

**Gianfranco Lami**

***Brevi variazioni sul tema platonico di Er, figlio di Armenio, nativo della Panfilia***

**Tra mito e parabola** – Siamo abituati a chiamare “mito” il racconto dell’*archetipo*. Il “mito” è dunque un autorevole ricordo, imbastito, con poche ed efficaci immagini, intorno al *modello originario*, o meglio, intorno allo *standard*, che, dal principio, incarna l’idea di un’esistenza “conforme a natura”. È importante che ben ci s’intenda sul carattere “naturale” (: “conforme a natura”) dell’esistenza, cui il “mito” si propone a *modello originario* (ideale). Secondo questa concezione, ogni “mito” rappresenterebbe un aspetto caratteriale della “natura”, in genere, e della “natura umana”, in specie. Nel caso dell’uomo, infatti, al pari di qualsiasi altro essere “vivente”, esso consente di rendere a tutti evidenti gli attributi virtuosi dell’intera “specie” d’appartenenza. E tale evidenza è dovuta in particolare al prodotto immaginifico della narrazione, che si presta nel modo più chiaro a evocare i sentimenti e le passioni che ci provengono dalle qualità ancestrali dell’umanità e a farne, a nostra volta, esempio di vita.

Cosa in parte diversa è la “parabola”, che, con metafore e con ragionamenti indotti, concorre tuttavia al medesimo fine: preservare i valori portanti delle diverse comunità. Mi sembra chiaro che nella “parabola” c’è spazio anche per elementi integrativi del più antico racconto, addirittura, per qualche spunto “innovativo”. È appena il caso di osservare che la dottrina di Gesù Nazareno usa essenzialmente la “parabola”, a scopo di *rivelazione*, mettendo proprio in crisi il “mito” delle più antiche origini. La critica si accentua con la Patristica, con il contributo di scuole filosofiche che culminano in personaggi come Agostino di Tagaste, o Tommaso di Roccasecca – ma la dimostrazione, benché affascinante, ci porterebbe lontanissimo dal nostro tema.

Torniamo invece alla “parabola”: genere, cui credo debba farsi appartenere anche il racconto di Er, inserito nel decimo e ultimo libro della *Πολιτεία* di Platone. La complessità del tema, svolto dal prode Er – figlio di Armenio, nativo della Panfilia – proprio alla fine del più noto dei dialoghi politici platonici, mi obbliga a tentare qualche modesta spiegazione.

Argomento centrale del decimo libro è la questione impostata dal colloquio tra Socrate e Glaucone sulla “immortalità dell’anima”. Il suo culmine è rappresentato: (A) dalla ripresa e dalla conclusione: 1) della critica rivolta contro i “poeti”, cattivi maestri, 2) dei contenuti della disputa con Trasimaco sulla giustizia/ingiustizia degli uomini, 3) del problema dei “premi” e delle “punizioni”, da riservarsi ai giusti e agli ingiusti; quindi, (B) dalla lunghissima “parabola”, che vede Er come protagonista.

Tutto il libro è stretto in una logica ineludibile. Platone non verrà mai meno alla sua vocazione di buon educatore, e Socrate “majeutico” lascerà il suo pubblico di giovani aspiranti alla guida della *città* con un bagaglio d’insegnamenti morali che nulla affida al “senso comune”, (viceversa) facendo conto sul “buon senso” d’ogni singolo attore politico. Per questo, definitivamente precisa che il “piacere” del giusto comportamento è premio a se stesso. Non ci sono attese di ricompense e di pene a venire, che valgano la soddisfazione di essersi realizzati secondo il proprio “*δαίμων*”: al seguito di un dio, che altro *non* può rappresentare se non il bene della comunità, la quale, a sua volta, onora la divina guida con la stessa (co)esistenza di gruppo. In un sol colpo, Platone condanna chiunque indulga nel “male”, sia esso lo spudorato malvagio dal carattere tirannico, sia esso il malvagio *cittadino* che rispetta gli accordi solo pubblicamente (: “anello di Gige”), sia esso l’altrettanto malvagio *cittadino* che rincorre le cariche (: “filotimo”), ma non se ne grava responsabilmente. Per tutti costoro c’è la riprovazione socratica: la riprovazione del “buon maestro”. Ma c’è altresì lo sdegno dei *concittadini*, di quella nuova generazione, il cui rimprovero suona come doppia accusa: in primo luogo, per la condizione disgraziata che ne eredita, e in

secondo luogo, per il tradimento del dovere esemplare che il padre ha nei confronti del figlio, come suo “naturale” educatore<sup>1</sup>.

**Il senso “poietico” della poesia** – Il Socrate-Platone lotta contro questa doppia divaricazione generazionale, di cui indica come primi responsabili i “poeti” (meglio sarebbe dire i “mimeti”) del suo stesso tempo.

Ma, chi sono, alla fine, i “poeti”, cattivi maestri, del tempo socratico?

L’elenco sembrerebbe comporsi di tutti coloro che, autori di tragedie, di commedie, di ditirambi, ma anche di cronache (“storiche”), di epiche e – perché no! – di bassorilievi, statue e pitture, sottopongono l’opera loro all’attenzione della gente. Lo fanno, usualmente, senza scrupoli per i loro simili, senza pietà per gli dèi e, con ciò, dimostrano di non avere riguardo vuoi per l’oggetto della loro *tecnica* espressiva, vuoi per i destinatari della loro espressione. In altre parole, e in contrasto con il comune modo di pensare, si tratta di rettificare: “poetico” è tutto quello che si fa autorevole tramite, nei riguardi di un pubblico potenzialmente virtuoso, e che, per sua “natura”, si fa istruttivo “al meglio” (quindi nel senso “majeutico”), come si conviene a chiunque utilizzi un mezzo di comunicazione tanto efficace.

Non sfugge, infatti, al lettore di Platone, quanto egli sia sensibile alla selezione degli spettacoli cittadini, alla cui finalità educativa la censura dovrebbe vedersi impegnata, forse più attivamente di quanto non lo sia in realtà – troppa accondiscendenza dimostrando verso il gusto plebeo della gente. Del resto, data una prassi invalsa all’epoca, si potrebbe affermare che tutti gli esponenti della classe aristocratica fossero dediti, almeno in un periodo della loro vita, all’attività “poetica”, parimenti alle attività agonistiche e militari, quasi comportassero un obbligo reciproco, cui sottoporsi, per ragioni di rango. Gli esempi non mancano e vanno da Alcibiade a Senofonte, a Platone stesso, facendo supporre che, tra il V e il IV secolo, tale pratica rispondesse a una specie di convenienza sociale. Si potrebbe fare un’ultima precisazione, insieme con il tentativo di comprendere l’autentico ruolo svolto da questi personaggi ed effettivamente richiesto loro dalla *città*.

---

<sup>1</sup> Sono lieto di annotare l’elevato livello critico di un articolo, recentemente comparso in *Behemoth*, XXII, 2007, a firma di Luigi Leone, con un titolo già in sé emblematico: “Il mito di Er nel libro X della Repubblica o della scelta”. Lo scritto si rivela, in buona sostanza, una stroncatura della posizione di Julia Annas (“Plato’s Miths of Judgement”, in *Phronesis*, XXVII, 1982, note 23 e 41, in Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma – Bari 2006), in appoggio alle tesi sostenute da H. S. Thayer, “The Myth of Er”, in *History of Philosophy Quarterly*, V, 1988. Fatto è che le ragioni della disputa non possono essere liquidate così, semplicisticamente, nel corso di poche battute in nota – o di poche pagine su una rivista. Lo dimostra la effettiva assenza di discordanze nelle conclusioni di tutti e tre gli studiosi, cui mi sembra di dover aggiungere le mie personali: 1) in parziale disaccordo con la Scuola di Tubinga, potrebbe dirsi che il testo della *Πολιτεία*, come di qualsiasi altro dialogo platonico (e non solo), sia il classico *βιβλίον*, cioè, il resoconto della lezione del maestro (non il suo “canovaccio”), appuntata dal discepolo, e dallo stesso maestro riveduta, per la “pubblicazione”; in conseguenza di questo, 2) nulla del testo risulterebbe arbitrario, casuale, o incongruo a un ragionamento unitario, facente capo a Platone – analogamente, ad Aristotele, fatti salvi accidenti, come quelli che possono aver messo fine all’ottavo libro della *Πολιτικά*; nel caso specifico, 3) il “mito di Er” si adatta benissimo a epilogo (con “morale”) di un *βιβλίον* di educazione (iniziazione) politica, dato che rappresenta davvero il *climax* di una dimostrazione, capace di condurre il lettore A) al di là della prospettiva semplicemente “storica” e “mondana” (oltre il limite della morte), B) al di là della prospettiva di un giudizio opportunistico a favore della “comunità di appartenenza” (oltre il limite della patria) – si pensi alla presenza contestuale dei tre re-“giudici” (Minosse, Eaco e Radamanto), ormai divinizzati, C) al di là della pura convenienza personale (oltre il limite della coscienza), rispetto a cui, non solo non ha più senso parlare di “punizioni” o di “premiazioni”, ma la volontà di agire si recupera – in totale libertà – al livello delle scelte incondizionate, sul sentiero dell’*essere*, parimenti *divino* e *naturale*. Il “mito di Er”, insomma, trasferisce il neo-*cittadino* nella dimensione dell’eternità (parmenidea), dove vige il principio della rilevanza del presente (zenoniano), e dove ogni decisione supera l’utilitarismo domestico (del “fuoco” eracliteo), per congiungersi alla fonte di “vera” luce e calore, che è raffigurata dal “sole” platonico. A questo punto, *μῦθος* e *λόγος* non hanno più nessuna importanza, quindi, l’eventuale “progresso” che si compie, passando dal vivere nel regno dell’uno al dimorare nel regno dell’altro, si annulla d’un colpo. Il tentativo di questo breve saggio consiste nello spiegare come, e perché, un simile paradosso sia possibile.

A ben vedere, non si tratta solo d'impegno artistico, così come lo s'intenderebbe oggi. In altre parole, non penso che la qualità estetica e letteraria di certi lavori fosse prevalente sulle altre: piuttosto secondaria, rispetto al valore politico, sempre volto a esaltare l'accordo sotteso alla vita cittadina. Quest'operazione, essenzialmente omologante, delle produzioni "poetiche" conferma il ruolo "organico" e formativo delle classi più elevate, che si offrivano esemplarmente in ogni campo si rivelasse socialmente utile. E se dovessi fare un riferimento all'attualità, credo di non sbagliare paragonando la figura del *cittadino* dedito a questo servizio, con la figura del nostro giornalista, del nostro comunicatore mediatico, del "mediatore", che certo ha sottratto al vecchio teatro tragico e ai vecchi *βιβλία* dei retori più in voga nelle "scuole" filosofiche il compito della grande comunicazione. Ora, però, prima di perderci in un'altra inarrestabile digressione, torniamo alla critica socratica rivolta contro i "poeti", cattivi maestri<sup>2</sup>.

***I "buoni" e i "cattivi" maestri generazionali*** – Dovrebbe essere chiaro che i "poeti" di cui stiamo discutendo non sono i *rimatori*, cui semplicisticamente si può oggi pensare. Piuttosto, è necessario comprendervi – sotto l'unico termine definitivo di "poesia" – la più vasta gamma di creatori espressivi idonei a farsi messaggio, in primo luogo, politico. Essi tuttavia non appartengono a quella categoria di "sensori" della realtà, che si confondono (fino a scomparire) nell'oggetto stesso dell'intermediazione "sensitiva". Non sono – o, quanto meno, non devono essere – quelli che seguono le mode e, peggio ancora, seguono le basse inclinazioni del popolo, solo per conseguire un subitaneo, quanto effimero successo. Anche Aristotele è fermo nella condanna di questo tipo di "arte", come nel caso del musicante, che si disinteressa dell'esperimento, ricercante la verità di cosmiche armonie, mentre si attarda nella cura di una professionalità tanto redditizia, quanto è lontana dall'obiettivo davvero educativo e "liberale".

Da questa prospettiva, il pensiero socratico-platonico-aristotelico propone una sorta di moralizzazione dei costumi, da quelli sociali a quelli individuali. Esso è fortemente ancorato alle basi di una tradizione etica, che s'impone a soluzione della crisi del tempo, configurandovi la validità di riferimenti utopici, cioè, idee "migliorative", incarnate da singoli *cittadini*. Il tema dell'incarnazione dell'idea (come reazione e resistenza alla decadenza, per una *πολις* più "felice") diventa perciò centrale in questo momento filosofico della Grecia.

Qui, si dovrebbe precisare la motivazione della crisi greca del V e IV secolo. Si dovrebbe parlare più a lungo delle risposte fornite in merito alla sopravvivenza dell'*anima*, dopo la morte del *corpo*, in merito alle innumerevoli questioni su parole e fatti, che andavano perdendo chiarezza agli

---

<sup>2</sup> Sembrerebbe, perciò, (tutto) un problema di "mediazione". Più precisamente, si potrebbe dire – parafrasando René Girard – che meno "saggio" è il mediatore, meno ampia (e più distorta!) sarà la visuale, con cui si apre la nostra sensibilità spirituale, sul Mondo. L'*intermediario*, perciò, non deve essere "sapiente", e tanto meno "sapientissimo". Ma, secondo l'insegnamento socratico-platonico, deve essere un uomo consapevole di "non sapere nulla". Non di meno, la sua deve essere una vocazione alla "sapienza", una costante disposizione a crescere, sollevandosi dall'abbruttimento nel "senso comune". Del resto, la ricerca della verità non può avere un termine. Come c'insegna il mito di Academo, tale ricerca è attività "disvelatrice" e suo carattere precipuo è svolgersi in maniera perenne – secondo la simbologia, che ogni mito di rispetto mette a disposizione di chi la voglia intendere. Nella funzione di "mediazione", prevale la qualità mediatrice – e ciò dovrebbe essere intuitivo. Ma questa non è pura "comunicazione", come quella del *μυμητης*, che si fa "immediato" traslatore del bene (o del male) che ci circonda, e di cui si fa interprete-testimone. Si tratta di una comunicazione "mediata", di un "senso comune" mediato da "buon senso", che sempre indirizza al meglio ciò che di malvagio, o di buono, è dato riscontrare dintorno. Opera, cioè, in modo "saggio", con la prudenza e la cautela che sono proprie di chi sa dimostrare fermezza negli intenti, misurando le difficoltà dell'analisi con i mezzi attuativi a disposizione. In conclusione, si cade sempre nella morale platonica (e aristotelica), ove si qualifica l'eccellenza del *cittadino*: sul piano dei benefici, che la comunità ricava dalla vita politica. Da questo punto di vista, è possibile comprendere perché mai l'eticità corrente, cui la poesia omerica non è affatto sgradita, sia rifiutata dall'ideale di Platone: essa è imbastita di personalismi, di bassi sentimenti e sordide passioni, cui non sono resi estranei nemmeno gli dèi. Su questa eticità, e sulla politica che ne diviene l'espressione, il modello di Socrate fa pesare il monito di una coscienza più profonda e più responsabile, ma non per questo meno severa nel castigare le abitudini dei singoli, miranti ad appiattirsi nella logica dell'utile sociale e della spartizione dei profitti.

orecchi e agli occhi della nuova coscienza critica. Ma ci dobbiamo limitare a due semplici appunti, rinviando il necessario approfondimento in altra occasione del cammino di ricerca qui iniziato, o in altri luoghi.

***L'ansia di un più esteso universo*** – Per prima cosa, il processo di democratizzazione e modernizzazione, che investe Atene nell'età post-periclea, è un processo che riguarda la struttura della *πολις* nella sua generalità, per risolversi in un allargamento dell'orizzonte universale. Si configura una dimensione “ecumenica” dell'Ellade, alla cui guida non è più dato che consista l'*εἶδος-ἦθος* di questa o quella singola cultura cittadina, in posizione di primazia, ma si presenta per la prima volta il bisogno di conciliare, in una realtà più “universale” e tollerante, la molteplicità dei mondi cittadini. Questo non vuol dire affatto che l'organismo politico delle origini (il “macro-antropo”) scompaja, o venga sostituito da qualcosa di altro. Vuol dire soltanto che le sue dimensioni si ampliano e si dispongono ad accogliere una realtà cosmica più complessa e numerosa: più estesa. Il principio del “precedente autorevole” – principio sul quale si fonda l'eroico anti-storicismo di tutta l'anima classica – si trova a dover affrontare nuove prove. L'allargamento dell'universo esistenziale, superate le mura protettive della *κittà*, determina l'adattamento di una situazione spirituale rinnovata, su cui fondare un ecumene, capace di comprendere, in un più vasto abbraccio virtuoso, tutti gli universi delle vecchie *πολιτεῖαι*. Questo richiederà un adeguamento non indifferente di usi e di consuetudini, con l'obiettivo primario di superare le ambiguità – non solo terminologiche – prodotte dall'estendersi del respiro spirituale<sup>3</sup>. Di conseguenza, l'assunto stesso della “re-incarnazione”, del “millenario” transito terreno delle anime che incarnano lo *πνεῦμα* ideale dell'umanità, si appresta a venire giustificato dalle variazioni delle condizioni reali, le quali, a loro volta, sembrerebbero voler giustificare una specie di giudizio d'appello – si badi bene! – non già a beneficio della singola anima (cui spetta soltanto di confluire nel ricordo collettivo di passate azioni), bensì soltanto a beneficio della (nuova) comunità spirituale, chiamata a collaudare una formula (innovativa) di convivenza umana. Il discorso, insomma, si sviluppa sempre in una proiezione grande, di valenza universale. Ai singoli sono assegnati ruoli di testimonianza, nella lotta della quotidiana esistenza e nel quotidiano riproporsi della sfida tra “bene” e “male”. E non è un caso che, nel perdurare di questa sfida terrena, non esistono premi per il vincitore (il termine *ἀθλα*, adoperato da Platone per “premi”, introduce nel campo di una competizione “atletica”, della correlata sua valenza religiosa e politica, del riconoscimento, tutto morale, destinato all'artefice della divina prestazione) e non esistono pene per il perdente, se non nella memoria di quanti dell'ammaestramento esemplare faranno tesoro, in positivo o in negativo, per il miglioramento della loro stessa vita in comune.

---

<sup>3</sup> Non è certo un caso che, già in apertura della *Πολιτεία*, l'immagine del cammino di Socrate, che ritorna dal Pireo, sia condizionata da due elementi “informativi” per niente secondari. Questo cammino (in salita), infatti, dalle zone basse e popolate del porto, alla *κittà* vecchia e alta, si svolge: 1) dopo aver assistito alla celebrazione dei festeggiamenti in onore di una divinità tracia (Bendis), il cui culto doveva tuttavia essere ben diffuso anche tra i marinai greci e ateniesi, a dimostrazione del nuovo amalgama religioso presente nel tessuto della *πολις*; 2) subito arrendendosi, a casa del meteco Cefalo, dietro le insistenze di suo figlio Polemarco, rappresentante della nuova generazione, il quale non ha certo molte difficoltà a configurare il massimo della confusione imperante nell'Atene del IV secolo. I giovani che aspirano alla cittadinanza hanno davanti ai loro occhi i tipi della divinità omerica (rancorosa, invidiosa o biliosa, gelosa delle sorti umane e vendicatrice delle offese personali), o i tipi del *cittadino*, incapace di separarsi dai suoi interessi particolari, siano quelli di una diversa cultura di provenienza, siano quelli del profitto mercantile, cui tutti sembrano dedicarsi, nel complessivo disinteresse per la cosa pubblica. Per mettere in pace la coscienza, è sufficiente rivolgere un pensiero agli dèi, sul finire della giornata – come fa, per l'appunto, lo straniero Cefalo, che abbandona i suoi ospiti, andandosene a dormire, e ammette apertamente di non essere coinvolto nel discorso che va aprendosi, del quale non comprende il senso e probabilmente nemmeno le parole. Le difficoltà del passaggio generazionale, nella cittadinanza ateniese degli inizi del IV secolo, sono perciò magistralmente rappresentate con le due sole pennellate d'esordio del dialogo. E il disagio civilizzazionale che ne deriva sarà tema di tutto il successivo svolgimento della narrazione – e non solo di questa. Per una ulteriore precisazione del clima critico, vissuto all'epoca, mi permetto di rinviare a G. F. Lami, *Socrate Platone Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

**Una morale conclusiva del dialogo** – Giunti a questo punto, dovremmo essere in grado d'intendere con maggiore acume il racconto di Er. Innanzi tutto, la parabola platonica, incastonata nella scenografia del dialogo tra Socrate e Glaucone, rappresenta in maniera eccellente la preoccupazione del filosofo, perché non vada perduto il senso “alto” del *λογος* cittadino. Non di meno, congiunta alla finalità ascetica che permea il discorso in tutta la sua estensione, c'è una chiave ermeneutica ulteriore, che non ho ancora rinvenuto tra i non molti – a dire il vero – esegeti dell'episodio. Credo, invece, che l'interpretazione così ricavabile non sarà per nulla secondaria, allo scopo di chiarire anche qualche altro aspetto della filosofia socratico-platonica(-aristotelica). Nel corso della relazione, fatta da Er, circa la sua discesa negli Inferi, Platone ha un'occasione in più per muovere dubbi sulla “poesia” omerica e non farà sconti al cantore “ufficiale” della Grecità. La contesa si apre fin dalle prime battute, quando Socrate promette a Glaucone di narrare la storia di un prode, che non ha nulla da spartire con le storielle di Ulisse<sup>4</sup>.

Preso così una prima distanza, la lunghissima parabola di Er si svolge a ulteriore dimostrazione dell'inconciliabilità del messaggio “accademico” con quello di certa comunicazione educativa “ufficiale”. Intendo dire che ogni immagine evocata da Platone, ogni parola spesa per descrivere la ricchezza psicologica del suo mondo, è parimenti un atto d'accusa nei confronti del rilassamento dei costumi cittadini e, soprattutto, nei riguardi della classe politica che veniva meno al proprio ruolo intellettuale di esempio vivente. Il contenuto del racconto platonico è tanto noto, che possiamo qui riassumerlo in poche battute:

«Er rivela che la sua anima nel corso dei 12 giorni successivi alla morte, mentre il suo corpo giaceva inanimato e pronto per essere bruciato, era giunta in un “giardino meraviglioso” da dove si aprivano due voragini in corrispettivo di altre due aperture poste nel cielo. Al centro sedevano i giudici (presumibilmente Radamanto, Eaco e Minosse, di cui già Platone aveva parlato in *Gorgia*, 523e-524a) che indicavano ai giusti di “salire al cielo per la via destra” e agli ingiusti di andare all'ingiù per la via sinistra.

Dopo il giudizio, le anime si dirigono per le vie loro assegnate, ma un gruppo si ferma felice nel giardino, “come in un simposio festivo”, alcune narrando dei patimenti subiti nel lungo viaggio sotterraneo di mille anni, le altre delle straordinarie visioni e delle gioie celesti (*Resp.* 614 c-615 d). La durata della permanenza nel “giardino divino” è di 7 giorni, seguiti da altri 4 giorni di “viaggio”, durante il quale dovevano recarsi nel punto da cui era possibile vedere le estremità della colonna di luce che “tenevano avvinto il cielo” con in cima il fuso di Ananke.

Al loro arrivo l'araldo celeste trae dalle ginocchia di Lachesi il destino di ognuna e ingiunge di “scegliere il demone”. Dopo la scelta di vari destini, il canto delle Parche “sigilla” le singole scelte mentre le anime oltrepassano il trono di Ananke ed arrivano finalmente nella pianura di *Lethe*. Qui, al tramonto, sono obbligate a bere le acque del fiume *Ameles*, l'Oblio, che non permette il “ricordo” della condizione pre-natale dell'anima. A mezzanotte, infine, un tuono e un terremoto scuotono le anime dormienti

---

<sup>4</sup> Il passo greco si presenta così: «*Ἀλλ' οὐ μὲντοι, ἣν δ' εἶπω, Ἀλκίνοῦ γε ἀπολογὸν ἔρω, ἀλλ' ἀλκιμοῦ μὲν ἀνδρὸς, Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Πάμφυλον*». Ed è difficoltoso rendere in una traduzione appropriata il senso ironico che risulta dall'accostamento delle due parole (*Ἀλκίνοῦ* e *ἀλκιμοῦ*), sul quale Platone gioca, per dimostrare la distanza tra i personaggi di Ulisse e di Er, quindi, la distanza tra Omero e lui stesso. La versione italiana del brano, contenuto in 614b, è la seguente: «E alla fine non ti racconterò di sicuro l'apologo di Alcino, ma quello di un uomo davvero valoroso, Er figlio di Armenio, di stirpe panfilia». L'effetto non è il medesimo del testo greco. Il sarcasmo potrebbe conservarsi in un frase del genere: «E di sicuro non starò a raccontarti la storia di *Nessuno*, ma di *qualcuno* davvero valoroso...» e così via. Sta di fatto che i libri dell'*Odissea*, contenenti la narrazione delle imprese di Ulisse alla corte di Alcino (IX-XII), rappresentano – forse non solo per Platone – una specie di oltraggio all'intelligenza e certamente un'attestazione di come *non* si deve fare “poesia”. È appena il caso di rammentare che, proprio alla corte di Alcino, Ulisse racconta la sua discesa nell'Ade e, in quella rassegna di anime nostalgiche, di aberranti passionali e di meschine confidenze, messe in bocca a eroi e semidei, la critica platonica non deve avere trovato poco, su cui sfogarsi.

e “d’improvviso, chi di qua, chi di là, vengono portate alla nascita, filando veloci come stelle cadenti” (*Resp.* 621b)»<sup>5</sup>.

**Sul sentiero parmenideo** – Mi sembra assai chiaro che la preoccupazione di Platone, pienamente soddisfatta dal testo in questione, non fosse tanto quella di fornire una propria visione “estatica” dell’aldilà, da coniugare, in maniera più o meno fedele, ad altre analoghe visioni. Piuttosto, fosse quella di concludere il tema trattato nella sua *Πολιτεία*, e avente a oggetto il “miglioramento” della città attraverso la virtù del cittadino, con un coerente sguardo sul *post-mortem*. Ecco, direi che il racconto di Er si adatta bene a monito, per la prosecuzione della eroica specie di abitanti, che non vengono meno al loro impegno di correttezza e di giustizia, anche se sanno che la comunità della quale fanno parte è destinata a quotarsi sul cielo, in diretta osmosi “eutopica” con i cicli cosmici. Si adatta bene a una mentalità ascetica, come quella platonica, del tipo educativo (e iniziatico), in grado di apprendere da una conoscenza “disvelativa” (*αληθινή*), mai paga del proprio operato e sempre pronta a rimettersi in competizione (*αθλητική*).

La costruzione – vale la pena di farne cenno – è resa possibile dalla pregiudiziale parmenidea: tutto ciò che è atteso il suo predicato in vita, qualificando e specificando una dinamica “naturale”, che accomunerebbe gli “enti”, ovvero, gli “esser(i)-viventi”, alla radice. Tale “naturalità” della dinamica esistenziale si “perfeziona” nel corso di una realizzazione, che manifesta la divinità del

---

<sup>5</sup> Cfr. Nuccio D’Anna, “Il mito di Er e l’estasi visionaria in Platone”, già in *Quaderni di Avallon*, XII, 1993, ora in *La disciplina del silenzio. Mito, Mistero ed Estasi nell’Antica Grecia*, Il Cerchio, Rimini s.d., pp. 160-7. Il commento che D’Anna offre del “mito” in questione è davvero puntuale e consiste su una delle più vaste bibliografie reperibili. Oltre tutto, l’apprensione filologica dello studioso si conferma nell’enumerazione di alcuni dei più significativi passi platonici, sintonizzati sulle conclusioni cui egli perviene, seguendo la narrazione di Er. Sull’accento che si fa a Clemente d’Alessandria e sulla sua menzione di Er in rapporto alla figura di Zoroastro, contenuta in *Στροματα*, V, 710, non c’è davvero modo di approfondire, in questa sede. Basti rammentare che, insieme con il *Προτρεπτικόν* e il *Παιδαγωγός*, si è ritenuto che gli *Στροματα* dovessero fare parte di una specie di trilogia iniziatica, che avrebbe dovuto celebrare i fasti della gnosi del Cristianesimo e l’inermità degli sforzi del “paganesimo” imperiale ad arrestarne il definitivo trionfo. C’è d’annotare, dunque, che Clemente appartiene alla linea di politica religiosa dei Flavi che, grazie al pensiero di Filone alessandrino e all’opera di Giuseppe di Matatia, si porterà fino ad Agostino. Per il resto, il lavoro di D’Anna si attarda sull’analisi delle connessioni astrologiche, parte ricavabili dal narrato platonico, parte dalle deduzioni (fedelmente riportate) di generazioni di studiosi che si sono esibiti in suggestive, quanto arbitrarie ricostruzioni. Una cosa pare indubitabile: pensare di ridurre a formulazione logica accettabile ciò che Er dice di avere visto nel suo viaggio agli Inferi è non solo inutile, soprattutto dannoso. Infatti, si rischia di peccare d’ingenuità, nel tentare di dare senso compiuto a numeri e moti celesti, adottati da Platone, sulla base di cognizioni del tutto approssimate, e destinati esclusivamente a fare da contorno alle simbologie di massima rilevanza. Tra queste, c’è di sicuro l’apparato ideale costruito da Er, intorno all’immagine della “colonna di luce”, che lo avvolge, segnando il punto di contatto tra Cielo e Terra. È chiaro che si tratta di una condizione – oltre che di una posizione – “centrale”, e non soltanto della parabola. Un richiamo analogo è del resto presente nelle simbologie astrali che risalgono ai culti di salvezza e immortalanti dell’Oriente persiano. Non deve perciò destare meraviglia se l’immagine platonica viene spesso assimilata ai rituali soteriologici, già celebrati dai Magi della cultura zoroastriana. La stessa terminologia iniziatica, impiegata nei procedimenti estatici dello zoroastrismo, si ritrova nei contenuti filosofici che Platone lascia trasparire nella narrazione del mito – e arrivano fino alla *Nuova Atlantide* di Bacone. Essa (narrazione) ci ricorda il livello “divino”, che l’auriga del *Φαίδρος* raggiunge, in situazioni di particolare favore e per una brevissima frazione di tempo, ma che illumina il pensiero e concede assoluta certezza all’agire. Mi sembra, perciò, che dica bene D’Anna, allorché connette la presenza dei tre giudici-re nell’Ade (Eaco, Radamanto e Minosse), sotto la medesima “colonna di luce”, a una sorta d’incontro “cruciale”, tra la dimensione spirituale e quella secolare, rappresentata dal giudizio, e “incarnata” dall’eroe (Er). Ancora meglio, mi sembra ch’egli dica, a proposito di questo “*axis mundi*” e del congiungimento che Platone ne fa al “fuso” di *Αναγκή*. Infatti, il collegamento platonico tra “luce” (armoniosa e ordinata) del Cosmo, e Necessità di tutti i suoi movimenti, nel tempo e nello spazio, certamente prelude (o quanto meno, allude) allo stato di beatitudine e di coscienza compiuta, che pertiene a quanti possono giovare di farne personale esperienza. Il passaggio introduce al *climax* del racconto, costituito dall’enigma della giustizia del giudizio, dalla sentenza emessa dai giudici-re, dalla scelta del nuovo *δαίμων* e dalla conseguente “reincarnazione”. Ritengo, dunque, non possa consistere altrove lo stesso luogo (chiamato “giardini”), in cui le singole anime si ritrovano, prima e dopo la loro purificazione: pienamente consapevoli del loro *status*, dei loro meriti e demeriti, della beatitudine degli uni, della pena degli altri, e della soluzione finale che le attende. Esso è il luogo di piena luce, ove l’assoluta chiarezza della visione garantisce la “giustizia” dei fatti che vi si compiono.

processo, nel momento in cui meglio esprime la qualità che gli pertiene. Insomma, come ha ben sentenziato Eric Voegelin, l'antichità classica rappresenta l'ambito in cui l'uomo è dio, e dio è l'albero, e l'albero è l'uomo stesso o l'animale, nel perenne flusso delle esperienze e delle specie<sup>6</sup>.

**Le anime del “giardino fiorito”** – Ora, non credo sia possibile procedere nella nostra dimostrazione, se prescindiamo dal considerare il senso più autentico e “vero” della “discesa” agli Inferi, del “viaggio estatico” intrapreso, nei tempi, da personaggi in vena di confidenze sull'aldilà e descritto da autori inclini a lanciare “appelli” al popolo, per fargli ritrovare le sue virtù migliori. Come si è già accennato, questo viaggio conduce in un “luogo” preciso, che assume tra gli altri rilevanza “cruciale”: si tratta di quel “giardino”, o “prato” fiorito, investito dalla “colonna di luce”, dove i giudici-re dell'Oriente e dell'Occidente avviano le singole anime in ascesa e in discesa, e dove, per un lungo momento, si ricongiungono le singole anime dopo la loro purificazione, provenienti, con direzione opposta delle altre appena giudicate, dall'alto e dal basso. Siamo in presenza di un “luogo”, nella cui struttura ideale s'incardina l'intero universo di una cultura e dell'eternità esistenziale di una gente – non solo dell'antica Grecia. È il “luogo” della coscienza aperta, che non mente e non ha riserve, perché è tutta evidente a sé stessa. È il “luogo”, in cui la logica umana s'unisce all'armonia celeste e la saggezza è in quiete, perché non ha più bisogno di sapere. È il “luogo” della pace generazionale, e della pace delle generazioni, passate e future. È il “luogo” della comunità dei vivi e dei morti, donde si attingono le ragioni per vivere, e per morire<sup>7</sup>.

Tuttavia, questo “luogo”, certamente estatico, non è luogo per “visionari”. Intendo dire che l'effetto della sua visione non è il risultato sporadico di una fortuita folgorazione, non è nemmeno intuizione puramente intellettuale, come quella del mistico e del contemplativo. Si tratta di “luogo” per asceti, del culmine di un rituale di vita pratica, pel quale si cumulano l'esperienza della discesa nell'intimo coscienziale e l'esperienza della salita all'apice di un orizzonte umano, che significa il massimo di umanità realizzabile, in un determinato spazio e in un determinato tempo. Si tratta del “luogo”, ove consiste il non-luogo platonico, ove l'utopia del *cittadino* virtuoso fluisce

---

<sup>6</sup> In questo consisterebbe la rivelazione contenuta nel *Περὶ φύσεως* parmenideo. L'immagine della “massa sferica”, che muove da un ipotetico centro in ogni direzione, nella sostanza esistenziale, pareggia i conti di qualsiasi “esistente” rispetto all'essere di cui è attributo, realizzatore di compiutezza (*τετελεσμενον*). Una “naturale” spiritualità pervade perciò tale sostanza esistenziale, irradiandosi dall'unico centro che ne fa un tutto logico all'uomo, armonico e “ordinato”, secondo il ritmo dei cicli cosmici. Nulla, che possa ridurre l'ente a pura conoscibilità (come ha sperimentato per noi contemporanei il razionalismo idealistico, post-illuminista). Nulla di semplicemente deterministico (come ha sperimentato per noi contemporanei il materialismo dialettico, e certo evoluzionismo storicistico). Si tratta di un naturalismo, senza naturismo: una *natura* che, nel dare significato a “tutti gli enti”, reclama la sua eternità, assolutizzando il tempo e lo spazio, nel presente del “non-luogo”. Cfr. M. Untersteiner, *Parmenide: interpretazioni filologiche e ricostruzione del pensiero*, Bozzi, Genova 1956; E. Jünger, *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenide und Heraklit*, de Gruyter, Berlin 1964.

<sup>7</sup> Gli sforzi di comprensione di Francis M. Cornford (*Principium Sapientiae: the Origins of the Greek Philosophical Thought*, WKC Guthrie, Cambridge 1952, p. 353) non mi sembra che giungano al nucleo del problema, tanto da fargli ammettere che sia Platone stesso a non volersi fare intendere. Tra le sue considerazioni, emerge però il collegamento alla *Via Lattea* (contenuto anche in Otto Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Beck, München 1906, p. 1036), nella quale, in qualche modo, confluirebbe la “colonna di luce” platonica. Questo collegamento non può non rammentare il “luogo” di provenienza delle anime dei padri (Scipione Africano e Paolo Emilio), nel *Somnium Scipionis* ciceroniano. È chiaro che la distanza “galattica” dell'*υπερουρανιος τοπος* (*Φαιδρος*, 247c) sta solo a significare che siamo ai limiti intelligibili della struttura universale: immerso nel “fascio di luce”, il nostro intelletto diventa (praticamente) inutile, dato che la sola funzione è proprio quella di sostenere l'anima (e il corpo) fino alla visione – la quale, una volta divenuta effetto della condizione di possesso spirituale, lo espunge, come il naufrago che tocca terra abbandona la sua zattera. Si tratta della nota raccomandazione del Buddha, contenuto in *Majjhima-Nikaya*, I, 261, con la quale si fa invito a lasciare da parte la stretta “coscienza”, una volta che si è giunti là dove essa ci doveva condurre. A questo punto, è necessario fare almeno un brevissimo riferimento all'Inno orfico 87, dove si parla del *post mortem* come di quella condizione che disgrega la *ψυχη* e il *σωματος ολκον* (“carico del corpo”), introducendo all'idea di una “restituzione” delle singole anime e dei singoli corpi, all'anima comune e al corpo comune.

*naturalmente* nella comunità di spiriti eletti che governano la *città* storica<sup>8</sup>. Ai governanti della *città*, per quanto “eletti” essi possano essere, non è comunque dato di liberarsi totalmente dalle necessità che condizionano la vita politica. Costoro non saranno mai liberi nella realtà, come lo sono invece le “anime di un solo giorno”, chiamate alla scelta del loro prossimo destino, nella reincarnazione. Soltanto la scelta libera è nel sentiero della verità, ma qualsiasi scelta è destinata a rimanere libera per brevissimo tempo, laddove il tempo e lo spazio hanno un valore. Questo è il motivo per cui nessun’anima individuale sopravvive alla scelta del suo destino, divenendo, dal momento di quella libera scelta, preda di un’anima più specifica, che nell’universale natura dell’*essere* individua una specie, dalla cui indole è plasmata e cui fa pervenire il frutto del proprio carattere, nel corso dell’esistenza. Le indicazioni fornite dagli eroi platonici (Aiace, Tamiri, Orfeo e Agamennone) sembrerebbero perciò un tributo di dignità all’indole di “animalità” diverse. Decidere di reincarnare il proprio ideale di vita sotto le forme di un leone, di un usignolo, di un cigno, o di un’aquila, non ha tuttavia nulla a che vedere con il “disgusto” del mondo degli uomini – come pure è stato detto<sup>9</sup>.

**La comunità dei vivi e dei morti** – Giunta in tale “luogo” chiamato “giardino”, la singola *ψυχη* si priva, dunque, dell’intelletto. Nella pianura di *Αηθη*, superate le tre Parche (e il “fuso” di Ananche), arsa dal clima torrido, si libera anche delle prime conoscenze (quelle già derise da Socrate, nel *Fedone*). Essa si priva pertanto del bagaglio delle nozioni che sostengono la sua scienza e resta in presenza del solo carattere (istintivo), che definisce la sua indole e del quale pure si spoglierà, bevendo le acque del fiume *Αμελης* (“Dimenticanza”).

Da qui, si può tornare indietro solo mediante intervento del Demiurgo, che colloca (*ως ες οχημα*) le singole anime nelle rispettive stelle fisse, per poi dare inizio al procedimento che finirà per dar loro un corpo (*Timeo*, 41e), secondo natura e a seguito della scelta del nuovo (?) *δαιμων*. Ma un “ritorno” è previsto anche per l’iniziato, per colui che ha vissuto l’esperienza della morte e, dopo avere dimenticato, ora deve *ricordare* (“anamnesticamente”), nell’acquisita condizione di “illuminato” e di “persuasivo”.

---

<sup>8</sup> È curioso che nella *sura* VII, 46, del Corano islamico, la parola *hijab*, che significa “velo” (quello, per intenderci, che compare nell’iconografia ufficiale, dinanzi al volto di Maometto, del giannizzero e normalmente della donna), sta a indicare la barriera cui è mandato separare i dannati dai beati, nel giorno del giudizio. I commentatori traducono la parola *hijab* con il termine “limbo”, intendendo lo spazio che si trova a metà, tra l’Inferno e il Paradiso. In effetti, si tratta dello “spazio di attesa”, o di “sospensione del giudizio”, come luogo in cui si forma la decisione divina e la destinazione delle singole anime, in rispondenza del merito acquisito nell’esistenza in vita.

<sup>9</sup> Cfr. L. Leone, *cit.*, p. 21. A questo punto, dovrebbe aprirsi un’ulteriore dissertazione di vaste proporzioni, per dimostrare la non attendibilità di qualsiasi intento, volto a caricare dei residui di umanità (“troppo umana”) il momento della scelta riservata alle “anime di un solo giorno”. Voglio dire che, nell’assoluta eguaglianza delle dignità esistenziali, quel momento di attesa del nuovo corpo non può che essere avvertito nell’ansia di fornire il miglior bene all’*essere*. Ciò che più conta, nella determinazione della scelta, in quella frazione di libertà decisionale, è la (saggia) individuazione dell’indole, nella quale il carattere del trapassato ha fornito il meglio della sua *performance* tecnica, nella precedente permanenza terrena. Potrebbe perciò aver ragione Gianantonio Gilli (*Origini dell’eguaglianza. Ricerche sociologiche sull’antica Grecia*, Einaudi, Torino 1988), quando indica nella *τεχνη* l’aspetto determinante (per la dinamica) dell’esistenza umana, mettendola in collegamento con l’aspetto determinante (nella dinamica) dell’esistenza delle specie ferine (prescelte). In Egitto, le specie ferine erano divinizzate, proprio per rammentare all’uomo in quanti modi poteva essere utile alla specie umana. Tuttavia, la teologia menfita (attraverso Ptah) rivelava all’uomo che egli possedeva una (sua) specifica indole. Quindi, la sola *τεχνη* non basta a fare, di un uomo, un uomo buono per la *città*. Occorre che essa sia equilibrata, insieme con altre qualità (“dianoetiche”) – nella maniera spiegata da Aristotele, il quale sa bene che il *βιος θεωρητικος* è pur sempre un genere di vita *intelligente*, quindi, non solo esclude l’esito “contemplativo”, ma la componente intellettuale (*νοος*) deve trovare il modo di compendiarsi con sapienza (*σοφια*), con prudenza (*φρονησις*), con scienza (*επιστημη*) e per l’appunto con *τεχνη*. Questa (saggia) mistura “dianoetica” caratterizza l’indole umana, secondo la versione aristotelica, facendo dell’uomo uno *ζων πολιτικον*, a rischio di “caduta” sul piano della bestia, e di trasformarsi da *πολιτης* (cittadino) in *ανθρωπος* (ominide). Ma, allora, perché la scelta di una *τεcnica*, appartenente a una specie animale, dovrebbe essere significativa, per un uomo, tanto da volervi condizionata la sua re-incarnazione?



È necessario, perciò, puntualizzare sul doppio livello di quella che apparirebbe come l'unica dimensione, donde s'indirizzano le singole anime, giudicate per il bene o per il male recato alla città, verso l'alto e verso il basso, e dove provengono le singole anime, destinate alla reincarnazione, dall'alto e dal basso della loro preparazione alla nuova vita. Questa dimensione "unica", costituita dalla pianura di *Ληθη*, è la dimensione in cui le singole anime sono "prive d'intelletto", prive dell'ormai inutile sostegno intellettuale e coscienziale (*νοῦς*), e mantengono la facoltà di ricordare, tanto gli eventi terreni, quanto gli eventi del *post-mortem* (gioie e patimenti compresi). È in questa pianura fiorita, negli incontri di cui si fanno protagoniste le singole anime per il tempo di sette giorni (ma, forse, anche dei successivi quattro giorni, necessari al "viaggio" in salita o in discesa), che si costituisce il "simposio" inter-generazionale, ove consiste l'anima "comune", della "comunità dei vivi e dei morti" – da cui attinge la rinnovata coscienza del *cittadino* e l'etica della città. In questo "non luogo", fuori del tempo e dello spazio, si costituiscono i modi e i motivi della dignità personale, per la quale è giusto che l'individuo sia ricordato dai suoi *concittadini*. Gli stessi modi e gli stessi motivi di dignità conforteranno le singole anime nella scelta del *δαίμων*, che reggerà le sorti della nuova esistenza<sup>10</sup>. Nel *post-mortem*, l'energia vitale torna al grande "accumulatore" dell'*essere*, per le stesse vie ("naturali"), da cui era defluita, col dare vita all'esistente. Queste vie ("naturali") sono le medesime, attraverso le quali si specificano i principali generi dell'*essere* vivente. In esse, si configurano le diverse indoli dell'anima cosmica, che fanno "respirare" e vivere il Cosmo stesso, nella diversità del tempo e dello spazio. Tali indoli s'incarnano, dunque, nelle espressioni che caratterizzano distinte "animalità". All'essenza dell'*essere*, l'una o l'altra "animalità" è del tutto indifferente, visto che nell'Universo antico "nulla si crea e nulla si distrugge": non c'è creazione dal nulla. Anche per questo, il massimo dell'orrido – nel senso che tocca il limite del *sacro* – consiste nel rendersi conto della non indispensabilità del genere umano alla vita. Se la parabola, dunque, simbolizza con tanta insistenza il momento della scelta della nuova indole (del nuovo *δαίμων*), capace di farsi "tecnica di sopravvivenza" all'atto della re-incarnazione, non deve meravigliare che gli eroi platonici selezionino delle indoli ferine. Del resto, agli animali spetta un doppio primato: 1) quello di avere trasformato un'indole nell'istinto di una specie intera, dando dimostrazione, nel tempo, che questo istinto può provvedere alla salvaguardia dei singoli elementi; 2) quello di fornire una discreta attestazione di vita comune, di reciproco rispetto nella conservazione degli individui e del gruppo, bandendo dalla specie il significato della lotta fratricida – e quanto stia al cuore di Platone questo aspetto della fratellanza greca, non credo sia nemmeno il caso di precisarlo ulteriormente. A tutto ciò, bisogna aggiungere un'osservazione certamente non secondaria. Le "anime di un solo giorno" hanno dismesso il loro bagaglio di sapienza e di scienza nozionistica, con il quale sono pervenute al "luogo" chiamato "giardino", e si presentano all'araldo prive d'intelligenza, con il ricordo di una vita vissuta istintivamente, e, nelle loro rispettive indoli, esse sono obbligate a ricercare ragioni sufficienti a sopportare l'onere di un nuovo corpo. Poi, sarà tempo dell'oblio totale: un nuovo velo si disporrà davanti agli occhi dell'anima individuale e tornerà a contare, in maniera decisa e preponderante, la specie e il gruppo di appartenenza, con usi e abitudini più forti di qualsiasi "buon senso". E la

---

<sup>10</sup> La divinità di Filemone e Bauci parla ancora agli uomini, da ogni quercia e da ogni tiglio che essi incontrano sulla loro strada. La divinità di Orfeo parla agli uomini da ogni immagine di cigno, che invochi col suo canto l'armonia del Cosmo. Ma l'eccesso di umanità di Odisseo non solo lo fa parlare della divinità, cui sembra non voler riconoscere una predominanza di bene, lo fa diventare anche cattivo educatore, dispersivo di civismo e di sanità d'ingegno. Fatto è che Odisseo sceglie di reincarnarsi in un "uomo qualunque". La folle stranezza che Platone intende portare all'attenzione della sua scuola consiste nella decisione di un re, condottiero e guerriero, il quale, al momento di tornare in vita per il maggior lustro della sua patria e dei suoi compatrioti, sceglie un'esistenza vile e irresponsabile. Dunque, Odisseo smentisce il suo stesso personaggio, o meglio, consente a Platone di adombrare che egli sia il modello di un'esistenza "negativa" – del resto, non è forse il suo un eroismo furbesco e, tutto sommato, sleale? non è forse disastroso il suo ruolo di re e di condottiero, visto il suo ritorno a Itaca da solo? non è forse bizzarro il suo rientro in casa da sconosciuto, solo per sopprimere la nobiltà itacense "sua" ospite e per fuggirne immediatamente dopo? L'insegnamento platonico non ha davvero bisogno di esempi del genere. Piuttosto, il personaggio di Odisseo diventa funzionale alla più generale riprovazione per il presunto compito educativo dell'opera omerica.

partita tornerà a giocarsi, con la sola rassicurazione che può nutrirsi da chi si mette “al servizio di un dio”: quella di essere sulla “retta via”.

**Per concludere** – Dopo aver bevuto all’acqua di *Ameles*, nulla più rimarrà della precedente esperienza, e tutto è pronto per la nuova incarnazione. Solo attraverso lo sforzo “anamnestico” – non tanto esercizio di semplice memoria, quanto processo di ricostruzione che seleziona il ricordo giusto (*μνημοσυνη*, *σοφροσυνη* e *δικαιοσυνη*) – sarà consentito utilizzare il frutto migliore delle passate esistenze, in supporto al presente. Solo attraverso lo sforzo “anamnestico”, si potrà evocare il bene che consiste in ciascuno di noi, per armonizzarlo al meglio (del bene comune). Ancora una volta: non si tratta di un semplice rapimento estatico alle sorti del Mondo, ma di un percorso ascetico, che non consente una fruizione solitaria e contemplativa della visione. Si tratta di un percorso a “doppia” conversione, in primo luogo, personale e, in secondo luogo, comune – come spiega precisamente la parabola della caverna platonica. E c’è qualcosa di più: l’itinerario (“iniziatico”) è sottoposto alla natura di “tutte cose”, quindi, in qualche modo, risulta vincolato al suo completamento e chi gli dà inizio deve anche concluderlo. Il senso più profondo della dinamica “naturale” è nel raggiungimento del bene-felicità (: “piacere”) comune, non di quello individuale. L’obiettivo finale è la “conservazione” della specie, al meglio delle possibilità attuate dai singoli che la compongono. Perciò, contribuire alla tenuta etica del gruppo è bene, ma elevarne il livello è meglio. In questo, del resto, si misura la differenza tra filosofi, che fungono da “guardiani della costituzione”, e filosofi, che sono anche “re”, o eroici “fondatori di città”<sup>11</sup>.

La nostra conclusione, giunti a questo punto, risulta avere una valenza doppia. In primo luogo, il percorso “iniziatico”, che ci deriva dalla sapienza dell’antica Grecia, non ha nulla da spartire con certa “misterosofia” intellettualistica e decadente, intervenuta ai livelli meno nobili della dinamica civilizzazionale della classicità. Intendo, con questo, recidere alla radice le volute misticheggianti di talune tecniche spiritualiste, volte ad abbagliare, più che a illuminare, lo sguardo dei più o meno capaci “apprendisti stregoni”. E insisto, perciò, nel sottolineare che le scuole filosofiche dell’antichità, come quella platonica e quella aristotelica, avevano il compito di allevare le nuove generazioni di *cittadini*, costituendo il cuore formativo della *città* di appartenenza. Questo vuol dire che esse non si limitavano a propinare insegnamenti “teorici”, ma esigevano risposte pratiche, idonee a confortare un atteggiamento esemplare. L’esperimento didattico, dunque, era diretto a produrre *cittadini*-modello, e in tal senso esso poteva ritenersi concluso positivamente, allorché il frutto dell’impegno magistrale (“majeutico”) otteneva l’approvazione della *città* stessa, e dei suoi autorevoli anziani – con qualche rischio di fraintendimento, tipico dei momenti di crisi.

In secondo luogo, l’iniziazione si esauriva con il raggiungimento dell’obiettivo della “cittadinanza”: era, insomma, un’iniziazione politica e consentiva di acquisire il nuovo elemento umano, nel novero d’eccellenza degli altri *cittadini*. Di null’altro si tratta, se non di un corso di apprendimento del “buon senso” civico. E date queste premesse, non sarebbe inutile riprendere la nostra digressione, dimostrando come ciò avvenisse, in concreto.

---

<sup>11</sup> Da qui, la distanza, apparentemente incolmabile, di taluni testi dell’antica sapienza orientale. Così, quando il *Vedanta* formula il proprio principio della “trasmigrazione”, ivi s’intesse, intorno all’individuo, una fatale rete di “cause prime” (corrispondenti alla volontà provvidenziale del Buddha) e di “cause seconde” (corrispondenti alla perfezione deterministica), che ne cancella in pratica ogni libertà di scelta. Cfr. *S. II*, 66-67. [La cosa non viene scongiurata nemmeno dal Cristianesimo. Anzi, certe affermazioni di Agostino sembrano riconsegnare la divinità di Dio alla tessitura delle Parche (*De Trinitate*, III, 9). Lo stesso dicasi per Tommaso, nelle cui espressioni Dio compare come onnisciente osservatore degli eventi terreni (*Summa theologica*, I, 22, 3; I, 103, 7; I, 116, 2, 4).] La “trasmigrazione” del Buddismo, dunque, indica all’individuo una strada per uscire dall’Io-egoico e dalle illusioni che gli sono derivate, ma non connette a questa “liberazione” altro fine risolutore che non sia il *nirvana* (la cancellazione di ogni interesse per il Mondo e i suoi molteplici inganni). Il “perfetto” della concezione orientale non ha più considerazione di sé, né degli altri, e diventa così l’esempio dell’anti-politica, o meglio, dell’a-politicità di un uomo, che è l’esatta antitesi della definizione socratico-platonico-aristotelica, su cui si regge la struttura del mondo occidentale.