero.

⁴⁴⁰ Fedro, 230b1-c3

⁴⁴¹ Fedro, 247a4-6.

⁴⁴² Fedro, 246d7-e4: "L'attitudine naturale dell'ala è quella di portare in alto ciò che è pesante, innalzandolo là dove ha sede la stirpe degli dei. Delle cose che hanno a che fare con il corpo, è soprattutto l'ala che partecipa in certo modo del divino. Il divino è bello, sapiente, buono e dotato di ogni qualità analoga. Di queste si nutre e si accresce moltissimo la parte alata dell'anima, mentre deperisce e va in rovina a causa di ciò che è brutto, cattivo e contrario a quelle qualità."

⁴⁴³ Fedro, 247b5-c2, 247c6-d1, 248a1-b1, 248b5-c2

Ogni diecimila anni tutte le anime corrono, insieme agli altri dei, attraverso il cielo ed è in quel momento che i loro destini si decidono, in quanto, a seconda della capacità di vedere, potranno poi incarnarsi in diversi tipi di uomini, le cui indoli rispecchieranno il grado di conoscenza e la cui vita potrà portarli ad un superamento dei propri limiti o ad una caduta ancor più profonda nel male-ignoranza. Per l'anima che sia divenuta perfettamente divina nella sua visione, inoltre, l'intero ciclo dei diecimila anni sarà vissuto in compagnia degli dei, fino alla prossima corsa:

“La legge di Adrastea è la seguente. L'anima che, al seguito di un dio, abbia visto qualche verità, rimarrà illesa fino alla successiva rotazione e, se ci riesce sempre, si manterrà per sempre immune da danni. Se, invece, non sia stata in grado di tener dietro al dio, non sia riuscita a vedere, sia incorsa in qualche disgrazia, e, ricolma di oblio e di malvagità, si sia appesantita, abbia perduto le ali e sia precipitata sulla terra, allora è legge che nella prima generazione non germogli in nessuna natura animale. L'anima che abbia visto di più attecchisca nel seme di un uomo che aspira alla sapienza ovvero un amante della bellezza, devoto alle muse, dedito all'amore.”⁴⁴⁴

Dunque, tutte le anime incorporate hanno perso le ali, in quanto non sono riuscite a contemplare la pura verità della pianura che dà loro nutrimento. Tuttavia, alcune di esse hanno visto di più, altre di meno e per questo, ricadendo nel mondo sensibile, alcune diventeranno filosofi, altre re, altre ancora politici e indovini, purificatori, poeti, artigiani, agricoltori, sofisti, demagoghi e tiranni. Ognuna di loro dovrà aspettare diecimila anni prima di poter tentare nuovamente la risalita del cielo⁴⁴⁵, e solo chi si sarà incarnato in un'indole filosofica e dedita all'amore, grazie al flusso di desiderio promanante dalla bellezza dell'amato, potrà iniziare, già in terra e con il proprio compagno, a far ricrescere le ali divine. Dopo tre reincarnazioni (e cioè dopo tremila anni)⁴⁴⁶, se sempre si saranno dedicati con giustizia all'amore e al bello, insieme potranno correre di nuovo con gli dei e finalmente giungere alla visione cui tanto agognavano. Dunque, se è vero che il filosofo è inizialmente sprovvisto di ali, è anche vero che nell'arco di tre sole vite, può farle ricrescere e quindi, già in terra, preparare la visione perfetta in compagnia degli altri immortali. Inoltre egli, avendo visto più di tutti, può con facilità servirsi del ricordo per assimilarsi alle idee e oltrepassare ogni preoccupazione umana:

“dunque l'uomo che si serve in modo corretto di tali reminiscenze, perpetuamente iniziato ai rituali perfetti, egli solo diviene effettivamente perfetto. Si estrania dalle preoccupazioni umane e si orienta al divino e i più lo rimproverano di essere folle, ma non sanno che in realtà egli è posseduto dal dio.”⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Fedro, 248c2-d4.

⁴⁴⁵ Fedro, 248e5-249a1. Durante questo periodo, a seconda delle vite condotte più o meno giustamente, andranno o in prigioni sotterranee (Ade), o nelle regioni del cielo, dove vivono vicine agli dei; ogni mille anni poi si fa un nuovo sorteggio e ciascuna anima si reincarna in ciò che le è più affine (Fedro, 249 a5-b3). Quindi il mito escatologico presenta i seguenti punti: ogni diecimila anni tutte le anime, insieme agli dei, hanno la possibilità di giungere alla contemplazione della verità. Chi l'abbia intuita, per diecimila anni vivrà come un dio, senza reincarnazione. Chi ha visto un poco, diventerà nella prima vita filosofo e, se vivrà da filosofo e amante per tre vite, potrà tornare alla contemplazione iperurania già dopo tremila anni. Le altre anime si incarnano ciascuna secondo il proprio grado di conoscenza. Alla morte, subiscono un giudizio e, o vanno nell'Ade o in Cielo. Alla scadere dei primi mille anni ottengono una nuova vita in sorteggio e così via. Le anime dei non filosofi, dunque, in un ciclo di diecimila anni, vivono dieci vite, intervallate da periodi di felicità o sofferenza, a seconda del loro comportamento in vita. Per la profonda affinità di questo mito con il mito di Er nella Repubblica, il mito presentato alla fine del Fedone e il mito del Gorgia, si vedano rispettivamente Repubblica 614b3-621d3, Fedone 107d5-114c8 e Gorgia 523a1-527e7. Ognuno di questi miti, pur incompleto nella trattazione, in quanto concentrato esclusivamente sull'obiettivo dialogico di volta in volta perseguito, presenta una stretta relazione con ciascun altro e vi è legato inscindibilmente.

⁴⁴⁶ Fedro, 249a1-5.

⁴⁴⁷ Fedro, 249c6-d3.

Il filosofo che ricorda è un invasato capace di accogliere in sé la bellezza straripante che dal mondo delle idee si riversa in quello sensibile. Egli non si capacita di ciò che sente, in quanto allo stesso tempo agogna con tutte le forze la verità, ma non riesce a innalzarsi completamente:

“quando si scorge la bellezza di quaggiù e ritorna alla memoria quella vera, si acquisiscono le ali, e, nuovamente alati, presi dal desiderio di librarsi in volo, ma incapaci di farlo, si punta lo sguardo verso l’alto come uccelli, si trascurano gli interessi terreni e si è accusati di follia [...] la più nobile.”⁴⁴⁸

L’intera vita del filosofo si trasfigura in bellezza, il mondo diventa simbolo opaco di una beatitudine che, una volta ricordata, impedisce di prendere sul serio qualsiasi altra insulsa attività umana, perché tutto il sensibile si trasforma in un proemio bellissimo alla Bellezza in sé. Le miserie umane, la meschinità della vita nel corpo, assumono anch’esse la loro dignità, quali specchio visibile della felicità invisibile, attinta e subito persa, a causa dell’incapacità di guidare il carro con scienza. Ma la visione sublime, l’apice epoptico che in nessun modo può essere espresso nelle immagini del logos, riluce di un tale splendore che il vaso⁴⁴⁹ umano trabocca e tenta, pur nella consapevolezza dell’inevitabile fallimento, di far sgorgare la sorgente divina anche tra i mortali e dire, in trasparenza, il culmine e il fine di tutto il peregrinare terrestre⁴⁵⁰:

“allora invece la Bellezza era splendida a vedersi, quando con un coro felice, noi al seguito di Zeus, altri di un altro dio, godemmo della felice visione e contemplazione e fummo iniziati a quella che è lecito definire la più beata delle iniziazioni, che celebravamo integri e immuni dai mali che ci attendevano in seguito, contemplando, noi iniziati ai misteri, integre, semplici, immobili e felici visioni, in pura luce, essendo noi stessi puri e privi di questo sepolcro che ora portiamo in giro e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come nelle valve di un’ostrica.”⁴⁵¹

In queste parole, Platone ci mostra il senso e culmine di tutta la sua filosofia, che si fa guida per i mortali verso la bellezza ultima, che si fa liberazione politica in grado di riportare nella caverna la perfetta armonia e giustizia del mondo iperuranio, che si fa conoscenza intuitiva riflettentesi in logos e dialettica, che si fa opera di trasformazione e rivolgimento completo di tutti i valori, di tutte le concezioni e di tutto il sentire mortali. Essa è una guida che scorre nel fiume del bello, alla ricerca della fonte eterna dove trovare la contemplazione perfetta, oltre ogni azione, oltre ogni tensione conoscitiva, oltre anche ogni spinta erotica, in quanto l’anima non sarà più manchevole e, come gli dei, amerà e conoscerà solo stessa nel conoscere e amare le idee⁴⁵².

Perché però la risalita sia possibile, è necessario che il filosofo sia aiutato a ricordare ed è proprio lo splendore del mondo sensibile, che può dare il primo stimolo al ricordo, in quanto la Bellezza è l’unica che si mostri con più evidenza anche presso i mortali:

“La bellezza, come abbiamo detto, essendo tra le cose di lassù, risplendeva anch’essa e, una volta arrivati qui, siamo riusciti a coglierla nel suo splendore più vivido che mai, mediante il più vivido dei nostri sensi. La visione infatti è la più acuta delle sensazioni che ci arrivano attraverso il corpo- ma con essa non si vede l’intelligenza⁴⁵³, perché se questa, giungendo alla vista, offrisse di sé un’immagine altrettanto chiara, ci mostrerebbe amori prodigiosi.”⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ *Fedro*, 249d5-e1.

⁴⁴⁹ Per la pertinenza della metafora con la filosofia platonica si veda *Simposio*, 175d3-e6.

⁴⁵⁰ Seguo Colli, *Filosofi Sovrumani*, op. Cit., p. 130: “nel *Fedro* invece si parla dell’estasi, del punto di arrivo, del momento paradisiaco in cui l’anima non si sente più solitaria e contrapposta ad altre individualità, ma in una staticità perfetta, e una con l’essenza universale.”

⁴⁵¹ *Fedro*, 250b5-c6

⁴⁵² Questo mi sembra il senso della vita del divino, come anche traspare da *Timeo*, 40a8-b1: “Perché ogni dio pensa sempre le stesse cose riguardo le stesse cose”(Fronterotta, Platone, *Timeo*, BUR, Milano, 2003).

⁴⁵³ Per inciso e senza nessuna possibilità di sviluppo della questione, mi sembra interessante rilevare che, forse, proprio la dialettica e il νοῦς sono i mezzi per vedere l’intelligenza. Essi non sarebbero quindi assolutamente qualcosa di aridamente astratto, ma addirittura qualcosa di più potente della bellezza stessa. La

Tutta la bellezza del mondo terrestre si concretizza in una figura, e il volto di un fanciullo diviene mezzo di anamnesi e di risveglio dal sonno sensibile:

“Chi, invece, iniziato da poco, ha avuto modo di contemplare a lungo le cose di allora, quando vede un volto dalle sembianze divine o qualche forma corporea che imitano bene la bellezza, dapprima è preso da brividi e gli si insinua dentro uno sgomento simile a quello che provò allora, poi, fissandolo, lo venera come un dio e, se non temesse di passare completamente per folle, offrirebbe sacrifici all’amato come si fa con una statua votiva e con una divinità.”⁴⁵⁵

Il fanciullo diviene simbolo e materializzazione dell’idea, la quale fluisce attraverso i suoi occhi e risveglia le ali dell’anima, che inizia a sentire sgomento e fremito, senza sapere esattamente cosa accada, in quanto al contempo straziata da un piacere e un dolore sovrumani.

L’anima viene riscaldata e irrorata dalle particelle di bellezza che gli provengo dall’amato, ribolle in se stessa e soffre, impazzita, quando non può trovarsi vicino a lui e questo amore le mette le ali con cui travalicare gli stretti confini umani⁴⁵⁶.

Ognuno dunque si innamora di chi più è affine alla propria indole e, insieme, amante e amato, godendo della reciproca compagnia, hanno la possibilità di far cresce le ali della loro anima e, nell’arco di tre vite, tornare a banchetto con gli dei.

IV. Politicità erotica: Simposio e Repubblica

a) Scissione e riunione: Il Simposio

L’amore dunque, nel suo desiderio del bello, si presenta come sentimento della scissione e volontà di ricongiungersi per essere tutto. Esso è il tramite tra uomini e dei, lega i diversi piani dell’essere e permette la composizione dell’apparente dualità, per far riscoprire all’uomo la sua natura divina⁴⁵⁷. In questo senso è elemento spiccatamente politico, in quanto, piuttosto che indirizzare verso un sordo solipsismo, mostra la strada dell’unione e collaborazione, miranti all’armonia del tutto. Non è dunque semplicemente principio individuale, ma si fa legge universale, che abbraccia il cosmo in ogni suo aspetto, permettendo, anche, un’azione politica improntata sulla giustizia.

Nel *Simposio*⁴⁵⁸, abbiamo l’esempio più profondo di riflessione sull’essenza di questo demone, che, in bilico tra uomini e dei, è sempre alla ricerca e non ha mai posa nella sua aspirazione, la quale lo fa continuamente morire e rinascere.

Tra i discorsi sull’amore che si susseguono nel *Simposio*, dialogo posto sotto il segno di Dioniso⁴⁵⁹, particolarmente importanti sono quelli di Erissimaco, Aristofane e Socrate-Diotima, nel quale vengono racchiusi e inverati tutti i discorsi precedenti (compresi quelli di Fedro, Pausania e Agatone).

contemplazione noetica della conoscenza in sé, il suo ripercorrere dialetticamente il mondo delle idee, scatenerebbero degli amori indicibili, portentosi e divini, ben oltre gli amori umani. Siamo, dunque, almeno credo, ben lungi dall’aver capito profondamente la dialettica platonica e, a giudicare dai suoi successori ed allievi, forse ben pochi o nessuno oltre lui è riuscito a vivere quegli amori terribili (δεινολ) di cui Platone ci parla.

⁴⁵⁴ Fedro, 250c8-d6.

⁴⁵⁵ Fedro, 251a1-7.

⁴⁵⁶ Fedro, 251b1-252c2

⁴⁵⁷ In proposito si veda Reale, *Per una Nuova Interpretazione di Platone alla Luce delle “Dottrine non Scritte”*, Bompiani, Milano, 2010, capitolo quindicesimo ed in particolare p. 477: “L’Eros che, come abbiamo visto, abbraccia tutta quanta la realtà in particolare e in generale, e si manifesta come quel *legame* che congiunge gli uomini agli dei, il sensibile con il soprasensibile e il cosmo nel suo complesso, si incentra nel suo punto focale *nell’anima*.”

⁴⁵⁸ Per la traduzione e l’approfondimento critico ho usato Calogero, Platone, *Simposio*, Laterza, Bari, 2003.

⁴⁵⁹ *Simposio*, 175e7-10

Seguiamo dunque la sacerdotessa Diotima attraverso i Piccoli e Grandi Misteri, accennando ad alcuni passi degli altri discorsi.

Innanzitutto, diversamente da quanto fino a quel momento declamato, Amore non è un dio, ma un demone intermedio, povero e sempre anelante alla sapienza e alla bellezza, ma mai in grado di toccarla definitivamente; è dunque in sommo grado filosofo, ma non sapiente. Essendo figlio di ingegno e povertà, nato durante le nozze di Afrodite, egli

“è povero sempre, e tutt’altro che delicato e bello, come credono i più, ma anzi ruvido e ispido e scalzo e senza tetto [...]. Per parte di padre, d’altronde, è ardente insidiatore del bello e del buono, valoroso e impavido e veemente, cacciatore formidabile, sempre occupato a tessere inganni, desideroso di capire e ingegnoso, tutta la vita intento a filosofare, terribile incantatore ed esperto di filtri e sofista.”⁴⁶⁰

Sta nel mezzo tra sapienza e ignoranza, tra vita e morte e come

“nello stesso giorno ora germoglia e vive, quando gli va bene, ora muore, e poi di nuovo risuscita”⁴⁶¹

così è necessario che egli

“sia filosofo e stia nel mezzo tra il sapiente e l’ignorante.”⁴⁶²

Proprio per questo può essere elemento di passaggio e messaggero nelle due direzioni che vanno dal cielo alla terra e dalla terra al cielo. Egli infatti ha la potenza di

“interprete e messaggero per gli dei da parte degli uomini, e per gli uomini da parte degli dei, degli uni trasmettendo le preghiere e i sacrifici, degli altri gli ordini e le ricompense dei sacrifici. Stando in mezzo tra loro colma l’intervallo in modo che l’universo risulti intrinsecamente collegato.”⁴⁶³

Questo significa che il cosmo, apparentemente separato in due realtà incommensurabili e incomunicabili, si trova invece ad essere un tutto unitario legato dalla potenza di amore, che permette contatti, scambi, salite e discese di uomini e dei, che possono scorrere attraverso i diversi piani dell’essere, purchè non si fermino alla volgare e profana assennatezza di origine umana:⁴⁶⁴

“dalla sua mediazione procede anche tutta la mantica, e l’arte dei sacerdoti concernente i sacrifici, le iniziazioni e gli incantesimi, e ogni specie di divinazione e di magia [...]. E chi si intende di tali cose è un uomo demonico, mentre chi è pratico d’altro, di qualsiasi arte o mestiere, è un volgare profano.”⁴⁶⁵

Amore è dunque amore del bello, che si configura come amore del bene, desiderio del suo possesso perpetuo. Il desiderio di possesso perpetuo del Bene si presenta come tensione verso l’immortalità, attraverso la procreazione nel bello, che sola può rendere veramente immortali e, per quanto

⁴⁶⁰ *Simposio*, 203c6-d8.

⁴⁶¹ *Simposio*, 203e1-3.

⁴⁶² *Simposio*, 204b5.

⁴⁶³ *Simposio*, 202e3-7. A tale proposito si veda anche il discorso di Erissimaco: “inoltre anche tutti i sacrifici e i riti a cui presiede l’arte divinatoria, e che costituiscono la comunione reciproca tra gli dei e gli uomini, non hanno altro scopo che quello di custodire e serbar sano l’Amore.” (*Simposio*, 188b6-c2) Secondo il discorso di Erissimaco, l’amore, non vive solo nelle anime degli uomini, ma dimora in ogni aspetto della realtà, perché ne è il legame fondamentale (*Simposio*, 186b1-2): Questo dio è “grande e mirabile nel suo espandersi su ogni cosa tanto umana quanto divina.”

⁴⁶⁴ *Fedro*, 244d2-5.

⁴⁶⁵ *Simposio*, 202e7- 203a1, 203a4-6

possibile, divini. Tale generazione può avvenire nei corpi, qualora si sia fecondi nell'ambito sensibile, o nelle anime, qualora si sia fecondi nell'ambito intelligibile.

Per questo motivo esso è in sommo grado politico, in quanto non si accontenta di se stesso, ma ha bisogno di rigenerarsi nel mare del bello e così creare opere immortali, attraverso cui non solo l'innamorato, ma anche l'amato e la città intera traggono beneficio:

“Quando dunque qualcuno, fin da giovane, per sua divina natura, sia fecondo di tali cose nell'anima, e, giunta l'età, desideri ormai di partorire e di procreare, cerca, penso, anche lui, andando attorno, il bello in cui possa generare.”⁴⁶⁶

Questo significa che colui che ama è allo stesso tempo pieno e vuoto, perchè, da una parte, percepisce in sé l'aspirazione al bello indotta dal richiamo del ricordo confuso della visione iperuranica e per questo sente con forza la pienezza e capacità di far sprigionare la potenzialità latente, ma, dall'altra, si trova mancante di quel terreno che solo, essendo bello e armonico, può accogliere e risvegliare tale bellezza e scienza⁴⁶⁷.

L'anima feconda, quando ne trovi un'altra a sé affine, ha finalmente la possibilità di svilupparsi a pieno e creare figli degni di lei:

“e se mai incontri anche un'anima bella e generosa e bennata, allora si affeziona profondamente a tale duplice bellezza, e con questa persona divien subito eloquente a parlar di virtù, e del carattere e delle occupazioni che debba avere l'uomo dabbene, cominciando così ad educarla.”⁴⁶⁸

L'istinto paideutico-politico diviene subito fondamentale e, insieme, le due anime possono trascorre la vita in una felicità che oltrepassa le rozze gioie umane:

“tali persone vengono ad avere l'una coll'altra una comunanza molto più forte di quella dei figli, e un'affezione più salda, avendo insieme dei figli più belli e più immortali.”⁴⁶⁹

Tuttavia non è certo questo l'apice della scienza d'amore: fino ad ora Diotima ha iniziato Socrate esclusivamente ai piccoli Misteri, ma se “fino a questo grado dei misteri d'amore”⁴⁷⁰ Socrate si sarebbe potuto iniziare da sé,

“In quelli perfetti (τὰ τέλεια) e contemplativi (ἐποπτικά), cui questi servono d'introduzione, per chi si inizia rettamente”⁴⁷¹

non sarebbe stato capace, in quanto travalicano l'amore per un singolo corpo o anima, per farsi amore assoluto.

Tali Grandi Misteri portano, attraverso la contemplazione di un bel corpo, all'amore per tutti i corpi, che dunque non sono affatto rifiutati come qualcosa da scartare, ma, anzi, sono il momento imprescindibile e fondamentale che permette all'amore di iniziare a dispiegarsi. Poi dall'anima dell'amato, bisogna giungere ad amare tutte le anime e quindi ancora le istituzioni e le leggi, a cui seguono le scienze che, nella loro perfezione, già lasciano trasparire l'illuminazione finale, quando l'uomo divino

⁴⁶⁶ *Simposio*, 209a8-b3.

⁴⁶⁷ Interessante a questo proposito il mito dell'androgino (*Simposio*, 189d5-193e2), che viene esposto da Aristofane e mostra come l'amore nasca da un'antioriore unità spezzata che porta ciascun individuo a ricercare quella metà senza la quale si troverà ad essere sempre incompleto.

⁴⁶⁸ *Simposio*, 209b5-c2.

⁴⁶⁹ *Simposio*, 209c5-7

⁴⁷⁰ *Simposio*, 209e5-210a1

⁴⁷¹ *Simposio*, 210a1-2

“cessi dall’aver vile e misero animo, e invece, rivolto al largo mare del bello, procrei, contemplandolo, molti e splendidi ragionamenti e pensieri, in un infinito amor di sapienza; finchè, rafforzatosi e sviluppatosi in esso, non arrivi a scorgere quell’unica scienza, che ha per oggetto tale bellezza.”⁴⁷²

Egli,

“edotto fin qui nella scienza d’amore, attraverso la contemplazione progressiva e giusta del bello, giunto ormai al termine di questa sapienza, scorderà all’improvviso (ἐξαίφνης) una bellezza per sua natura meravigliosa [...], una bellezza che anzitutto è in eterno e non nasce né muore, e non cresce né scema; e poi non è bella per un verso e per un verso brutta, né ora sì e ora no, né bella rispetto a una cosa e brutta rispetto a un’altra, né qui bella e là brutta, come se bella per alcuni e brutta per altri [...]; bensì essa stessa in sé e per sé, uniforme in eterno: e tutte le altre cose belle partecipino di lei in tal modo, che mentre queste nascono e muoiono, essa non cresca né diminuisca per nulla, né subisca alcuna mutazione.”⁴⁷³

Questa è dunque la scienza suprema del filosofo erotico, che non attraverso il dolore e la solitudine, ma attraverso la gioia e la comunità, può raggiungere il vertice ultimo di ogni scienza, lì dove tutto sprofonda nel mare del bello e si illumina di una visione sublime e accecante, che porta al riconoscimento della vera natura dell’anima e alla definitiva ripulitura dalle croste del mare sensibile, in cui solo simulacri di bellezza possono trovarsi.

b) "Ἔρως πολιτικός: La costruzione armonica della città"

A partire da tale visione si può ridiscendere e sviluppare a pieno tanto le scienze quanto la politica. È dunque proprio attingendo al mare del Bello che Platone scrive la grande opera della sua vita, dove, nell’ottica di vedere realizzata in terra la καλλίπολις contemplata in cielo, si cimenta nella costruzione di una comunità perfettamente armonica e giusta, una nella sua pluralità, come il mondo ideale, che, pur essendo molteplice, è un tutto armonico.

La giustizia è il grande problema dei dieci libri della *Repubblica*, e per rispondere al più importante quesito per l’uomo, come fare a vivere una vita virtuosa⁴⁷⁴, Platone prospetta una serie di risposte⁴⁷⁵, tutte convergenti verso l’idea del Bene, il cui apice deve assolutamente essere raggiunto da chi voglia governare da vero re-filosofo⁴⁷⁶.

Bisogna innanzitutto rispondere all’attacco più potente sferrato contro la possibilità di trovare la via della giustizia, bisogna combattere contro la belva feroce della sofistica, che, nella sua

⁴⁷² *Simposio*, 210d3-e1

⁴⁷³ *Simposio*, 210e2-211a5, 211b1-b5.

⁴⁷⁴ Questo problema è uno dei cardini su cui ruota l’intera riflessione platonica, a partire dall’esigenza socratica di capire cosa fosse la virtù e come metterla in pratica in ogni momento della propria vita, per riuscire ad essere sempre giusti e rendere l’anima sana e curata (Valgimigli, Platone, *Apologia di Socrate*, Laterza, Bari, 2000, 38 a1-6): “proprio questo è per l’uomo il bene maggiore: ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali m’avete udito disputare e far ricerche su me stesso e su gli altri, e che un vita che non faccia di cotali ricerche non è degna di essere vissuta.”

⁴⁷⁵ A diversi livelli, si risponde più volte alle domande degli interlocutori, prospettando, di volta in volta, alcune sfaccettature della complessa questione riguardante la giustizia. Attraverso l’analisi della città e delle sue parti, la si scova empiricamente e per esclusione, attraverso l’idea del bene le si dà un fondamento stabile e indipendente anche dalla tripartizione dell’anima e della città. Attraverso il mito di Er si mostra che non solo essa è un bene per sé, ma anche che è garanzia della futura felicità ultraterrena.

⁴⁷⁶ *Repubblica*, 505 e5-506a2: “intorno a tale e tanto oggetto, diremo forse che debbano essere ugualmente ottennebrati gli uomini migliori della città, cui vogliamo affidarne tutto il potere?”

assolutizzazione, prende le forme del lupo Trasimaco⁴⁷⁷. Egli ribalta ogni presupposto tradizionale e si avventa su Socrate dicendogli che la giustizia è un bene altrui, creato dal potere per sottomettere tutti i deboli ai propri desideri, è l'utile del più forte che con la violenza o la persuasione fa passare per giustizia ciò che più gli fa comodo.

Tutto il resto del dialogo sarà un tentativo di mostrare come invece la giustizia sia un bene in sé, oltre che per gli effetti che determina. Essa non si configurerà né come un atto di forza del più potente né come un patto volto a limitare la violenza reciproca né come una necessità esteriore, finalizzata ad essere graditi a dei ed uomini, ma come elemento armonizzante che permette la stessa esistenza dell'anima, del corpo e della città.

Per poter comprendere cosa essa sia, sono necessari tre passi fondamentali: in primo luogo bisogna scoprirla a partire dalla città, vedendo cosa essa significhi in un organismo più grande e quindi più facilmente indagabile rispetto all'anima umana; poi bisogna capire se essa sia la stessa anche nella singola persona; infine è necessario legarla, tanto in relazione al microcosmo animico, quanto rispetto al macrocosmo politico, all'idea del Bene, che solo può fornire il parametro assiologico su cui costruire la propria individualità e la vita comunitaria.

Attraverso un'analisi della nascita della città in relazione al bisogno reciproco e alla conseguente necessità di aggregarsi, Socrate giunge a rinvenire tre parti fondamentali in cui essa si divide: la parte dei produttori, quella dei guerrieri e quella dei governanti. Governanti e guerrieri appartengono allo stesso gruppo e devono ricevere una stessa educazione, così da diventare miti con i concittadini e valorosi contro i nemici. È importante notare che l'appartenenza ad un ordine dipende esclusivamente dalla propria indole, sicché è possibile il passaggio dall'uno all'altro sia in discesa che in salita.

L'obiettivo fondamentale è che la città riesca ad essere una, felice nel suo complesso ed armonica, grazie alla collaborazione di tutte le parti al fine comune della felicità collettiva. Per questo la moderazione e la giustizia si evidenziano come virtù proprie a tutti gli ordini, dal momento che sono loro a determinare quell'armonia e quel canto all'unisono che porta la molteplicità nell'unità e l'unità nella molteplicità, senza che questo passaggio determini attrito o discordia.

Così, anche l'anima, che è lo specchio da cui si proietta l'immagine della città, pur essendo divisa in parti, è, qualora sia giusta e in salute, una, pur nella sua pluralità. Le parti razionale, irascibile e desiderante devono collaborare e svolgere ognuna il proprio compito, accettando ciò che viene fatto dalle altre, in modo tale che non si crei conflitto e malattia, ma pace e salute.

Tornando alla città, affinché essa possa essere veramente felice e armonica, i suoi cittadini più illustri, quelli cioè che sono guidati in prevalenza dalla parte razionale o da quella irascibile coadiuvata dalla razionale, devono a loro volta sentirsi fratelli e portare in atto quello che, per i cittadini legati alla parte desiderante dell'anima, è destinato a rimanere solo un mito funzionale al quieto vivere⁴⁷⁸. Perché ciò sia possibile, l'amore che li lega deve stringere a sé tutti loro con un vincolo indissolubile: ognuno sarà fratello del proprio coetaneo, ognuno sarà padre di tutti i più giovani, ognuno sarà figlio di ogni anziano e tutta la comunità dei governanti-guerrieri vivrà nell'amore della famiglia, senza più sperimentare desiderio di possesso o eccessi individualistici.

Le donne dunque saranno comuni e potranno svolgere ogni attività, in quanto la loro natura, seppur più debole, è uguale a quella dell'uomo; tutti mangeranno insieme, verranno educati insieme e nessuno possiederà nulla di proprio, in quanto non esisteranno come entità singole e scisse dal tutto, ma come membra dello stesso corpo. Ogni possesso sarà di tutti, ogni vittoria sarà gioia condivisa e

⁴⁷⁷ La violenza del movimento sofistico ormai degenerato prende nel primo libro le forme crude della selvaggia animalità, pronta ad attaccare il dialogante, che viene visto come un nemico da abbattere, piuttosto che come un compagno da aiutare nella ricerca (*Repubblica*, 336b5-6): "[Trasimaco] contrattosi su se stesso alla maniera di una belva si scagliò contro di noi come per sbranarci."

⁴⁷⁸ Mi riferisco alla nobile menzogna del mito fenicio (*Repubblica*, 414c4-415c8), che aiuta a far capire la fratellanza di tutti gli uomini, pur nelle loro diversità, a partire da una figurazione simbolica. Essa non è affatto un modo di irretire la massa, quanto invece uno sprone a ricordare la comune origine e ad accettare che essa non significhi piatta uniformità, ma differenza qualitativa dell'unica natura essenziale. Se ognuno conosce se stesso e comprende quale "ferro" è in lui prevalente, cioè quale indole lo caratterizza, accetterà felicemente il posto che occupa nell'organismo statale, simbolo e realizzazione del mondo ideale.

ogni sconfitta sarà dolore comune. Non esisterà chi voglia eccellere, per sopraffare l'altro, ma tutti saranno campioni di giustizia, temperanza, coraggio e sapienza, per ricevere la gloria del superamento di ogni egoismo e meschinità.

Una città di questo genere, invincibile in guerra, felice in pace, una e priva di ogni discordia, sembrerebbe così irrealista da apparire una pia utopia, senza alcun legame con il mondo vorticoso del divenire politico. Eppure basterebbe pochissimo, affinché, ciò che appare sogno irrealizzabile, diventi realtà concreta e vivente:

“a meno che [...] i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia [...] non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali delle città e neppure, io credo, a quelli del genere umano; né mai prima di allora questa costituzione che il nostro discorso è venuto delineando, potrà nascere nei limiti della sua possibilità e veder la luce del sole.”⁴⁷⁹

Condizione necessaria e sufficiente perché si possa dar vita ad una città giusta è dunque la riunione del potere politico e della conoscenza filosofica, che non deve affatto rintanarsi nel giardino incantato delle proprie contemplazioni, ma deve farsi politica allo stato puro, dando la possibilità a tutti di vedere, già in terra, la giustizia nella sua bellezza.

È dunque semplicissimo portare il cielo in terra in quanto

“basta che ne compaia uno [di filosofo-re], alla testa di una città obbediente, perché giunga a compimento tutto ciò che oggi sembra incredibile.”⁴⁸⁰

Solo il filosofo, in quanto l'unico che con la parte più divina di sé aspira sempre alla contemplazione delle realtà eterne, sarà infatti virtuoso in senso pieno: moderato, perché indifferente alle ricchezze, coraggioso perché non spaventato affatto dalla morte, sapiente perché volto alla continua contemplazione della verità, giusto perché misurato e dotato di grazia.

In sintesi, si può dire che

“Il filosofo, dunque, che ha rapporto con ciò che è divino e ordinato, diventa egli stesso divino e ordinato, per quanto a un uomo è concesso, benché dappertutto gli vengano rivolte accuse.”⁴⁸¹

E le accuse gli sono mosse perché, vivendo normalmente in una città non giusta, gli aspiranti filosofi o appaiono indifferenti alle convulse vicende politiche o si corrompono totalmente a causa delle cattive frequentazioni, mentre quelli che si spacciano per filosofi sono solo dei sofisti opportunisti, che sfruttano il disordine della città per arricchirsi.

In una πόλις giusta, invece, attraverso un'adeguata educazione, le anime filosofiche potranno sviluppare a pieno le proprie potenzialità, giungendo a vedere le virtù in se stesse e, al culmine del processo formativo,

“l'idea del buono [che] è la massima conoscenza, e [...] grazie alla relazione con essa le cose giuste e così via divengono utili e vantaggiose.”⁴⁸²

Se già attraverso la disamina dei libri II-V era stato possibile capire in che senso la giustizia fosse un bene non soltanto in relazione ai suoi effetti, ma anche in sé e per sé, ora la sua importanza si illumina di nuova luce sotto i raggi dell'idea del Bene che ne è il fondamento, in quanto la rende utile e vantaggiosa, capace di rendere l'uomo e la città veramente felici e armonici.

⁴⁷⁹ *Repubblica*, 473c11-e1.

⁴⁸⁰ *Repubblica*, 502b3-4.

⁴⁸¹ *Repubblica*, 500d1-3.

⁴⁸² *Repubblica*, 501a1-4.

Ma l'idea del Bene non è fondamento solo di felicità, non è generatrice esclusivamente di valore: essa è l'apice del mondo ideale, ciò che dà conoscenza ed essenza al resto delle idee e del sensibile, è l'inesprimibile che, essendo al contempo al di là dell'essere e la somma essenza, come il sole irraggia vita, luce conoscitiva e bellezza armonizzante⁴⁸³.

Il sole è effettivamente la migliore immagine del Bene, non solo nel senso che è una buona metafora retorica, ma nel significato più profondo per cui effettivamente, "realmente", il sole è, nel mondo sensibile, il Bene, suo figlio visibile, immagine del padre, ma non perfettamente a lui assimilato; l'analogia dice qualcosa di essenziale, lega, ancora una volta e con l'unico mezzo espressivo in possesso degli uomini, i due mondi che, pur sembrando separati, tengono invece tra loro delle strette relazioni:

"e il buono l'ha generato in analogia con se stesso: come nella sfera noetica il buono sta al pensiero e ai suoi oggetti, così nella sfera visibile il sole sta alla vista e ai suoi oggetti."⁴⁸⁴

L'idea del buono, attraverso la sua luce solare, porta scienza e verità, ma la sua natura è ben oltre la stessa verità, quindi ben oltre la stessa realtà ontologica:

"ma per quanto belle siano entrambe, conoscenza e verità, sarai nel giusto se riterrai che questa idea è diversa e ancor più bella di esse."⁴⁸⁵

Infatti come la luce del sole non solo permette la vista, ma porta alla vita tutti gli esseri e li fa crescere e li nutre, così

"ammetterai pertanto che agli oggetti di conoscenza non deriva dal buono solo l'essere conosciuti, ma che essi ne traggono anche l'essere e l'essenza, pur non essendo il buono un'essenza, bensì ancora al di là dell'essenza superandola per dignità e potenza."⁴⁸⁶

Il Bene è indicibile e inconoscibile con la mente dialogica in quanto sta addirittura oltre la categoria stessa di essere, supera persino il divieto parmenideo, che, per poter ancora fornire una rappresentazione di ciò che aveva vissuto, si era imposto gli stretti vincoli di τὸ εἶναι.

Esso è il principio ontologico, che, in quanto fondamento, è oltre e più di quanto fonda, è la base su cui poggia tutto il mondo ideale e reale, tutti i valori morali e politici, tutta la conoscenza dialettica e noetica. Esso è la luce che si materializza nelle idee e nel mondo sensibile, pur essendo al di là di essi. È il nucleo principale da cui tutto promana e alla luce del quale tutto prende senso, valore, conoscibilità, essenza. Esso è l'apice cui la conoscenza mistico-dialettica può giungere per riversarsi

⁴⁸³ A questo proposito c'è un enorme dibattito, che non è possibile neanche sfiorare in questa sede. Ricordo l'interpretazione di Tubinga, che mi sembra la più coerente, almeno dal punto di vista complessivo, storico e filologico, secondo la quale il Bene, altro nome dell'Uno è ciò che, con la sua azione, determina la Diade, portando alla luce il mondo dell'Essere, cioè il molteplice mondo ideale. Esso dunque è l'idea suprema, pur essendo al di là delle idee stesse, come l'Uno è il numero supremo, pur essendo al di là di tutti i numeri. L'idea che il principio sia al di là di ciò che da lui scaturisce, nonostante a noi possa sembrare strana, è idea fondamentale di ogni metafisica e il mondo greco su questo non aveva dubbi. Si veda, solo per citare un esempio Aristotele, *Metafisica* 999a17-18: "Infatti bisogna che il principio e la causa sussistano al di fuori delle cose di cui sono principio, e che possano esistere separati da esse." Il principio è dunque l'essere perché da lui esso scaturisce, ma è anche al di là dell'essere proprio in quanto suo fondamento. Secondo Vegetti, (Vegetti, Platone, *Repubblica*, op. Cit., Introduzione pp. 164-sgg.) l'eccedenza del buono ha carattere assiologico, più che ontologico (anche se ben argomentata, l'interpretazione mi sembra creare infiniti problemi (tra l'altro da lui stesso segnalati) tanto di carattere testuale quanto di carattere teoretico, mentre l'immagine di Platone mi sembra chiarissima). Per un'interpretazione in qualche modo simile si veda anche Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ*, op. Cit., pp. 135-144. La nota 38 a p. 137 fa, in breve, il punto della situazione sul dibattito critico relativo.

⁴⁸⁴ *Repubblica*, 508b12-c2

⁴⁸⁵ *Repubblica*, 508e3-5

⁴⁸⁶ *Repubblica*, 509b5-9

poi come fiume a creare un mondo più simile alla sua scaturigine, per correggere le storture dell'ignoranza e guidare l'uomo verso la città divina, dove, felici, gli dei godono di felici visioni, dove l'inferno del dubbio e dell'ingiustizia svanisce e noi, insieme,

“poi staremo seduti laggiù in religioso silenzio e con dignità: difatti nessuno si lamenta, quando è iniziato.”⁴⁸⁷

V. Conclusioni

Certamente nelle poche pagine dedicate, non siamo riusciti neanche a sfiorare la complessità del pensiero e della vita di Platone, che ci è apparso attraverso maschere così molteplici da scomparirvi dietro, tanto da rendere quasi inintelligibile il suo sentire e il suo pensiero, continuamente oscillanti tra tensioni contrastanti: dal solitario anelito verso la conoscenza all'amore per tutti gli uomini, dall'intuizione che rapisce l'anima in una visione estatica al percorrimto quasi astratto di una dialettica fattasi strumento dialogico, dall'imbrigliamento in questioni sofistiche al puro tendere verso una virtù liberatrice, dal disprezzo per una religiosità degradata al tentativo di creare un nuovo modo di attingere al mondo degli dei, per farli essere vivi e presenti.

L'unica certezza che abbiamo dopo l'ascolto dei dialoghi della maturità e dopo l'approfondimento della sua vita attraverso la *Lettera VII* è però che nessuna delle istanze prima prese in considerazione possa essere isolata per creare di volta in volta un Platone epistemologo, politico, sacerdote, ierofante, metafisico, fisico, linguista, maestro di scuola, legislatore, cercatore indefesso della virtù, sofista, matematico, logico, tragediografo.

Egli è tutte queste cose insieme: racchiude nella sua anima un amore per la bellezza che gli fa trascendere tutto il difettoso mondo sensibile, ma ha anche una grandissima capacità intellettuale; sente il richiamo di una vita appartata e solitaria, ma è anche un uomo tutta azione, incapace di guardare con indifferenza al decadere della sua città; disprezza le forme in cui la religione si è consolidata, ma sente il divino insito nella natura; ha bisogno di educare chiunque sia disposto ad ascoltarlo, ma è consapevole delle difficoltà che il suo insegnamento comporta; ama la poesia con tutta l'anima, ma soffre nel vederla ridotta, al pari dei Misteri, ad esangue spettro di ciò che veramente potrebbe essere; si diverte in giochi sofistiche e tende agguati ai suoi interlocutori-lettori, ma è ben consapevole che questo è alla fine solo un gioco; ama il mondo delle idee più che ogni altra cosa, ma sente traspirare il divino in ogni realtà sensibile, ne vede l'anima celeste e non ha dubbi che questo sia il migliore dei mondi possibile.

Solo a patto di considerare Platone a partire dal sostrato storico in cui si situa e solo a patto di non limitarsi a minuziosissime analisi di dettaglio sarà possibile approfondire sempre più l'anima di un uomo la cui complessità supera quella di ogni altro predecessore tanto in vastità quanto in profondità.

Non è possibile dunque separare un dialogo dall'altro, tentare interpretazioni monadiche che non guardino al tutto, non è possibile considerare gran parte delle parole platoniche come metafore contenutisticamente insignificanti.

Il processo di semplificazione che permette di costruire un Platone per noi coerente ne stravolge completamente la figura fino al paradosso di schiacciarlo in un'interpretazione analitica priva di qualsiasi fondamento storico e valore ermeneutico (oltre che umano). L'immagine del carro alato, solo per citare un esempio, non è semplicemente una metafora, non è un contorno di abbellimento per attirare studenti, non è leziosità; essa è la vita stessa dell'intero pensiero platonico, che è aspirazione eroica verso la verità, che è attingimento del bello nella sua essenza e lotta per il suo rivelarsi anche nelle tenebre della caverna, che è corsa affannosa verso la pianura della verità, che è

⁴⁸⁷ S. G. 3 [A 20], Aristotele, *Sulla filosofia* fr. 14, righe 3-4.

percorso condiviso e illuminato dall'amore, attraverso cui purificarsi del sensibile per godere insieme della felicità iperurania.

Non prendere tale immagine in dovuta considerazione implica il completo misconoscimento di tutta la sua filosofia. Nessuno mai, infatti potrà dire che Platone non sia un uomo razionale, ma nessuno mai dovrebbe poter dire che questa razionalità non riposi nella μανία divina, solo perché non si è in grado di capire cosa questo dovrebbe mai significare. Simbolismo e razionalità, metafora e logos dialettico, μανία ed ἐπιστήμη vivono insieme: eliminare una parte impedisce di comprendere il tutto. Anzi, ancor peggio, dal momento che in Platone si possono trovare molteplici punti di vista differenti, qualora se ne prenda in considerazione uno soltanto eliminando gli altri, si potrà sì avere una visione coerente e "logica" del filosofo, il quale però sarà scomparso dietro le artificiose invenzioni moderne. È necessario dunque avere sempre in mente la visione di insieme, anche quando ci si accinga ad affrontare un particolare problema: solo chi è sinottico è dialettico, e costui veramente è filosofo.

RIFFLESSIONI CONCLUSIVE

“Prossimo
È il Dio e difficile è afferrarlo.
Dove però è il rischio
anche ciò che salva cresce.
Le aquile abitano la tenebra,
senza timore varcano l’abisso
le figlie delle Alpi
sopra esili ponti.
Dunque, poiché intorno
si fanno folti i vertici del tempo,
e gli amatissimi abitano vicini
esausti sopra i monti più divisi,
da’ a noi le ali, acqua senza colpa,
e fa’ che con il cuore più fedele
noi andiamo laggiù e ritorniamo.”

Hölderlin, *Patmo*

Al termine del lungo percorso attraverso i secoli che dalla luminosa Creta portano fin dentro la più intima essenza della filosofia platonica, i Greci rimangono ancora un mistero.

Gli dei, nel volgere del tempo, scompaiono lentamente, ma la loro luce riverbera ancora nelle parole di una filosofia che ormai si avvia a staccarsi dalla propria origine per tramutarsi in un logos razionale sempre più isolato e bastevole a se stesso.

Tutto nasce dalla profonda consapevolezza della onnipervasività del divino, che appare in ogni albero e ruscello, in ogni grotta e vetta montana, in ogni gesto e azione umana, in ogni legislazione ed istituzione politica, nel volgere delle stagioni, nell'eterno flusso della ζωή.

Nelle sue cristallizzazioni, essa ricorda sempre la propria scaturigine, il dolore e la gioia da cui promana, l'unità di cui è espressione nelle infinite forme vegetali, animali, umane.

La vita rifugge come il sogno di un dio tra le vette arse dal sole di quell'isola dove non c'era bisogno di Misteri, non serviva il logos labirintico per vedere, in quanto l'essenza dell'uomo non aveva alcun bisogno di autofondarsi, di marcare la differenza, di costruire barriere tra sé e la natura, che, viva, scorreva come torrente montano tra le rocce della manifestazione.

Qualcosa cambiò, gli dei fuggirono, divennero più distanti, ma la nostalgia di quel mondo perduto diede vita ad una nuova forma di sapienza, più riservata, più elitaria.

I Misteri Eleusini, tra gli altri, ebbero il compito di mantenere il vincolo dell'uomo con la sua origine e permisero che ancora a lungo la visione potesse compiersi.

Intanto Dioniso diveniva l'espressione massima dell'unione fluida della singola individualità nello scorrere anelante della ζωή, diveniva il dio che, per eccellenza, permetteva, attraverso il rito bacchico, di sentire in sé tutta la vita insieme, di superare la stessa vita e contemplare con distacco la conoscenza tragica ottenuta, di capire il misto di gioco e violenza insito in ogni essere mortale, di toccare il fondo da cui emerge la distinzione apparentemente statica delle forme sensibili.

Il canto apollineo di Orfeo rendeva sopportabile tale consapevolezza, richiamava l'uomo ad una visione armonica e resuscitava dal mondo dei morti l'anima avvilita nelle reti del sensibile, ma l'unione in lui di tutto il πάθος dionisiaco e di tutta la luminosità apollinea ne fecero una vittima sacrificale che, nella morte per dilaniamento, ricordava l'uccisione titanica del piccolo Dioniso.

Eppure tutto ciò non bastava, nuove forme di sapere covavano nelle braci del fuoco celeste e nacque l'intuizione razionale, capace di guidare il singolo, attraverso la costruzione di un κόσμος, sulla lunga strada che dal sensibile divenire potesse ricondurre all'immutabile beatitudine dell'eterno istante, dove ogni contraddizione cessa, senza scomparire, dove il non senso apparente di una vita che è guerra, contesa che distrugge, si trasfigura in amore che lega.

Ecco i primi σοφοί, che con sguardo penetrante scandagliano i recessi di una φύσις abscondita, che con un'azione pratica guidano gli uomini, ormai accecati dalla ὕβρις dello φθόνοϋ, verso una concordia che sia espressione dell'intima armonia dell'universo; ecco i σοφοί che, divini, permettono il contatto con sfere dell'essere ormai precluse ai comuni mortali e nella razionalità trovano un nuovo linguaggio attraverso cui ottenere la mediazione e la via.

Il logos diviene mezzo di iniziazione, il canto delle muse si fa percorso verso l'essenza da cui promana la realtà, si fa cura dell'anima dalla sua ignoranza e permette di vedere l'invisibile.

Dopo i primi sapienti, di cui possediamo pochi frammenti e testimonianze, appare la figura di Eraclito, che ci conduce, sprezzante delle basse nuvole umane, a salire le vette, per vedere il fuoco sacro dove tutto il divenire brucia e si rigenera, eterna manifestazione dell'eterna origine velata-velante.

Il suo percorso è arduo, solitario, terribilmente tagliente, e porta immediatamente a vedere il fondo violento della vita e del suo sorgere, ma poi la contemplazione si fa più mite, tutto diviene un gioco, dove l'armonia ha la meglio sulla lotta e dove tutte le cose divengono belle e degne di essere vissute, perché scintille del fuoco divino, che è logos, intreccio legante l'intera realtà.

Il disprezzo per la religiosità di massa non pregiudica neanche in lui il senso del divino e ogni sua azione ne è l'espressione, come furono costretti a constatare gli avventori curiosi, i quali sarebbero stati ben più felici se avessero trovato un uomo assorto in meditabonde contemplazioni piuttosto che in atto di scaldarsi al fuoco: le parole da lui rivolte sono il più grande insegnamento che l'Efesio potesse fornire all'umanità, in quanto, dicendo che anche in una catapecchia presso una stufa ci sono

dei, ci invita a vivere la nostra vita nella dimensione del sacro, dando importanza ad ogni nostro gesto, che non è insignificante, ma espressione del divino che è in noi.

Dopo Eraclito, è a Elea che troviamo un sapiente in grado di prenderci per mano e portarci fino alle soglie della notte e del giorno, mostrandoci l'abisso da cui sorge l'Essere, incatenato in stretti vincoli, ma pur sempre vibrante e anelante, in quanto contenente tutta la realtà.

La sofia di Parmenide, lungi dall'essere un discorso astratto, affonda le sue radici nell'iniziazione sciamanica e medica, si fa politica e discorso intorno alla natura e guida il discepolo fino al contatto diretto con la divinità che presiede all'intera manifestazione. Il mondo dell'opinione è sì svalutato, rispetto al cuore non tremante della rotonda verità, ma non per questo viene preso in minor considerazione e, anzi, buona parte del poema è dedicato proprio ad esso.

La gioiosa Agrigento ospita invece il σοφός che più di tutti ha sentito di essere un dio, di aver superato gli stretti vincoli dell'umanità, per farsi sovrumano e, con ciò, capace di guidare gli altri verso la conoscenza della verità.

Egli ci fa sentire, attraverso l'unico vero organo della conoscenza, il cuore, l'eterno alternarsi di Amore e Odio, per indirizzarci verso l'instabile beatitudine della pienezza dello Sfero.

Medico e sciamano, ci cura dal male dell'ignoranza, purificandoci dalla colpa di sentirci pezzi dispersi, quando invece siamo solo pensieri del dio, che con la mente penetra ogni cosa.

Infine ecco Atene, dove il V secolo porta in germe l'espressione di uno dei vertici di tutta la filosofia occidentale, nonostante la città non sia più degna di un così alto sentire, che non riesce neanche a comprendere e per questo al contempo teme e disprezza.

Platone non è più il legislatore divino che con un suo gesto può riappacificare un'intera πόλις, non è più il guaritore in grado di resuscitare i morti e penetrare negli arcani della medicina, non è più il poeta-cantore in diretto contatto con gli dei: è più umano dei suoi predecessori, ma sente ancora la tensione verso quella purezza-bellezza che si va velocemente dileguando, è filo-sofo e attraverso questo amore riesce infine a giungere ad una contemplazione ancor più sublime di tutte le esperienze passate. La sua natura artistica gli permette di concretizzare l'aspirazione al Bello di tutte le forme sensibili attraverso la visione di un mondo di cui gli amori di quaggiù sono solo un flebile riflesso.

Egli ci mostra le molteplici strade attraverso cui si può giungere alla verità, e, mediante l'amore, apre all'uomo la possibilità della divina pazzia, che sola conduce alla vera σοφία, che sola permette ad ogni azione umana di scorrere nell'alveo del sacro. La politica diviene espressione della perfetta armonia ideale, la conoscenza assume i caratteri di un'intuizione dialettica che si fa logos discriminante, le virtù divengono conoscenza profonda dell'essenza dell'uomo, sua manifestazione nel rapporto con se stessi e con gli altri.

Il Bene illumina e dà vita all'intera realtà, permettendo conoscenza, essere, virtù, agire politico, pur essendo più bello e potente, pur essendo al di là di tutto ciò che fonda e che in lui prende valore, essenza e conoscenza.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000 (2006).
- Aristotele, *Opere*, Volume 5, a cura di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari, 1973.
- L. Breglia et al., *Storia Greca*, EdiSES, Napoli, 2015.
- G. Colli, *Apollineo e Dionisiaco*, Adelphi, Milano, 2010.
- G. Colli, *Filosofi Sovrumani*, Adelphi, Milano, 2009 (2010).
- G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano, 1969 (1996).
- G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano, 2003.
- G. Colli, *La Nascita della Filosofia*, Adelphi, Milano, 1975 (2009).
- G. Colli, *La Sapienza Greca*, Adelphi, Milano, 1977 (2009).
- G. Colli, *Platone Politico*, Adelphi, Milano, 2007.
- G. Colli, *ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, Adelphi, Milano, 1988, 1998.
- N. Cusano, *De Coniecturis* (1445 ca.), in *Opera Omnia*, Volume III, Meiner, Hamburg, 1972.
- N. Cusano, *De Venatione sapientiae* (1462), in *Opera Omnia*, Volume XII, Meiner, Hamburg, 1982.
- N. Cusano, *De Pace fidei* (1453), in *Opera Omnia*, Volume VII, Meiner, Hamburg, 1953.
- E. De Martino, *Il Mondo Magico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1973 (2012).
- Diogene Laerzio, *Vite e Dottrine dei più Celebri Filosofi*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005.
- E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1951. Edizione italiana di riferimento: Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, BUR, Milano, 2009 (2011).
- M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris, 1975. Edizione italiana di riferimento: M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, BUR, Milano, 2006, (2013).
- M. Eliade, *Le Chamanisme et Les Techniques Archaïques de l'Extase*, Payot, Paris, 1974. Edizione italiana di riferimento: M. Eliade, *Lo Sciamanismo e le Tecniche dell'Estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974 (2005).
- Empedocle, *Frammenti e Testimonianze*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano, 2002.
- Eraclito, *Dell'Origine*, a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano, 1993.

Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano, 2013.

M. Erler, *Platon*, C. H. Beck oHG, München, 2006. Edizione italiana di riferimento: M. Erler, *Platone Un'Introduzione*, Einaudi, Torino, 2008.

Esiodo, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Rizzoli, Milano, 1984 (2013).

Euripide, *Baccanti*, a cura di V. Di Benedetto, BUR, Milano, 2004 (2013).

U. Fabietti, *Antropologia Culturale*, Laterza, Roma-Bari, 1999 (2012).

F. Ferrari, *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla "linea")*, in *Elenchos*, Anno XXVII, fascicolo 2, pp. 425-440, Roma, 2006.

P. K. Feyerabend, *AGAINST METHOD Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, NBL, 1975. Edizione italiana di riferimento: P. K. Feyerabend, *Contro il Metodo, Abbozzo di una Teoria Anarchica della Conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 2002 (2008).

F. Fronterotta, *Auto-predicazione e auto-partecipazione delle idee in Platone*, in *Elenchos*, Anno XVII, fascicolo 1, pp. 21-36, Roma, 1996.

F. Fronterotta, *La concezione dell'anima nella <<Repubblica>> di Platone*, in *Giornale Critico della Filosofia italiana*, settima serie volume VI, fascicolo II, Firenze, pp. 517-552, 2010.

F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2001.

F. Fronterotta, *ΔΙΑΝΟΙΑΝ...ΑΛΛ ΟΥ ΝΟΥΝ* su *Resp. VI 511 D 3-5*, in *Elenchos*, Anno XXVII, fascicolo 2, pp. 441-458, Roma, 2006.

P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995. Edizione italiana di riferimento: P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 1998 (2010).

F. Hölderlin, *Der tod des Empedocles*. Edizione italiana di riferimento: Hölderlin, *La Morte di Empedocle*, Einaudi, Torino, 1990.

F. Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano, 2004.

C. Horn, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, C. H. Beck oHG, München, 1998. Edizione italiana di riferimento: C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità*, Carocci, Roma, 2004.

K. Kerényi, *Dyonisos Urbild des unzerstoerbaren Lebens*, Klett-Cotta- J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger Cmbh, Stuttgart, 1976. Edizione italiana di riferimento: Kerényi, *Dioniso*, Adelphi, Milano, 1992 (2010).

K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, 1958. Edizione italiana di riferimento: K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Il Saggiatore, Milano, 1963 (2002).

T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago, Chicago, 1962. Edizione italiana di riferimento: T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1969 (2009).

- F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra ein Buch für Alle und Keinen*, 1892. Edizione italiana di riferimento: F. Nietzsche, *Così Parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1968 (1985).
- F. Nietzsche, *Der Gottesdienst der Griechen*, 1878. Edizione italiana di riferimento: F. Nietzsche, *Il servizio divino dei Greci*, Adelphi, Milano, 2012.
- F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen*, 1870-1873. Edizione italiana di riferimento: F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Adelphi, Milano, 1991 (2010).
- F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 1878. Edizione italiana di riferimento: F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia*, Lorenzo Barbera editore, Padova, 2007.
- Omero, *Iliade*, a cura di R. C. Onesti, Einaudi, Torino, 1950 (1990).
- Omero, *Inni Omerici*, a cura di G. Zanetto BUR, Milano, 1988 (2011).
- Omero, *Odissea*, a cura di V. Di Benedetto, BUR, Milano, 2010 (2014).
- R. Otto, *West-östliche Mystic.*, Beck, München, 1971. Edizione Italiana di riferimento: R. Otto, *Mistica orientale mistica occidentale*, SE, Milano, 2011.
- W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. Edizione italiana di riferimento: W. F. Otto, *Gli Dei della Grecia*, Adelphi, 2004 (2012).
- W. F. Otto, *Socrate e l'uomo greco*, Christian Marinotti Edizioni, Milano, 2005.
- Parmenide, *Poema sulla Natura*, a cura di G. Cerri, BUR, Milano, 1999 (2014).
- M. Pavanello, *Fare antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2010 (2014).
- Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Bari, 1996 (2005).
- Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Bari, 2000 (2010).
- Platone, *Fedro*, a cura di R. Velardi, BUR, Milano, 2006 (2010).
- Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano, 2006 (2014).
- Platone, *Lettere*, a cura di P. Innocenti, Rizzoli, Milano, 1986 (1993).
- Platone, *Simposio*, a cura di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari, 1996 (2003).
- Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano, 2003 (2011).
- Porfirio, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano, 1986 (2010).
- Radhakrishnan, *La Filosofia Indiana*, Asram Vidya, Roma, 1998.
- Rapahael (a cura di), *Bhagavadgita*, Asram Vidya, Roma, 2006.
- Raphael (a cura di), *Upanisad*, Bompiani, Milano, 2010.

G. Reale, *Per una Nuova Interpretazione di Platone alla Luce delle "Dottrine non Scritte"*, Bompiani, Milano, 2010.

A. Tonelli (a cura di), *Le Parole dei Sapianti*, Feltrinelli, Milano, 2010.

A. Tonelli (a cura di), *Tutte le Tragedie*, Bompiani, Milano, 2013.

M. Vegetti, <<*Un paradigma in cielo*>>, Carocci, Roma, 2009.

M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 1989 (2010).

West, *Early greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford, 1971.