

Platone, l'Oriente, il carro alato di Rosa Ronzitti

1. Un'evidenza ha colpito generazioni di studiosi: il carro-anima del *Fedro* platonico e il carro-corpo della *Katha Upaniṣad* si somigliano moltissimo, anche più di quanto appaia a una ricognizione superficiale. È nostra intenzione sondare somiglianze e differenze reciproche allargando, da una parte, il confronto a una più generale comparabilità tra filosofia platonica e upaniṣadica, dall'altra soffermandoci sui due brani in questione, che sembrano costruiti a partire da formule linguistiche e concettuali comuni.

In generale si ritiene che ogni cultura sviluppi di generazione in generazione le proprie categorie e la propria visione del mondo e che le acquisizioni cronologicamente seriori siano innovazioni (o per sviluppo interno e/o per apporti esterni) rispetto al pensiero precedente. Qui partiamo invece da presupposti diversi: la seriorità di un fenomeno non è diagnostica circa l'età della sua origine; ovvero, altrimenti detto, la datazione di un'opera non coincide con la datazione delle idee e delle espressioni in essa contenute. È, questo, un principio solo in apparenza antipositivistico: l'individuo creante (poeta, filosofo, scienziato¹) può infatti utilizzare nuclei di sapere pregresso e si intende con ciò non solo il mondo dei contenuti mentali, bensì anche quello dell'espressione linguistica (parole, formule, stilemi). Tali nuclei non sempre si dispongono in successione ordinata lungo la linea del tempo: essi possono apparire quando il filone carsico costituito dalla tradizione emerge perché, ad esempio, prende forma in un insegnamento canonico e/o si trova nell'opera di una grande personalità che riutilizza l'eredità del passato in un sistema filosofico nuovo, come è il caso di Platone.

Ma a quando rimonta la tradizione che Platone fa propria? E, in parallelo, quando si è sviluppato il pensiero più autenticamente upaniṣadico? Essendo il mondo greco e quello indiano due società tradizionali, ovvero legate alla trasmissione e alla simbolicità di ogni singolo elemento culturale, e iniziando l'eredità indoeuropea a manifestarsi nella storia dopo una lunga comunanza preistorica, possiamo ritenere le congruenze tra le due allegorie del carro il frutto di un insegnamento allegorico da situarsi prima di ogni fase documentaria nota. Questa ipotesi non è completamente nuova, ma non è mai stata sviluppata in modo compiuto: se infatti mai nessuno ha negato le somiglianze fra i due brani, è rimasto allo stato embrionale ogni tentativo di darne ragione. Anche negli studi più recenti, peraltro assai ben condotti, non si va oltre la contrapposizione fra una generica "eredità indoeuropea" (*tradizione*) e un altrettanto vago "contatto attraverso un intermediario sconosciuto", forse persiano (*traduzione*).

2. Naturalmente le affinità tra Platone e talune correnti della filosofia indiana sono state notate da tempo; risalgono, anzi, agli albori della Linguistica Comparativa e al suo geniale, ancorché quasi inconsapevole fondatore, il magistrato inglese William Jones. Gli scritti postumi del Jones (pubblicati dopo la sua morte prematura), racchiudono il breve saggio *On the Literature of the Hindus, from the Sanscrit*, che imposta in una decina di righe un raffronto tra il pensiero dell'India e quello greco; per la prima volta la filosofia di Platone è comparata al *Vedānta* e Platone al semimitico sapiente Vyāsa:

¹ I ruoli non sono del tutto distinti nelle culture antiche, soprattutto nelle loro fasi più arcaiche.

Of the Philosophical Schools it will be sufficient here to remark, that the first *Nyáya* seems analogous to the *Peripatetic*, the *second*, sometimes called *Vaiśéshika*, to the *Ionick*, the two *Mimánsà's*, of which the *second* is often distinguished by the name of *Védánta*, to the *Platonick*, the first *Sánc'hya* to the *Italick*, and the *second*, or *Pátanjala*, to the *Stoick*, Philosophy; so that GAUTAMA corresponds with ARISTOTLE; CANA'DA, with THALES; JAIMINI with SOCRATES; VYA'SA with PLATO; CAPILA with PYTHAGORAS; and PATANJALI with ZENO: but an accurate comparison between the *Grecian* and *Indian* Schools would require a considerable volume.

La questione degli influssi orientali sul pensiero greco permea l'orizzonte critico del XIX secolo. Cento anni dopo la scomparsa del Jones, lo studioso tedesco Richard Garbe, profondo conoscitore dell'India, poteva riassumere così la questione entro un lungo articolo (1894: 181)²:

The historical possibility of the Grecian world of thought being influenced by India through the medium of Persia, must unquestionably be granted, and with it the possibility of the above-mentioned ideas being transferred from India to Greece. The connexions between the Ionic inhabitants of Asia Minor and those of the countries to the east of it were so various and numerous during the time in question, that abundant occasion must have offered itself for the exchange of ideas between the Greeks and the Indians, then living in Persia.

Il discorso del Garbe ricomprende tutta la filosofia ellenica a cominciare dalle sue origini e, poiché egli ragiona in termini di “prestiti culturali”, ammette un'influenza indiana molto antica sui Greci, ravvisabile fin da Talete. Il Garbe riconosce al suo approccio vari predecessori, non tutti a suo avviso dotati di rigoroso livello scientifico e dunque portati a comparazioni azzardate; distingue però giustamente dagli altri l'indologo tedesco Leopold von Schroeder. Il von Schroeder aveva infatti dato alle stampe nel 1884 la monografia *Pythagoras und die Indier* (Leipzig: Schülze), nella quale il pensiero pitagorico e quello indiano erano confrontati punto per punto, con l'acribia e la serietà proprie di uno studioso di rango. I tratti esaminati riguardano la dottrina della metempsicosi, la concezione del corpo come carcere, il divieto di mangiare fave e di urinare rivolti verso il sole, il cosiddetto teorema di Pitagora, i numeri irrazionali, la dottrina dei cinque elementi, le somiglianze tra la filosofia pitagorica e il sistema *Sāṃkhya*. La conclusione del Garbe è che il filosofo di Samo sarebbe stato realmente in India ad apprendere insegnamenti scientifici e religiosi per poi introdurli in Occidente fondando una vera e propria ‘congregazione’ dedita alla loro custodia.

La prosecuzione del dibattito è ben leggibile attraverso due monografie dedicate ai rapporti tra Platone e l'Oriente. Durante la Seconda Guerra Mondiale la studiosa tedesca Jula Kerschenstein e l'olandese W.J.W. Koster lavorarono indipendentemente a due volumi simili, usciti nel 1945 e nel 1951: *Plato und der Orient* (Stuttgart: Kohlhammer) e *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens* (Leiden: Brill). La grande documentazione bibliografica e l'accuratissima disamina dei problemi messi sul tappeto nei primi decenni del Novecento rendono questa coppia di testi assolutamente indispensabile per avere un'idea del dibattito allora in corso. Scopo comune degli autori, che pure si ignoravano³, è quello di controbattere le tesi orientaleggianti sostenute da Karl Kérenyi, Richard Reitzenstein, Joseph Bidez e Franz

² Il saggio “On the Connection between Indian and Greek Philosophy” apparve su *The Monist* 4 (1894), pp. 176-193.

³ Il Koster dichiara nella prefazione di non aver potuto consultare il volume della Kerschenstein a causa della guerra, ma si riconosce totalmente nell'approccio e nelle conclusioni della collega tedesca.

Cumont; per quanto con diversa sensibilità e formazione, tutti costoro sostenevano che la filosofia platonica avesse subito forti influssi dal Vicino Oriente, nella fattispecie da Persiani e Babilonesi (“Caldei”) attraverso gli insegnamenti che magi e magusei (i cosiddetti “magi ellenizzati”) impartivano sugli astri, l’aldilà e il cosmo. La Kerschenstein e Koster demoliscono pezzo per pezzo questo edificio smontandone, si può dire, ogni mattone. Entrambi convergono verso una medesima conclusione: tutto ciò che si trova in Platone è spiegabile come sviluppo interno della tradizione greca e/o con l’inventiva geniale e immaginifica dell’autore stesso. L’ipotesi dello “sviluppo interno” (ovvero *autoctonia*) consiste essenzialmente nel ricondurre alcune delle immagini platoniche che erano ritenute di provenienza persiano-babilonese a concetti e temi già presenti o nella letteratura greca (per esempio il prato delle anime del mito di Er non risalirebbe a dottrine esotiche bensì all’omerico ‘prato di asfodeli’) oppure, in alternativa, Platone avrebbe fatto proprie credenze orfico-pitagoriche, provenienti soprattutto dalla Magna Grecia (per esempio quella della metempsicosi, che non sarebbe dunque iranica o caldea come gli “orientalisti” vorrebbero).

Riguardo al problema affrontato nel presente scritto, però, i due libri non dicono molto: infatti l’oriente indiano sfugge a una storia di contatti con la Grecia che non siano eventuali traduzioni, delle quali tuttavia nulla si sa o si può dedurre in epoca anteriore all’Ellenismo. Così né la Kerschenstein né Koster sottolineano la somiglianza straordinaria tra il carro indiano e quello platonico, pur trattando entrambi del *Fedro*. La studiosa tedesca è interessata, piuttosto, a controbattere l’opinione del Kerényi, per il quale il viaggio dei dodici dèi verso la sommità del cielo rifletterebbe un influsso dello zodiaco babilonese, importato in Grecia da Eudosso di Cnido (p. 184) e lo stesso si può dire del Koster, che dedica interamente al *Fedro* il primo capitolo del suo libro, ma sempre in riferimento al problema del rapporto dèi-corpi celesti e alla eventuale importazione di temi religiosi che collegano la vita e l’anima dell’uomo agli astri (pp. 4-20).

3. Le congruenze fra Platone e il pensiero indiano possono in teoria essere motivate da intermediari perduti, come suggerisce il Garbe. Epperò, a nostro avviso, tale spiegazione deve essere almeno affiancata da un secondo punto di vista, naturalmente discendente dalla Glottologia, disciplina che già all’epoca del Garbe aveva impostato scientificamente la parentela genealogica fra tutte le lingue indoeuropee. Come è stato dimostrato che i dialetti indoeuropei discendono da un unico antenato che si è diffuso nel territorio euroasiatico, così forti somiglianze fra porzioni di testi (in particolare stilemi e lessico ereditari) potrebbero indiziare un’eredità preistorica variamente rielaborata e mutata nei vari rami, ma non al punto di essere irriconoscibile. Sfugge in genere a un’impostazione puramente filosofica come quella del Garbe l’importanza della linguistica storica e infatti egli instaura i suoi (peraltro interessantissimi) paragoni sempre e solo secondo la loro materia concettuale. Sfugge altresì a filologi preparati e attenti come la Kerschensteiner e il Koster che, nel momento in cui essi evocano antecedenti orfici e pitagorici per motivare l’autoctonia di Platone, stanno in realtà tirando in ballo alcune delle forme sapienziali più antiche e genuine del pensiero greco, ovvero quello ereditato dalla preistoria. La preistoria e la ricostruzione sono strumenti euristici sottovalutati, pur essendo il filone di studi relativo alla “lingua poetica indoeuropea” giunto a risultati importanti, con migliaia di corrispondenze intragenetiche reperate e analizzate in volumi di grande impatto (spesso poco noti ai filologi).

Considerando nel loro insieme i dialoghi platonici e le cosiddette *Upaniṣad* vediche, notiamo alcune grandi affinità di fondo, riassumibili in quattro punti fondamentali: 1) la dottrina dell’immortalità dell’anima; 2) la dottrina della metempsicosi; 3) lo statuto illusorio della realtà; 4) la negatività della materia.

L'esposizione di tali assunti poggia su un metodo dialettico comune a entrambe le culture: 1) il dialogo tra maestro e allievo (laddove il maestro è un sapiente –sacerdote, dio o filosofo– e l'allievo è persona di rango principesco che viene progressivamente introdotta a verità segrete, cioè a un livello superiore, iniziatico, di consapevolezza); 2) la narrazione di una parabola/allegoria da parte del maestro; 3) la spiegazione dell'allegoria all'allievo, in ogni sua parte.

4. Avendo già affrontato in prospettiva indoeuropeistica il mito della caverna e il simbolismo dell'albero rovesciato⁴, ci concentriamo ora sul cocchio dell'anima/corpo. Che tale immagine sia profondamente radicata nelle due culture lo dimostra il suo occorrere sia nel *Ṛgveda*, ove il corpo è già rappresentato come un carro riparabile, sia in Parmenide, ove il cocchio significa, come tutti sanno, l'intelletto del filosofo che giunge alla contemplazione della verità. Sin da queste opere emerge da una parte la tendenza indiana ad associare al veicolo un valore maggiormente materiale (il corpo) e, dall'altra, quella greca a intenderlo come rappresentazione complessa dell'anima. Tuttavia anche l'India recupera al carro una componente metafisica e psicologica, come presto vedremo.

Tali temi, dispensati oralmente da maestro ad allievo, sarebbero stati inglobati da Platone nei suoi *Dialoghi* in modo che ne restasse testimonianza anche scritta e dai bramani negli insegnamenti “riservati” a pochi, le *Upaniṣad*. Essi sarebbero quindi frammenti sapienziali di discorsi indoeuropei.

Il filologo argentino Salvador Bucca (1964) e, più di recente, Paolo Magnone (2016) hanno sottoposto i due miti a una sinossi completa e accurata⁵. Il Magnone non si accontenta di studiare il *Fedro* e la *Kaṭha*, bensì aggiunge all'esame comparativo altre cinque *Upaniṣad* (*Kauṣṭhiki*, *Śvetāśvatara*, *Maitrāyaṇī*, *Mahaitareya* e *Chāgaleya*) e, per la parte greca, Parmenide (*De natura* 1 ss.), Empedocle (B III, vv. 4-5), Pitagora (*Versi aurei*) e Pindaro (*Olimpica* VI).

Riassumiamo qui in forma schematica le due versioni principali:

***Kaṭha Upaniṣad*: primo Adhyāya, terza Vallī**

Premessa: il giovane principe Naciketas trascorre tre giorni senza mangiare presso la dimora di Yama, ovvero il dio dei morti, inviatovi dal padre che ha irritato. Il soggiorno nell'Ade indiano ha un chiaro valore iniziatico. Una volta superata una prova di digiuno, il dio Yama permette al giovane di esprimere tre desideri. Naciketas li dispone in una *climax*. Dapprima egli chiede la riappacificazione con il padre; poi la conoscenza di un rito che garantisca l'accesso ai mondi celesti; infine, vuole conoscere il destino dell'anima dopo la morte. Nonostante un iniziale diniego e un tentativo di distrarre il giovane con ricchezze e fanciulle, Yama, vista la caparbia di Naciketas, decide di rispondere all'ultima domanda. La risposta occupa la terza valli del primo *adhyāya*, con la quale, verosimilmente, si concludeva la versione più antica della *Kaṭha*.

⁴ Cfr. rispettivamente Rosa Ronzitti, *Su alcune congruenze fra il prologo della Divina Commedia e il libro XI del Mahābhārata: problemi e ipotesi*, in “Campi immaginabili. Rivista semestrale di cultura” (2018) 58/59, pp. 5-40 e, della medesima, *Tra India e Grecia: Vidura, Platone e l'albero rovesciato*, in Eleonora Salomone (a cura di), *Scritti in memoria di Gianfranco Gaggero* (in corso di stampa).

⁵ Cfr. Salvador Bucca, *La imagen del carro en el Fedro de Platon y en la Kaṭha-Upaniṣad*, in “Anales de Filología Clásica” (1964) 7, pp. 5-28 e Paolo Magnone, *Soul chariots in Indian and Greek thought: polygenesis or diffusion?*, in Richard Seaford (a cura di), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh: University Press 2016, pp. 149-166 (con altra bibliografia).

Datazione: la *Kaṭha* appartiene allo *Yajurveda* nero. Le *Upaniṣad* vediche dovrebbero risalire all'epoca prebuddhista e, in particolare, al VI-V secolo a.C.

Allegoria: il carro (*ratha*) ha un padrone (*rathin*) e un auriga (*sārathi*). Il padrone è anche il guerriero, ovvero colui che sta vicino all'auriga; l'auriga (posto in epoca vedica a destra del guerriero) guida i cavalli per mezzo di redini (*pragraha*). Il carro è trainato da cavalli che possono essere buoni (*sadaśva*) o cattivi (*duṣṭāśva*). Il carro procede lungo una strada (*gocara*, *adhvan*) per giungere a una meta suprema e finale (*pada*)⁶.

Spiegazione: il carro è il corpo (*śarira*), il guerriero l'anima immortale (*ātman*), l'auriga l'intelletto (*buddhi*), le redini la ragione (*manas*), i cavalli i sensi (*indriyāṇi*), la strada l'oggetto dei sensi (*viśaya*), la personalità il fruitore (*bhoktar*), la meta è il luogo in cui l'anima cessa di reincarnarsi (*bhūyo na jāyate*, lett. 'non nasce più').

Segni tradizionali:

L'apologo si presenta come insegnamento pregresso e ciò è evidente da alcune spie testuali, come l'uso di *āhuḥ* 'dicono' e , ancor più esplicito, *āhur manīṣinaḥ* 'i sapienti dicono'. La forma è prescrittiva, un vero incitamento alla conoscenza che inizia con una strofe di quattro ottonari a struttura quasi perfettamente simmetrica. La struttura "sentenziosa" ricorda le tecniche mnemoniche con cui i maestri impartiscono insegnamenti agli allievi:

ātmānaṃ rat^hinaṃ vidd^hi

come *ātman* il proprietario del carro conosci,

śarīraṃ rat^ham eva tu

come corpo il carro inoltre

budd^hiṃ tu sārath^hiṃ vidd^hi

come intelletto l'auriga conosci

manaḥ pragraham eva ca

come mente la redine inoltre

Platone, Fedro 246a-250c

Premessa: Socrate, fuori dalle mura di Atene, presso il fiume Ilisso, sta illustrando a Fedro la mania d'amore (la quarta, dopo quelle profetica, mitica e artistica) e gliene spiega l'origine.

Datazione: ca 370 a.C.

Allegoria: l'anima è una biga alata (ὀπόπτερον ζεύγος), guidata da un auriga (ἡνίοχος), dirige un cavallo buono e uno di indole ribelle (ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος, 246b), che la trascina in alto e in basso. A causa di ciò, essa talvolta cade sulla terra. Anche gli dèi guidano siffatti carri e li conducono in processione verso la sommità del cielo (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ [247γ] νότῳ), fuoriuscendo dalla quale contemplano l'iperuranio mentre girano insieme alla rotazione celeste. Le anime-carri degli uomini godono di tale spettacolo per un tempo più breve, perché tendono a calpestarsi tra di loro e a piombare sulla terra, assumendo forme diverse a seconda della loro diversa esposizione alle idee che sono riuscite a contemplare. Il periodo trascorso dalle anime umane lontane dalla sede celeste è variabile. I filosofi sono i primi a tornare indietro. Le altre anime devono subire, dopo la morte, un giudizio di condanna o di beatitudine.

Spiegazione: Come si è preannunciato, il veicolo alato rappresenta l'anima, di cui l'auriga è l'aspetto razionale e direttivo e i cavalli l'aspetto passionale e appetitivo. Gli sbalzi del carro

⁶ Tutti i dettagli storici sul carro vedico si trovano elencati in Marcus Sparreboom, *Chariots in the Veda*, Leiden: Brill 1985.

testimoniano l'incapacità dell'auriga di governare le proprie passioni: mentre gli dèi hanno moti regolari e tendenti verso l'alto (forse perché simboleggiano i corpi celesti), gli uomini soggiacciono alle passioni e per questo i loro carri-anime cadono sulla terra. Qui, innamorandosi, ricordano la vera bellezza, contemplata quando l'anima aveva potuto scorgerla allo stato di pura idea nel luogo metafisico denominato iperuranio. Di conseguenza, l'eros è una via che conduce alla conoscenza del divino.

Segni tradizionali: apparentemente non ve ne sono, sebbene l'inizio sia simile a quello della *Katha*, ovvero si presenti con l'imperativo "didascalico" εοικέτω (alla terza persona) che introduce direttamente i termini dell'analogia:

περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς: περὶ δὲ τῆς ιδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἶον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος: ταύτῃ οὖν λέγωμεν. εοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.
'Riguardo all'immortalità di quella (anima) si è detto a sufficienza; sulla sua idea bisogna dire quanto segue. Spiegare quale sia sarebbe proprio di un'esposizione divina sotto ogni aspetto e lunga, dire invece a cosa assomigli, è proprio di un'esposizione umana e più breve. Parliamone dunque in tal modo: si rassomigli l'auriga alla forza di un carro alato e di un auriga'.

Simile è l'inizio del mito della caverna (*Rep.* VII 541a), con la seconda persona dell'imperativo aoristo rivolta da Socrate a Glaucone e l'impostazione del paragone (οἶον = *iva*):

μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἶον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει ...
'Dopo ciò, dissi, rassomiglia a questo caso la nostra natura quando è educata e quando non è educata. Immagina infatti gli uomini come in una grotta sotterranea ...'.

5. Le differenze tra le due allegorie sono state ampiamente sottolineate. Prima fra tutte la discrepanza tra le due similitudini sovraordinate (*Katha* carro = corpo vs *Fedro* carro=anima), che però non è fissa all'interno delle due tradizioni. Essendo il carro un *terminus comparationis* esemplare (come il telaio o l'albero) e possedendo una struttura composta di molte parti e giunzioni, le varie sue parti potevano essere associate di volta in volta sia a comparandi diversi (per esempio al ciclo dell'anno o alla strofe poetica) sia a parti diverse del medesimo comparando (in questo caso il complesso corpo-mente-anima). Così possiamo leggere nella *Śvetāsvatara Upanisad* (II 9) un'analogia più simile a quella del *Fedro*:

*prāṇān prapīḍya iha sa yuktaceṣṭaḥ kṣīṇe prāṇe nāsikayoc^hvasīta
duṣṭāśvayuktam iva vāham enaṃ vidvān mano d^hārayetāpramattaḥ*

'Avendo completamente agghiogato le energie vitali qui (nel corpo), colui il quale trattiene il respiro quando la sua energia vitale si è ridotta, dovrebbe esalarlo per mezzo del naso. Il saggio diligente dovrebbe controllare la mente come un carro attaccato a un cavallo irrequieto'.

Laddove la parola per carro è *vāham* e non *ratham* (nel *Fedro*, 247b, Platone usa un corradicale di *vāham*, ὄχημα, parlando di θεῶν ὀχήματα 'veicoli degli dèi'), e, indiscutibilmente, il veicolo corrisponde alla mente, *manas*.

Possiamo ancora notare, fra le molte cose interessanti, che per Platone l'iperuranio è la pianura della verità, τὸ ἀληθείας πεδίων, e che nella *Kaṭha* il 'luogo' supremo di Viṣṇu viene chiamato *padam*, identico al greco πεδίων salvo che per la parte suffissale.

Nel tentativo di definire l'essere che occupa il luogo di beatitudine, Socrate ne elenca una serie di caratteristiche negative: 'senza colore, senza forma, invisibile, contemplabile solo dall'intelletto' (247c). Del pari, Yama descrive l'essere supremo (Ātman) come ciò che è 'senza suono, senza contatto, senza forma, senza corruzione, senza sapore, senza inizio, senza fine' (*Kaṭha* I 3 15): anch'esso è raggiungibile solo dalla *buddhi*, l'intelletto, poiché il *manas* 'ragione' non basta.

Come si vede, le somiglianze non sono affatto generiche: esse vanno dall'utilizzo della medesima immagine, all'organizzazione del discorso, alla presenza di numerosi termini corradicali, a porzioni di brani comuni e, infine, all'essenza stessa dell'insegnamento: stabilire quale sia il destino dell'anima dopo la morte e come si giunga alla beatitudine suprema.

Allo stato attuale della ricerca e data l'assoluta mancanza di documentazione circa eventuali contatti tra Grecia e India anteriori all'età classica e, soprattutto, ellenistica, nulla osta a vedere in Platone e nei bramani che composero le *Upaniṣad* gli eredi storici di una sapienza più antica, la sapienza comune indoeuropea o, almeno, indogreca. Tale ipotesi implica la trasmissione ininterrotta di apologhi da una fase comune o semicomune alla fase in cui i rami linguistici giunsero a separarsi senza perdere completamente le loro più antiche dottrine. Naturalmente Platone può aver attinto questi temi anche per vie indirette, ovvero non (solo) dalla sua famiglia o dalle famiglie aristocratiche di Atene, bensì dai grandi maestri filosofi della Ionia e della Magna Grecia.

Uno scenario completamente alternativo implicherebbe, come abbiamo detto, una storia di contatti non attestati fra India e Grecia e anche trasmissioni piuttosto accurate di testi "alti", poco accessibili attraverso rotte di tipo commerciale. La ricerca di questi contatti non si è mai arrestata ed è approdata infine alla *summa* di Thomas McEvelley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, pubblicato nel 2002 (New York: Allworth Press)⁷. Si tratta di un libro importante, coronamento di una vita di ricerche condotte nell'ambito del pensiero filosofico comparato: la prosecuzione dell'opera del Garbe e dei maestri che il McEvelley ebbe durante i suoi studi classici, in particolare il grande storico della filosofia W.K.C. Guthrie (1906-1981). Tuttavia, stupisce in questo lavoro interamente dedito alla comparazione l'altrettanto totale ignoranza della glottologia tedesca, ovvero del comparatismo linguistico. Il libro è viziato da un pregiudizio antiindoeuropeistico (e, direi, antioccidentalistico) senza che le categorie della ricostruzione linguistica e culturale siano state recepite a fondo. È, questo, insieme un difetto e un rigetto. Il rigetto si basa sull'ormai troppo nota e squallida equivalenza fra indoeuropeismo e razzismo-nazismo, ovvero all'identificazione di una disciplina scientifica con i suoi (indebiti e parziali) abusi⁸. Il difetto si basa sulla scarsa capacità di taluni ambienti accademici di recepire l'essenza della glottologia indoeuropea come fu formulata a partire dalla metà dell'Ottocento in seno alle università germaniche: *ricostruire il non attestato come fase ultima della comparazione linguistica e condurre la ricostruzione a livelli testuali progressivamente sempre più ampi*. La miglior spiegazione delle equivalenze linguistiche, poniamo tra l'antico irlandese *dām* 'schiera' e il greco δῆμος 'appezzamento', non è certo quella di

⁷ Thomas McEvelley (1939-2013) è noto anche come storico dell'arte contemporanea e poeta.

⁸ L'opera monumentale di Georges Dumézil è liquidata nelle prime pagine con un rapidissimo accenno alle ricerche sulla religione romana e vedica che, comunque, per il McEvelley non sarebbero valide senza il supporto di testimonianze storiche.

una storia di contatti fra l'Irlanda e la Grecia. E non solo per il banale motivo che tali contatti non sono potuti sussistere a causa della distanza geografica, ma per il fatto che la regolarità delle corrispondenze fonetiche fra le due lingue ci obbliga a ipotizzare che le parole comparabili risalgano a una forma comune non attestata. Se ora applichiamo questo principio a tutte le tradizioni indoeuropee, ne ricaviamo *a fortiori* che nessuna corrispondenza fonetica regolare ha bisogno di contatti per essere spiegata, così come nessuna corrispondenza morfologica e morfosintattica. Trasferendo le identità linguistiche a quelle contenutistiche vale lo stesso argomento: sforzarsi di trovare alla base di ogni congruenza episodi di scambi commerciali, matrimoni, ambasciate e viaggi tra Grecia e Persia e India e Persia, essendo la Persia lo spazio intermedio necessario a realizzare i contatti culturali che spiegherebbero le somiglianze, non è tempo perso, ma non è cruciale, poiché l'ereditarietà delle conoscenze può viaggiare insieme all'ereditarietà linguistica. Come l'aoristo greco ha un modulo formativo identico a quello dell'aoristo vedico, e ciò non può in alcun modo essere ricondotto a meccanismi di prestito, così le sorprendenti identità culturali possono essere motivate come eredità comune.

La nostra argomentazione non serve affatto a sostenere che ogni cultura è uno spazio chiuso e impermeabile ad apporti esterni, tanto meno quello greco antico (sarebbe un modello antistorico e antifattuale), ma che è assurdo non riconoscere che la prima fonte del sapere nelle società antiche proviene dalla catena generazionale ed si basa quindi su un nucleo ereditario forte.

Va detto che il difetto di impostazione e di conoscenze del McEvelley non è condiviso da tutto il mondo accademico americano e che la scuola indoeuropeistica di Calvert Watkins⁹ ha seguito invece l'ipotesi ereditaria producendo una *summa* altrettanto importante, quel *How to kill a Dragon, Aspects of Indo-European Poetry* (New York – Oxford: Oxford University Press, 1995) che compara centinaia di temi linguistici e culturali diffusi dall'Irlanda all'India e li riporta a formule preistoriche. Mentre nel libro del Watkins la vasta bibliografia recepisce tutta la scienza glottologica europea (compreso il rilevante contributo di alcuni studiosi italiani), quello del McEvelley risente di vaste lacune bibliografiche e, ignorando completamente le istanze di tipo linguistico, rifugge da comparazioni testuali precise, come per esempio quella esaminata nel presente lavoro.

⁹ Calvert Watkins (1933-2013) ha insegnato prevalentemente all'università di Harvard e alla UCLA di Los Angeles.