

Contributi/10

Katabasis. Memoria dell'origine e istituzione dell'identità

Paolo Beretta

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 26/09/2019. Accettato il 02/03/2020.

KATABASIS. MEMORY OF THE ORIGIN AND THE INSTITUTION OF IDENTITY

The first two sections of this essay are devoted to the activity of memory in the foundation of political community through the examples of the myth of Athenian autochthony, on the basis of Enrico Montanari's work *Il mito dell'autoctonia*, and Plato's political project in the dialogues *Republic*, *Timaeus* and *Critias*, through the concept of *katabasis* and opposition between land and sea, i.e. Athens and Atlantis. In the last section, I raise the question about the speculative substance of memory by the relation between condition and conditioned, in the context of the «Positing reflection» in the *Doctrine of essence* of Hegel's *Science of Logic*, and through the action of Mnemosyne in relation with Fanes and Chronos in Orphic tradition, to come to face the subject of nostalgia for *zoe*, indestructible life of Dionysus, as the basis of human community.

Introduzione: ottomila volte venticinque anni

Immagina una notte stellata di duecentomila anni fa nell'Africa subsahariana. Nelle profondità di una grotta, nel cuore della terra, raccolto intorno a un fuoco troviamo il primo gruppo di *homo sapiens* dal quale tutti proveniamo, all'incirca ottomila generazioni or sono. Nel loro linguaggio ormai perduto per sempre i nostri avi *discorrono*; della caccia del giorno precedente, della raccolta di piante e frutti commestibili del giorno successivo, delle strategie di difesa dalle fiere che costantemente minacciano l'esistenza di questa piccola comunità così fragile e sola. Possiamo però plausibilmente credere che narrino anche le vicende della loro origine, forse dell'animale totemico che con le sue carni garantisce la sopravvivenza del gruppo, della soglia che li ha generati e li ha posti sulla scena del mondo nel segno del sapere, così distinguendoli per sempre da ciò che era *prima* – rimemorandola, magari nelle fattezze di una maschera, segno di una vita che è, per usare le parole de *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, «a dispetto di ogni mutare delle apparenze, indistruttibilmente

potente», che si incarna in «esseri naturali che per così dire vivono incorruttibili dietro ogni civiltà e, nonostante ogni mutamento delle generazioni e della storia dei popoli, rimangono eternamente gli stessi»¹. Gli stessi anche per noi, dunque, se pure lo abbiamo dimenticato, se abbiamo trasfigurato questa vita fremente in altre immagini di sogno. Anche questo nostro dire, non ci deve sfuggire, è un esercizio memoriale: siamo del tutto presi nella logica del racconto, con le sue visioni e il suo costitutivo oblio.

Le prime due sezioni di questo testo saranno dedicate all'analisi del ruolo della memoria nella fondazione e nell'identificazione di una comunità politica, rispettivamente attraverso l'esempio del mito dell'autoctonia ateniese, sulla base del lavoro di Enrico Montanari, e nel contesto del progetto politico platonico della *Repubblica*, del *Timeo* e del *Crizia*, sottolineando in particolare il concetto di *katabasis* e l'opposizione tra terra e mare. Ciò condurrà a sollevare la questione del fondamento speculativo della prassi rimemorante, muovendo a ritroso dal rapporto tra condizionato e condizione, posto e presupposto, nella *setzende Reflexion* della logica hegeliana, alla funzione di Mnemosyne in relazione a Fanes e Chronos nella tradizione orfica. L'esito del percorso consisterà nell'interpretazione dell'attività fondamentale della memoria quale fondazione della comunità dei mortali nel sogno di *zoe* come suo presupposto posto.

1. Autoctonia e identità politica tra terra e mare

Come ricorda Enrico Montanari nel volume, dal titolo emblematico, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*², la situazione di partenza dello *Ione* di Euripide è la «crisi del *genos* regale ateniese»³. Il figlio di Erictonios, il cui nome significa «nato dalla terra» (*gegegenes*), Erecteus, sovrano delle genti autoctone dell'Attica, «è capostipite di una discendenza solo femminile»⁴. Egli infatti ha quattro figlie; le tre maggiori sono vittime sacrificali («*pro gaias*») nel corso di una guerra durante la quale lo stesso Erecteus muore, sospinto dal tridente di Poseidone in una voragine⁵ «che per sempre 'lo nasconde'»⁶.

Prima della caduta del re, Apollo ha posseduto la restante figlia, Creusa, presso una grotta vicina al luogo in cui il sovrano troverà la fine. Ella cela la

¹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, trad. it. di S. Giametta, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, Vol. III, Tomo I, Milano 1972, p. 54.

² E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.

³ Ivi, p. 19.

⁴ Nota Carlo Sini: «la progenie regale ateniese è *gegegenes*, cioè nata direttamente dalla Madre Terra; proprio come Platone vorrebbe dare a credere, raccontando loro appunto un mito, ai primi cittadini della sua città ideale, secondo il racconto della *Repubblica*. Si noti: la progenie dei sovrani ateniesi è dunque di origine femminile, cioè solo materna, in opposizione al sistema patriarcale degli Ioni». C. Sini, *Transito Verità*, Milano 2012, p. 669. Ritornaremo nella seconda sezione sulla ripresa platonica di alcune direttrici che si palesano nel mito dell'autoctonia.

⁵ Anche in questo caso notiamo come la voragine sia una figura *chasmatica*, *chasma* che ritorna per ben quattro volte nella *Repubblica*.

⁶ E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia*, cit., p. 19.

gravidanza, frutto di quella violazione, ai genitori e quindi abbandona il neonato proprio nella grotta fatale. La giovane viene poi data in sposa, come premio, a uno straniero di nome Xoutos, che era giunto in soccorso agli Ateniesi durante una guerra precedente contro Eubea. In questo modo Creusa rimane l'unica e «ultima erede degli Erettidi»⁷.

Non hanno figli Creusa e Xoutos – e in questo modo la crisi del *genos* regale è completa. Ma Apollo trama nell'ombra: egli aveva chiesto al fratello Hermes di portare il bambino suo figlio a Delfi, «ombelico della terra (*omphalotes ges*)»⁸, e di deporlo sui gradini del tempio. La Pizia non respinge il neonato e lo alleva senza sapere chi sia il padre.

Sempre Apollo è causa della sterilità di Creusa e fa il modo che lei e Xoutos si rivolgano a Delfi per il desiderio di avere eredi. Il dio luminoso, che così conclude la crisi da lui suscitata, dà allo sposo dell'ultima erettide suo figlio facendogli credere di esserne il padre: in questo modo il fanciullo diviene erede al trono con il nome di Ion, «futuro 'colonizzatore della terra Asiatica'»⁹ e, naturalmente, capostipite delle genti ioniche. Il finale intervento di Atena sigillerà la vicenda, consigliando di tenere Xoutos all'oscuro della vera paternità di Ion. In questo modo, il fattore destabilizzante di Apollo viene riassorbito e il dio di Delfi non è più «il progenitore di tutti gli Ioni» e perciò «anche degli Ateniesi», ma diviene, in grazia «della sua unione con la superstite del *genos* regale autoctono» il «progenitore degli Ateniesi (quindi *anche* degli Ioni colonizzati)»¹⁰.

Ora, Montanari opera un confronto tra il mito nella sua versione euripidea e quella che si può rintracciare all'indietro in Erodoto. Il lavoro dello studioso è molto ricco e di necessità non possiamo seguirlo interamente, ma sottolinearne alcuni tratti rende emblematicamente testimonianza di come ogni comunità politica viva nell'elemento fondamentale di un ricordo che la istituisce, la raccoglie e la giustifica.

La prima notazione da fare sulla scorta di Montanari è che in Erodoto Erecteus non è mai definito autoctono ma nato dalla terra¹¹ (laddove, invece, nello *Ione* di Euripide questa qualità è da attribuire a Erictonios), ed è l'unico personaggio qualificato con questo titolo nelle *Storie*, mentre Erictonios non viene neppure ricordato. In secondo luogo, occorre evidenziare come Erodoto sembri non attribuire all'autoctonia attica il privilegio dell'esclusività che invece segna la «'terrigenia' di Erechtheus»¹². Esplicitamente, anzi, l'autore delle *Storie* non assegna mai agli Ateniesi l'attributo di autoctoni, sebbene ciò possa essere implicito. Ma anche se fosse, non sarebbero gli Ateniesi, in quanto discendenti dei Pelasgi, gli unici a potersi fregiare di questo titolo.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 20.

⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁰ *Ivi*, p. 171.

¹¹ *Gegenes*, come precisato più sopra.

¹² E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia*, cit., p. 33.

La ragione profonda di questa valutazione è presto detta: l'autoctonia non ha, nelle *Storie*, alcun valore politico¹³ e perciò gli Ateniesi non si possono distinguere dagli altri Elleni su tale piano, mentre invece in Euripide questo fattore connota proprio la differenza ateniese rispetto agli Ioni venuti dal mare. Tale è la cifra, nell'economia del nostro discorso, dell'opera «patriottica» euripidea: la giustificazione, da parte degli Ateniesi, della loro superiorità sulle altre genti greche.

Per Erodoto l'autoctonia è sempre legata «ad unità genetiche (*ethne, gene*), mai territoriali»¹⁴, mentre gli Ateniesi considerano tra le stirpi dell'Ellade quella ionica la meno virtuosa (in senso greco), la più debole, e, benché siano costretti ad ammettere quella di «ionici» come l'ultima denominazione etnica a loro attribuita, non amano venire appellati come tali¹⁵.

In altre parole, se per lo storico di Alicarnasso, come poc'anzi detto, l'autoctonia resta «un concetto etnico-genetico»¹⁶, esso è «coestensivo [...] di quel parametro culturale dal quale l'Atene del suo tempo mira a differenziarsi»¹⁷, tanto che i suoi cittadini rifiutano «di considerarsi 'veri' Ioni»¹⁸. Qui è allo sguardo di Erodoto l'aporia consistente nel fatto che gli Ateniesi potrebbero dirsi autoctoni unicamente affermandosi come Pelasgi (che egli ritiene barbari) e quindi negandosi come Elleni – e potrebbero affermarsi come Elleni esclusivamente negandosi come etnicamente autoctoni¹⁹.

Al contrario, nello sviluppo dell'identità ateniese, che si lega prima alla generazione dalla terra e quindi all'autoctonia, questa assume valore non più genetico ma anzitutto politico-territoriale. In siffatta cornice è illuminante la strategia di Clistene. Con la sua grande riforma si può apprezzare, parallelamente al rigetto mitico dell'«eponimato di Ion», «il rifiuto di accogliere l'assetto duodecimale della società, impostata sulle quattro *phylai* denominate dai figli di Ion»²⁰, che avrebbe implicato l'accettazione della «ascendenza gentilizia di ogni singolo *polites*, impedendo così la fusione del popolo»²¹. Ma, quello che per noi è più importante, osservando la cosa dal punto di vista del «mito fondamentale della cosmogonia politica ateniese», ciò è coerente con il respingimento di «*Poseidon in quanto divinità tutelare degli Ioni* e la correlativa assunzione di

¹³ Cfr. *ivi*, p. 34: «In un passo (I, 55) Erodoto contrappone gli Ioni (nel cui ambito vede eccellere gli Ateniesi) ai Dori (tra cui considera primeggianti i Lacedemoni): e ciò per il fatto che, mentre il primo *ethnos* deriverebbe dai Pelasgoi – che non si sarebbero mossi dalle sedi originarie – il secondo avrebbe 'molto vagato' (*polipláneton karta*). Come indice differenziale (neppure esplicito), l'autoctonia non serve a distinguere gli Ateniesi dagli Spartani in quanto *politai*, ma solo i primi in quanto 'Ioni' dai secondi in quanto 'Dori'».

¹⁴ Sebbene si debba aggiungere che, nella narrazione erodotea, Ion non sia un re, ma uno *stratarches* straniero accorso in aiuto di Atene, come Xoutos nello *Ione*. *Ivi*, p. 35.

¹⁵ *Ivi*, p. 36.

¹⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 41.

²¹ *Ibid.*

Athena in quanto divinità poliade, attraverso la mediazione del re 'nato dalla terra'²², vale a dire Erecteus (nella versione erodotea)²³.

Chiariamo meglio il contenuto del mito della contesa tra Poseidone e Atena, cui viene fatto riferimento anche nell'altra opera «patriottica» di Euripide, l'*Eretteo*²⁴: esso racconta di come in un tempo lontano le due divinità disputarono per il possesso della città che sarebbe diventata Atene. Entrambi gli dei diedero prova del proprio potere con un segno caratteristico sull'Acropoli: una fonte di acqua salata per il dio del mare, un ulivo sacro per la Vergine guerriera; tra di essi i giudici divini (secondo altre versioni gli stessi cittadini della città o il loro sovrano) scelsero quello della figlia di Zeus, che divenne così la divinità principale al posto di Poseidone. Dal che, naturalmente, nacque l'ostilità del dio nei confronti di Atene. Come nella versione erodotea, anche in quella di Euripide fu la scelta di Erecteus di dedicare la città ad Atena, sancendo così la sua vittoria su Poseidone, a scatenare le ire di quest'ultimo, che perciò suscitò la guerra condotta contro l'Attica dal figlio Eumolpo con il suo esercito di Traci. Fu proprio a seguito di queste vicende che Poseidone, dopo la vittoria finale di Erecteus, si vendicò sprofondandolo nella nota voragine.

Ora, se questa è la struttura mitica e memoriale che informa la comunità politica ateniese, per la quale si può dire che «gli Ioni stanno a Poseidon e alla 'prova del suo potere' (l'elemento marino) come i sudditi di Erechtheus 'nato dalla terra' stanno ad Athena e al suo pegno, l'ulivo sacro»²⁵, ciò appare a tutta prima in contraddizione con gli eventi storici che testimoniano la costruzione di quella grande flotta che tenne testa ai Persiani e l'egemonia ateniese sull'Egeo che ne seguì. E tuttavia, le riflessioni di Montanari invitano a vedere le cose da un'altra prospettiva, conducendo a riesaminare le vicende che videro opporsi Atene ed Egina prima di Salamina, secondo il racconto che ci fornisce Erodoto.

Poiché la terra non dava più a loro frutto, gli Epidauri si rivolsero all'oracolo di Delfi. Fu loro risposto di erigere due statue, una a Damia e una ad Auxesia, fatte di legno di ulivo²⁶. Essi allora chiesero agli Ateniesi di potere utilizzare i loro ulivi, dal momento che a quei tempi le piante sacre crescevano solo in Attica. La risposta di Atene fu positiva, a patto che gli Epidauri onorassero Atena Polias ed Erecteus con sacrifici annuali.

Accadde però che gli abitanti di Egina, che erano stati soggetti a Epidauro, si affrancarono; in seguito vennero in contrasto con i loro dominatori di un

²² *Ibid.*

²³ Erodoto racconta di questo mito laddove «parla del tempio del *gegenes* Erechtheus». In tale luogo sacro «rinverdisce, dopo l'incendio persiano, l'ulivo che Athena aveva posto sull'Acropoli come 'prova del suo potere' sul territorio [...] assieme all'acqua marina, posta da Poseidon: ed è un tale ulivo che, col suo miracoloso risorgere, ripristina la continuità di quella identità politica che gli Ateniesi avevano acquistato proprio grazie a Erechtheus, il primo re di Atene che, a detta di Erodoto, avesse rinunciato a imporre ai sudditi il proprio eponimato, facendo derivare il loro nome da quello della dea poliade». Ivi, p. 42.

²⁴ Ivi, pp. 125-157.

²⁵ Ivi, p. 43.

²⁶ *Ibid.*

tempo «ed, essendo ‘signori del mare’ (*thalassokratores*)» sottrassero «ad Epidaurò, nel corso di una razzia, le statue», finendo col collocarle «al centro della loro terra [...] mantenendole oggetto di culto»²⁷.

Ciò causò la richiesta ateniese di restituzione dei manufatti, cui fu però opposto un diniego. La città attica allora tentò una spedizione di recupero che tuttavia fallì. Ateniesi ed Egineti diedero due versioni differenti di questo accadimento, ma in comune entrambe avevano che, mentre i primi tentavano di svellere le due statue, «sopravvenne un tuono ed un terremoto: gli Ateniesi, poi, dichiararono di essere stati vinti ‘dalla divinità’»²⁸.

L’interpretazione più plausibile della vicenda mitico-storica è la seguente: se «il mare non può più nuocere agli Ateniesi (e parallelamente gli Ateniesi non devono più dipendere dal mare)»²⁹ dopo che la sorgente-segno di Poseidone è stata imprigionata nell’Erechtheion, il tempio dedicato al sovrano mitico, il dio del mare può vendicarsi indirettamente, giacché «gli Egineti *thalassokratores*» separano il legno sacro ad Atena dalla terra che le tributa culto³⁰; di più: quando Atena cerca di riconquistarlo, Poseidone ne impedisce il recupero intervenendo con un suo tipico segno, il terremoto³¹.

Ora, al nostro sguardo di moderni risulta del tutto insensato il motivo per il quale gli Ateniesi, dopo tale disastrosa spedizione, si decisero, al prezzo di un grande sforzo economico, a costruire nuove navi per ritentare il recupero delle statue sottratte, navi che in seguito divennero indispensabili per la vittoria contro i Persiani a Salamina sotto la guida di Temistocle³². Tuttavia l’intera «*consecutio*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ivi, p. 44.

²⁹ Ivi, p. 46.

³⁰ *Ibid.*

³¹ «Stavolta le sorti si invertono, ed è la ‘prova del potere’ di Athena (il legno di ulivo) a rimanere imprigionata in una terra su cui Atena non ha potere». *Ibid.*

³² «Senza questa ostinata velleità di recupero delle statue che ‘costrinse gli Ateniesi a diventare marinai’ [...] Temistocle non avrebbe potuto disporre di navi che poi – decifrando arbitrariamente un responso dell’oracolo delfico, contro il parere degli interpreti ufficiali (*chresmologoi*) – stornò dalla guerra contro Egina, per disporle a disposizione della flotta panellenica che vincerà a Salamina». Ivi, p. 50. La testimonianza di Tuciddide va in questa direzione, mettendo in luce come il condottiero ateniese «per primo osò (*etolmesen*) dire che gli Ateniesi dovevano dedicarsi al mare». *Ibid.* Anche Plutarco ci dà conferma di tale anomalia temistoclea. Egli «nella *Vita* di Temistocle, rappresenterà nel modo più esplicito l’opposizione di fondo fra le scelte costituzionali pre- e post-clisteniche, rilevando che questi, con l’edificazione del Pireo, si prefisse di ‘sospingere la *polis* verso il mare’, con ciò ‘in qualche misura attuando un sistema politico *contrario a quello degli antichi re ateniesi*’ [...] e aggiungendo che quei re, ‘sforzandosi di *strappar via i politai dal mare*’ [...] e di radicarli sulla terra, ‘trasmisero’ [...] il *logos* delle dispute tra Athena e Poseidon, che ‘Athena vinse perché mostrò ai giudici il sacro ulivo dell’Acropoli’» Ivi, p. 52. Continua nella pagina seguente Montanari: «Il passo plutarcoo testé citato ci sembra significativo perché, oltre a segnalare la novità dell’operato di Temistocle, ribadisce la preesistenza di un ordinamento politico divergente, polarizzato sulla terra (attica) e collega tale ordinamento ad una *tradizione* che sarebbe stata data agli Ateniesi dai loro re. In questa prospettiva, non è la regalità ateniese a risultare inquadrata nel mito di fondazione della *polis*, bensì è proprio un tale mito che viene a trovarsi inquadrato in una tradizione fatta risalire ai re di Atena (così come l’*elaie* e la *thalatta* ‘testimoni’ di Athena e di Poseidon sono inquadrati nel tempio di Erechtheus). Senza i re (in particolare i re ‘nati dalla terra’ figuranti ai primi po-

fattuale» acquista senso se viene osservata con le lenti della «*consecutio* mitica ad essa correlativa»³³, poiché, a seguito del mancato successo della prima spedizione a Egina, gli Ateniesi si trovarono nell'alternativa tra rinunciare alle statue, con ciò «perdendo il proprio rapporto esclusivo d'identità politica con la terra attica, simboleggiata dal legno d'ulivo»³⁴, oppure tentare di nuovo la sorte, al prezzo «di rivaleggiare per il dominio di quel 'mare' che è *politicamente incompatibile* con la città di Athena»³⁵.

Decidersi per la seconda opzione in tale prospettiva non è in contraddizione con «l'orientamento tendenziale ateniese», piuttosto «lo conferma»³⁶, poiché in questo caso l'arricchimento della flotta si trova orientato «*esclusivamente* al recupero delle statue – e quindi al riequilibrio del cosmo mitico-politico ateniese, alterato»³⁷ dal gesto sacrilego di Egina, consono perciò all'«interpretazione 'ufficiale' dell'oracolo delfico»³⁸.

Da una parte, dunque, gli Ioni, il cui segno è l'acqua marina di Poseidone, dall'altra gli Ateniesi, i quali venerano l'ulivo della dea Atena in quel luogo, il tempio di Erecteus, «nel quale è cosmicamente fissata la congiunzione fra la dea poliade e la terra (attica) per tramite del re *gegenes*»³⁹.

Con la costellazione mitica evocata con tratti necessariamente impressionistici intendevamo mostrare, ricordiamolo, come la memoria ricopra un ruolo fondamentale nella costruzione di una identità comunitaria e politica. L'esempio portato appare tanto più notevole, quanto più ci si concentra sul fatto che la situazione storica che si sviluppa dal periodo arcaico sino a Erodoto ed Euripide costituisce un momento di passaggio unico: il transito da una umanità

sti delle liste regali ateniesi elaborate ancora in età bizantina) sarebbe la *polis* (e la sua *politeia*, culminante nella *demokratia*) a risolversi nell'*ethnos* e non viceversa: invece, come testimonia Erodoto, l'*ethnos* ionico può risolversi nella *polis* ateniese grazie al re Erechtheus, il 'nato dalla terra' che ha 'creato' gli Ateniesi nominandoli dalla dea Poliade». Ivi, p. 53.

³³ Ivi, p. 50.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, p. 51.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ In conformità con siffatta linea di ostilità verso il mare è leggibile tra l'altro la precedente decisione di Clistene, al quale viene attribuita «l'abolizione delle sessanta naucrarie», ossia «unità territoriali diverse dai demi clistenici», le quali erano divisibili per «unità genetiche», destinata ciascuna all'armamento di una nave da guerra e di due cavalieri. Al contrario, «la distribuzione per demi», che è tra le altre cose «ordinata [...] all'armamento della falange oplitica, struttura militare *terrestre*», ha come suo presupposto l'uguaglianza dei cittadini ed è quindi «anti-cavalleresca» e in rotta di collisione «con un impianto etnico-genetico». *Ibid.* Montanari evidenzia poi un altro elemento significativo: «del resto, la ritrazione di Clistene dal 'mare' non si conformava solo *miticamente* all'atto di fondazione della *polis* (cioè alla vittoria dell'*elaie* sulla *thalatta*) ma implicava anche *istituzionalmente* l'opposta polarizzazione politica sulla 'terra madre', se, come risulta da rilevamenti archeologici, il primo *bouleuterion* democratico era compreso nell'area di un *telesterion* ateniese a Demeter che, al di fuori della celebrazione dei misteri, doveva servire da sala di riunione per la *Boule* clistenica». Ivi, pp. 51-52. Demetra è la dea, figlia di Crono e di Rea, dispensatrice dei doni della *terra*; quindi dea ctonia – madre di Persefone, la sua figura è tra quelle centrali nei miti di Eleusi.

³⁹ Ivi, p. 46.

del *mythos* a una del *logos*⁴⁰. Sebbene si possano rintracciare infatti differenze enormi tra questi due termini, tra il modo di intendere la realtà e la verità in comunità caratterizzate dall'uno o dall'altro, il valore della memoria rimane centrale.

2. Trasfigurazione del mito politico in Platone: tre casi paradigmatici

Osserviamo ora come alcuni temi incontrati nella prima sezione di questo saggio vengano tradotti nell'esercizio filosofico di Platone, in particolare nella *Repubblica* e nel *Timeo*, sebbene mutati di segno. Ciò non può essere manifestamente un caso; il mito dell'autoctonia e l'opposizione terra-mare⁴¹ ritornano proprio in quella «stella doppia» rappresentata dai dialoghi, dove è in questione l'istituzione dell'Atene ideale (nella *Repubblica*) che richiama alla memoria la città virtuosa di novemila anni prima (nel *Timeo* e nell'incompiuto *Crizia*): nuovo mito politico-cosmogonico ove le memorie «poetiche» del passato vengono purificate e trasfigurate nel *logos* filosofico. Nella quarta nota abbiamo già fatto cenno alla *Repubblica*, laddove Socrate provocatoriamente afferma la necessità del nobile inganno consistente nel raccontare ai primi cittadini della città filosofica della loro nascita dalla terra; adesso però dobbiamo puntare lo sguardo anzitutto sul primo libro della *Politeia*⁴².

2.1. La discesa al Pireo

È conoscenza diffusa che la *Repubblica* cominci con la *katabasis* di Socrate al Pireo: *Kateben chzen eis Peiraia*, «Discesi ieri al Pireo». Mario Vegetti, nella sua

⁴⁰ A riguardo di questo nodo fondamentale nella tradizione occidentale si vedano M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. di A. Fraschetti, Roma-Bari 2008; Id., *L'invenzione della mitologia*, trad. it. di F. Cuniberto, Torino 2000; E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari 1973; Id., *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari 1987; C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari 1994; Id., *Etica della scrittura*, Udine 2009. Intorno alla difficoltà, per uno sguardo filosofico-scientifico, di penetrare nella «logica» del mito, si veda la riflessione di Kerényi in C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di A. Brelich, Torino 1976, pp. 11-43.

⁴¹ Questa opposizione ritorna naturalmente nel pensiero del Novecento in grazia della riflessione di Carl Schmitt. Si considerino in particolare C. Schmitt, *Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, trad. it. di A. Bolaffi, Milano 1986; Id., *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci, Milano 2006.

⁴² Sui primi due Libri della *Repubblica* si veda F. Catenaro, *Il pensiero politico in Platone: la vita politica come scelta di vita morale*, Teramo 2013, pp. 67-91. Come è noto, il nucleo fondamentale del Libro I è rappresentato dal confronto tra Socrate e Trasimaco; una interpretazione assai affascinante, sebbene discutibile, della figura del sofista di Calcedonia di Bitinia, è offerta da L. Strauss in *The City and Man*, Chicago 1978, pp. 50-138. Per una introduzione generale del dialogo si vedano F. Trabattoni, *Platone*, Roma 2004, pp. 179-230; M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari 2004.

traduzione del Libro I dell'opera⁴³, arricchita da diversi saggi dello studioso e dei suoi allievi, sottolinea come le scelte linguistiche di Platone non possano mai essere ritenute casuali, tanto meno, quindi, la decisione di principiare quest'opera con l'aoristo di *katabainein*, verbo per un Greco così ricco di memorie e di fantasmi.

Per prima cosa va ricordato il precedente omerico di *kateben*: «*Kateben eis Aiden*, racconta Odisseo a Penelope nella sua prima notte a Itaca dopo il ritorno»⁴⁴. Assai difficile per un contemporaneo di Platone non cogliere questo riferimento, che invita a pensare «il viaggio di Socrate al Pireo come una discesa in un Ade sociale e culturale»⁴⁵. Questa interpretazione può essere supportata dal fatto che, nella *Repubblica*, il verbo *katabainein* «ha sempre un valore forte, riferendosi a situazioni di *katabasis*, cioè di discese nell'aldilà o comunque nelle viscere della terra»⁴⁶. E in effetti la *Repubblica* vede nel suo sviluppo tre *katabaseis*, oltre a quella al Pireo: in occasione della vicenda di Gige, nella famosa allegoria della caverna e con la discesa di Er – il verbo ricorre in questo dialogo quasi esclusivamente in questi contesti. L'interpretazione è inoltre confermata dalla risalita alla conclusione della *Repubblica*, allorché Socrate invita a seguire la «via che porta in alto»⁴⁷ ed è quindi, «circolarmente, sulla prospettiva di una *anabasis* che si chiude il dialogo aperto dal racconto di una “discesa”»⁴⁸.

Oltre al precedente della «*nekyia* di Odisseo», volto all'incontro con Tiresia al fine di conoscere il proprio destino, si può rilevare come «l'altra proto-*katabasis* nell'Ade» sia quella che vede protagonista Orfeo⁴⁹, dalla quale si origina «quel motivo 'sciamanico' [...] che conobbe una vasta diffusione nell'ambiente sapienziale arcaico, fino a diventare un vero e proprio *topos* tradizionale»⁵⁰.

Altri assai plausibili riferimenti sono la leggenda di Epimenide, che discende in un *antron* e che, addormentatosi, incontra nel sonno Aletheia e Dike⁵¹, e le *kabaseis* di Pitagora⁵². Queste narrazioni di *katabaseis* custodiscono un tratto comune e saliente: la discesa agli inferi, nel cuore della terra, «nel mondo oscuro dei morti», cosa che solitamente comporta «l'incontro con una

⁴³ Cfr. *Traduzione e commento della Repubblica*, M. Vegetti (a cura di), Vol. I, Napoli 2010.

⁴⁴ Ivi, p. 94.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Platone, *Repubblica*, in Id., *Opere complete*, Vol. VI, Roma-Bari 2003, 621c.

⁴⁸ *Traduzione e commento della Repubblica*, cit., p. 96.

⁴⁹ Orfeo è cantore di *storie*, nonché protagonista di misteri: lo rincontreremo nella *nostra katabasis*.

⁵⁰ *Traduzione e commento della Repubblica*, cit., p. 96.

⁵¹ Ivi, pp. 96-97.

⁵² «È notevole che nello stesso contesto Erodoto rivendichi l'origine egiziana delle idee greche (cioè orfico-pitagoriche) sull'immortalità e la trasmigrazione delle anime. È ancora Erodoto (IV 95) a raccontarci la storia di un personaggio noto a Platone, lo *iatromantis* Zalmoxis (*Charm.* 156d), che lo connette a un'altra figura sciamanica, Abaris Iperboreo (*Charm.* 158b). Servo di Pitagora da un lato, Trace dall'altro (e questo è interessante per il I libro della *Repubblica*), Zalmoxis avrebbe simulato una finta morte come prova della propria immortalità (secondo l'incredula versione erodotea), una volta 'sceso giù nella caverna' (*katabas* [...] *kato es to katageon*)». Ivi, p. 97.

divinità femminile (dea madre, come Demetra, o profetessa), connessa con la conoscenza e la giustizia»⁵³. La *katabasis* ha pertanto un fine sapienziale e viene seguita da una *anabasis* alla luce, dove colui che ritorna si è formato come «profeta dell'acquisita verità»⁵⁴; e in effetti la sequenza circolare «vita-morte-vita rinnovata [...] è centrale nella nebulosa delle credenze orfico-pitagoriche»⁵⁵.

Un'ulteriore figura non trascurabile in tale ricognizione dei riferimenti platonici rispetto alla *katabasis* al Pireo è naturalmente Parmenide. Se la cifra della discesa è quella di un passaggio iniziatico, questo costituisce anche il cardine del poema parmenideo. Esso non è anzitutto una risalita, ma, *wieder*, una discesa che conduce «alla Porta che separa il giorno dalla notte, la luce dalla tenebra, i vivi dai morti»⁵⁶. Il *kouros* fa esperienza dell'incontro con una dea, la quale custodisce le chiavi della soglia; ella può essere interpretata come Dike, tuttavia «la forte presenza di terminologia orfica nel contesto ha suggerito piuttosto una sua identificazione con Nyx, la dea notturna». È in virtù di questa che si apre l'alternativa di una *hodos* duplice, che può significare salvezza o perdizione, corrispondente «ai bivi indicati tanto nella mitologia orfica quanto [...] nei percorsi delle anime narrati da Er»⁵⁷ – colui che si risveglia e che parla, per usare le parole che Merleau-Ponty impiega per descrivere il filosofo⁵⁸.

Torniamo al Pireo. Il porto di Atene, la cui fioritura fu voluta dall'eterodosso Temistocle contro la tradizione fissata sulla terra e la sua persistenza nella riforma clistenica, appare quale «luogo notturno [...] e barbarico»⁵⁹, segnato in particolare dalla presenza tracia e dalla sua tradizione sciamanica, connessa con il culto della dea Bendis e quindi di Ecate, «figlia della notte»⁶⁰, divinità tipicamente infernale. Tutti questi fattori confermano come la *katabasis* di Socrate corrisponda all'attraversamento di uno spazio che, allo sguardo di Platone, «è [...] inquietante e temibile: dal mare viene 'una varietà disordinata di costumi cattivi'»⁶¹. Nondimeno il Pireo, con le sue memorie implicite che raccolgono il testimone delle vicende mitiche e storiche, è anche un'occasione ineludibile di trasformazione per l'iniziando Socrate.

Dall'insegnamento di Vegetti abbiamo imparato molte cose. Le principali, rispetto al nostro percorso, sin dove siamo arrivati e per le prospettive che ci si aprono, sono due. La più generale consiste nell'aver compreso come la discesa nelle profondità della terra rappresenti un transito fondamentale per chi voglia formarsi, divenire vero cittadino e, quindi, vero uomo, vale a dire guadagnare la virtù politica (imboccare la via che porta all'insù). Siffatta *periagoge* garantisce

⁵³ Ivi, pp. 97-98.

⁵⁴ Ivi, p. 98.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, p. 99.

⁵⁸ «Il filosofo è l'uomo che si risveglia e che parla, e l'uomo ha in sé, silenziosamente, i paradossi della filosofia». M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, a cura di C. Sini, Milano 2008, p. 67.

⁵⁹ *Traduzione e commento della Repubblica*, cit., p. 99.

⁶⁰ Ivi, p. 100.

⁶¹ Ivi, p. 102.

all'uomo sulla via dell'*arete* di diventare, per così dire, ciò che è – come Ion, che infine riconosce sé stesso nel passato svelato e fa di questo oblio spezzato la *hodos* per la sua realizzazione in conformità con il proprio destino. La seconda è che l'Orco cui deve discendere Socrate è quello del Pireo, ovvero proprio l'inferno marino che nega la tradizione ateniese, proiettando la città nell'orizzonte di quella *pleonexia* che la perderà e che Platone mimerà a suo modo nella rovina di Atlantide nel *Timeo* e nel *Crizia*. Non a caso, la *Repubblica* è un dialogo di morti. Prima di concentrarci sulla questione terra-mare, però, rivolgiamoci un momento alla favola di Gige.

2.2. *Il gigante e l'anello*

Nella *Repubblica*, Libro II, troviamo una seconda *katabasis*, allorché Glaucone, nobile e intelligente fratello di Platone, sostenendo provocatoriamente, sulla scorta del *lykos* Trasimaco, la tesi per la quale il vero uomo perseguirebbe sempre la sopraffazione se non fosse oggetto di giudizio altrui⁶², racconta la vicenda dell'«antenato del Lidio», Gige.

Gige è un personaggio tra mito e storia assai affascinante. Secondo Erodoto, egli era una delle guardie del corpo di re Candaule. Ora, Candaule andava molto fiero della bellezza della sua sposa e se ne vantava continuamente – specie con Gige, nei confronti del quale nutriva grande simpatia. Un giorno, per provare al suo servitore prediletto di non raccontar bugie, Candaule decise di fargli vedere quanto fosse davvero incantevole la sua regina senza veli.

Gige protestò, ma il re insistette e organizzò un piano per fare il modo che il primo godesse dello spettacolo della regina nuda senza che questa lo scoprisse⁶³. Il piano però non andò a buon fine, perché la regina scorse l'uomo. Ella comprese quanto successo e meditò vendetta, poiché

per i Lidi [...], come pure, in generale, per gli altri Barbari, essere visto nudo [...] è cosa che procura grande vergogna. La sovrana in seguito fece convocare Gige al suo cospetto e gli pose innanzi due alternative: «o, ucciso Candaule, ti prendi, insieme con me, anche il regno dei Lidi; oppure tu stesso, qui subito, devi morire»⁶⁴.

⁶² Glaucone, in realtà, vorrebbe essere smentito da Socrate e per questo imbastisce il suo discorso provocatorio. Platone, *Repubblica*, 358a-359b.

⁶³ «Ti farò entrare nella stanza dove passiamo la notte e ti collocherò dietro un battente della porta che si apre; subito dopo che io sarò entrato, verrà anche mia moglie per coricarsi. Vicino alla porta di entrata c'è una sedia e su questa essa deporrà gli indumenti, a uno a uno, man mano che se li toglie di dosso e tu potrai contemplarla con tutta tranquillità. Quando, poi, dalla sedia si dirigerà verso il letto e tu ti troverai alle sue spalle, abbi cura che essa non ti veda mentre te ne andrai attraverso la porta». Erodoto, *Le storie*, trad. it. di L. Annibaletto, Milano 1988, I, 9.

⁶⁴ Ivi, I, 11.

Dopo un primo momento di smarrimento e indecisione, Gige scelse per la prima opzione e, nascostosi dietro una porta, con un pugnale uccise Candaule nel sonno, divenne «padrone della moglie di lui e del suo regno»⁶⁵.

La seguente è invece la versione di Platone, che di nuovo recupera la memoria della sua comunità tutto volgendo al proprio fine di generare la città giusta: Gige era un pastore della Lidia; «in seguito a un nubifragio e a una scossa tellurica la terra si squarciò per un certo tratto producendo una voragine nel luogo dove egli pascolava l'armento»⁶⁶. Il Lidio stupì, si decise a scendere nella voragine e, assieme ad altre meraviglie, «scorse un cavallo bronzeo, cavo, provvisto di aperture»⁶⁷. Il pastore vi guardò dentro e vide che vi giaceva un cadavere «di proporzioni, a quanto pareva, sovrumane»⁶⁸, nudo, con un anello d'oro a una mano. Gige glielo sottrasse e se ne uscì. In seguito, quando si recò alla consueta riunione con gli altri pastori, si accorse che, allorché ruotava il castone dell'anello all'interno della mano, diveniva invisibile ai suoi sodali, tanto che parlavano di lui come se non fosse presente. Assicuratosi con varie prove di questo potere, «brigò per essere uno dei messi da inviare al re e quando giunse da lui, gli sedusse la moglie e con il suo aiuto lo assalì e l'uccise»⁶⁹. Domanda Glaucone: ipotizziamo che due anelli di tal fatta giungano in possesso di un uomo (presunto) giusto e di uno ingiusto – non si comporterebbero entrambi in effetti nello stesso modo, svelando la vera natura umana che, se non sottoposta a controllo, è animata esclusivamente da brama di potere?

Analizziamo la figura di Gige aiutandoci anche con ciò che scrive Carlo Sini. Il Lidio si inoltra in una voragine: come nel caso di Socrate, vi è una allusione alla *katabasis* nel regno dei morti, con tutti i riferimenti culturali che ormai conosciamo. In questo caso manifestamente la *katabasis* è «discesa nelle viscere del desiderio. Discesa iniziatica e morte rituale in funzione di una nuova condizione di vita o di una nuova 'economia della vita'»⁷⁰. Tale nuova condizione, nel caso di Gige, contrapposta in questo senso alla *anabasis* di Socrate, coincide con la possibilità di possedere qualunque cosa si desideri in virtù del potere dell'anello. L'importanza di questo racconto è testimoniata dal fatto che Socrate, al termine del dialogo, lo richiamerà contrapponendogli la sua idea di giustizia, allorquando dirà: «la giustizia è il bene supremo dell'anima e l'anima deve compiere ciò che è giusto, che disponga o no dell'anello di Gige e, con l'anello di Gige, dell'elmo di Ade»⁷¹.

Si è osservato in principio che il re Erecteus cade nell'abisso e diviene, dice Euripide, per questo motivo per sempre invisibile allo sguardo. Sappiamo inoltre che la sovranità e l'identità politica nel mito dell'autoctonia hanno un'origine

⁶⁵ Ivi, I, 12.

⁶⁶ Platone, *Repubblica*, 359d.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Ivi, 360a-b.

⁷⁰ C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 454.

⁷¹ Platone, *Repubblica*, 612b; cfr. C. Sini, *Transito Verità*, cit., pp. 454-455.

ctonia, sempre connessa con la sfera femminile. È necessario perciò approfondire il tema della conquista del potere in relazione al ruolo della donna⁷², tenendo presenti sia il racconto erodoteo sia quello di Platone. Nel gioco degli sguardi la coppia visibile/invisibile ha un ruolo decisivo infatti

Gige deve vedere senza essere visto; ma *viene visto*, e perciò deve assumere in tutti i sensi il potere uccidendo. La regina deve essere vista senza vedere; ma invece *vede*, vede di essere vista, e allora diviene colei che conferisce il potere. Cioè il «diritto» alla violenza, sia «privata», contro Candaule, sia «pubblica», nei confronti dei sudditi⁷³.

Nella versione erodotea della favola di Gige vi è uno scambio visivo in virtù del quale la scaturigine femminile del potere rimane pubblicamente celata e tuttavia è fonte efficace: solo grazie all'attribuzione del potere da parte della regina Gige ha il suo dominio. Nella versione platonica l'invisibilità ottenuta con l'anello ha le sue premesse nella discesa nella Madre Terra e i suoi esiti nella seduzione della regina con la conseguente conquista del trono – così come l'autoctonia politica dei cittadini ateniesi ha luogo esclusivamente per la mediazione del re *gegenes* sprofondato nell'abisso e per sempre invisibile; sovrano che ha per altro potuto salvare Atene dalla guerra contro Eumolpo soltanto versando ritualmente il sangue della figlia maggiore *Ctonia*, seguita poi da due delle tre sorelle in grazia di un giuramento di sangue; sovrano, ancora, che deve la sua apoteosi alla sposa Prassiteia, come vedremo tra breve. Non basta. Gige, nel racconto platonico, sottrae l'anello dell'invisibilità a un *gigante*. Ora, tradizione mitica vuole che i giganti siano figli della Terra⁷⁴, *gegenes*, esattamente come l'Erecteus erodoteo.

C'è però un tassello che apparentemente non quadra nella cornice ctonia del racconto. Gige trova il gigante in un cavallo di bronzo e il cavallo è notoriamente l'animale sacro a Poseidone, tant'è che una versione alternativa del mito delle origini di Atene voleva che dalla fenditura prodotta dal colpo di tridente del dio del mare non fosse sgorgata acqua salata, bensì fosse uscito proprio un cavallo. Come spiegare tutto ciò?

Rivolgendoci di nuovo a Montanari, un tale apparente non-senso si risolve se badiamo al fatto che Atena «dispone un messaggio di radicale innovazione», giacché «stabilisce non solo che Praxithea, in onore del suo sposo, eriga un tempio 'nel mezzo della città (*em mesi polei*) provvisto di mura perimetrali di pietra»⁷⁵ (tempio che abbiamo già menzionato nella prima sezione), ma a ciò fa seguire il comando per il quale «ivi, in seguito alla sua scomparsa *il venerando Poseidon avendo assunto il nome dell'ucciso*, Erechtheus sarà invocato dai cittadini

⁷² «Il punto per noi è naturalmente il *potere*. Un uomo sottrae una donna a un altro uomo e ne diviene il signore. Gli esempi sono innumerevoli: il ratto delle Sabine [...], Edipo e Giocasta, Egisto e Clitemnestra, i Proci (che non ce la fanno) e Penelope e così via. E si ricordi ancora, nel *Ramo d'oro* di Frazer, il combattimento del giovane aspirante al potere col vecchio re, che, se sconfitto o ucciso, lo perderà assieme alle sue mogli». Ivi, p. 455.

⁷³ Ivi, p. 457.

⁷⁴ K. Kerényi, *Gli die e gli eroi della Grecia*, trad. it. di V. Tedeschi, Milano 1962, p. 35: «Essi [i giganti] erano però considerati [...] figli della madre Terra».

⁷⁵ E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia*, cit., p. 139.

fra uccisioni sacrificali di buoi»⁷⁶. In altre parole, il sacrificio del re ateniese produce una sua valorizzazione

mediante cui Athena irretisce Poseidon, volgendo a proprio vantaggio l'eccesso di vendetta consumato dal dio. In virtù del contrappasso punitivo, *il re del territorio politico viene trasformato nel dio dell'ethnos ionico in funzione tutelare di quel nuovo ethnos politico che promana dall'autonomo costituirsi di Atene in città-nazione*⁷⁷.

Questa informazione, espressa nell'*Eretteo*, viene per altro confermata da diverse fonti. Ad esempio, Esichio dice che «Erechtheus è 'Poseidon ad Atene'»⁷⁸; «*Erechtheis*» era chiamata la fonte di acqua salata prodotta dal colpo di tridente del dio del mare; nell'*Erechtheion* venivano celebrati assieme «Athena Polias» e «Poseidon Erechtheus»⁷⁹. D'altra parte, è proprio grazie a un terremoto, segno di Poseidone, che si può spalancare il crepaccio nel quale Gige trova il cavallo di bronzo.

2.3. Il racconto della grande impresa ateniese

Platone desiderava che, tra le sue opere, il *Timeo* fosse letto immediatamente dopo la *Repubblica*, tanto da stabilire una continuità temporale tra i due dialoghi⁸⁰, a indicare la coerenza tra il discorso intorno alla città giusta e il racconto cosmologico, narrazione di un mondo ordinato secondo il volere benigno del Demiurgo, che crea ispirandosi al modello eterno. Orbene, nel *Timeo* viene tratteggiata l'immagine dello scontro tra Atlantide, il continente che celebrava Poseidone come sua divinità principale, e Atene, con dea *poliade* Atena, nel ricordo degli antichi miti della città di nascita del filosofo: «la storia [...] dell'impresa più grande e più degna di tutte d'essere celebrata»⁸¹; ancora una volta, confronto tra mare e terra, illustrato attraverso il racconto di Crizia.

È *in primis* opportuno evidenziare come la memoria di un tale racconto sia risvegliata proprio dai discorsi che Socrate costruisce intorno alla città ideale nella *Repubblica*. Dice Crizia:

quando tu parlavi ieri della repubblica e degli uomini che hai descritti, io, ricordandomi di quel che ora ho detto, mi meravigliavo, osservando per qual sorte miracolosa per lo più ti fossi incontrato esattamente con le parole di Solone. Però non volli parlare subito, non ricordandomene abbastanza per il tempo trascorso; e stimai che convenisse parlare dopo averle tutte ripensate bene dentro di me [...]. E così [...] ieri, uscendo di qui, ho ripetuto subito a costoro tutto quello che ricordavo, e dopo che li lasciai, ripensandovi la notte, ho richiamato alla mente quasi tutto il resto⁸².

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ivi*, p. 140.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Platone, *Timeo*, 17a-19b.

⁸¹ *Ivi*, 21d.

⁸² *Ivi*, 25e-26b.

Ci troviamo davanti un doppio gioco di memorie che è importante esaminare. Prima di tutto c'è il discorso socratico che descrive i cittadini virtuosi della *Repubblica* («una situazione A»⁸³). Ciò produce «una situazione B, a causa della retroflessione per somiglianza» che descrive i cittadini dell'Atene delle origini di cui parla Crizia, simili a quelli immaginati da Socrate. Dunque A imita B pur non sapendolo; «questo però lo dice C», ovvero «Crizia col suo discorso»⁸⁴

Detto altrimenti: «il raccontare di Crizia (C) dice che il racconto di Socrate (A) è la ripetizione nel discorso di un'azione primordiale (B)», la quale tuttavia «è stata dimenticata, [...] è caduta nella catastrofe dell'oblio, [...] è andata letteralmente sotto il mare»⁸⁵.

Il secondo gioco di memorie consiste in ciò: le gesta dell'Atene primordiale giungono al racconto platonico traghettate da diversi ricordi individuali. Abbiamo il sacerdote egiziano (1), che narra a Solone (2), che narra a Dropide (3), che narra a Crizia il Vecchio (4), che narra a Crizia (5), che narra al Socrate del *Timeo* (6) la vicenda ancestrale. Se vediamo questi due giochi assieme, il riconoscimento di quale sia la condizione e quale il condizionato si complica notevolmente. Ogni memoria è infatti sempre suscitata da una situazione che viene incontro (per esempio, Socrate che illustra la città ideale), questa è la sua condizione, che fa segno al rimemorato; tuttavia senza ciò che viene rimemorato (l'Atene originaria) la situazione che suscita la memoria non sarebbe tale, esso è la condizione del segno; ma perché questo rimando possa di fatto avere luogo, esso deve incarnarsi in un abito rimemorante (Crizia), che è quindi dal proprio canto la sua condizione. E tutto questo gioco si rinnova ogni volta che ha luogo un racconto che ricorda (sei volte, nella circostanza esaminata).

Veniamo al contenuto del racconto. Solone giunge a Sais, città che, in quanto egizia, custodisce una grande sapienza – tanto più che la dea *poliade* della città, Neith, altri non è che Atena. Il legislatore, da buon Greco, vuole conoscere le antiche vicende, quindi si reca dai sacerdoti del luogo. Egli, per indurli a condividere le loro memorie, escogita un espediente e scommette sulla vanità dei suoi interlocutori: narra i fatti più remoti che un Elleno possa ricordare e attende la reazione dei sapienti egizi. L'espedito ha successo: un sacerdote cede, divertito, alla presunta ingenuità e «smemoratezza» dell'illustre politico e gli racconta dell'Atene originaria:

un tempo, o Solone, prima del grandissimo scempio delle acque, questa repubblica degli Ateniesi era ottima in guerra e in tutto, e specialmente governata da buone leggi, e ad essa si attribuiscono bellissime gesta e le istituzioni più belle di quante noi abbiamo conosciute per fama sotto il cielo⁸⁶.

⁸³ C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 651.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Platone, *Repubblica*, 23c-d.

Continua il sacerdote: Atene, che ha già novemila anni, mille in più dell'antichissima Sais, agli albori della civiltà realizzò la più eroica delle imprese. Infatti un enorme, incommensurabile esercito venne da Occidente, «muovendo di fuor dell'Oceano Atlantico»⁸⁷, per conquistare il resto del mondo⁸⁸.

Come novemila anni dopo contro la Persia, anche in questo caso l'Ellade non cadde, ma Atene, «cospicua per virtù e per vigore»⁸⁹, riportò una grandiosa vittoria, liberando inoltre tutte le genti sino alle colonne d'Ercole. Ciò che accadde successivamente fu una terribile catastrofe, che colpì Atlantide e con essa l'esercito vittorioso di Atene. Per la precisione «accaduti grandi terremoti e inondazioni, nello spazio di un giorno e di una notte tremenda, tutti i vostri guerrieri», dice il sacerdote, «sprofondarono insieme dentro la terra, e similmente scomparve l'isola Atlantide assorbita dal mare»⁹⁰: ancora oggi la rovina aleggia sopra quelle acque divenute impraticabili.

Per ulteriori dettagli riguardo a quel destino tragico dobbiamo rifarci al *Crizia*, dialogo rimasto inspiegabilmente incompiuto⁹¹. Qui vengono descritte l'antica Atene e quindi Atlantide, non senza prima precisare come gli dei si divisero la terra. A Efesto e Atena andò l'Attica, a Poseidone il continente al di là delle colonne d'Ercole, «secondo la sorte, non per contesa», poiché «non sarebbe ragionevole dire che gli dèi ignorassero quel che spettava a ciascuno di essi», e nemmeno «che sapendolo volessero procurarsi con le contese quel che piuttosto spettava ad altri»⁹². Col che abbiamo di nuovo un riferimento al mito di fondazione ateniese – ma con una differenza non da poco, che segnala visibilmente la critica di Platone verso la tradizione dei maggiori poeti del passato⁹³.

⁸⁷ Ivi, 24e.

⁸⁸ Invero, ai tempi dell'aggressione della Grecia, gli Atlantidei già «dominavano le regioni della Libia fino all'Egitto e dell'Europa fino alla Tirrenia» Ivi, 25b. Significativo per il nostro cammino è il commento che dà del passaggio platonico Carlo Sini: «In questa invasione dal mare è facile leggere, come molti fanno, una retroflessione nel tempo ancestrale delle guerre persiane e della grande vittoria della Atene storica, celebrata appunto nella festa che fa da cornice al *Timeo*. Io suggerirei piuttosto di capovolgere la cosa: la vittoria storica contro i Persiani è, agli occhi di Platone, un ritorno ciclico del destino delle origini, cui segue quella decadenza catastrofica che nel presente avvolge appunto Atene e contro la quale combatte disperatamente la filosofia con l'aiuto del racconto e della *memoria* [corsivo mio]». C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 664.

⁸⁹ Platone, *Timeo*, 25b.

⁹⁰ Ivi, 25c-d.

⁹¹ Nell'invocazione che anticipa il racconto *Crizia* si rivolge alla dea Mnemosyne, divinità che incontreremo più avanti nel nostro percorso: «si deve obbedire al tuo monito e incitamento [Ermocrate], e oltre gli dèi, che hai detto, invocare gli altri e specialmente Mnemosine. Perché quasi la maggior parte del nostro discorso ritorna interamente a questa dea». Platone, *Crizia*, 108d.

⁹² Ivi, 109b.

⁹³ Platone, *Repubblica*, 377b-e: «Dobbiamo anzitutto sorvegliare i favoleggiatori e se le loro favole sono belle, accoglierle, se brutte respingerle [...]. Hanno composto per gli uomini favole false, le hanno raccontate e le raccontano ancora [Omero, Esiodo e gli altri poeti] [...]. Quando nel racconto si rappresentano malamente quali sono gli dèi e gli eroi, così come fa un pittore che dipinge immagini per nulla somiglianti agli oggetti che voglia ritrarre».

Dopo le accurate descrizioni delle due città antagoniste, Crizia giunge a testimoniare la ragione della caduta del grande continente del mare Atlantico: accadde che i governanti di Atlantide, perduta la virtù e «l'essenza divina», non essendo più capaci di «sopportare la prosperità presente degenerarono»⁹⁴, superarono il limite e la loro *hybris* li perse, spingendoli alla conquista sino allo scontro con Atene. A questo punto Zeus decise di punirli sprofondandoli negli abissi.

Il riferimento platonico al tragico imperialismo ateniese e alla Guerra del Peloponneso, con, forse, una speciale attenzione alla disastrosa spedizione contro Siracusa, è manifesto. Così la favola di Crizia evoca la memoria di fantasmi tanto recenti per gli Ateniesi del tempo.

3. L'oblio di Mnemosyne

Se nelle precedenti due sezioni principali abbiamo visto come, sia in una tradizione mitico-storica secolare sia nella sua trasmutazione filosofica rivolta a una *periagoge* radicale, la memoria giochi un ruolo decisivo nella costruzione dell'identità politica, è venuto il momento di chiederci: questo modello è traducibile anche a livello di memoria storica in senso moderno? Superficialmente ci sarebbero comunque buone ragioni per rispondere affermativamente: la celebrazione storiografico-oggettiva di una rivoluzione attuata sulla base di rivendicazioni sociali determinate, ad esempio, può divenire collante di identità politica. Tuttavia questa risposta elude la sostanza della questione speculativa in gioco; svicola dalla cosa stessa e risulta così, a livello filosofico, poco significativa.

Il punto decisivo è piuttosto il seguente: il rapporto paradossale tra condizione e condizionato, vigente nell'attività della memoria, per così dire, «creativa» del mito «poetico» o «filosofico» nell'istituzione di una comunità, riguarda anche la nostra modernità di uomini scientifici? Non è al contrario forse vero che oggi il fatto storico è tendenzialmente obiettivabile in un passato fissato una volta per tutte, indipendente dal nostro sguardo, osservabile da un luogo neutro che ne constati la realtà assoluta?

Tale posizione ingenua *presuppone* esattamente ciò che vorrebbe escludere; essa dimentica che siffatta idea di memoria, e verità, come *adequatio intellectus ad rem*, è la *propria* condizione, nient'affatto sciolta dalle sue circostanze ermeneutiche; si immagina di poter prescindere dalla propria particolare situazione economica, sociale, culturale e di avere la capacità di registrare *la cosa in sé*. A partire da questi presupposti superstiziosi non è in alcun modo possibile chiarire cosa sia e cosa desideri la memoria, poiché essi conducono nei ghiacci non navigabili di pregiudizi metafisici millenari che, se hanno avuto le loro ragioni, hanno ormai parimenti mostrato la corda, esibendo tutta la loro inadeguatezza rispetto alla cosa da pensare.

⁹⁴ Platone, *Crizia*, 121a-b.

Si deve inoltre evitare un equivoco sempre in agguato: non si sta dicendo che, purtroppo, la memoria, essendo un fenomeno soggettivo, non può mai fotografare quegli accadimenti che, nondimeno, *in sé* sono oggettivamente accaduti. Soggetto e oggetto, piuttosto, possono accadere solo in virtù di quel riconoscimento che è il fenomeno stesso della memoria. Il soggetto è soggetto *alla* memoria, al ri-conoscersi; l'oggetto è tale in quanto viene determinato, cioè appunto ri-conosciuto – detto altrimenti: *che* qualcosa accada o sia accaduto, questo è assoluto, *che cosa* accada o sia accaduto, qualcosa di determinato, ciò è relativo all'abito di risposta reagente e riconoscente⁹⁵. V'è una memoria incarnata anche nel corpo del neonato, che porta con sé la catena sterminata dei corpi presupposti ed ereditati nella sua forma specifica, ri-conoscente il seno materno.

Per tale ragione, la domanda intorno alla memoria deve di necessità essere posta a un livello logico-semiotico: il tempo stesso è iscritto in questa struttura inaggrabile che racchiude in sé ogni discorso sull'inizio. Diciamo anzitutto quanto segue: *la condizione è in generale il passato senza tempo che accompagna ogni aver luogo della differenza della risposta*. Formula per ora oscura, che confidiamo si chiarirà in seguito.

3.1. La performatività della memoria

Per molti versi, nella nostra prospettiva, una questione analoga si pone a Hegel al cominciamento della «Dottrina dell'essenza» nella *Scienza della logica*.

Scriva il filosofo di Stoccarda:

La verità dell'essere è l'essenza. L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero, quello che l'essere è in sé e per sé, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che dietro a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo (*Hintergrund*) costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dall'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, s'interna (*sich [...] erinnert*), trova per via di questa mediazione l'essenza. La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo⁹⁶.

⁹⁵ Con la formula «abito di risposta» ci riferiamo a Peirce. Proprio Peirce, con la sua semiotica dalle implicazioni cosmologiche, è uno dei cardini della rivoluzione filosofica che, in cammino già da Hegel, supera l'idea di verità come *adequatio*. Infatti Peirce, rifiutando nettamente ogni potere di intuizione, mostra come «non vi è cosa che sia in sé stessa nel senso di non essere relativa alla mente», C.S. Peirce, *Opere*, Milano 2003, p. 107 (5.311). Se il pensiero può senz'altro venire assimilato all'operare dell'inferenza segnica, diviene impossibile porre un momento originario che inauguri la serie della catena: ogni pensiero rimanda a un pensiero precedente e si rivolge a un pensiero successivo. In questo modo, l'universo stesso, da universo di fatti, diviene universo di segni, proprio in quanto la possibilità di conoscere è tale solo a partire da una conoscenza precedente, in una serie che sprofonda infinitamente all'indietro.

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari 2004, p. 433.

Diciamo alcune cose per introdurci nel passaggio citato. Nella «Dottrina dell'essere», che comincia con la famosa triade essere-nulla-divenire, dove il concreto è il divenire⁹⁷, perché l'essere è sempre-già passato nel nulla e il nulla nell'essere, il percorso si è articolato per lunghe pagine, concludendosi infine in una riflessione che è il riferirsi a sé dell'essere. Esso, con il togliersi della propria «immediata totalità presupposta»⁹⁸, viene mediato e così si risolve nell'essenza⁹⁹, poiché ciò che ha prodotto il movimento dell'essere, cioè la negatività, non può mai presentarsi nell'immediatezza. La negatività è proprio ciò che costituisce con il suo movimento l'essere, lo fa accadere e nel medesimo lo consuma.

Siamo dunque al *Wesen*. Nella citazione riportata sopra si può notare come vi siano tre elementi fondamentali. Essi sono: essere, essenza e sapere¹⁰⁰. Il sapere, il terzo termine, media i primi due. Esso non si trova da principio nell'essenza, ma comincia dall'essere, pur non essendo presso di esso. Piuttosto vi esce per entrarvi, approfondirlo, *inabissarsi* nella sua piana luminosa, caratterizzata dal non nascondimento, e cogliere, in un *sussulto abissale*, il suo *s-profondo*, che il sapere suppone essere la verità dell'essere.

Così, dice Hegel, il sapere *s'interna*. La traduzione nel contesto è corretta, ma lascia indietro qualcosa, poiché in tedesco (e in questo passaggio il riferimento di Hegel alla lingua è manifesto e rivela tutta la sua valenza speculativa) tale internarsi è qualificato dal verbo *sich erinnern*: *rimemorarsi*. Hegel dice letteralmente:

Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, *rimemora* [corsivo mio], trova per via di questa mediazione l'essenza. - La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo (*denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein*).

Sulla scorta di questo passo hegeliano, possiamo comprendere come non ci siano, in sé, essere ed essenza – questi hanno luogo esclusivamente nello specchio del sapere, anzi, per lo strappare dall'oblio della *Erinnerung* che esce dall'essere per entrarvi cogliendo lo *s-profondo* (*Hintergrund*) del passato *senza tempo*.

Occorre insistere: se l'essere è già in sé, «nel suo interno»¹⁰¹, l'essenza, proprio perché essa è ciò che il sapere deve svellere dall'oblio dell'essere, è vera pure la

⁹⁷ V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, Milano 1997, p. 110.

⁹⁸ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 428.

⁹⁹ Scrive giustamente Herbert Marcuse che il *Wesen* di Hegel, l'essenza, viene ricavato «da un'interpretazione del tutto concreta dell'essere come movimento; esso significa un'autentica riscoperta e al tempo stesso una nuova determinazione della categoria aristotelica del *ti en einai*», *l'esser-stato-essere*. H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr. it. di E. Arnaud, Firenze 1969, p. 87.

¹⁰⁰ Naturalmente qui l'essere, come illustrato poc'anzi, è comprensivo del nulla, del divenire e di tutte le articolazioni esposte nella sua «Dottrina».

¹⁰¹ V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, cit., p. 110.

reciproca: anche l'essere è solo per siffatto movimento rimemorante; difatti solo alla luce della mediazione l'immediatezza può essere, cioè pura parvenza¹⁰².

La *Bewegung* rimemorante è una prassi che *si flette*, un andare innanzi che nel medesimo è un retrocedere: infatti è un movimento riflessivo¹⁰³. Ora, prestiamo attenzione a quale sia la prima forma di tale riflessione: secondo una logica implacabile essa è la *setzende Reflexion*, la riflessione *ponente*. Questa attività è *performativa* e la sua *performance* consiste nel porre i distinti. Per porli, tuttavia, la riflessione rimemorante deve presupporre la loro unità. Attenzione, però: tale è proprio *la necessità della* riflessione – per la quale il presupporre è solo per il porre, sicché anche il presupporre è una figura *della* riflessione, nel senso che la riflessione è ponente perché pone anche il suo presupporre. In questo quadro si può vedere come *anche la condizione sia condizionata*. Chiarisce Hegel:

Il movimento riflessivo [...] è quindi da prendersi quale assoluto contraccollo in se stesso. Giacché la presupposizione del ritorno in sé, – quello da cui l'essenza proviene ed è solo come questo provenire, – è unicamente nel ritorno stesso. Il sorpassare l'immediato, da cui comincia la riflessione, è anzi solo mediante questo sorpassare; il sorpassare l'immediato è l'imbattersi in esso. Il movimento, come movimento in avanti, si volta immediatamente in lui stesso e così solo è movimento di sé, – movimento che viene da sé, in quanto la riflessione che pone è riflessione che presuppone, ma come riflessione che presuppone è assolutamente riflessione che pone¹⁰⁴.

Il brano conferma ancora più chiaramente la già indicata performatività della riflessione, che si mostra obliquamente attraverso i resti del suo operare. Esclusivamente all'interno di questa prassi possono emergere i suoi peculiari oggetti, mai prima della sua azione, e così facendo essa esprime sé come «il movimento che, in quanto è il ritorno, solo in ciò è quello che comincia o che ritorna»¹⁰⁵.

3.2. *Fanes, Chronos e Mnemosyne*

Il percorso svolto con Hegel ci ha introdotti alla possibilità di concepire la memoria, in relazione a un *passato senza tempo*, un *passato originario*, in una prospettiva performativa. Allarghiamo ora lo sguardo per cercare conferma

¹⁰² «La parvenza è l'essenza stessa nella determinatezza dell'essere. Quello, per cui l'essenza ha una parvenza, è che l'essenza è determinata in sé stessa epperò è diversa dalla sua assoluta unità. Ma questa determinatezza è altrettanto assolutamente tolta in lei stessa. Perocché l'essenza è il per sé stante che è come quello che si media con sé per mezzo della negazione sua che è lui stesso; è dunque l'identica unità della negatività assoluta e dell'immediatezza. – La negatività è la negatività in sé; è il suo riferimento a sé, e così essa è in sé immediatezza. Ma è riferimento negativo a sé, è un repellente negar sé stessa (*abstoßendes Negieren ihrer selbst*), e così l'immediatezza in sé è di fronte a lei il negativo ovvero il determinato. Ma questa determinatezza è essa stessa l'assoluta negatività e questo determinare che immediatamente come determinare è il toglier sé stesso, è ritorno in sé». G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 442.

¹⁰³ V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, cit., p. 112.

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, p. 447.

¹⁰⁵ Ivi, p. 446.

di siffatta performatività dell'attività sapiente e rimemorante altrove. Nello specifico, retrocederemo in direzione di un sapere molto più antico di quello logico-definitorio filosofico e dialettico, rivolgendoci alla sapienza orfica.

Giorgio Colli evidenzia il fatto che, benché abbiamo notizie di una fase molto antica dell'orfismo, risalente a un periodo tra l'VIII e il VI secolo a.C.¹⁰⁶, vi siano poche testimonianze dirette, quanto meno sino al V secolo a.C.. Plausibilmente, ciò dipende dalla «confluenza orfico-eleusina»; infatti «sin dalla epoca antica la poesia orfica era accolta nei miti di Eleusi» in funzione preparatoria alla suprema visione, l'*epopteia*, «e vi compariva come uno degli elementi essenziali di quei drammi mistici, in cui venivano rappresentati i miti di Dioniso, di Demetra e di Core»¹⁰⁷. Poiché i misteri eleusini comportavano una «segretezza assoluta [...] rimasta inviolata per un millennio»¹⁰⁸, questo spiega la penuria di documentazione: «quando le fonti parlano di riti orfici, intendono riferirsi alle parti dei rituali misterici in cui si presentava la poesia orfica»¹⁰⁹.

Orfeo è un cantore; egli ha come strumenti la voce e la lira, con ciò richiamando Apollo. In tal modo il leggendario poeta tratteggia l'inesprimibile esperienza dei misteri nelle storie sostitutive e compensative degli dei. In altri termini, esiste «un parallelo con la nascita della tragedia», poiché «la poesia di Orfeo è» anzitutto «il canto di Apollo, cioè espressione, apparenza, musica e parola, ma il suo contenuto è – attraverso la passione di Dioniso – il mistero di Dioniso»¹¹⁰.

Non v'è, come pensavano Creuzer e Nietzsche, semplicemente una polarità (e quindi una conciliazione) tra Apollo e Dioniso: Orfeo è testimone della loro profonda unità e ne paga il fio, perendo «straziato dalla loro lotta». Ovvero paga il fio dell'esprimere a parole l'indicibile: nell'apparenza l'essenza. Ma, noi lo sappiamo, l'espressione di questo profondo non è altro da lui: «le apparenze» cantate da Orfeo non sono semplici illusioni, «un mondo fittizio contrapposto a uno reale», al contrario «sono un'espressione di quel mondo reale, cioè del mondo divino»¹¹¹.

Le tre principali divinità Orfiche sono Fanes, Chronos e Mnemosyne. Fanes, dio maschio e femmina (carattere che condivide con Dioniso), «è colui che appare – come dice il nome – che si manifesta, si mostra, risplende»¹¹². In altri termini, è il dio che incarna tutta la piana dell'essere, la totalità degli enti nella caleidoscopica evidenza in cui si presentano: «unica realtà possibile, che gode del suo splendore e della sua visibilità in quanto forma di un'esistenza totale»¹¹³. Il dio è però ambiguo, poiché è «una figura che esprime, manifesta

¹⁰⁶ G. Colli, *La sapienza greca*, Vol. I, Milano 1977, p. 34.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 35-36.

¹⁰⁸ Ivi, p. 31.

¹⁰⁹ Ivi, p. 36.

¹¹⁰ Ivi, pp. 37-38.

¹¹¹ Ivi, p. 39.

¹¹² Ivi, p. 40.

¹¹³ *Ibid.*

qualcosa che apparenza non è, l'emergere in altra forma, con un sussulto, di una realtà abissale»¹¹⁴; non ci sono altri *enti*, tuttavia emerge un *Hintergrund*.

Abbiamo quindi Chronos, il tempo, «il dio primordiale da cui tutti gli altri prendono inizio, secondo la cosiddetta teogonia rapsodica»¹¹⁵. All'interno della tradizione orfica questa divinità ha una posizione dominante. Per quanto il tempo sia stato sempre un concetto centrale in ogni religione e filosofia «non si può evitare un certo imbarazzo» incontrandolo nella sembianza di un nume, «in una figura cioè che non si addice alla sua contegnosa serietà di concetto filosofico»¹¹⁶. Ci troviamo però di nuovo davanti a un'ambiguità: se Chronos è assai adatto, per la sua natura e non soltanto simbolicamente, «a mostrare il cardine, l'origine del mondo che ci sta attorno, e assieme il suo universale principio permeante», d'altra parte esso testimonia anche l'«illusorietà di questo mondo»¹¹⁷.

Chronos infatti è il dio che temporalizza dispiegando, è il nume del racconto, giacché per la sua azione quanto si manifesta viene articolato in una sequenza; in virtù di Chronos, cioè, l'espressione balenante di Fanes viene cronicizzata – nondimeno «tutte le generazioni di dèi e di uomini, tutti i miti narrati da Orfeo, non sono altro se non giuochi di apparenze»¹¹⁸.

Quanto detto si chiarisce nella figura di Mnemosyne: ella

insegna che l'origine di tutti i ricordi – là dove il tempo non è ancora cominciato – è quello appunto che si deve recuperare. Tale è l'insegnamento misterico, tutto il tempo che bisogna attraversare [...] per raggiungere il senza tempo¹¹⁹.

La memoria presiede all'attraversamento di tutto il tempo per ritornare all'accadere del tempo (il senza tempo, *zeitlos*), laddove lo *choc* abissale (il sussulto) di Fanes si rivela. Il tempo non è indipendente, esso scandisce i segni che la memoria ri-conosce, presupponendoli, in tal modo esibendo di nuovo la propria potenza performativa: *setzende Erinnerung*. Così Mnemosyne «attinge dal pozzo della visione misterica»¹²⁰: retrocedendo sul filo delle storie, con il canto poetico introduce «alla grande iniziazione», la visione di «un luogo assoluto» a distanza dalle parvenze cangianti della vita individuata: nell'esperienza di Eleusi, l'*epopteia*.

3.3. *Bios e zoe*

Sappiamo che un segreto inviolabile custodiva il «contenuto» (se di contenuto si può parlare, a questo livello) della visione eleusina. Tuttavia

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Ivi, pp. 40-41.

¹¹⁸ Ivi, p. 41.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Ivi, p. 39.

abbiamo alcuni indizi che possono condurci a un'ipotesi convincente intorno a essa. All'apparenza di Chronos è associata Ananke, la necessità, legata alla legge della successione della parola e del racconto. A essa si contrappone il Gioco, che in greco antico linguisticamente è affine a 'fanciullo' e che richiama «il tema di fondo della poesia orfica», il mito del fanciullo Zagreus, cioè Dioniso. Nel culto di questi, simboli del suo mistero sono dei giocattoli; ebbene, egli «è in antitesi alle forme e alle regole del mondo che ci circonda»¹²¹: Dioniso è divinità caratterizzata dalla contraddizione¹²² e questa è chiaramente «incompatibile con Ananke [...] che domina l'apparenza».

Tutto ciò conduce all'episodio dello sbramamento del fanciullo ad opera dei Titani: l'ipotesi è che questa sia l'immagine folgorante che meglio può rappresentare quanto si manifestava nell'*epopteia*¹²³. I Titani offrono a Dioniso uno specchio, il quale è un altro «degli attributi del dio che compaiono nel rituale misterico, simbolo sapienziale che il mito orfico fa intervenire nell'attimo culminante della passione del dio»¹²⁴, e il fanciullo, rispecchiandovisi, rimane abbagliato. I Titani approfittano del momento di distrazione e «con orrenda spada»¹²⁵, per usare le parole di Nonno di Panopoli, lo uccidono, lo fanno a pezzi e lo divorano. Zeus li punirà per tale scempio fulminandoli e dalle loro ceneri nascerà l'uomo, che quindi reca in sé una parte divina e una titanica. Il dio poi verrà fatto rinascere grazie a Rea e ad Apollo¹²⁶.

Durante il gesto sacrilego dei Titani lo specchio cade e si infrange. Ora, esso è «simbolo dell'illusione»¹²⁷, in quanto l'immagine sulla sua superficie è soltanto un riflesso e «non esiste nella realtà». Tuttavia lo specchio rappresenta anche la conoscenza, giacché rispecchiandoci ci conosciamo e, più profondamente, perché «tutto il conoscere è portare il mondo dentro uno specchio, ridurlo a un riflesso che io possiedo»¹²⁸.

Ebbene, «la folgorazione dell'immagine orfica», lo *choc* sapienziale, suggerisce Colli, è il seguente: Zagreus si vede allo specchio, ma ciò che osserva è il mondo. Inganno e conoscenza vanno tenuti assieme: questa è la soluzione dell'enigma del loro rapporto. Quello che il dio osserva è sé stesso nell'espressione

¹²¹ Ivi, p. 42.

¹²² «Dioniso è il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni [...]. Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza». Ivi, p. 15.

¹²³ «Degno di nota è il suggerimento, da parte di notevoli conoscitori della civiltà greca, di considerare il rituale dei misteri eleusini come una rappresentazione, un dramma mistico, che faceva rivivere, in una forma prevalentemente mimica, la sacra storia di Demetra e Core. Ciò può essere accettabile, se si limita la tesi alla fase preparatoria del rituale, lasciando da parte il culmine visionario. Si può anzi azzardare l'ipotesi, se è lecito far presiedere Demetra e Core ai grandi misteri, e Dioniso invece all'*epopteia*, che nei primi si rappresentasse il mito delle due dee, e in quest'ultima la passione di Dioniso figlio di Persefone. Del resto la notizia dell'accusa, mossa a Eschilo, di aver profanato i misteri eleusini rafforza indirettamente la tesi di un sostrato drammatico a Eleusi». Ivi, p. 31.

¹²⁴ Ivi, p. 42.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 891.

¹²⁷ G. Colli, *La sapienza greca*, cit., p. 42.

¹²⁸ *Ibid.*

dell'apparenza: «specchiarsi, manifestarsi, esprimersi: nient'altro è il conoscere»; e in effetti tale visione di Dioniso è «il mondo che ci circonda, siamo noi». Questo significa che non esiste un mondo che appaia sulla superficie dello specchio «e diventi la conoscenza del mondo», poiché «quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza»; tuttavia tale specchio è anche mendace, «soltanto un riflesso, che neppure somiglia al dio nella figura»¹²⁹. Così «l'antitesi tra apparenza e divinità, tra necessità e giuoco, viene [...] qui risolta in una sola immagine». L'unica vera esistenza appartiene alla divinità; il mondo, e noi con lui, siamo solo parvenza.

Carlo Sini, rileggendo queste pagine di Colli, offre però un'interpretazione differente del significato esoterico del racconto; per questo filosofo, infatti, ciò che Zagreus vede davvero, e non può che vedere, sono proprio i Titani che stanno dietro di lui: «Dioniso vede i Titani, i suoi assassini, cioè l'immagine ribollente e passionale della vita; vede il loro desiderio, la loro crudeltà, la loro bramosia deicida» non solo credendo di vedere se stesso, ma «vedendo effettivamente se stesso»¹³⁰. Il fanciullo scopre in un attimo balenante che egli, la vita, è i Titani, l'esistenza scissa in una molteplicità animata dal desiderio e dalla violenza del *principium individuationis*. Se le cose stanno così, lo specchio è già sempre infranto e ogni sua scheggia porta con sé il sogno di quella unità originaria in cui non siamo mai stati e cui vogliamo tuttavia *tornare*.

Thomas Mann in *Höllenfahrt, Discesa all'inferno*, prologo, dal titolo assai significativo per noi (un'altra *katabasis*), di *Giuseppe e i suoi fratelli* scrive di «inizi particolari e circoscritti», i quali «formano, praticamente e positivamente, l'inizio primo di una determinata comunità o raggruppamento etnico e religioso»¹³¹. Gli inizi «circoscritti» sono inevitabili, a partire da essi la comunità determinata rimemora la propria identità, come nei casi di Abramo e di Erecteus. Tuttavia,

¹²⁹ Ivi, p. 43.

¹³⁰ C. Sini, *Transito Verità*, cit., p. 821.

¹³¹ «Profondo è il pozzo del passato. Non dovremmo dirlo insondabile? Insondabile anche, e forse allora più che mai, quando si parla e discute del passato dell'uomo: di questo essere enigmatico che racchiude in sé la nostra esistenza per natura gioconda ma oltre natura misera e dolorosa. È ben comprensibile che il suo mistero formi l'alfa e l'omega di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre domande, dia fuoco e tensione a ogni nostra parola, urgenza a ogni nostro problema. Perché appunto in questo caso avviene che quanto più si scavi nel sotterraneo mondo del passato, quanto più profondamente si penetri e cerchi, tanto più i primordi dell'umano, della sua storia, della sua civiltà, si rivelano del tutto insondabili e, pur facendo discendere a profondità favolose lo scandaglio, via via e sempre più retrocedono verso abissi senza fondo. Giustamente abbiamo usato le espressioni «via via» e «sempre più», perché l'insondabile si diverte a farsi gioco della nostra passione indagatrice, le offre mete e punti d'arrivo illusori, dietro cui, appena raggiunti, si aprono nuove vie del passato, come succede a chi, camminando lungo le rive del mare, non trova mai termine al suo cammino, perché dietro ogni sabbiosa quinta di dune, a cui voleva giungere, altre ampie distese lo attraggono più avanti, verso altre dune. Ma ci sono inizi particolari e circoscritti che formano, praticamente e positivamente, l'inizio primo di una determinata comunità o raggruppamento etnico e religioso, cosicché la memoria, pur consapevole di non poter mai scandagliare l'ultima profondità, può acquietarsi presso questo inizio e ivi segnare, personalmente e storicamente, l'estremo limite delle sue ricerche». T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, trad. it. di B. Arzeni, in Id., *Tutte le opere di Thomas Mann*, Vol. VI, Milano 1954, pp. 1-2.

alla radice di questa ineludibile necessità memoriale esiste un desiderio abissale, l'*istanza* del ritorno nel luogo dell'origine, che anima l'urgenza di riconoscimento di ogni comunità.

In greco antico, insegna Karl Kerényi nel suo *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*¹³², esistono due parole per qualificare la vita: *zoe* e *bios*¹³³. Con *zoe* è intesa la «vita, senza ulteriori caratterizzazioni»¹³⁴; in *bios* risuona alquanto di diverso, si descrive un'esistenza determinata da tratti specifici, «una *vita caratterizzata*». Il leone in quanto *bios*, ad esempio, è quel predatore maestoso dotato di denti aguzzi, artigli protrattili affilati e possenti membra, simbolo di coraggio e di forza.

In rapporto alla morte, *thanatos*, il *bios* non è posto «in un'antitesi tale da escluderla»¹³⁵; anzi – il *bios* come vita definita comporta una morte sua propria: «una tale vita viene addirittura caratterizzata dal suo modo di cessare»¹³⁶. All'opposto, «*zoe* si contrappone a *thanatos* escludendolo». Per un Greco la *zoe* corrisponde alla vita *tout court*, una vita che non conosce limiti: «qualcosa che non lascia avvicinare a sé la morte»¹³⁷. Il *bios* invece è un «frammento estratto» quale «*bios della zoe*»¹³⁸, titanica scheggia dello specchio.

In altri termini, «la *zoe* non ammette l'esperienza della sua propria distruzione: essa viene sperimentata senza una fine, come vita infinita»¹³⁹. Riflettiamo un istante ancora. È Dioniso questo? *Archetipo della vita indistruttibile*? Eppure «Dioniso è un dio che muore», nel concepirlo, scrive Colli, «l'uomo è stato trascinato a esprimere se stesso, tutto se stesso, e qualcosa al di là di sé», poiché «Dioniso non è un uomo: è un animale e assieme un dio, così manifestando i punti terminali delle opposizioni che l'uomo porta in sé»¹⁴⁰.

Dioniso è doppiamente contraddittorio, perché è *zoe* che muore in forma di *bios*, ma *ritorna*, esibisce la sua indistruttibilità come sogno dello specchio infranto. Lo specchio indistruttibile è l'orlo di ogni frammento, la sua differenza perduta che tuttavia lo istituisce nel segno di una nostalgia infinita. La *zoe* non c'«è», non c'«è» *mai stata*, e per questo è *zeitlos*, senza tempo, non le si attaglia il carattere dell'«esser ora» o dell'«esser stata un tempo». Al contrario, le si attaglia il titolo dell'oblio.

Come forme sapienti di *bios* siamo sempre in una situazione così e così determinata. Nel nostro esser situati interpretiamo i *segni* del mondo e tali tracce

¹³² K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. it. di L. Del Corno, Milano 1992.

¹³³ Per un approfondimento di questi due termini, si veda *Dal ritmo alla legge*, F. Cambria (a cura di), Milano 2019.

¹³⁴ K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, cit., p. 18.

¹³⁵ Ivi, p. 19.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.* «Per questo motivo la possibilità di equiparare *psyche* con *zoe*, l'«anima» con la «vita», e di dire *psyche* per *zoe*, come avviene in Omero, può valere nel *Fedone* di Platone come una prova dell'immortalità dell'anima».

¹³⁸ Ivi, p. 20.

¹³⁹ Ivi, p. 21.

¹⁴⁰ G. Colli, *La sapienza greca*, cit., p. 15.

suscitano in noi innumerevoli ricordi: così retrocediamo nel passato e gettiamo luce su quanto avevamo dimenticato, anche solo per un istante. Questo è ciò che accade, sia privatamente che comunitariamente, e questa è la ragione dell'esistenza di occasioni particolari che celebrano l'origine di «una determinata comunità», come scrive Mann. Tuttavia, nella luce che riconduce alla presenza l'assenza di quanto accadde si cela un «altro», come nel caso di Fanes, ed è questo *altro* che la riflessione filosofica sulla memoria deve pensare, senza la superstizione di circoscriverlo nella logica del significato, ben sapendo che l'unico modo per alludervi è attraverso il significato – badando però a rivolgersi alla prassi rimemorante e alla sua performatività.

L'oblio «originario» non consiste nell'esserci dimenticati di un episodio trascorso, fosse esso importante o meno. L'oblio è l'implicito dell'esplicito della memoria: l'uomo è l'animale che rimemora e *perciò* oblia. È l'attività stessa della memoria che *pone* l'oblio come proprio presupposto, con ciò stesso indirizzandosi a ricomporre questa schisi incomponibile, come incomponibile è lo specchio di Dioniso.

Nel gesto rimemorante, nell'istanza del ritorno, vibra la parzialità titanica del *bios* sapiente che già sempre siamo, immersi e nello stesso tempo distaccati da *zoe*, la vita vivente dell'animale-dio: origine ctonia e *zeitlos* il cui enigma forma «l'alfa e l'omega di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre domande», dà «fuoco e tensione a ogni nostra parola, urgenza a ogni nostro problema». Il desiderio che anima la memoria «fondamentale» di coloro che hanno visto la morte è nostalgia per l'unità della vita indistruttibile, perduta nel sapere cui però il sapere anela, riproducendo *immer wieder* la distanza dal totem comunitario che sogniamo alla fonte¹⁴¹.

Paolo Beretta

✉ paul_luca_83@libero.it

¹⁴¹ Sul tema della fonte, si veda il magistrale saggio di Jacques Derrida «Qual quelle». Le fonti di Valéry, in Id., *Margini – della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Torino 1997. In particolare, così si esprime Derrida in due passaggi decisivi: «Il senso proprio deriva dalla derivazione. Il senso proprio o il senso primitivo [...] non è più semplicemente la fonte ma l'effetto, trasposto altrove, di un giro [*tour*], di un rigiro [*retour*] o di una deviazione [*détour*]. Viene come secondo rispetto a ciò a cui sembra dar nascita, perché misura rispetto ad esso uno scarto e una di-partita [*départ*]. La fonte stessa è l'effetto di ciò di cui essa (si) dà (come) l'origine». Ivi, p. 360. E poco oltre: «Qui la fonte risulta. Si sarebbe senza dubbio fatto *irritare* Valéry [...] se gli si fosse ricordato che questa proposizione – l'origine come risultato – è letteralmente hegeliana [...]. In *Identità e differenza*, anche Heidegger analizza, partendo da Hegel, questo *risalto* (*resultare, resillire, resalire*) dell'origine nel risultato, della tesi che fa da fondamento nel rimbalzo o nel contraccollo riflessivo (*Rückprall*)». Ivi, p. 361.