

MICHELE MARCHETTO

***La caverna di Platone.  
Forma, preistoria e rovesciamento***

“I *Prigioni* di Michelangelo sono una rappresentazione come tale,  
ed un tentativo di raggiungere la libertà interiore,  
scrollando per sempre il dominio dell’*Anàanke*.  
E il dolore immenso dell’opera è ancora aumentato  
dalla coscienza di servirsi di qualcosa di rappresentativo  
proprio nella lotta contro la rappresentazione”  
(G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*).

Questo contributo ha l’obiettivo di chiarire come il testo di Platone sulla caverna sia determinato nei suoi significati, oltre che dai contenuti, anche dalla forma espositiva con la quale si presenta. È per questo motivo che, almeno in via preliminare, lo denomineremo con il termine generico di “testo” piuttosto che con quelli più ordinariamente utilizzati di “mito”, “allegoria”, “immagine”, “paragone”, ecc. Cercheremo di dimostrarne la natura polimorfa, per quanto, riteniamo, esso appartenga prevalentemente all’ordine dell’“analogia”, dal quale derivano decisive conseguenze sul piano dell’interpretazione del suo senso complessivo e della comprensione dei suoi nessi con la tradizione filosofica precedente.

Il testo platonico, infatti, porta con sé una sorta di preistoria, della quale considereremo il periodo più tardo, segnato dalla figura di Empedocle di Agrigento, in cui confluiscono elementi provenienti dalla tradizione orfica e misterica. Com’è noto, Platone attinge ad essa anche in altri testi e in relazione a particolari concetti della sua filosofia, il che consente di costruire una rete di relazioni fra quelli e il testo della caverna.

Toccheremo infine il caso del rovesciamento dell’intento generale del testo platonico ad opera di Aristotele. Nelle sue opere giovanili, infatti, egli depotenzia la forma analogica del Maestro, in linea con le proprie concezioni della filosofia e dell’ontologia. In tempi recenti, la nostalgia di Socrate, più ancora che di Platone, e la denuncia del rovesciamento aristotelico da parte del giovane filosofo e poeta goriziano Carlo Michelstaedter, possono gettare nuova luce sul testo di partenza e sui suoi presupposti, accentuando il valore esistenziale suo e della stessa filosofia.

## **Sommario**

### **1. La caverna di Platone**

- 1.1. *I prigionieri della caverna, fra svelatezza e velamento*
- 1.2. *La conversione e la liberazione fallita*
- 1.3. *La liberazione nella trascendenza*
- 1.4. *Il filosofo liberatore e il ritorno nella caverna*
- 1.5. *Significati essenziali del testo platonico sulla caverna*

### **2. La natura polimorfa del testo platonico sulla caverna**

- 2.1. *La caverna nella forma del “mito”*
- 2.2. *La caverna come “immagine”*
- 2.3. *La forma dell’“analogia” e i tre piani dell’essere*
- 2.4. *La caverna come “figura”*

### **3. La preistoria dell’analogia della caverna. Eleusi, l’Orfismo, Empedocle, e i presupposti per l’attribuzione del valore analogico alla caverna**

- 3.1. *Eleusi: l’iniziazione alla visione dei misteri dell’aldilà*
- 3.2. *Il presupposto orfico dell’analogia della caverna*
- 3.3. *L’inganno della rappresentazione e lo specchio di Dioniso*
- 3.4. *Il valore analogico della caverna nell’antropologia pessimistica di Empedocle*

#### 4. Depotenziamento e rovesciamento della caverna di Platone

4.1. La concezione della vita terrena come “supplizio” nel primo Aristotele

4.2. Il depotenziamento della caverna platonica e la percezione del divino nella grandezza della natura, nel *Peri philosophias* di Aristotele

4.3. Carlo Michelstaedter: *Aristotele il traditore, o Della retorica*

#### 5. Considerazioni conclusive sulla paideia e sulla filosofia, a partire dall’analogia della caverna

5.1. La natura “filosofica” della paideia

5.2. La natura “paideutica” della filosofia

### 1. La caverna di Platone

Nel celebre testo platonico della caverna<sup>1</sup>, una delle più grandi sintesi filosofiche mai concepite, matrice di molti altri testi nei secoli successivi<sup>2</sup>, si possono individuare quattro scene fondamentali.

#### 1.1. I prigionieri della caverna, fra svelatezza e velamento

La prima scena si apre nel fondo di “una abitazione sotterranea a forma di caverna”, alla quale si accede da un ingresso “aperto verso la luce” ampio quanto la stessa caverna. In essa si trovano degli uomini imprigionati *fin da fanciulli*, i quali, quindi, non possiedono altra visione del mondo se non quella che scorre loro davanti sulla parete di fondo della caverna. Soltanto là è destinato il loro sguardo, poiché sono incatenati alle gambe e al collo, in modo che non riescono a volgerlo né alle proprie spalle né di fianco; vivono in uno stato di costrizione, in cui ognuno deve bastare a se stesso, dato che non rivolge parola ai propri compagni né, tantomeno, instaura relazioni; al più sente un’eco risuonare dentro la regione sotterranea.

Nella loro immobilità i prigionieri non possono vedere altro che le ombre proiettate dalla luce di un fuoco che, alle loro spalle, illumina loro stessi e oggetti di ogni forma, trasportati da uomini che si muovono su una strada che scorre lungo un muricciolo. Questo funge da copertura nei confronti dei portatori, come il telo con cui i manovratori di burattini si nascondono agli spettatori quando danno inizio al loro spettacolo.

Necessariamente distolti dalla fonte della proiezione i prigionieri sono completamente assorbiti dallo scorrere delle ombre davanti a sé; anzi, non hanno il benché minimo sospetto che si tratti di immagini, ombre, illusioni, apparenze; per loro quella è la realtà delle cose, l’unica, “*il vero*”. Essi, osserva Platone, “sono simili a noi”; e Simone Weil: “Che cos’è l’uomo prima della conversione? Immagine della caverna. Immagine terribile della miseria umana. *Noi siamo così* (non: siamo stati...)”<sup>3</sup>.

Questa è la condizione della *a-paideusia*; e tuttavia, poiché le ombre qui non sono percepite come ombre di qualcosa, ma come una realtà in se stessa, l’uomo vi è posto di fronte come ad un certo grado di svelatezza (di verità): egli è sempre *nella* verità, per quanto sia contemporaneamente avvolto da ciò che è velato e che, in quanto tale, è dell’essenza della verità come dis-velamento (*a-lètheia*), un non-nascondimento che sempre porta con sé il nascosto. La verità è costitutiva dell’essere uomo: per sua natura, l’uomo è dato ad essa, per il semplice fatto di esistere<sup>4</sup>.

#### 1.2. La conversione e la liberazione fallita

<sup>1</sup> PLATONE, *Repubblica*, 514a-518b, tr. it. di R. Radice, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 1991, pp. 1238-1241.

<sup>2</sup> Per questo utilizzeremo anche testi di chi ha riformulato il racconto platonico per interpretare il proprio tempo e, con ciò, anche Platone stesso. La riflessione che qui presentiamo rielabora e sviluppa contenuti da noi presentati nel saggio *Della speleologia filosofica. Origini, variazioni, integrazioni, testi e contesti del paragone platonico della caverna*, in J. N. FINDLAY, *Il mito della caverna*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2003, pp. 835-1140;

<sup>3</sup> S. WEIL, *Dio in Platone*, [1940-’42], in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. di C. Campo e M. Harwell Pieracci, Borla, Roma 1999<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *L’essenza della verità. Sul mito della caverna e sul “Teeteto” di Platone*, [1931-1932], tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, pp. 50-51, 101 e 104.

La seconda scena del testo platonico ha luogo ancora all'interno della caverna: un prigioniero viene sciolto dalle catene e "costretto" ad alzarsi, a girare il collo e a volgere lo sguardo verso la luce del fuoco che sta alle sue spalle.

La conversione, in cui consiste la *paideia*, non è un'auto-liberazione, né sembra prevedere un atto della volontà, una decisione o una scelta. Forse c'è bisogno di un maestro, di un Socrate, per quanto Platone sia convinto che il volgersi verso la luce (quella del Bene) sia "il destino naturale dell'uomo, tanto naturale quanto la liberazione che dall'oscurità della caverna porta alla luce del sole"<sup>5</sup>: un maestro che eserciti, su chi si pone sulla via della contemplazione del Bene, "una pressione morale" che lo induca ad essere fedele al perseguimento del proprio fine, soprattutto se costui dimostra la disposizione interiore alla fatica della ricerca<sup>6</sup>.

Inoltre, è *uno solo* ad essere slegato, quasi a rispettare, sembra, una regola di solitudine che sovrintende alla vita nella profondità della caverna, ma che attiene anche all'esperienza del pensare alla quale viene avviato il prigioniero liberato. È la sanzione del prevalere della individualità sulla relazionalità che segnerà tutta la tradizione del pensiero occidentale: "Due si sarebbero guardati in faccia e avrebbero parlato tra loro, insomma, sarebbero entrati in relazione"<sup>7</sup>.

La conversione non è soltanto uno strappo violento, ma anche un'esperienza dolorosa: il recluso, sciolto dalle catene, infatti, prova dolore agli occhi, come quel prurito che il lattante sente alle gengive quando spuntano i denti, la stessa irritazione dell'anima mentre le spuntano le ali<sup>8</sup>. E fissare la luce direttamente sarebbe insopportabile, al punto da provocare il desiderio di voltarsi di nuovo verso le cose conosciute, nell'artificiosa sicurezza della prigionia. La *paideia* porta con sé la tentazione dell'assuefazione allo stato dell'*apaideusia*, la lotta, il *pòlemos*, più che il confronto fra le due, in cui si traccia la via della liberazione.

Dopo il bagliore, il prigioniero liberato vede gli oggetti, gli enti che hanno "più essere" e che egli "vede più rettamente". Tuttavia, nonostante l'incremento ontologico e gnoseologico, non si tratta di una liberazione autentica e piena: è infatti fallita, perché chi viene liberato non individua la *differenza* fra le ombre e le cose, nel senso che, strappato da ciò che vedeva prima, non lo riconosce come l'ombra di ciò che vede ora.

L'atto della conversione rivela il *dinamismo* che attraversa tutta la narrazione di Platone e che viene emblematicamente rappresentato nel termine e nel concetto di *periagoghè*<sup>9</sup>, ossia nella "conversione" dalle tenebre alla luce che è il passaggio dalla *apaidesusia* alla *paideia*. Essa, infatti, è la condizione stessa dell'ascesa dalla profondità della caverna alle altezze dell'Iperuranio, e del ritorno fra i prigionieri con lo sguardo libero e purificato dalla contemplazione dell'Idea del Bene. In essa, per questo, convergono il basso e l'alto, l'interno e l'esterno, il buio e la luce, la cecità e la vista, ma anche l'umano e il divino, il mondo dei

<sup>5</sup> TH. A. SZLEZAK, *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, a cura di M. Migliori e C. Danani, Morcelliana, Brescia 2003, p. 141. Partendo da una riflessione su questo passaggio del mito della caverna, Franco Chiereghin giunge alla conclusione che "nella descrizione platonica, ciò che provoca la liberazione del prigioniero resta ambiguamente sospeso fra l'intervento di un potere estraneo e la necessità di contare su una capacità che il prigioniero possiede già per suo conto. Non è tuttavia impossibile pensare a un percorso, nel quale l'ambiguità possa essere risolta facendo leva unicamente sui prigionieri, su ciò di cui essi dispongono e che è a portata di mano a ogni istante, pur che si sia in grado di avvertirne la fruibilità"; per Chiereghin si tratta del linguaggio, una sorta di *apriori* dei prigionieri (cfr. F. CHEREGHIN, *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004, p. 354).

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 156-157, e PLATONE, *Lettera VII*, 340c-341a7.

<sup>7</sup> A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone*, in AA. VV., *Hannah Arendt*, intr. e cura di S. Forti, B. Mondadori, Milano 1999, p. 22.

<sup>8</sup> Cfr. PLATONE, *Fedro*, 251b-c; cfr. WEIL, *Dio in Platone*, cit.

<sup>9</sup> Il passo in cui è chiaro il concetto di conversione, è il seguente: "«Conviene ritenere – dissi io – che, se quanto si è detto è vero, l'educazione non sia quale la dipingono alcuni che ne fanno professione. Dicono, infatti, che pur non essendoci nell'anima la conoscenza, essi ve la immettono, come se immettessero la vista in occhi ciechi'. 'Effettivamente lo sostengono', ammise. 'Invece – continuai –, il mio ragionamento mostra che questa facoltà presente nell'anima di ognuno e l'organo con cui ognuno apprende, proprio come l'occhio, non sarebbe possibile rivolgerli [*strèphein*] dalla tenebra alla luce se non insieme con tutto il corpo, così bisogna girarlo [*periaktèon*] via dal divenire con tutta intera l'anima, fino a che non risulti capace di pervenire alla contemplazione dell'essere e al fulgore supremo dell'essere: ossia questo che diciamo essere Bene. O no?'. 'Sì'. 'Di ciò, ossia di questa conversione [*periagogès*] – dissi io –, ci può essere un'arte, che insegni in che modo l'anima possa essere più facilmente e più efficacemente girata. E, quindi, non si tratta dell'arte di immettervi la vista, ma di metterci mano [per orientarla], tenuto conto che essa già la possiede, ma non riesce a volgerla nella giusta direzione, né a vedere quel che dovrebbe'. 'Così sembra', disse"(PLATONE, *Repubblica*, VII, 518b-d, cit., p. 1241).

morti e il mondo dei vivi, l'apparenza e la realtà, il traviamiento e la purificazione, tutti motivi che si ritroveranno in riprese più o meno esplicite del testo platonico.

È sul concetto di conversione che faranno leva soprattutto gli autori cristiani antichi e moderni (ad esempio, Gregorio di Nissa e Simone Weil), per fare della caverna l'espressione più efficace dell'insufficienza umana e della necessità della redenzione da parte dell'intervento divino. Scrive Werner Jaeger che nel passo della *Repubblica* immediatamente successivo alla descrizione della caverna in cui compare il termine *periagoghé*, "si trovano anche *metastrophé* e i verbi *peristrèphesthai* e *metastrèphesthai*. Tutte queste espressioni tendono a dare la stessa immagine sensibile, *l'immagine di chi volge la testa e drizza gli occhi al bene divino*. [...] Quando si ponga il problema, non già del fenomeno 'conversione' come tale, ma dell'origine del concetto cristiano di conversione, si deve riconoscere in Platone l'autore primo di questo concetto. Il trasferimento di questo vocabolo all'esperienza religiosa cristiana ebbe luogo sul terreno del primitivo platonismo cristiano"<sup>10</sup>. La natura dell'educazione filosofica, dunque, "è veramente 'conversione' (*periagoghé*) nel significato spaziale ('volgersi', 'voltarsi') originario di questa parola. Essa è il 'voltarsi' di 'tutta l'anima' alla luce dell'idea del Bene, cioè all'origine del Tutto. Questo processo da un lato è diverso dall'esperienza di fede del cristiano, alla quale il concetto filosofico della conversione fu più tardi trasferito, e la differenza consiste nell'essere la conoscenza del filosofo ancorata a un essere obiettivo. Ma d'altro canto questo processo, così come Platone lo intende, è anche del tutto esente da quell'intellettualismo, che a torto gli si rimprovera"<sup>11</sup>.

### 1.3. La liberazione nella trascendenza

La terza scena del testo di Platone si apre con un nuovo strappo ai danni del prigioniero già liberato dalle catene: di nuovo, qualcuno "lo trae a forza per la salita aspra ed erta" che conduce all'esterno della caverna: ancora un intervento dall'esterno, ancora fatica; e, all'uscita dall'antro, ancora sofferenza per il bagliore violento del sole sugli occhi.

Ma, dopo l'ascesa perseverante e paziente, un lento e progressivo familiarizzarsi con la luce naturale attraverso la visione delle ombre e delle immagini degli uomini e delle cose riflesse sull'acqua, poi delle cose in se stesse, della luna e degli astri di notte fino al sole, porta il prigioniero, ormai libero, ad un nuovo punto di osservazione, dal quale si accorge che *tutta* l'esistenza *nella caverna* ha la medesima consistenza dell'*ombra*, e che la sua è stata un'ascesa verso un più alto grado di essere, di conoscenza, di verità e di libertà. Egli infatti riconosce che, rispetto alle cose di cui ci occupiamo quotidianamente, c'è "*dell'altro*"<sup>12</sup>: si tratta delle *idee*, che ci fanno vedere che cosa sono veramente le cose, "ciò che ciascuno vede e comprende" quando si rapporta alle cose<sup>13</sup>.

Il vedere è reso possibile dalla luce: nella sua trasparenza, nel suo carattere di mezzo che lascia passare, essa "rischiara e dirada, rende liberi, lascia penetrare. Il buio sbarra, *non* lascia che le cose si mostrino, le cela. Il buio viene diradato e rischiarato, vale a dire: trapassa nella luce, e cioè: il buio viene *reso liberante*"<sup>14</sup>. Nell'interpretazione di Heidegger, diventare liberi significa vincolarsi alla luce che così libera; ma se l'essenza della luce coincide con la funzione dell'idea di far vedere che cosa le cose sono, di farne vedere l'essere, allora diventare liberi è comprendere l'essere in quanto essere, un comprendere che fa *essere* le cose nella misura in cui esso ne è la visione completa e anticipante. In altri termini, è nella libertà della pre-comprensione (o visione anticipante), in cui l'uomo è già da sempre davanti alle cose, che egli ne sviluppa le possibilità d'essere, così come l'artista, possedendo "la visione essenziale di ciò che è possibile, mette in opera le nascoste possibilità dell'ente e in tal modo fa sì che gli uomini vedano quell'ente reale in cui si aggirano ciecamente"<sup>15</sup>.

A questo punto della narrazione Platone ha messo in campo tutte le immagini fondamentali che ne sostengono il pensiero, in modo che la caverna *sia* immediatamente (*non* rappresenti) la condizione umana. Nella caverna il fuoco è il sole; le ombre, le cose sensibili con le quali abbiamo ordinariamente a che fare; i prigionieri, noi stessi, i mortali. Fuori dalla caverna, quello che per noi è il mondo sensibile è l'immagine del

<sup>10</sup> W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it. di L. Emery e A. Setti, Bompiani, Milano 2003, pp. 1200-1201, nota 82.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cfr. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., p. 72.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 89; cfr. anche pp. 85-88.

mondo delle idee, dell'Iperuranio che è al di sopra della volta celeste; mentre il sole sta per l'idea suprema, quella del Bene, "la causa universale di tutto ciò che è buono e bello", della luce e del "signore della luce" nel mondo sensibile, della verità e dell'intelligenza nel mondo intelligibile, oltre che principio morale normativo: è a quel "Principio di tutto", infatti, che "deve guardare chi voglia avere una condotta ragionevole nella sfera pubblica e privata"<sup>16</sup>.

Prima di passare all'ultima scena del racconto, ancora un'osservazione sul prigioniero la cui liberazione si è finalmente compiuta, essendo egli ormai disposto alla contemplazione del Bene. A differenza di quanto era accaduto al suo primo voltarsi all'interno della caverna, egli non è più tentato dal desiderio di tornare indietro; anzi, lo spettacolo dei suoi vecchi compagni che fanno a gara nell'indovinare l'ordine di successione delle ombre sulla parete non suscita in lui invidia, ma compassione. Che cosa intende rappresentare Platone con quella singolare competizione? E che cosa potrà provocare la compassione del prigioniero liberato nei confronti dei suoi vecchi compagni? Chi si affanna nella gara per ottenere premi ed onori sono i sapienti della caverna, coloro che, ci dice Simone Weil, "hanno delle *conoscenze empiriche* (coloro che sanno predire il tempo, i medici che sanno guarire empiricamente, coloro che hanno il senso degli affari, ecc.). Anche la loro scienza è un'ombra"<sup>17</sup>. Nella caverna, perfino le matematiche "sono rivolte agli onori, alla rivalità, alle competizioni, ecc."<sup>18</sup>. Per quanto esse, come le altre scienze, contribuiscano a formare chi uscirà dalla caverna, tuttavia, pur cogliendo l'essere (il Bene) in qualche misura, coloro che le praticano si muovono "come sonnambuli"<sup>19</sup>, "raggiungono l'essere, ma come in sogno"<sup>20</sup>.

Ad esiti non differenti si giunge se interpretiamo gli agonisti della caverna come "gli empirici del potere, gli uomini senza principii [...] che godono tra i loro compagni di prigionia di una ridicola fama per il fatto che meglio di tutti gli altri s'intendono delle immagini apparenti sul loro teatrino di ombre e ne conoscono le più comuni sequenze"<sup>21</sup>.

Il punto di vista conquistato dal prigioniero liberato, la contemplazione del fulgore supremo dell'essere, non va dunque associato né alle arti né a quelle che impropriamente sono chiamate scienze, ma alla filosofia nella forma della dialettica.

#### 1.4. Il filosofo liberatore e il ritorno nella caverna

La compassione che il prigioniero liberato prova per i vecchi compagni, insieme ad "un forte sentimento della responsabilità sociale"<sup>22</sup>, lo induce a far ritorno nella caverna: è la quarta scena del testo. Nella medesima solitudine in cui era salito al mondo esterno, il prigioniero liberato si fa liberatore. I suoi propositi di liberazione, tuttavia, falliscono: egli, infatti, la vista offuscata a causa delle tenebre alle quali non era più abituato, non riesce a riconoscere gli oggetti, almeno non prima di adattarsi alle nuove condizioni. I prigionieri, però, non hanno la pazienza di attendere e, pensando che gli si siano guastati gli occhi per il fatto di essere salito sopra, si convincono che non vale affatto la pena di mutare il proprio stato. E quando il liberatore cercherà di scioglierli dalle catene, dopo averlo deriso, lo uccideranno.

Accanto al significato politico che qui si manifesta, resta centrale l'idea che "il guadagno che la filosofia arreca non risulta affatto evidente al non filosofo" e che non c'è possibilità di conciliare la vita nell'illusione e il suo smascheramento: "Prendere le parti della verità è parzialmente fatale, per il filosofo"<sup>23</sup>.

Il liberatore ha il nome di *philòsophos*. Già Empedocle di Agrigento, il primo a rappresentare questo-mondo come una caverna, aveva immaginato come segno di un mitico passato edenico e, insieme, attesa di una salvezza futura, "un uomo di superiore sapienza, che possedeva la più ampia ricchezza dell'animo, ed abile veramente in opere d'ogni genere e sagge"<sup>24</sup>. E Heidegger designa il filosofo liberatore come "colui che porta in sé l'anelito, l'intima necessità di comprendere che cosa e come l'ente è in generale e nel suo

<sup>16</sup> PLATONE, *Repubblica*, VII, 517c, cit., p. 1240.

<sup>17</sup> S. WEIL, *Lezioni di filosofia, 1933-1934*, raccolte da A. Reynaud-Guérithault, a cura di M. C. Sala, tr. it. di L. Nocentini, Adelphi, Milano, p. 262.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> PLATONE, *Repubblica*, VII, 533b, cit., p. 1255.

<sup>20</sup> WEIL, *Lezioni di filosofia*, cit., p. 264.

<sup>21</sup> JAEGER, *Paideia*, cit., p. 1207.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 1209.

<sup>23</sup> SZLEZAK, *La Repubblica di Platone*, cit., pp. 138-139.

<sup>24</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 129, in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Mondadori, Milano 1993, p. 81.

insieme”, colui che si tiene libero “nel domandare per interrogare l’essere e l’essenza delle cose”<sup>25</sup>. Ma di fronte all’ovvietà dominante, di cui è impregnata la condizione di *apaideusia*, il suo destino è la morte, al pari di quello di Socrate: destino e compito inevitabili, dato che solo ritornando nella caverna il filosofo può attestare la *differenza* fra le ombre, le cose e le idee, e la natura di queste ultime come ciò che lascia–passare–attraverso.

“La ridiscesa nella caverna [...], è, essa soltanto, il *compimento* autentico del divenire liberi. In altre parole: la verità non è un quieto possesso, godendo del quale ci sediamo in pace da qualche parte per pronunciare, da lì, sentenze all’indirizzo degli altri uomini, bensì la svelatezza *accade* solo nella *storia* della continua liberazione”<sup>26</sup>. Con ciò si afferma sì la differenza di essere e apparenza, di verità e non–verità, ma anche la loro *co–appartenenza*. Infatti, la verità in quanto *alètheia* rimanda ad un connaturato velamento, cosicché della sua stessa essenza fa parte la non–verità. È con questa tensione che si misura la filosofia dialettica, sviluppando la comprensione come modo d’essere dell’uomo e l’interpretazione che su di essa si fonda.

### 1.5. Significati essenziali del testo platonico sulla caverna

Ne *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*<sup>27</sup> Konrad Gaiser individua con grande chiarezza quattro ambiti di significato del testo di Platone: ontologico, gnoseologico, pedagogico, politico. Li richiamiamo a modo di sintesi di quanto abbiamo presentato nelle quattro scene sopra illustrate.

Quanto al primo, è lo stesso Platone a indicare due diversi piani dell’essere: quello dei fenomeni del mondo sensibile, illuminati dal sole, e quello del mondo dei modelli matematici e delle idee, dominato dall’Idea del Bene; e come nell’uno ci sono immagini riflesse e ombre, così nell’altro i livelli inferiori rispecchiano quelli superiori.

Ai diversi gradi dell’essere corrispondono diversi gradi di conoscenza: da questo punto di vista, le ombre proiettate sulle pareti della caverna richiamano la percezione sensibile e la conoscenza empirica, con il loro limitato grado di certezza, mentre gli enti matematici e le idee comportano la verità della conoscenza teoretica e, quindi, un più elevato grado di certezza.

Questi due differenti livelli di conoscenza indicano anche i due estremi del processo dell’educazione, ossia del passaggio dalla *apaideusia* alla *paideia*, che il racconto intende illustrare: si tratta di un’opera di affrancamento da una condizione in cui prevalgono la parzialità e l’unilateralità, il vincolo dei sensi e il pregiudizio dell’opinione (in questo senso le ombre rappresentano le convinzioni morali e il condizionamento fuorviante delle opere poetiche).

La conquista della libertà più autentica si converte nella scelta di un legame con l’Idea del Bene, che si rivela costitutivo dell’essere e della conoscenza. È solo a partire da questo vertice del movimento di *anàbasi* e di *periagoghé*, che è possibile l’inversione di rotta che porta di nuovo il prigioniero liberatosi all’interno della caverna. Si mostra qui il significato più propriamente politico del testo platonico, secondo il quale il filosofo, pur correndo il rischio di essere perseguitato e ucciso, intende tuttavia persuadere i prigionieri–cittadini della verità di ciò che egli ha visto rispetto alla pseudo–verità di ciò che essi vedono.

I quattro significati indicati da Gaiser coincidono, in sostanza, con i temi che nel testo di Platone vengono individuati dall’interpretazione di Martin Heidegger, sviluppata in tempi diversi, attraverso quattro opere, delle quali la più analitica e dettagliata è *L’essenza della verità* (1931–1932): la questione dell’essere, la domanda sull’essenza della verità, la storia dell’uomo, la libertà<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, cit., p. 108.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 116–117.

<sup>27</sup> Cfr. K. GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi*, Bibliopolis, Napoli 1985 (una versione sintetica si trova in K. GAISER, *Das Höhlengleichnis. Thema und Variationen von Platon bis Dürrenmatt*, “Schweizer Monatshefte”, 65, 1985, 1, pp. 55–65). Molto importante per il tema qui affrontato è P. –M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Vrin, Paris 1968, soprattutto pp. 33–62. Giovanni Reale rileva che l’interpretazione di Gaiser, così come alcune indicazioni di Hans Krämer (in particolare H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, intr. e tr. it. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989<sup>3</sup>), dà nuova luce all’immagine della caverna in virtù del riferimento alle dottrine non scritte (cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”*, Vita e Pensiero, Milano 1997<sup>20</sup>, p. 355).

<sup>28</sup> Oltre alla già citata *L’essenza della verità*, cfr. M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, [1926], ed. it. a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, [1927], ed. it. a cura di A. Fabris, Marietti, Genova 1999; *La dottrina platonica della verità*, [1940], in *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano 1994<sup>3</sup>.

## 2. La natura polimorfa del testo platonico sulla caverna

Del testo di Platone, che apre il Libro VII della *Repubblica*, non è fuori luogo chiarire brevemente il genere letterario o, meglio, la forma espositiva; il che può consentire di coglierne il significato filosofico più proprio<sup>29</sup>.

### 2.1. La caverna nella forma del “mito”

Il testo di Platone è innanzitutto il frutto di un *mythologheîn*, verbo che Platone usa per indicare la *scrittura* del mito, sia nel *Fedro* (276e 1– 3) che nella *Repubblica* (376d 9, e 501e 4), nel senso di un “narrare” o “raccontare” privi di un carattere strettamente dialettico<sup>30</sup>. Il mito, infatti, sembra attenere al cosiddetto “discorso scritto”, mentre dell’oralità è propria la dialettica. È l’intero dialogo della *Repubblica* che Platone, poco prima di introdurre la nota immagine della linea, definisce come un “discorso per via di immagini” (*he politeia hen mythologoumen logo*).

Giovanni Reale ne dà conto definendo il mito platonico come un “pensare– per– immagini”<sup>31</sup>, sia nell’ambito fisico– cosmologico sia in quello escatologico e metafisico sia in quello morale e politico. Secondo Reale, le ragioni della scelta stilistica di Platone sarebbero da ricercare nella componente religiosa di matrice orfica che segna i suoi dialoghi a partire dal *Gorgia*. Il testo della caverna non fa eccezione se i suoi presupposti sono appunto nell’orfismo. E tuttavia ciò non esclude il ricorso al *logos*; anzi, il *mythos* si colloca nell’ordine del *logos*, come indica lo stesso verbo *mythologein*, a dire che il significato originario del *mythos* si coglie in relazione al *logos*, a maggior ragione se, come in Platone, si tratta di un mito diverso da quello pre– filosofico che non conosceva ancora il *logos*. Il *mythos*, infatti, indica la parola, il pensiero, il racconto; il *logos*, il dire, il riflettere, l’annunciare, significati fra loro coerenti e omogenei, *polari*, per cui non è pensabile l’opposizione *mythos– logos* come contrasto di due forme di conoscenza, l’una primitiva, l’altra più avanzata. Del resto, già nella ipotetica etimologia di *mythos* (forse da *myo* = parlo con le labbra serrate, o da *my*, la stessa radice della iniziazione misterica<sup>32</sup>) sta l’idea di un discorso che, per quanto solo parzialmente articolato, è tuttavia capace di aprire ad una ulteriorità rispetto al *logos* e, probabilmente proprio per questo, risulta bisognoso di essere interpretato dal *logos* stesso. Cosicché si instaura una circolarità fra l’uno e l’altro: il mito, non subordinandosi al *logos*, fa ad esso da stimolo, e ne riceve chiarificazione mentre lo completa<sup>33</sup>.

Questa funzione del mito è presentata dallo stesso Platone nel *Fedone*: “Certamente sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene ad un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che questo o qualcosa simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l’anima è immortale: ebbene, questo mi pare che si convenga e che metta conto di arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello! E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l’incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che io da un pezzo protraggo questo mio mito [*ton myhon*]<sup>34</sup>.

A confermare l’apparentamento del *mythos* con il *logos* è la polisemia del termine *mythos*, nella sua oscillazione fra parola umana e parola divina, storia (racconto) e futuro (progetto), verità e inganno, volere degli dei e mistificazione degli uomini: esso indica la parola persuasiva di Ulisse (*Iliade*, II, 282), la parola del cavaliere saggio e antico Nestore (*Il.*, II, 433), la parola della macchinazione e dell’inganno ordito dai

<sup>29</sup> Oltre ai già citati Gaiser e Szlezak, cfr. almeno H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, “Studium Generale”, 10 (1957), pp. 432-447; L. BRISSON, *Platon, le mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, La Découverte, Paris 1994<sup>2</sup>; U. CURI, *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 159, nota 2; G. DROZ, *Les mythes platoniciens*, du Seuil, Paris 1992, pp. 88-102; P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Alcan Paris 1930; C. GAUDIN, *Deux cavernes. L’écriture allégorique*, “Revue de Philosophie Ancienne”, 2 (1992), pp. 179-210; J. MOREAU, *Platon et l’allégorie de la caverne*, “Revue de l’enseignement philosophique”, 6 (1979), pp. 43-50.

<sup>30</sup> Cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 84.

<sup>31</sup> G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, III. *Platone e l’Accademia antica*, Bompiani, Milano 2004, p. 50.

<sup>32</sup> Cfr. F. CREUZER, *Simbolica e mitologia*, tr. it. parziale a cura di G. Moretti, Spirali, Roma 2004; M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; J. P. VERNANT, *Ragioni del mito*, in *Mito e società nell’antica Grecia*, tr. it. di P. Pasquino e L. Berrini Pajetta, Einaudi, Torino 1981, pp. 192-215; cfr. anche M. MARCHETTO, *Che cos’è la filosofia?*, Sei, Torino 1994.

<sup>33</sup> Cfr. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, III, cit., pp. 46-47.

<sup>34</sup> PLATONE, *Fedone*, 114d, tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 1997, p. 277.

pretendenti di Penelope (*Odissea*, IV, 676), la parola degli dei, alla quale gli uomini devono lasciare spazio (*Od.*, XXII, 287–289); ma anche i *hieroi lògoi*, la parola sacra dei misteri eleusini<sup>35</sup>.

È solo con la letteratura scritta, con il discorso storico di Tucidide, con la filosofia dello stesso Platone e di Aristotele, che il *mythos* si subordina al *logos*. Ma anche in questo caso è l'immagine mitica a rappresentare la trasformazione con la maggior efficacia: il labirinto, forma geometrica complessa, creazione umana dell'artista– inventore Dedalo, è il gioco dell'intelletto che vuole sfidare il dio (il Minotauro– Dioniso rinchiusovi da Minosse)<sup>36</sup>.

Il mito, dunque, è interpretazione della realtà, ma è anche domanda di interpretazione. Si pensi alla natura di *eikòs* (= probabile) che Platone attribuisce alla propria narrazione. L'*eikòs mythos* rappresenta, infatti, una congettura sul senso più nascosto della realtà. Quando la filosofia platonica si imbatte in un mistero impenetrabile, piuttosto che cedere allo scetticismo o alla negazione di quella realtà, preferisce affidarsi ad una credenza, ad una sorta di fede filosofica, alla certezza di cose sperate. I miti teogonici e cosmogonici del *Timeo* ne sono conferma: “Dunque, o Socrate, se dopo molte cose dette da molti intorno agli Dei e all'origine dell'Universo, non riusciamo a presentare dei ragionamenti in tutto e per tutto concordi con se medesimi e precisi, non ti meravigliare. Ma se presenteremo ragionamenti verosimili, non meno di alcun altro, allora dobbiamo accontentarci, ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana: cosicché, accettando intorno a queste cose il mito probabile [*ton eikòta mython*], conviene che non andiamo ancora più in là”<sup>37</sup>.

John Niemeyer Findlay, il primo studioso di Platone a suggerire la via della sua interpretazione a partire dalle dottrine non scritte, riferendosi a *Timeo*, 29d, 30b, 48d, 72d– e, aggiunge: “Non si deve pertanto biasimare Platone– Timeo se la sua spiegazione della teogonia e cosmogonia non raggiunge un'assoluta precisione e coerenza: una narrazione probabile [*eikòs mythos*] è tutto ciò che possiamo aspettarci da lui. [...] l'essere degli esempi è quindi un'immagine, un essere che ha tutto ciò che è chiaro e coglibile e sostanziale nel contenuto che esso rappresenta. Non può esserci alcuna conoscenza di esso in quanto tale, dal momento che, se di esso si può dire qualcosa, lo si può dire solo in quanto esso si approssima a qualcosa di più stabile e più chiaro di se stesso. Di tale approssimazione inesatta è impossibile una affermazione esatta: di tale vaghezza possiamo parlare solo in modo vago”<sup>38</sup>.

Il mito è racconto limitato come lo è la natura umana, che tuttavia apre lo spazio all'essere eterno e immutabile. Essendo una narrazione probabile, in quanto legata al mondo sensibile e in quanto immagine, è priva di precisione e di coerenza assolute, ossia è “probabile”. Ma, proprio nel suo essere immagine, ci dice che c'è dell'altro. In questo senso il mito è mediazione fra il divenire storico e l'essere eterno, che finiscono con il coincidere nel *kòsmos symbolikòs* del racconto mitico<sup>39</sup>. In quanto è questa mediazione, il mito domanda di essere interpretato.

## 2.2. La caverna come “immagine”

Platone introduce il testo sulla caverna con l'invito di Socrate a Glaucone, il suo interlocutore, a “farsi un'immagine” (*apeikason*) della nostra natura umana<sup>40</sup>. Il racconto inizia perciò nel segno di un'immagine o di una rappresentazione, il cui significato complessivo viene svelato alla fine della narrazione: “Questa *metafora* [*eikòna*] nel suo complesso va adattata a quanto si è affermato in precedenza e così questo luogo che ci appare alla vista, deve paragonarsi [...]”<sup>41</sup>.

Fin qui le parole di Socrate sono un gioco dell'immaginazione, dalla cui magia Glaucone viene catturato, e con lui, naturalmente, il lettore. La rappresentazione visiva (“questo luogo che ci appare alla vista”), alla quale invita Socrate, richiama la corrispondenza tipicamente platonica fra il vedere degli occhi e il vedere dell'anima. È la suggestione dell'immaginazione, stimolo ad un ragionamento che non è astratto, ma

<sup>35</sup> Cfr. G. CAMURI, *Mito*, in AA. VV., *Enciclopedia filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006, pp. 7492-7493.

<sup>36</sup> Cfr. G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, pp. 28-29.

<sup>37</sup> PLATONE, *Timeo*, 29c-d; cfr. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 593-597.

<sup>38</sup> J. N. FINDLAY, *Platone. Le dottrine scritte e non scritte. Con una raccolta delle testimonianze antiche sulle dottrine non scritte*, [1974], a cura di G. Reale, tr. it. di R. Davies, bibliografia degli scritti di Findlay di M. Marchetto, Vita e Pensiero, Milano 1994, p. 280.

<sup>39</sup> Cfr. P. PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco*, tr. it. di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 7-13.

<sup>40</sup> “Immagina di vedere [...]” (PLATONE, *Repubblica*, VII, 514a, cit., p. 1238). Cfr. anche la traduzione che Franco Volpi dà del testo heideggeriano in M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., p. 141.

<sup>41</sup> PLATONE, *Repubblica*, VII, 517a-b, cit., p. 1240.



immaginario, non deduttivo, ma narrativo, non argomentativo, ma suggestivo. Il lettore di Platone sa anche che l'immagine è ingannevole e illusoria non solo perché questa è l'idea del filosofo, ma perché nel racconto mitico confluisce una sorta di archetipo che è lo specchio di Dioniso: il mondo come riflesso del dio, le ombre della caverna che catturano i prigionieri, l'illusione che è nel contempo conoscenza.

La priorità della rappresentazione visiva della realtà, tipica dei Greci, sia nel senso della vista degli occhi sia in quello della vista dell'anima, determina l'approccio al movimento interno alla caverna, da un piano all'altro, da una regione ontologica all'altra. Si tratta di un uso "visivo" delle espressioni linguistiche che descrivono i contenuti della caverna, rivelando, attraverso i rimandi visivi, gli *eide* autentici indicati per via analogica: è la capacità euristica della dialettica socratica, che si alimenta anche dell'immaginario collettivo. Infatti, l'interlocutore di Socrate che si figura l'immagine del mito platonico, ne coglie immediatamente il senso in virtù del richiamo alle consuetudini greche dello spettacolo di burattini e del teatro d'ombre o pittura d'ombra (*skiagraphia*), una singolare anticipazione della *photographia*, entrambe segnate dalla medesima ambiguità: rafforzano la *realtà realissima* perché rassicurano e rendono familiare ciò che rappresentano; ma sono anche fragili e labili riflessi di quella realtà, malinconiche attestazioni dell'inesorabile azione dissolvente del tempo.

L'immagine che Socrate presenta a Glaucone sembra vivere di vita propria e ha, tuttavia, nello stesso tempo, il carattere del *tropo*, per cui il suo senso letterale è immediatamente il suo senso spirituale, ossia la caverna è immediatamente la condizione umana. Secondo questa logica, i contenuti della caverna, che sono *perfettamente noti*, come dimostra il fatto che Glaucone se li immagina con facilità per la loro affinità con aspetti consueti della vita quotidiana, richiamano i contenuti del mondo dei fenomeni: il fuoco significa il sole; gli oggetti portati in fila, le singole cose (in particolare, le statue indicherebbero le cose del cielo, come le stelle, mentre gli attrezzi le cose della terra); le ombre proiettate sulla parete di fondo della caverna, le immagini riflesse e le ombre del mondo sensibile, ma, "sotto un altro riguardo, esse sono da intendere come le rappresentazioni morali, secondo le quali gli uomini abitualmente si regolano, o anche come le opinioni dei poeti (come Omero), le cui opere esercitano una forte influenza educativa"<sup>42</sup>.

### 2.3. La forma dell'analogia e i tre piani dell'essere

Ai contenuti della caverna che sono perfettamente noti sia all'interlocutore di Socrate sia al lettore di Platone va associato ciò che invece è *sconosciuto*, ossia il mondo sovrasensibile delle idee, che è però possibile ricostruire *per analogia* con i mondi inferiori. Solo in questo passaggio, che rende rappresentabile l'ignoto, l'immagine della caverna assume senso analogico vero e proprio secondo la formula  $A : B = B : C$ , ossia "il mondo della caverna (A) sta al mondo dei sensi (B) come il mondo dei sensi (B) sta al mondo delle idee (C)"<sup>43</sup>. Più precisamente, secondo l'interpretazione di Konrad Gaiser, la forma analogica "fa apprendere, almeno in maniera immaginaria, approssimativa o indiretta, ciò che va oltre la nostra forza di immaginazione"; il che non significa provarne l'esistenza, ma solo che "è sempre pensabile e dunque possibile"<sup>44</sup>. Come si può notare, essa è resa possibile dal termine medio del mondo sensibile, sulla base del quale e della sua similitudine con il mondo inferiore si possono avanzare congetture sulla struttura del mondo sovrasensibile. Il parallelismo fra i due mondi di quaggiù, infatti, consente la rappresentazione analogica di un terzo mondo, del tutto sconosciuto, il mondo delle idee, il quale dovrà essere pensato in rapporto al mondo dei fenomeni in modo analogo a quello da cui si guarda al rapporto fra il mondo dei fenomeni e il mondo della caverna: come modello rispetto alla sua immagine. Si tratta, dunque, di una *inferenza analogica* dal noto all'ignoto, una specie di congettura sulla possibile esistenza e struttura di un mondo sconosciuto.

Dato che non conosciamo la struttura del mondo delle idee, possiamo allora ritenere che il sole illustri la posizione e il ruolo dell'Idea del Bene; che le stelle potrebbero indicare le Metaidee, in quanto esercitano una funzione di mediazione fra gli enti matematici e le loro idee, da un lato, e il principio supremo, dall'altro<sup>45</sup>; che gli oggetti corporei corrispondano alle idee, in particolare le creature viventi alle idee numeri, alle specie e alle norme valutative, mentre i prodotti artificiali alle idee delle singole cose; infine, le impressioni

<sup>42</sup> GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., pp. 17-18; cfr. L. M. NAPOLITANO VALDITARA, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007, soprattutto pp. 1-42.

<sup>43</sup> GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., p. 18.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>45</sup> H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, intr. e tr. it. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 193-194.

esercitate sui sensi dagli oggetti corporei, ciò che oggettivamente sono le qualità materiali, potrebbero rappresentare gli oggetti della matematica. Il mondo della caverna, dunque, è immagine del mondo dei fenomeni, che ne è il modello. Entrambi, con tutti i loro contenuti, sono noti nella realtà empirica, benché il primo, nella misura in cui è frutto dell'immaginazione, nel suo complesso, intenda significare la natura o condizione degli uomini.

La forma dell'analogia si fonda sul carattere tipicamente "polare" del pensiero greco, che "vede, concepisce, modella e organizza il mondo, come unità, in coppie di contrari"<sup>46</sup>. Diversamente dalla forma di pensiero monistica o da quella dualistica, essa non comporta la superiore conciliazione o la reciproca esclusione dei termini che costituiscono la polarità, ma una logica della implicazione o della interdipendenza, secondo la quale i contrari di una coppia "sono condizionati alla loro opposizione: perdendo il polo opposto, essi perderebbero il loro stesso senso. Tale senso consiste appunto nel fatto che essi, come contrari – allo stesso modo dell'asse che li separa e tuttavia li collega – sono parti di una unità più grande che non è definibile esclusivamente in base a loro: per esprimerci in termini geometrici, essi sono punti di una sfera perfetta in sé"<sup>47</sup>.

È in questo contesto concettuale che risulta legittimata la capacità, per così dire, euristica dell'analogia: essa, infatti, a partire da due estremi noti, consente di congetturare e formulare un *eikòs mythos*. E la caverna potrebbe essere il *kòsmos symbòlikos*, il punto d'incontro fra i due cosmi che il filosofo presenta nel *Timeo*, ossia fra l'essere eterno (*tò aei òn*) delle idee e il divenire nel tempo (*gènesis chroniché*) delle cose sensibili. Il loro incontro, infatti, "si concepisce e diventa esplicito nel mito", in questo caso nell'immagine della caverna, nel senso che per mezzo del mito si coglie la verità simbolica del *kòsmos symbòlikos*, ossia l'essere eterno nella sua coincidenza con il divenire cronico<sup>48</sup>.

Che la forma del filosofare platonico non si sottragga al carattere polare che Paula Philippson attribuisce al pensiero greco e si presenti come struttura analogica dell'essere e della conoscenza, è chiarito da Gaiser e da Reale in relazione alla posizione intermedia dell'anima, come viene presentata nel *Timeo*. Scrive Gaiser: "Il pensiero fondamentale di Platone sembra consistere in questo: la medesima struttura si presenta ovunque in maniera analogica: essa determina la struttura del mondo delle Idee, la compagine dell'anima e la connessione di tutte le cose in generale. [...] per Platone la compagine dell'essere è determinata, in particolare e in generale, dalla medesima struttura, e precisamente da una struttura che può essere descritta in termini matematico-geometrici. Ancora più chiaramente si vede adesso come l'anima stia in rapporto con ogni essere e come riunisca in sé, analogicamente, ogni cosa: la struttura interiore dell'anima corrisponde alla struttura complessiva della realtà in generale. La serie delle Dimensioni matematico-geometriche compare nelle testimonianze sulla dottrina platonica così spesso, che non possiamo non riconoscere qui un nucleo centrale dell'ontologia esoterica di Platone. La coordinazione della serie dimensionale (numero-linea-superficie-corpo) e degli ambiti dell'essere (Idee-anima-apparenza) aveva evidentemente per Platone il senso di rendere chiaro in questo modo la metessi e il corismo fra mondo delle Idee e mondo delle cose sensibili e corporee. In ogni caso, dalle testimonianze si ricava che la serie dimensionale era intesa da Platone non solo in senso formale, ma anche in senso reale-ontologico"<sup>49</sup>.

Su questa medesima linea Reale precisa che per Platone "la struttura dei tre piani dell'essere non è identica, ma analogica. [...] In tutti i modi Platone ci fa comprendere che il mondo sensibile non nasce semplicemente da una gradazione diversa della unificazione e determinazione di un Principio opposto, che resti qualitativamente uguale e che assuma solamente un differente spessore quantitativo, bensì da un principio

<sup>46</sup> PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco*, cit., p. 65. Cfr. anche REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 273-275 e 275-280. Reale sottolinea come la teoria platonica dei Principi supremi Uno/Diade sia il segno più cospicuo e più perfetto della forma polare che caratterizza ogni manifestazione del pensiero greco (*ivi*, p. 275).

<sup>47</sup> PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco*, cit., p. 66. Questa stessa tesi è uno dei fondamenti della interpretazione che Luigi Ruggiu dà del *Poema sulla natura* di Parmenide (cfr. PARMENIDE, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Presentazione, trad. e note di G. Reale, Saggio introduttivo e Commentario filosofico di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991).

<sup>48</sup> Cfr. PHILIPPSON, *Origini e forme del mito greco*, cit., pp. 11 e 7-13.

<sup>49</sup> K. GAISER, *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, tr. it. di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 51-53. La posizione di Gaiser si basa sul riconoscimento in Platone, nel *Timeo* e nella dottrina esoterica, di un fondamentale legame fra la dottrina dell'anima e la matematica (cfr. soprattutto *ivi*, pp. 28-29, e, per la caverna, pp. 97-101, in cui si ripropone il modello interpretativo presente ne *Il paragone della caverna*).

opposto che ha una natura sua (sensibile) che si manifesta in vari modi, e che si riporta alla Diade *analogicamente*<sup>50</sup>.

Lo stesso Reale dimostra con grande chiarezza come Platone condivida qui la sensibilità dell'arte plastica greca per la rappresentazione del mondo sulla base di "proporzioni ideali predeterminate, esprimibili mediante il numero: 'numero', da intendersi specialmente nel senso greco di rapporto e proporzione e sotto veste geometrica"<sup>51</sup>.

La teoria della proporzione, intesa come la versione matematizzata dell'analogia, e il gusto per l'analogia, intesa come la versione concreta dell'astrazione geometrico- matematica, sembrano dunque costituire il quadro generale di riferimento della forma propria del testo della caverna, nel suo intento di "rappresentare dopo i processi visibili i processi invisibili, assunti come quarto termine di una proporzione"<sup>52</sup>.

Gaiser indica in Eraclito la prima formulazione dell'analogia in forma simile all'uso che ne farà Platone, anche se dai frammenti eraclitei è del tutto assente la sua sensibilità geometrico- matematica. Medesimo è però l'effetto, di "dischiudere il divino che ci era sconosciuto; e, allo stesso tempo, rendere chiaro che i valori umani misurati con l'assoluto sono insufficienti"<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 663. In relazione a queste considerazioni, di particolare rilievo risultano i seguenti testi platonici: "E i sapienti dicono, o Callicle, che cielo, terra, dei e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dalla temperanza e dalla giustizia: ed è proprio per tale ragione, o amico, che essi chiamano questo intero universo 'cosmo', ordine, e non, invece, disordine o dissolutezza. Ora, mi sembra che tu non ponga mente a queste cose, pur essendo tanto sapiente, e mi sembra che ti sia sfuggito che l'uguaglianza geometrica ha un grande potere fra gli dei e fra gli uomini. Tu credi, invece, che si debba perseguire l'eccesso: infatti trascuri la geometria!" (PLATONE, *Gorgia*, 507e-508a, tr. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 915). "Ciò che è generato deve essere corporeo, visibile e tangibile. Ma se fosse separato dal fuoco, nulla potrebbe essere visibile; né potrebbe essere tangibile, senza una solidità; e non potrebbe essere solido, senza terra. Di conseguenza, Dio fece il corpo dell'universo, cominciando a costruirlo di fuoco e di terra. Ma che due cose si compongano bene da sole, prescindendo da una terza, in maniera bella, non è possibile. Infatti, deve esserci in mezzo un legame che congiunga l'una con l'altra. E il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo. E questo per sua natura nel modo più bello compie la proporzione. Infatti, allorché di tre numeri, o masse o potenze quali si vogliono, il medio sta all'ultimo come il primo sta al medio, e ulteriormente, a sua volta, quello medio sta al primo come l'ultimo sta a quello medio, allora il medio diventando primo e ultimo, e l'ultimo e il primo diventando ambedue medi, in questa maniera di necessità accadrà che tutte le proporzioni siano le stesse, e, divenute fra di loro le stesse, tutte saranno una unità. Se, dunque, il corpo dell'universo avesse dovuto esser una superficie e non avesse dovuto avere alcuna profondità, un medio solo sarebbe stato sufficiente a legare insieme le cose che hanno rapporto con sé e se medesimo; ora, invece, poiché conveniva che il corpo dell'universo fosse solido, i corpi solidi non sono mai congiunti da un solo medio, ma sempre da due medi. Per questo il dio, posto acqua e aria in mezzo tra fuoco e terra, e, per quanto era possibile, proporzionatili fra di loro nella medesima proporzione, di modo che come il fuoco sta all'aria così l'aria stesse all'acqua, e come l'aria sta all'acqua così l'acqua stesse alla terra, collegò insieme e compose il mondo visibile e tangibile. Per queste ragioni, da queste cose cosiffatte, quattro di numero, fu generato il corpo del mondo in accordo con se medesimo mediante la proporzione. E da queste cose ricevette in sé l'amicizia, in modo che, riunito con sé in se medesimo, divenne indissolubile da chiunque altro, tranne che da Colui che lo aveva collegato" (PLATONE, *Timeo*, 31b-32c, tr. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, cit., pp. 1363-1364).

<sup>51</sup> REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 281; cfr. soprattutto *ivi*, pp. 286-288; cfr. anche G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Cortina, Milano 1995, pp. 132-136.

<sup>52</sup> SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, cit., p. 35. È in questo contesto che si può valorizzare la relazione formale, oltre che contenutistica, fra la caverna e l'immagine della linea che Platone espone poche pagine prima: sulla relazione fra le due immagini, a titolo esemplificativo cfr. J. ANNAS, *On the Intermediates*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", 57 (1975), pp. 146-166; J. A. BRENTUNGER, *The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates*, "Phronesis", 8 (1963), pp. 146-166; J. FERGUSON, *Sun, Line and Cave Again*, "Classical Quarterly", 13 (1963), pp. 188-193; KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, cit., pp. 193-197; J. MALCOLM, *The Line and the Cave*, "Phronesis", 7 (1962), pp. 38-45; J. MORRISON, *Two Unresolved Difficulties in the Line and the Cave*, "Phronesis", 22 (1977), pp. 212-231; J. E. RAVEN, *Sun, Divided Line, and Cave*, "Classical Quarterly", 3 (1953), pp. 22-32; D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, tr. it. di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 100-109.

<sup>53</sup> GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., p. 23. Questi sono i frammenti di Eraclito: "Di fronte alla divinità l'uomo risulta infantile, proprio come il fanciullo di fronte all'uomo" (14 [A 41], in G. COLLI, *La sapienza greca*, III. *Eraclito*, Adelphi, Milano 1988<sup>3</sup>, p. 53; DIELS-KRANZ B 79). "Eraclito proprio questo dice ... che il più sapiente fra gli uomini, a paragone del dio, apparirà come una scimmia, sia per sapienza, sia per bellezza, sia per tutte le altre cose" (14 [B 2], *ivi*, p. 129; DIELS-KRANZ B 83; PLATONE, *Ippia maggiore*, 289b). "Polemos di tutte le cose è padre, di tutto poi è re; e gli uni manifesta come dei, gli altri invece come uomini; gli uni fa esistere come schiavi, gli altri invece come liberi" (14 [A 19], *ivi*, p. 35; DIELS-KRANZ B 53). "E riguardo a questa espressione [*logos*] che è vera, sempre gli uomini si mostrano privi di intendimento, sia prima di porgervi orecchio, sia una volta che l'hanno ascoltata. Difatti, anche se tutte le cose

Alla funzione analogica del testo della caverna è connessa la divisione del mondo in un alto, un basso, un medio. Essa non solo vale a stabilire le corrispondenze fra un piano e l'altro, tali da consentirci di ipotizzare i caratteri propri del presunto "alto", ma anche rivela la relatività dei tre piani. Basti pensare ai diversi gradi di verità connessi al movimento ascensivo del prigioniero della caverna, ognuno ritenuto valido fino alla scoperta dell'altro. In questo senso, il Libro IX della *Repubblica* contiene un passaggio particolarmente interessante. Socrate chiede infatti a Glaucone: "Sei proprio convinto [...] che in natura esista un alto, un basso e un mezzo?". 'Io sì'. 'Credi che una persona che dal basso sia portata verso il mezzo possa avere altra impressione se non quella di venir trascinata in alto? E una volta raggiunta la posizione intermedia, guardando il luogo da cui si è mossa, potrebbe ritenere d'essere in qualche altro posto che non sia l'alto, dato che non ha ancora visto l'alto in quanto tale?'. 'Per Zeus! – esclamò – . Io non credo che un tale individuo potrebbe farsi un'opinione diversa'. 'Se però – continuai –, venendo riportato al punto di partenza, avesse la sensazione d'esser trascinato in basso, sarebbe convinto del vero?'. 'Come no!'. 'Dunque, costui subisce tutte queste impressioni per il solo motivo che non ha un'esperienza veritiera dell'alto in quanto tale, del mezzo e del basso'. 'È chiaro'<sup>54</sup>.

Su questo stesso relativismo sembra fondarsi il giudizio di Hannah Arendt sulla caverna platonica, intesa come un vero e proprio "rovesciamento" della posizione di Omero: come se Platone dicesse a Omero: "Non è la vita delle anime incorporee, ma quella dei corpi a svolgersi in un luogo sotterraneo; a paragone col cielo e il sole, la terra è un Ade; immagini e ombre sono l'oggetto dei sensi corporei, non la cornice delle anime incorporee; vero e reale non è il mondo nel quale ci muoviamo e viviamo, e che dobbiamo abbandonare morendo: vere e reali sono le idee viste e afferrate dagli occhi della mente"<sup>55</sup>.

Si compie così la coincidenza del piano intermedio con il piano inferiore, della terra con il mondo sotterraneo dell'Ade; nello stesso tempo, viene indicata la preistoria della caverna platonica nella *Nekyia* omerica, che, a sua volta, connota negativamente quel mondo delle tenebre, l'infinita voragine, nella quale Esiodo porrà le origini del Tutto, luogo di nascita degli dei e dell'esistenza immortale dei demoni mantici, della divinazione e della incubazione, feconde di sapienza anche per gli uomini.

Sospeso ai confini di quel mondo sotterraneo, il popolo dei Cimmerii, sconsolata prefigurazione del destino dei mortali, infelici esposti alla dannazione perenne<sup>56</sup>. Non è tuttavia sufficiente il mero rovesciamento dell'Ade di Omero per fare della caverna una delle immagini più eloquenti della civiltà occidentale. Perché si possa spiegare la sua funzione analogica; va infatti considerata l'influenza che i temi eleusini e soprattutto orfici esercitarono su Platone, dal sistema di premi e punizioni dell'aldilà all'immortalità dell'anima rispetto al corpo, dalla polarità di apparenza e realtà all'antropologia pessimistica di Empedocle.

Al motivo della divisione del mondo in tre piani diversi e alla loro relatività, oltre che alla forma dell'analogia, è connessa un'anticipazione del mito della caverna elaborata dallo stesso Platone nel *Fedone*<sup>57</sup>, nel secondo mito escatologico. Il mito del *Fedone* è tuttavia solo uno dei molti racconti, paragoni, immagini, analogie, che dai dialoghi platonici si possono accostare alla caverna della *Repubblica*: dalla già citata "teoria della linea" al mito di Glauco, dal paragone del gregge a quello dei pesi di piombo, dalle ali dell'anima al cavallo indocile, fino alla similitudine fra l'anima e chi osserva l'eclisse di sole, in tutti ricorrono aspetti propri della struttura formale della caverna<sup>58</sup>, che, evidentemente, non consiste soltanto dell'analogia.

Nel *Fedone* gli uomini, pur abitando in una cavità della terra (che è una sfera sospesa nell'universo), in mezzo all'aria, alla nebbia e all'acqua che sono sedimenti dell'etere, credono tuttavia di vivere sulla sua

sorgono in conformità di questa espressione, essi tuttavia assomigliano a chi è senza esperienza, quando si cimentano a sperimentare tali parole e opere, quali vado spiegando, io che scindo ciascuna cosa secondo il suo nascimento e la manifesto così come è. Ma gli altri uomini non si accorgono di tutto quello che fanno, una volta desti, proprio come si dimenticano di tutto quello che fanno quando dormono"(14 [A 9], *ivi*, p. 27; DIELS-KRANZ B 1).

<sup>54</sup> PLATONE, *Repubblica*, IX, 584d-e, in *Tutti gli scritti*, cit., pp. 1298-1299. Poco oltre, un altro passo riecheggia il racconto della caverna: "Piuttosto essi [quelli che passano la vita nel piacere] sono simili a un gregge con lo sguardo sempre rivolto in basso, chino a terra verso la mangiatoia, dove divora il suo cibo ingrassandosi e accoppiandosi. E per questa loro avidità gli animali del gregge si scambiano calci e cornate, e, colpendosi con unghie di ferro e con armi, cadono vittima del loro non essere mai sazi; ed effettivamente, nutrendosi di realtà prive di sostanza non riempiono né il proprio autentico essere, né il suo involucro"(ivi, IX, 585a-b, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1300).

<sup>55</sup> H. ARENDT, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, tr. it. di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 2001<sup>2</sup>, p. 63.

<sup>56</sup> Cfr. OMERO, *Odissea*, XI, 13-19.

<sup>57</sup> PLATONE, *Fedone*, 108e-112a, tr. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, cit., pp. 115-117.

<sup>58</sup> Cfr. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, cit., pp. 34-45 e 50-51.

superficie, a diretto contatto del cielo in cui si muovono gli astri. Ad essi accade ciò che potrebbe accadere a chi, vivendo nelle profondità del mare, vedesse attraverso l'acqua il sole e gli astri, e credesse così che il mare sia il cielo<sup>59</sup>.

La struttura di questa analogia è sostanzialmente la stessa di quella della *Repubblica*: infatti, “le condizioni visive sul fondo marino stanno alle condizioni di vita presso di noi, nell'aria intorbidita, come queste condizioni di vita stanno alla situazione della vera superficie terrestre, nella luce dell'etere puro”<sup>60</sup>. Nella similitudine del *Fedone*, però, l'estensione dall'oscurità alla chiarezza (e dall'impuro al puro) è più ampia, in quanto sotto la cavità in cui vivono gli uomini, si trova l'Ade, la sede delle anime impure, mentre sopra la luce dell'etere, il mondo spirituale delle anime completamente pure. Ancor più che nella caverna della *Repubblica*, nel *Fedone* si avvertono la gradualità e la necessità del passaggio da un livello all'altro della ontologia e della gnoseologia platoniche.

#### 2.4. La caverna come “figura”

Nel testo del *Fedone* si può cogliere il senso del compimento di questa– vita in un altro– mondo, secondo l'idea che le cose di quaggiù non sono altro che pallide esemplificazioni ed evanescenti estenuazioni delle realtà ideali, e secondo la dialettica polare fra un mondo di esperienza di per sé inintelligibile e la sua versione pienamente realizzata, che resta tuttavia altrettanto inintelligibile senza di esso. In questo senso la caverna sembra presentarsi nella forma della “figura”, dello *schèma*, ossia di ciò che prefigura una condizione compiuta ancora di là da venire, di cui essa è segno, secondo un'intuizione, per così dire, “proiettiva” della nostra realtà finita, comprensibile solo nella prospettiva della sua piena manifestazione metafisica o escatologica<sup>61</sup>.

Questa suggestione ermeneutica applica alla caverna i termini propri dell'interpretazione figurale della realtà, che Erich Auerbach riconobbe come dominante nelle concezioni del Medioevo europeo e utilizzò per interpretare la *Divina Commedia* di Dante Alighieri. Egli osserva che “secondo essa la vita terrena è bensì assolutamente reale, della realtà di ogni carne in cui è penetrato il *logos*, ma con tutta la sua realtà è soltanto ‘ombra’ e ‘figura’ di ciò che è autentico, futuro, definitivo e vero, di ciò che, svelando e conservando la figura, conterrà la realtà vera. In questo modo ogni accadimento terreno non è visto come una realtà definitiva, autosufficiente, e neppure come anello di una catena evolutiva in cui da un fatto o dalla concorrenza di più fatti scaturiscono fatti sempre nuovi, ma viene considerato innanzitutto nell'immediato nesso verticale con un ordinamento divino di cui esso fa parte e che in un tempo futuro sarà anch'esso un accadimento reale, e così il fatto terreno è profezia o ‘figura’ di una parte della realtà immediatamente e completamente divina che si attuerà in futuro. Ma questa non è soltanto futura, essa è eternamente presente nell'occhio di Dio e nell'aldilà, dove dunque esiste in ogni tempo, o anche fuori del tempo, la realtà vera e svelata”<sup>62</sup>.

Auerbach riconduce la propria interpretazione figurale della *Commedia* dantesca alla struttura figurale del mondo medievale, alla quale egli associa l'analogismo, da Tommaso indietro fino ad Agostino (si pensi, ad esempio, al carattere di “figura Trinitatis” che riveste l'uomo come immagine di Dio), osservando anche che nel lavoro ermeneutico sull'iconografia e sul dramma religioso medievale non si sono colte le peculiarità della struttura figurale, confondendola con forme di rappresentazione di tipo allegorico o simbolico<sup>63</sup>. Non sembrerebbe perciò fuori luogo precisare in modo analogo anche i termini della stessa caverna platonica, nel senso che intenderla come “figura”, “tropo”, “allegoria” o “analogia”, comporta una sostanziale variazione nel suo significato.

L'interpretazione dell'immagine platonica in senso “figurale” è sostenibile se si considera l'origine del termine “figura” negli stessi Platone e Aristotele e, almeno in parte, il significato che ad esso attribuisce Seneca.

<sup>59</sup> Cfr. PLATONE, *Fedone*, 108c-110b, cit., pp. 115-116.

<sup>60</sup> GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., pp. 20-21.

<sup>61</sup> Una riformulazione della caverna platonica secondo questa forma si trova in cfr. J. N. FINDLAY, *La disciplina della caverna e La trascendenza della caverna*, in *Il mito della caverna*, cit.

<sup>62</sup> E. AUERBACH, *Nuovi studi su Dante. Figura*, in *Studi su Dante*, tr. it. di D. Della Terza, Feltrinelli, Milano 1989<sup>6</sup>, pp. 223-224.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, pp. 176-214.

Secondo le indicazioni di Auerbach, Aristotele designerebbe con *schèma* “la figura meramente sensibile” della “forma o idea che informa la materia” (*morphé*)<sup>64</sup>; la parola greca corrisponderebbe al latino “figura”, che copre un raggio più ampio di significati, comprendendovi anche la valenza del movimento, della trasformazione e della costituzione<sup>65</sup>.

In Platone, che Auerbach non cita, il termine *schèma* si trova nel *Fedro* (259b) con una connotazione che richiama la “figura” nel significato di cui ci stiamo occupando. Ne *L'essenza della verità* Martin Heidegger così commenta il breve passo platonico: “Infatti l'anima non potrebbe giungere in questa figura [cioè quella dell'uomo, il suo destino; non potrebbe costituire l'essenza dell'uomo], se non avesse in sé la visione già compiuta della svelatezza”. Se l'anima non comprendesse già che cosa significa essere, l'uomo, in quanto ente che si rapporta all'ente e anche a se stesso, non sarebbe in grado di esistere”<sup>66</sup>.

Infine, Seneca: nella *Lettera 65*, parlando delle cause dell'opera d'arte, egli usa il termine “figura” nel senso di modello, esemplare, ciò che “Platone chiama ‘idee’, immortali, immutabili, infaticabili”, che l'artista possiede dentro di sé oppure fuori di sé, non ha importanza, mentre Dio lo possiede dentro di sé<sup>67</sup>.

Da questo rapido *excursus* storico– filologico possiamo trarre alcune significative conclusioni. Innanzitutto, va rilevato che, secondo la prospettiva figurale, a differenza di quanto avviene nelle concezioni ingenua ed empiristico– scientifica della realtà, il dato sensibile non si esaurisce nella sua storicità terrena, ma “resta aperto e dubbio, si riferisce a qualche cosa che è ancora celato, e la posizione dell'uomo vivente nei suoi riguardi è quella della prova, della speranza, della fede e dell'attesa”<sup>68</sup>.

In secondo luogo, si instaura una polarità fra due diversi livelli ontologici, il primo, incompiuto, che rimanda all'altro, suo adempimento, entrambi contenuti nel tempo, ancorché separati; ed è questa la differenza specifica fra l'interpretazione figurale e l'allegoria<sup>69</sup>.

In terzo luogo, il nesso fra i due poli è verticale piuttosto che orizzontale, nel senso che l'interpretazione dei fatti prevede un punto di vista superiore.

Infine, a differenza della concezione ordinaria, qui non è il fatto a garantire certezza, mentre l'interpretazione si muove nell'ambito delle congetture; ma, al contrario, è quest'ultima ad assicurare di giungere alla pienezza esemplare, del modello rispetto, appunto, alla “figura” o “umbra”.

Per Auerbach, dunque, le figure “non sono soltanto provvisorie; in pari tempo esse sono anche la forma provvisoria di alcunché di eterno e sovratemporale; non si riferiscono soltanto al futuro pratico ma anche, da sempre, all'eternità e sovratemporalità; si riferiscono a qualche cosa che va interpretato, che si adempirà nel futuro pratico ma che è sempre già adempiuto nella provvidenza divina, nella quale non c'è differenza di tempi; questo eterno è già figurato in esse, ed esse sono dunque tanto realtà provvisoria e frammentaria quanto realtà sovratemporale dissimulata”<sup>70</sup>.

È anche in questi termini che, ci sembra, si possa comprendere la caverna platonica: la vita intramondana piena di assurdità e di antinomie che rimanda ad una condizione complementare e compensativa, realtà piena e compiuta. Il già citato Findlay sviluppa l'immagine di Platone nelle *Gifford Lectures (The Discipline of the Cave e The Transcendence of the Cave)*, in cui i regni dei corpi e delle menti, della Ragione e dello Spirito, dei concetti e dei significati, dei valori e degli oggetti della religione, che costituiscono i diversi piani della vita della caverna, si risolvono nella geografia oltremondana del cosmo noetico, della vita dell'anima e della vita di Dio: “La piena giustificazione della verità e del significato si trova tutta nell'anticipazione: ora è impossibile comprendere, spiegare e garantire per tutto quello che diciamo, ma poi tutto sarà semplice e chiaro”<sup>71</sup>. Ogni cosa della caverna anticipa il proprio compimento oltremondano di cui è prefigurazione o “figura”, nel senso che la vita del polo mistico “non è solo la perfezione della personalità cosciente, come viene considerata nel teismo tradizionale, ma anche la perfezione della cosalità beatamente inconscia, la

<sup>64</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 3, 1029a 4-5 (citato in AUERBACH, *Nuovi studi su Dante. Figura*, cit., p. 178. Reale traduce il testo aristotelico con “la struttura e la configurazione formale”(ARISTOTELE, *Metafisica*, II, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 293).

<sup>65</sup> Cfr. AUERBACH, *Nuovi studi su Dante. Figura*, cit., pp. 179-180.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., p. 141.

<sup>67</sup> SENECA, *Lettere*, 65, 7, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 1059. Per le implicazioni di questa lettera, cfr. G. REALE, *Saggio introduttivo*, *ivi*, pp. CLIV-CLV. Cfr. anche AUERBACH, *Nuovi studi su Dante. Figura*, cit., pp. 186-187, e E. PANOFKY, *Idea. contributo alla storia dell'estetica*, tr. it. di E. Cione, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 37-39.

<sup>68</sup> AUERBACH, *Nuovi studi su Dante. Figura*, cit., p. 213.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 213-214.

<sup>71</sup> FINDLAY, *La Transcendenza della Caverna*, cit., p. 754.

perfezione del puro essere aggettivale o carattere, la perfezione della connessione relazionale, la perfezione della sofferenza, della verità, dell'amabilità, della comunione sociale, anche di quel puro Nulla che i Cinesi e i Giapponesi hanno trovato così attraente<sup>72</sup>. È significativo che nella rielaborazione di Findlay tutto sia giustificato dall'ontologia platonica, che, a suo avviso, considera gli *eide* come l'unico e vero essere, del quale i casi concreti non sono che pallide esemplificazioni.

### 3. La preistoria del mito della caverna. Eleusi, l'Orfismo, Empedocle, e i presupposti per l'attribuzione del valore analogico alla caverna

La riconoscibilità degli elementi costitutivi della caverna dipende anche da quella che potremmo chiamare la "preistoria" del racconto platonico, ossia il confluire in esso delle concezioni del mondo sotterraneo e dello spazio ordinarie nella cultura greco- arcaica. Così, il mondo sotterraneo è il luogo delle origini o il luogo di nascita degli dei; è il luogo dell'esistenza immortale dei demoni mantici, come Tiresia, il cieco indovino dell'Odissea, o dei divinatori orfici; è il luogo della divinazione, come per il lungo sonno di Epimenide; è l'Ade omerico (*Od.*, XI).

#### 3.1. Eleusi: l'iniziazione alla visione dei misteri dell'aldilà

Il mondo sotterraneo dell'analogia platonica della caverna richiama il contesto dei misteri di Eleusi, con le sue divinità e il loro culto, in cui sono chiare la richiesta e la speranza di una vita più felice per le anime che approdano al regno dell'oltretomba<sup>73</sup>.

La loro felicità consiste nella contemplazione dei misteri, che squarcia le tenebre dell'aldilà: la visione mistica (*epopteia*) di ciò che non è oggetto di una conoscenza indiretta, mediata, da apprendere, appunto, né è traducibile in parole. La "visione" e l'"iniziazione" decretano la sorte degli uomini "viventi sulla terra": felici, anche da vivi, coloro che "vedono" nella luce; destinati, da morti, alle "umide tenebre marcescenti di laggiù" coloro che non sono iniziati al culto<sup>74</sup>.

Questo tema riecheggia in alcuni testi platonici di notevole suggestione che richiamano l'immaginario di Eleusi e che, nello stesso tempo, sono parti costitutive della grande immagine della caverna. Il movimento di ascesa dal fondo della caverna verso il sole e quello di discesa fra i prigionieri, infatti, sono tutti giocati sul mutamento degli effetti visivi e sull'apertura alla vista di una dimensione del tutto estranea ai sensi: è qui all'opera "l'occhio plastico dell'Elleno" o del matematico greco, quella "vista dell'anima" che delle cose

<sup>72</sup> *Ivi*, pp. 720-721.

<sup>73</sup> Cfr. E. ROHDE, *Psiche*, I. *Culto delle anime presso i Greci*, tr. it. di E. Codignola e A. Oberdorfer, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 281 sgg. Per lo sfondo religioso di Eleusi, in particolare per la sua associazione al culto di Dioniso, cfr. G. COLLI, *Introduzione*, in *La sapienza greca*, cit., I, p. 29, e 1 [A 9], 2 [A 12], 3 [A 3. 5. 6. 11. B 1. 8], *ivi*, rispettivamente alle pp. 58-60, 80-82, 94, 96, 98-100, 110, 114. Più in generale, cfr. MARCHETTO, *Che cos'è la filosofia?*, cit. Così Sofocle:

"O tre volte felici

quelli fra i mortali, che vanno nell'Ade dopo di aver contemplato

questi misteri: difatti solo a essi laggiù

spetta la vita, mentre agli altri tutto va male laggiù"(3 [A 4], SOFOCLE, *fr.* 837, in COLLI, *La sapienza greca*, cit., I, p. 95).

È la visione dei misteri, dunque, a squarciare le tenebre dell'aldilà, così come risulta in modo ancora più emblematico dal notissimo inno omerico a Demetra, della fine del VII secolo a.C.:

"...e Demetra a tutti mostrò i riti misterici,

a Trittolemo e a Polisseno, e inoltre a Diocle,

i riti santi, che non si possono trasgredire né apprendere

né proferire: difatti una grande attonita atterrita reverenza

per gli dei impedisce la voce.

Felice colui - tra gli uomini viventi sulla terra - che ha visto queste cose:

chi invece non è stato iniziato ai sacri riti, chi non ha avuto questa sorte

non avrà mai un uguale destino, da morto, nelle umide tenebre

marcescenti di laggiù"(3 [A 1]; OMERO, *Inno a Demetra*, 476-482, *ivi*, p. 93).

Demetra proviene dall'Averno, dove è stata rapita da Aidoneo che l'ha ricondotta alla madre Rea; ad Eleusi, prima di salire sull'Olimpo, in occasione della consacrazione del tempio a lei dedicato, rivela il culto sacro con cui dovrà essere venerata in futuro, "i riti santi, che non si possono trasgredire né apprendere né proferire".

<sup>74</sup> Cfr. ROHDE, *Psiche*, I, cit., p. 284.

coglie l'essenza. "L'analogia è dunque chiara: le cose che con gli occhi del corpo percepiamo, sono *forme fisiche*; le cose che cogliamo con 'l'occhio dell'anima' sono, invece, *forme non fisiche*: la vista dell'intelligenza coglie *forme intelligibili*, che sono, appunto, pure essenze"<sup>75</sup>. Lo sguardo del mistico è paradossale: ciò che è lontanissimo dai sensi è di sconvolgente immediatezza<sup>76</sup>.

In Platone la distanza di stato fra iniziati e non iniziati, fra le anime immortali degli uni e la cattività di quelle degli altri, è anche distanza di luoghi, differenza di spazi e di regioni:

"Dentro il cielo, orbene, vi sono molte visioni di felicità, e sentieri che lo attraversano e su cui si aggira la stirpe degli dei beati, ciascuno dei quali fa ciò che gli spetta: e lo segue chiunque lo voglia e lo possa. L'invidia infatti sta fuori del coro divino. Ed ecco, ogni volta che vanno a banchettare in festa, si avviano su una ripida salita verso la sommità della volta che sta sotto il cielo ... Là appunto si presenta di fronte all'anima la tenzone e l'angoscia suprema. Le anime che si dicono immortali, difatti, ogni volta che siano giunte al vertice, trapassando al di fuori ecco si arrestano sul dorso del cielo: là rizzate, le conduce intorno il moto circolare, ed esse contemplan le cose fuori del cielo"<sup>77</sup>.

"E giunta alla morte, l'anima prova un'emozione come quella degli iniziati ai grandi misteri. Perciò riguardo al 'morire'[*teleitàn*] e all' 'essere iniziato'[*teleisthai*], la parola assomiglia alla parola, e la cosa alla cosa. Anzitutto i vagabondaggi, i rigiri logoranti, e certi cammini senza fine e inquietanti attraverso le tenebre. In seguito, proprio prima della fine, tutte quelle cose terribili, i brividi e i tremiti e i sudori e gli sbigottimenti. Ma dopo di ciò, ecco viene incontro una luce mirabile, ad accogliere sono lì i luoghi puri e le praterie, con le voci e le danze e la solennità di suoni sacri e di sante apparizioni"<sup>78</sup>.

"Raggiunsi il confine della morte, dopo di aver varcato la soglia di Proserpina fui condotto attraverso tutti gli elementi, e ritornai indietro. A metà della notte vidi un sole lampeggiante di fulgida luce. Mi presentai al cospetto degli dei inferi e degli dei superni, e proprio da presso li venerai"<sup>79</sup>.

"... che vede molte apparizioni mistiche e ascolta molte voci di questa natura, mentre si manifestano in alternanza tenebra e luce ..."<sup>80</sup>.

Il contesto del *Fedro* al quale appartengono questi testi, è successivo alla *Repubblica*, è quello del discorso di Socrate sull'amore e sulla bellezza, in cui viene affrontato il tema dell'essenza dell'anima e della sua immortalità; poche righe prima (246a– d) si trova la nota metafora del carro alato, mentre subito dopo viene illustrato l'Iperuranio (257c– e). Secondo la prospettiva che qui ci interessa, è importante sottolineare il nesso fra il cielo e la felicità, alla quale è associata la vita degli dei. Essi salgono fino alla sommità della volta del cielo; è proprio questa ascesa a costituire la fatica e la prova anche per le anime. Solo quelle immortali fra loro, infatti, riescono a issarsi sulla volta per essere condotte a contemplare le cose che stanno al di fuori del cielo. Come la salita all'interno della caverna fino all'uscita alla luce del sole, anche qui l'ascesa si risolve nella contemplazione di un nuovo mondo, l'Iperuranio, "*un luogo che è al di sopra e al di là di ogni luogo fisico, [...] un luogo che non è un luogo nella dimensione del fisico, bensì un luogo metafisico*"<sup>81</sup>. All'ascesa che porta alla visione si intrecciano per gli dei i sentieri che attraversano il cielo, e per gli uomini (o gli iniziandi ai misteri di Eleusi) "i vagabondaggi" e "i rigiri logoranti" attraverso le tenebre.

Quanto alla "visione", essa consiste nella contemplazione dell'essere che veramente è, di "ciò che sta al– di– sopra– del– visibile", ossia l'"intelligibile": le Idee che occupano quel luogo, infatti, possiedono caratteri

<sup>75</sup> REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 269. In proposito, cfr. P. FRIELAENDER, *Platone*, tr. it. di D. Faucci, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 15 sgg.

<sup>76</sup> COLLI, *Introduzione*, in *La sapienza greca*, I, cit., p. 28. Cfr. anche 3 [A 10-15. 17. 21b], *ivi*, rispettivamente alle pp. 98-104 e 106-108.

<sup>77</sup> 3 [A 12] (PLATONE, *Fedro*, 247 a-c), *ivi*, p. 101.

<sup>78</sup> 3 [B 4a] (PLUTARCO, *fr. 178*), *ivi*, p. 113.

<sup>79</sup> 3 [B 4b] (APULEIO, *Metamorfosi*, 11, 23), *ibidem*.

<sup>80</sup> 3 [B 4c] (DIONE CRISOSTOMO, *Orazioni*, 12), *ibidem*.

<sup>81</sup> G. REALE, *Introduzione. Il Fedro come manifesto programmatico di Platone scrittore e filosofo, incentrato sulla problematica dell'eros e della bellezza, punti cardini della filosofia*, in PLATONE, *Fedro*, intr., tr., note e apparati di G. Reale, Bompiani, Milano 1997<sup>4</sup>, p. 21.



“che con il ‘luogo’ fisico non hanno nulla a che vedere: sono *senza figura, senza colore, invisibili, ecc., e sono coglibili da noi solamente con quella parte che ha il governo dell’anima, cioè solamente con l’intelligenza*”<sup>82</sup>.

Nelle testimonianze di Plutarco e di Apuleio, la “visione” è l’irrompere improvviso, nel mezzo della notte, di una “luce mirabile”, “un sole lampeggiante di fulgida luce”, che squarcia le tenebre. Ma gli iniziati che aprono la vista alla luce più alta, fra gli uomini che non ne comprendono la dimensione divina vanno incontro ad un amaro destino.

“E allora un uomo che faccia un retto uso di tali stimoli di rimembranza, e che venga sempre iniziato a misteri perfetti, diventa lui solo veramente perfetto. E uscendo fuori dalle ansie e serietà umane, e tendendo con impegno a ciò che è divino, viene rimproverato dai più come se avesse perduto la testa, ma i più non si accorgono che è posseduto da un dio”<sup>83</sup>.

Nell’attribuire a pochi i caratteri dell’iniziazione, Platone avverte del rischio che essi siano malamente giudicati dai più, così come accade al prigioniero della caverna che ritorna fra i compagni dopo aver contemplato il Sole:

“E se egli dovesse di nuovo tornare a conoscere quelle ombre, gareggiando con quelli che sono rimasti sempre prigionieri, fino a quando rimanesse con la vista offuscata e prima che i suoi occhi ritornassero allo stato normale, e questo tempo dell’adattamento non fosse affatto breve, non farebbe forse ridere e non si direbbe di lui che, per essere salito sopra, ne è disceso con gli occhi guasti, e che, dunque, non mette conto di cercare di salire su? [...] E poi – dissi – ti sembrerebbe strano se qualcuno che discende dalla contemplazione delle realtà divine ai fatti umani rischia di far una brutta figura, di apparire del tutto ridicolo, quando, muovendosi a tentoni, prima ancora di essere riuscito ad abituarsi alla presente oscurità è costretto nei tribunali o in altro luogo a scendere in lizza solo per un’ombra di giustizia o per quel simulacro che proietta quell’ombra e a stare a discutere sul modo in cui queste apparenze debbano essere interpretate da chi non ha mai visto la Giustizia in sé?”<sup>84</sup>.

### 3. 2. Il presupposto orfico dell’analogia della caverna

A richiamare la caverna e la polarità Luce/Sole – Tenebre/Notte ad essa associata sono la natura e la vicenda di Orfeo: “La patria di Orfeo è in Tracia, e là egli è adoratore o compagno di una divinità identificata dai Greci con Apollo. Unisce in sé le professioni di poeta, mago, maestro religioso, datore di oracoli. Come certi sciamani leggendari della Siberia, attira con la musica uccelli e animali. Come gli sciamani di tutti i Paesi, visita l’oltretomba, con un fine molto diffuso fra gli sciamani: ricuperare un’anima rubata”<sup>85</sup>. E ancora:

“Certo è che quando si slanciano fuori le anime delle bestie e degli uccelli alati, e la sacra vita li abbandona, nessuno introduce la loro anima nella casa di Ade, ma questa svolazza qua e là senza scopo nello stesso luogo, sinché qualcos’altro la strappa via mescolata alle raffiche del vento; quando invece un uomo abbandona la luce del sole, Hermes Cillenio guida in basso le anime immortali verso l’immane caverna nascosta della terra”<sup>86</sup>.

“Certo a Protono nessuno guardò coi suoi occhi, se non la Notte sacra, sola; ma tutti gli altri si stupirono scorgendo nell’etere uno splendore insperato:

<sup>82</sup> REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., p. 197.

<sup>83</sup> 3 [A 14] (PLATONE, *Fedro*, 249c-d), in COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., p. 103.

<sup>84</sup> PLATONE, *Repubblica*, VII, 517d-e, cit., pp. 1240-1241. Altrove Platone osserva: “coloro che dedicano molto tempo agli studi filosofici, quando affrontano i tribunali, si rivelano, naturalmente, degli oratori ridicoli” (*Teeteto*, 172c, tr. it. di C. Mazzarelli, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 221).

<sup>85</sup> E. R. DODDS, *I Greci e l’irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 186-187.

<sup>86</sup> 4 [B 64], in COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., p. 273.

tale luce balenava dal corpo di Fanes immortale<sup>87</sup>.

“Orfeo infatti, parlando della Notte, dice: ‘degli dei invero ha [lacuna] e le concesse di possedere la divinazione, priva di menzogna da ogni parte’<sup>88</sup>.”

In questo contesto religioso, rispetto alla funzione di principio attribuita alla Notte, nella teogonia orfica di Eudemo (IV secolo a. C.), che richiama sia Omero che Esiodo, una novità significativa è costituita dalla comparsa di Fanes, dio orfico del quale la testimonianza più antica risale al V secolo a. C., identificato con Dioniso da Diodoro Siculo. Egli compare anche nella teogonia di Ieronimo ed Ellanico (fra il III secolo a.C. e il I secolo d.C.) e in quella rapsodica (II secolo d.C. come data più tarda), in cui è associato all’uovo cosmico:

“E la teologia tramandata da Eudemo il Peripatetico, e da lui attribuita a Orfeo, passa sotto silenzio tutto ciò che è oggetto dell’intuizione, in quanto totalmente inesprimibile e in conoscibile... E assume il principio della Notte, da cui prende le mosse anche Omero, anche se non con una serie genealogica continua. Non bisogna difatti accettare l’affermazione di Eudemo, secondo cui Omero inizierebbe da Oceano e da Teti, poiché Omero sembra anche sapere che la Notte è la più grande divinità, al punto che lo stesso Zeus la venera: ‘Invero egli temeva di fare cose non gradite alla Notte, la veloce’. Dobbiamo dire dunque che anche Omero comincia dalla Notte<sup>89</sup>.”

“Devi dunque pensare Crono in quanto il tempo, e Rea in quanto lo scorrere della sostanza umida, poiché l’intera materia portata dal tempo generò, come un uovo, il cielo sferico che tutto avvolge... Infatti dall’interno della circonferenza un animale maschio– femmina è modellato da una forma, per la preveggenza del soffio divino che è contenuto in esso, e costui Orfeo lo chiama Fanes, poiché quando lui appare il tutto rifulge per opera sua, per il fulgore del più magnifico tra gli elementi, del fuoco che giunge a perfezione nell’umido<sup>90</sup>.”

“[...] E la seconda triade la costituiscono o l’uovo creato e quello che porta in sé il dio, o la tunica splendente, oppure la nuvola, poiché da questi balza fuori Fanes...<sup>91</sup>.”

Sia l’uovo cosmico sia Fanes hanno un importante valore simbolico. Il primo può forse derivare dalla considerazione del mondo come un essere vivente e dal fatto che la volta celeste altro non sarebbe che la parte superiore dell’uovo originario, di cui con la nascita della Terra si sarebbe rotta la metà inferiore. Secondo l’interpretazione di Colli, ne deriva una polarità (mondo inferiore, terreno – mondo superiore, celeste) che si ricomponde in Fanes, in virtù del quale “il tutto rifulge”, e che, in quanto “dio dell’apparenza”, raccoglie in sé i due termini estremi dell’apparenza: “da un lato come unica realtà possibile, che gode del suo splendore e della sua visibilità in quanto forma di un’esistenza totale; dall’altro lato come una figura che esprime, manifesta qualcosa che apparenza non è, l’emergere in altra forma, con un sussulto, di una realtà abissale<sup>92</sup>.”

Una natura analoga a quella del dio Fanes viene individuata da Colli nell’altra divinità della seconda teogonia orfica citata, il Tempo. Esso, infatti, mostra “il cardine, l’origine del mondo che ci sta attorno, e assieme il suo universale principio permanente, ma è anche l’indicazione più avvolgente dell’illusorietà di questo mondo<sup>93</sup>.”

Alla divaricazione dell’essere in essenza e apparenza e alla polarità Sole– Notte si aggiunge, negli Orfici, un altro elemento di grande novità, che introduce alla distinzione fra anima e corpo, il presupposto che sostiene la funzione analogica della caverna. Si tratta del sistema di premi e di castighi che vengono distribuiti nell’aldilà. Non che esso fosse del tutto ignoto alla grecità precedente al VI secolo a.C. (premi e castighi

<sup>87</sup> 4 [B 68], *ivi*, p. 277.

<sup>88</sup> 4 [B 69], *ibidem*.

<sup>89</sup> 4 [B 9], *ivi*, p. 205.

<sup>90</sup> 4 [B 28], *ivi*, p. 235.

<sup>91</sup> 4 [B 73], *ivi*, p. 283.

<sup>92</sup> COLLI, *Introduzione*, in *La sapienza greca*, I, cit., p. 40. Cfr. anche E. ZELLER – R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1951<sup>3</sup>, parte I, I, pp. 208 e 232-234.

<sup>93</sup> COLLI, *Introduzione*, in *La sapienza greca*, I, cit., p. 41.

venivano assegnati per meriti e colpe eccezionali); ma assolutamente nuovo è il fatto che tocchino “a tutti gli uomini, senza eccezione, [...] a seconda del come siano vissuti. Così quello che era l’eccezione diviene la regola, quello che era il caso privilegiato diviene il destino a tutti comune”<sup>94</sup>. La testimonianza di Pindaro, che è la prima, è particolarmente efficace:

“Per essi rifulge la potenza del sole, mentre qui in basso è notte;  
 presso la città è la loro sede, nelle praterie dalle rose rosse,  
 di ombrose piante d’incenso [ ] ed è carica  
 [di alberi] dai frutti d’oro; e gli uni si rallegrano  
 con i cavalli e gli esercizi del corpo, altri con scacchi,  
 altri con il suono della lira, e fra essi prospera in pieno fiore  
 l’abbondanza: un profumo amabile si diffonde su quella terra,  
 mentre portano sempre nel fuoco che si scorge da lontano  
 offerte d’ogni sorta sugli altari degli dei.

.....<sup>95</sup>

Il premio consiste nella vita divina e immortale dell’anima, mentre il castigo è l’esistenza nel corpo:

“Ma non appena l’anima abbandona la luce del sole,  
 a destra ..... racchiudendo, lei che conosce tutto assieme.  
 Rallègrati, tu che hai patito la passione: questo prima non l’avevi ancora patito.  
 Da uomo sei nato dio: agnello cadesti nel latte.  
 Rallègrati, rallègrati, prendendo la strada a destra  
 verso le praterie sacre e i boschi di Persefone”<sup>96</sup>.

Il presupposto di questa nuova concezione è la contrapposizione dualistica dell’anima al corpo: l’uomo è veramente tale nella misura in cui essa si libera dai vincoli corporei, attingendo così alla sua realtà più propria. Ancora Pindaro scrive:

“Il corpo di tutti obbedisce alla morte possente,  
 e poi rimane ancora vivente un’immagine della vita,  
 poichè solo questa  
 viene dagli dei: essa dorme mentre le membra agiscono, ma in molti sogni  
 mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato di piacere e sofferenza”<sup>97</sup>.

L’anima è dunque sepolta nel corpo, sua tomba o prigione; e per conquistare la pienezza della vita, se ne dovrà affrancare, così come accade al prigioniero nella caverna. Tre testi di Platone possono confermare la novità della concezione orfica:

“E, infatti, alcuni lo chiamano *sèma* [= tomba] dell’anima, come se essa vi si trovasse sepolta nella vita presente. E poichè, d’altro canto, attraverso questo l’anima *semàinei* [= significa] ciò che *semàine* [= intende esprimere], anche per questo viene denominata correttamente *sèma* [= segno]. Tuttavia, mi sembra che questo nome sia stato assegnato soprattutto dai seguaci di Orfeo, dato che l’anima per essi sconta la pena delle colpe che deve espiare, ed ha questo involucro, immagine di una prigione, affinché

<sup>94</sup> G. REALE, *Storia della filosofia antica*, I, Milano 1987<sup>5</sup>, p. 449.

<sup>95</sup> 4 [A 7] (PINDARO, *fr. 129, 130*), in COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., p. 125. Cfr. ROHDE, *Psiche*, II, cit., pp. 539-540.

<sup>96</sup> 4 [A 67] (LAMINETTA TROVATA A TURI, 4), *ivi*, pp. 183-185. Cfr. anche il seguente passo tratto da PLATONE, *Repubblica*, X, 614b-c: “E disse che la sua anima, dopo di essere uscita dal corpo, si era messa in cammino assieme a molte altre, e che esse erano giunte in un luogo meraviglioso, dove c’erano nella terra due voragini, l’una accanto all’altra, e per contro nel cielo, in alto, altre due di fronte. Fra queste voragini sedevano dei giudici i quali, dopo di aver pronunciato la sentenza, ordinavano ai giusti di prendere la strada a destra e in alto attraverso il cielo ... e agli ingiusti invece di prendere la strada a sinistra e verso il basso ...” (4 [A 42], *ivi*, p. 155).

<sup>97</sup> 4 [A 9] (PINDARO, *fr. 131b*), *ivi*, p. 127.

sòzetai [= si salvi]. Questo, pertanto, come suggerisce il nome stesso, è sòma [= custodia, salvezza] dell'anima, finché essa non abbia pagato il suo debito. E non occorre mutare nemmeno una lettera"<sup>98</sup>.

“Però anche come sostieni tu, la vita è terribile. E io non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero là dove dice: *Chi può sapere se il vivere non sia morire / e se il morire non sia vivere?* Anche noi, in realtà, forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da sapienti, che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba, e che questa parte dell'anima in cui si trovano le passioni è tale da cedere alle seduzioni e da mutare facilmente direzioni in su e in giù. E un uomo ingegnoso, un siculo o forse un italico, parlando per immagini, mutando di poco il suono del nome, chiamò 'orcio' questa parte dell'anima perché seducibile e credula e chiamò dissennati i non iniziati, e disse che la parte dell'anima di questi dissennati nella quale hanno sede le passioni, la quale è senza regola e senza ritegni, è come un orcio forato, intendendo raffigurare così la sua insaziabilità. E, al contrario di quel che dici tu, costui, o Callicle, dimostra come di coloro che sono nell'Ade (così egli chiama l'invisibile) i più infelici siano i non iniziati e come siano costretti a portare nell'orcio forato dell'acqua con un crivello esso pure forato. E il crivello, secondo quel saggio, come affermava chi me lo riferì, è l'anima: ed egli paragonava l'anima degli stolti ad un crivello in quanto è come bucata, perché essa non è capace di tenere nulla per la sua incredulità e smemoratezza. Queste immagini sono certamente un poco strane, ma esprimono bene quello che io ti voglio dimostrare, al fine di persuaderti, posto che ne sia capace, a cambiar parere e a scegliere invece della vita intemperante e sfrenata, la vita bene ordinata, che è paga e soddisfatta di quello che si trova ad avere. Ma riuscirò a persuaderti, in qualche modo, a cambiare parere e a farti credere che sono più felici gli uomini ordinati che non gli uomini dissoluti, oppure, se anche ti narrassi molti altri miti simili a questo, non muteresti tuttavia parere"<sup>99</sup>.

“E si dà il caso che non siano uomini da poco coloro che istituirono i misteri: e in verità già dai tempi antichi ci hanno rivelato per enigmi che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece, colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli dei. Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che 'i portatori di ferule sono molti, ma i Bacchi sono pochi'. E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la filosofia"<sup>100</sup>.

Considerando anche altri testi di intonazione orfica<sup>101</sup>, ne deriva l'idea che la vita terrena dell'anima rinchiusa nel corpo sia una specie di cattività o luogo di espiatione delle colpe. Osserva Gaiser: “La concezione della prigione e del sepolcro è affine all'immagine della caverna tanto più se a tale concezione si congiunge il pensiero che in questa vita la nostra anima è infelice quanto comunemente si considerava lo fossero le anime dei morti prigionieri nell'Ade"<sup>102</sup>. E il testo del *Gorgia* attribuisce una vita dissennata a chi si affida alle passioni, ossia ai non iniziati, i quali, d'altra parte, sono anche i più infelici nell'Ade: “Ciò che originariamente era una visione per l'aldilà, viene utilizzato ora per caratterizzare la vita di questo mondo"<sup>103</sup>.

Ad accentuare il senso di questo rovesciamento dei termini dell'esistenza, i due versi di Euripide:

“Chi può sapere se il vivere non sia morire  
e il morire invece vivere?”<sup>104</sup>.

Cosicché, se la vita della caverna (ossia la vita terrena) è prigionia e morte, la vera vita comincia con la liberazione dalle catene, ossia con la morte del corpo. È evidente l'allusione alla nota concezione della

<sup>98</sup> PLATONE, *Cratilo*, 400c, tr. it. di M. L. Gatti, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 149.

<sup>99</sup> PLATONE, *Gorgia*, 492e-493d, tr. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, cit., pp. 902-903.

<sup>100</sup> PLATONE, *Fedone*, 69c-d, cit., pp. 80-81.

<sup>101</sup> Epigrafica è poi questa considerazione attribuita al pitagorico Ippone di Metaponto: “Diversissimi sono il corpo e l'anima, che ha vigore anche quando il corpo è intorpidito, e vede quand'esso è cieco, e vive quand'esso è morto”(DIELS-KRANZ, 18 B 10, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, I, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 139). Infine, questo frammento di intonazione orfica che risale probabilmente a Eraclito (VI-V secolo a.C.): “Noi viviamo la morte delle anime, e le anime vivono la morte nostra”(14 [A 49b], in COLLI, *La sapienza greca*, III, cit., p. 59).

<sup>102</sup> GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., p. 25.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> 4 [A 23] (EURIPIDE, *Polyidos*, fr. 638), in COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., p. 139.

filosofia come “esercizio di morte” del *Fedone*, in cui il filosofo si libera, per quanto è possibile, “dalle paure, dalle immaginazioni, dai desideri, dalla schiavitù delle minuzie quotidiane che immiseriscono l’anima, rendendola incapace di qualsiasi grandezza, e che la invadono quando la sfera della corporeità esercita il suo predominio diventando la preoccupazione principale del vivere”<sup>105</sup>. La spinta a superare questa condizione di deformazione e distorsione dell’essere più autentico proviene all’anima dalla speranza: “Si potrebbe dire, capovolgendo l’ordine temporale, che il *Fedone* contiene la risposta al terzo degli interrogativi con cui, secondo Kant, la filosofia è chiamata a cimentarsi: ‘Che cosa mi è lecito sperare?’. Ciò che il dialogo dimostra è infatti la legittimità di una speranza: all’uomo è lecito sperare che dopo la morte l’anima possa tenersi stretta alla verità e dimorare presso ciò che è divino”<sup>106</sup>. Potrebbe essere proprio la speranza la cifra esistenziale di quel processo conoscitivo che porta l’uomo di Platone a liberarsi dalla vita intesa come apparenza.

### 3.3. L’inganno della rappresentazione e lo specchio di Dioniso

Gli elementi dell’Orfismo fin qui raccolti costituiscono la rete di concetti che sostiene l’immagine della caverna e i suoi molteplici significati. Essi trovano una sintesi sublime in un noto frammento di Eraclito, che ripropone la tensione fra apparenza e realtà più vera:

“I desti hanno un mondo unico e comune (*koinòn- xynòn*), ma ciascuno dei dormienti si ritira in un mondo proprio (*idion*)”<sup>107</sup>.

Così Colli commenta: “Da un lato la vita in generale è *idion* (rappresentazione in senso stretto – concezione orfica del *sèma* – individualità essenziale – conoscenza dell’uomo mediocre, o anche della *polemathìa*), e *xynòn* è collegamento del sapiente con ciò che è al di là della rappresentazione”<sup>108</sup>.

In questa prospettiva suggestioni molto interessanti provengono da alcune testimonianze attribuite a Ferecide di Siro (VI secolo a. C.) e dai frammenti orfici relativi allo specchio di Dioniso. Vi si possono individuare elementi che si ritrovano nella struttura stessa dell’immagine platonica della caverna: la profondità del mondo sotterraneo, che alcuni chiamano “prigione”; l’inganno e l’illusione che appare agli uomini; i riflessi e le ombre che essi credono il mondo reale.

In Ferecide troviamo innanzitutto il riferimento al mondo sotterraneo:

“Ferecide di Siro poi dice che Zas è sempre, e Tempo e Ctonie, come i tre principi ... e che Tempo dal proprio seme produsse fuoco e soffio e acqua ... e che da questi – una volta divisi in cinque recessi – si costituì un’altra progenie numerosa di dei, quella chiamata ‘dei cinque recessi’, forse la stessa cosa che dire ‘dei cinque mondi’”<sup>109</sup>.

“... e Ferecide di Siro parlando di recessi e di tane e di antri e delle porte – di una casa o di una città – e con queste parole esprimendo enigmaticamente le nascite e le morti delle anime”<sup>110</sup>.

“Alcuni ... citano le parole degli antichi, che il mondo lo chiamano antro e prigione e spelunca ...”<sup>111</sup>.

“Ma sotto quella parte del mondo è la parte di Tartaro. E la custodiscono le figlie di Borea: le Arpie e Tempesta. Laggiù Zeus espelle chi degli dei scatena la tracotanza”<sup>112</sup>.

<sup>105</sup> F. CHEREGHIN, *Dall’antropologia all’etica. All’origine della domanda sull’uomo*, Guerini & Associati, Milano 1997, p. 12.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 13. Cfr. G. REALE, *Saggio introduttivo. Temi di fondo, struttura e significato del “Fedone”*, in PLATONE, *Fedone*, cit., pp. 52-56.

<sup>107</sup> 14 [A 99], in COLLI, *La sapienza greca*, III, cit., pp. 94-95.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>109</sup> 9 [B 3], in COLLI, *La sapienza greca*, II, cit., p. 91.

<sup>110</sup> 9 [B 17a], *ivi*, p. 101.

<sup>111</sup> 9 [B 17b], *ibidem*.

<sup>112</sup> 9 [A 3], *ivi*, pp. 81-83.

La stessa opera di Ferecide doveva intitolarsi *Pentèmychos* proprio perchè la sua cosmologia e cosmogonia si fondano sull'indicazione di cinque caverne ("recessi"), nelle quali si distribuiscono il fuoco, l'aria, l'acqua, e nella individuazione di una regione sotterranea (il Tartaro) a cui sono destinati gli dei che incorrono nella colpa della *hybris*<sup>113</sup>.

Apparenza illusoria ed essenza abissale della realtà si impongono con grande forza rappresentativa in un frammento relativo a delle nozze sacre primordiali (*hieròs gàmos*):

"... per  
lui fanno le case,  
molte e grandi.  
E dopo che le ebbero portate  
a termine, tutte, assieme  
ad arredi e a servitori  
maschi e femmine, e a  
tutte le altre cose necessarie,  
ecco, quando tutto risulta  
pronto, fanno  
le nozze. E quando  
giunge il terzo giorno  
delle nozze, allora  
Zas fa un manto  
grande e bello, e  
su di esso intesse in vari  
colori Terra e Ogeno e il  
palazzo di Ogeno ..." <sup>114</sup>.

Il rito nuziale avviene fra Zas e Ctonie sotterranea, alla presenza di Tempo, "simbolo supremo dell'apparenza". Secondo Colli, si tratta del riflesso del grande evento metafisico primordiale: "Gli dei sposi sono al di là dell'apparenza – questa è l'indicazione delle divinità primordiali – mentre con la congiunzione nuziale si rivela il nostro mondo illusorio. [...] Mentre Ctonie toglie il suo velo, si disvela, nella sua nudità, come la Sotterranea, ecco che Zas la ricopre – la profondità non può mai mostrarsi nella sua natura – con il suo dono, con qualcosa che è più opaco del velo, un mantello su cui Zas ha ricamato il nostro mondo, su cui ha creato la grande illusione della nostra vita"<sup>115</sup>.

L'elemento simbolico fondamentale è il mantello che copre, l'illusione che nasconde il disvelamento: "Sul mantello sono ricamati Terra e Ogeno e il palazzo di Ogeno, cioè il mondo che ci circonda, monti e valli e mari e città degli dei e degli uomini. Nello *hieròs gàmos* è caduta la dualità e la conoscenza, ma ciò che ne rimane – per Tempo che continua la sua corsa – è soltanto il mantello, cioè un'altra conoscenza, la conoscenza dal di fuori. La conoscenza e la vita come semplici illusioni, perché noi non riconosciamo il mantello, ma pensiamo che si tratti di montagne e di fiumi e di palazzi. Questi, e non altro, è quello che vediamo noi. Pure, dietro quel mantello c'è ancora Ctonie"<sup>116</sup>.

Il valore di immagine illusoria e fuorviante attribuito al mondo in questi testi è accentuato nei frammenti relativi allo specchio di Dioniso:

"E anticamente lo specchio è stato tramandato anche dai teologi come simbolo dell'adeguatezza alla perfezione intuitiva dell'universo. Perciò dicono altresì che Efesto fece uno specchio per Dioniso, e che il dio, guardandovi dentro e contemplando la propria immagine, si gettò a creare tutta la pluralità"<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> Cfr. W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, tr. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1961, pp. 113-114 e 122.

<sup>114</sup> 9 [A 2. I], in COLLI, *La sapienza greca*, II, cit., pp. 79-81.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 276.

<sup>116</sup> COLLI, *Introduzione*, in *La sapienza greca*, II, cit., pp. 22-23.

<sup>117</sup> 4 [B 40c], in COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., p. 251.

“Come dunque Orfeo plasma come immagini di Dioniso le cose che governano la generazione e accolgono l’intera forma del paradigma ...”<sup>118</sup>.

“... con spada orrenda i Titani violarono Dionisio che guardava fissamente l’immagine mendace nello specchio straniante”<sup>119</sup>.

L’inganno provocato dalla conoscenza apparente è fatale al dio, che viene sbranato dai Titani proprio mentre contempla nello specchio il proprio riflesso, ossia il mondo: “Lo specchio è simbolo dell’illusione, perché quello che vediamo nello specchio non esiste nella realtà, è soltanto un riflesso. Ma lo specchio è anche simbolo della conoscenza, perché guardandomi nello specchio io mi conosco. [...] Specchiarsi, manifestarsi, esprimersi: nient’altro è il conoscere. Ma questa conoscenza del dio è proprio il mondo che ci circonda, siamo noi. La nostra corposità, il pulsare del nostro sangue, ecco, è questo il riflesso del dio. Non c’è un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un’immagine, un riflesso, una conoscenza. È il conoscersi di Dioniso, non ha altra realtà se non quella di Dioniso, ma è anche un inganno, soltanto un riflesso, che neppure assomiglia al dio nella figura”<sup>120</sup>.

Il gioco di immagini che costituisce la struttura stessa dell’essere del mondo e della conoscenza che ad esso corrisponde, si risolve in un’indicazione insieme etica e teoretica: il conoscere è essenza e culmine della vita. Analogamente, nella caverna platonica le immagini proiettate sulla parete di fondo sono l’unico oggetto della conoscenza ingannevole dei prigionieri; ma anche gli oggetti di cui esse sono immagine, sono a loro volta delle copie, e la stessa caverna nel suo insieme è solo un’immagine, per quanto realistica, del mondo sensibile, esso stesso solo un’esemplificazione dell’essere vero del mondo delle Idee. A consentire lo smascheramento degli inganni è la conoscenza che ascende dall’immagine alla realtà, dalle cose alle Idee, fino all’unità originaria dell’Idea del Bene. Lo specchio di Dioniso e i suoi riflessi sembrano dunque corrispondere allo spettacolo delle ombre rappresentato davanti agli occhi dei prigionieri, che vengono così distolti dalla fonte della proiezione, per essere completamente assorbiti dal fascino delle immagini, che finiscono col vivere di vita propria, dato che essi non sono consapevoli della natura delle ombre.

Nel costruire questa singolare rappresentazione, è possibile che Platone avesse presente sia lo spettacolo dei burattini sia i quadri viventi relativi alla storia di Demetra e di Core. Il primo viene utilizzato da Platone come similitudine nelle *Leggi*, dove, dopo aver definito gli uomini come “una specie di giocattolo costruito dal dio il cui valore propriamente sta solo in questa sua origine”, attribuisce loro la natura di “strani burattini, o poco più, a cui toccano solo frammenti della verità”<sup>121</sup>.

Il secondo possibile motivo di ispirazione rinvia alla rappresentazione di Core (Persefone), figlia di Demetra, e della stessa Demetra in relazione ai riti della iniziazione eleusina: in essi la luce succede all’ombra. Questo passo del *Fedro* ne riprende il senso, poiché presenta sia la polarità copia– modello sia l’idea del corpo come sepolcro:

<sup>118</sup> 4 [B 40d], *ibidem*.

<sup>119</sup> 4 [B 40f], *ibidem*.

<sup>120</sup> COLLI, *Introduzione*, in *La sapienza greca*, I, cit., pp. 42-43. Per il tema dello specchio, cfr. A. TAGLIAPIETRA, *Metafora e concetto. Sulla metaforica dello specchio in Schelling e nel giovane Hegel*, “Filosofia”, XL (1989), II, pp. 175-201, e *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>121</sup> PLATONE, *Leggi*, 803c e 804b, tr. it. di R. Radice, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1606. La stessa immagine ricorre anche altrove: “il mito della virtù, che parla di noi come fossimo dei mirabili burattini, non perderà il suo significato e nel contempo renderà più chiara l’espressione ‘essere superiore o inferiore a se stesso’, e per quanto riguarda lo Stato e il singolo cittadino, quest’ultimo dovrà interiormente appropriarsi dell’autentico significato dei fili che muovono il burattino e dovrà altresì vivere in coerenza con esso”(ivi, 645b). Ernst Gombrich osserva: “Platone ricordava ai suoi lettori i trucchi usati nel teatro delle ombre o negli spettacoli di burattini: il filosofo guardava effettivamente con sospetto alle illusioni create dai pittori, in particolare dagli scenografi che cercavano di ingannare i sensi e di regalarci un mondo fittizio. Sembra che il vocabolo greco usato per la pittura illusionistica fosse, in realtà, *skiagraphia*, pittura d’ombra, sebbene sia difficile stabilire se il termine implicasse l’effettiva riproduzione delle ombre o se si riferisse semplicemente all’uso della luce e dell’ombra ai fini della resa plastica”(E. H. GOMBRICH, *Ombre. La rappresentazione dell’ombra portata nell’arte occidentale*, tr. it. di M. C. Mundici, Einaudi, Torino 1996, pp. 15-16). Il termine *skiagraphia* ricorre diverse volte nella *Repubblica* (IX, 583b: “abbozzo”; IX, 586b: “parvenze...immagini approssimative”; X, 602c-d: “arte del chiaroscuro”, tr. in *Tutti gli scritti*, cit., pp. 1297, 1300, 1312); cfr. anche NAPOLITANO VALDITARA, *Platone e le ‘ragioni’ dell’immagine*, cit.

“Ora, della giustizia, della temperanza e di tutte quante le altre cose che hanno valore per le anime, nessun fulgore è presente nelle immagini di quaggiù. Ma solo pochi, mediante gli organi oscuri, avvicinandosi alle copie, a mala pena vedono l’originario modello che è riprodotto in quelle copie. Invece, allora, la Bellezza si vedeva nel suo splendore, in un coro felice avevamo una beata visione e contemplazione, mentre noi eravamo al seguito di Zeus ed altri erano al seguito di un altro degli dei e ci iniziavamo a quella iniziazione che è giusto dire la più beata, che celebravamo, essendo integri e non toccati dai mali che ci avrebbero aspettato nel tempo che doveva venire, contemplando nella iniziazione misterica visioni integre, semplici, immutabili e beate, in una pura luce, essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo appresso e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l’ostrica”<sup>122</sup>.

Su questa linea interpretativa Plinio il Vecchio attesta un episodio singolarmente delicato:

“Butade Sicionio, vasaio, per primo trovò l’arte di foggare ritratti in argilla, e questo a Corinto, per merito della figlia che, presa d’amore per un giovane, dovendo quello andare via, tratteggiò i contorni della sua ombra, proiettata sulla parete dal lume di una lanterna; su queste linee il padre imprime l’argilla riproducendone il volto”<sup>123</sup>.

Non sfugga infine che la rappresentazione con le ombre, i riflessi, le immagini, lo stesso specchio sono elementi di un gioco, tema squisitamente orfico fin dal mito di Dioniso<sup>124</sup>. Gli stessi attributi del dio e i simboli del suo culto sono giocattoli, a indicare che le regole del suo mondo non sono le regole del nostro:

“I misteri di Dioniso sono difatti assolutamente inumani. Intorno a lui ancora fanciullo si agitano in una danza armata i Cureti, ma i Titani si insinuano con l’astuzia: dopo di averlo ingannato con giocattoli fanciulleschi, ecco che questi Titani lo sbranarono, sebbene fosse ancora un bambino, come dice il poeta dell’iniziazione, Orfeo il Tracio:

la trottola, il giocattolo rotante e rombante, le bambole pieghevoli  
e le belle mele d’oro delle Esperidi dalla voce sonante.

E non è inutile menzionarvi come oggetto di biasimo i simboli inutili di questa iniziazione: l’astragalo, la palla, la trottola, le mele, il giocattolo rotante e rombante, lo specchio, il vello”<sup>125</sup>.

### 3.4. Il valore analogico della caverna nell’antropologia pessimistica di Empedocle

L’Orfismo, dunque, fornisce i presupposti per poter pensare al mondo terreno come ad una caverna: la tensione di origine dionisiaca di apparenza e realtà, il sistema di premi e castighi distribuiti nell’aldilà, la concezione del corpo come prigionia e sepolcro dell’anima, la percezione della realtà mondana come specchio ingannevole e illusorio.

Secondo Gaiser, a compiere il passo decisivo verso la rappresentazione di questo mondo *come* una caverna, è Empedocle di Agrigento (forse 484/481–424/421 a.C.), nel cui pensiero dovettero fondersi l’attenzione per le tematiche fisiche e cosmologiche ed elementi provenienti dalle dottrine orfico–pitagoriche<sup>126</sup>. I due testi

<sup>122</sup> PLATONE, *Fedro*, 250b-c, cit., p. 559. Cfr. P. – M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, P.U.F., Paris 1949, pp. 205-206, e *La fabulation platonicienne*, cit., p. 48, con relative indicazioni bibliografiche.

<sup>123</sup> GAIO PLINIO SECONDO, *Storia naturale*, XXXV, 43, 151, in *Storia naturale*, V. *Mineralogia e storia dell’arte*, Libri 33-37, trad. e note di A. Corso, R. Mugellesi, G. Rosati, Einaudi, Torino 1988, p. 473 (e nota 2). In proposito, cfr. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, cit., p. 49. Qualcosa di simile si può dire di un affresco di Giorgio Vasari (1511-1574): si tratta del dipinto in monocromo rosso bruno che rappresenta l’invenzione della pittura (1548) e che si trova nella Sala del Camino della casa del Vasari ad Arezzo. L’artista, seduto fra la fiamma di un braciere collocato alle sue spalle e la sua stessa ombra proiettata sulla parete di fronte, traccia con la matita il proprio profilo seguendo i contorni dell’ombra (cfr. A. PAOLUCCI – A. M. MAETZKE, *La casa del Vasari in Arezzo*, Cassa di Risparmio, Firenze 1988, pp. 54 e 67, e L. CORTI, *Vasari. Catalogo completo dei dipinti*, Contini, Firenze 1989; cfr. anche CAVARERO, *Note arenetiane sulla caverna di Platone*, cit., p. 205).

<sup>124</sup> Cfr. 4 [A 69. 29] e 4 [B 37. 10], in COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., rispettivamente pp. 188, 142, 244, 206, e 14 [A 18], in COLLI, *La sapienza greca*, III, cit., p. 35.

<sup>125</sup> 4 [B 37], in COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., p. 245. Cfr. anche COLLI, *Introduzione*, *ivi*, p. 42.

<sup>126</sup> Cfr. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 208. Cfr. anche ROHDE, *Psiche*, II, cit., p. 502. Per un’interpretazione particolare, cfr. G. COLLI, *La natura ama nascondersi. Physis kriptesthai philei*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1988, pp. 211-236.



dei suoi *Katharmoi* (*Poema lustrale* o *Purificazioni*), in cui ricorre l'immagine della caverna, si devono allora interpretare alla luce del più ampio contesto di derivazione orfica, come lo si può rinvenire nel seguente frammento:

“E c'è, come un dato ineluttabile, l'antico decreto degli dei,  
sempiterno, suggellato con ampi rescritti giurati,  
allorché per erramenti un uomo insozzi le proprie mani con il sangue.  
[Ed è questo:] chi risulta spergiuro per la colpa commessa,  
dovrà migrare lontano dai beati, che come demoni longevi hanno raggiunto  
la vita, per tre volte diecimila stagioni,  
rinascendo attraverso il tempo in molteplici forme di corpi mortali,  
permutando i procellosi cammini della propria esistenza.

Così ora sono esule anch'io per il decreto divino, ed errante  
affidato all'astio furibondo, ...

Perché la forza dei venti li insegue fino al mare,  
e il mare li ributta sul dorso della terra, e la terra contro i raggi  
del sole possente, e questo li scaglia nel turbine dei venti:  
ognuno dall'altro li riceve e tutti li aborriscono<sup>127</sup>.

E questi sono i due frammenti della caverna:

“(Così disse:) Qui giungemmo in questo antro ricoperto ...<sup>128</sup>.

“... una landa ingrata,  
dove si trovano strage e livore, e di altri lutti le stirpi,  
e morbi brucianti e putredini, e rivoli stagnanti,  
nella prateria dell'errore [*Ates leimòna*], per chi si aggira attraverso le tenebre<sup>129</sup>”.

Grande efficacia sintetica rivela poi questo breve passo di Plotino:

“Anche Empedocle, dicendo che è legge per le anime che hanno errato di cadere in questo mondo e che egli stesso divenuto ‘esule dal dio’ è giunto ‘avendo prestato fede alla furente Contesa’, non svelò niente di più di quanto, ritengo, abbiano fatto Pitagora e gli altri che, al suo seguito, parlarono per enigmi su queste e su altre cose<sup>130</sup>”.

Il primo gruppo di versi si raccoglie entro due estremi: una condizione di beatitudine, una specie di paradiso perduto, in cui soggiorna l'anima (*daimon*) nel suo stato primordiale, e un'esistenza terrena vissuta come pena dei suoi stessi errori e peccati<sup>131</sup>. Una prospettiva escatologica si accompagna ad una dolente e pessimistica concezione della vita di questo mondo. Qui, infatti, le anime, che Empedocle chiama “demoni longevi”, immortali<sup>132</sup> che la Contesa strappa all'unità originaria, pagano la punizione per la propria colpa, trasmutando di corpo in corpo e percorrendo così “i procellosi cammini della propria esistenza”. I corpi in cui esse vengono rinchiusi sono “abitazioni consunte<sup>133</sup>”, “mero involucro perituro e non essenziale<sup>134</sup>”. La condizione alla quale in questo modo approdano, è quella dell'esilio:

<sup>127</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 115, in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C.Gallavotti, Milano 1993, pp. 75-77.

<sup>128</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 120, *ivi*, p. 83.

<sup>129</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 121, *ivi*, p. 81.

<sup>130</sup> PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8, 1, in DIELS-KRANZ, 31 B 115, in *I Presocratici*, I, cit., p. 410.

<sup>131</sup> Cfr. DIELS-KRANZ, 31 B 115, in *I Presocratici*, I, cit., p. 410: “i corpi degli esseri viventi sono le abitazioni consunte delle anime punite”.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 409. Cfr. anche JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 224, e ROHDE, *Psiche*, II, cit., p. 510.

<sup>133</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 115, in *I Presocratici*, I, cit., p. 410.

<sup>134</sup> JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 225.

“Va in esilio [*scil. l'anima*] ed è errabonda spinta dal volere e dalle leggi degli dei”<sup>135</sup>.

“E come in un'isola percossa tutt'intorno dal mare, sta invece legata al corpo 'come un'ostrica' secondo l'espressione di Platone, perché non si riabbia e non rammenti 'di quale onore e di quanta ampiezza di felicità' ... e avendo [*l'anima*] cambiata sede, in terra e nella vita terrena invece che in cielo e nella luna, quando passi da quel luogo a questo piccolo luogo quaggiù, soffre e patisce cose nuove”<sup>136</sup>.

A ragione Jaeger così commenta: “Il senso del venire dall'alto e del trovarsi in basso è l'espressione spaziale dell'intima fondamentale contraddizione che questa fede trova nella vita umana e che è il suo vero punto di partenza: la contraddizione fra l'effettiva esperienza con tutto il deprimente dolore che l'accompagna e l'inspiegabile esultanza che ogni anima forte possiede come il ricordo della sua discendenza da un mondo superiore al quale non sarà mai disposta a rinunciare”<sup>137</sup>. Cosicché, come nel pessimismo più grande, alla nascita è connaturato il dolore:

“... piansi e gemetti vedendo un'insolita landa...  
... per il gelo”<sup>138</sup>.

La condizione umana appare davvero come una cattività, un esilio, e le anime che le abitano come dei senza patria:

“Empedocle [...] mostra che non soltanto egli stesso ma tutti noi siamo qui come emigrati, stranieri ed esuli”<sup>139</sup>.

Alla luce di queste indicazioni generali non si può che interpretare l'“antro ricoperto” e “i prati di Ate” (“prateria dell'errore” nella traduzione di Gallavotti) di cui parla Empedocle, come dello stesso mondo terreno degli uomini, descritto in analogia con le regioni sotterranee dell'Ade, per cui “siamo già *ora* nel mondo sotterraneo e già *ora* espriamo i delitti precedenti”<sup>140</sup>. Uccisione e odio, sciagure e morbi e putrefazioni sono dunque i mali che affliggono il mondo di quaggiù, vissuto dall'anima come un Ade.

Vale allora l'analogia che con chiarezza mette in evidenza Gaiser: “l'Ade, il mondo sotterraneo omerico (A), sta alla nostra vita terrena (B), come la nostra vita terrena (B) sta al mondo pieno di luce degli dei (C)”<sup>141</sup>. Sono tutti elementi che Gaiser ritiene di ritrovare sia nell'immagine della caverna presentata nella *Repubblica* sia nella sua anticipazione nel *Fedone*. Nella *Repubblica*, infatti, Platone caratterizza la caverna mutuando due elementi dal campionario simbolico e rappresentativo dell'Ade, così come fa Empedocle: quando Socrate confronta la condizione di chi si è liberato e ha visto la luce del sole, con chi è ancora prigioniero, egli ricorre alle parole che Omero fa dire ad Achille nella *Nekyia*:

“Vorrei esser bifolco, servire un padrone,  
un diseredato, che non avesse ricchezza,

<sup>135</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 115, in *I Presocratici*, I, cit., p. 410.

<sup>136</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 119, in *I Presocratici*, I, cit., p. 412. Il testo richiama la nota immagine kantiana dell'isola (cfr. I. KANT, *Critica della ragione pura*, Parte I. *Analitica trascendentale*, Libro II, cap. III, intr., tr., note di G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 311).

<sup>137</sup> JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 227.

<sup>138</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 118, in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, cit., p. 81.

<sup>139</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 115, in *I Presocratici*, I, cit., p. 410.

<sup>140</sup> GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., p. 27. Per l'interpretazione dell'espressione, cfr. anche C. GALLAVOTTI, *Commento*, in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, cit., pp. 293 e 297-298; JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., pp. 228-229, e nota 91, e ROHDE, *Psiche*, II, cit., p. 509, nota 1. Riferimento necessario è OMERO, *Iliade*, XIX, 125-131.

<sup>141</sup> GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., p. 27. Per il valore dell'analogia, cfr. *ivi*, pp. 18-19. Cfr. anche DIELS-KRANZ, 31 B 123:

“... là c'erano la Terrestre e la Solare dall'ampia vista,  
la Discordia sanguinolenta e la limpida Armonia,  
Bellezza e Bruttezza, Agile e Tarda,

e l'amabile Verità e la sinistra Ingannatrice” (EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, cit., p. 83).

piuttosto che dominare su tutte l'ombre consunte<sup>142</sup>.

E poco oltre, nell'interpretare l'immagine, Socrate domanda:

“Desideri allora che finalmente si esamini in che maniera uomini di tal tempra si generano e possono essere portati alla luce, come si dice che dall'Ade taluni si siano elevati fino agli dei?”<sup>143</sup>.

A sostegno di queste ipotesi va considerata anche l'osservazione di Colli, coerente con le riflessioni sulla tensione fra apparenza e realtà originaria. Il frammento “Molte miserie li incalzano, opprimendone la conoscenza”, alluderebbe infatti alla condizione degli uomini, aggravata dalla debolezza e dalla limitatezza dei loro mezzi conoscitivi, incalzati dalla forma fenomenica del mondo. Ad essa si oppone tuttavia un mondo superiore:

“Così queste cose non possono essere viste dagli uomini, né udite, né comprese ad opera dell'interiorità”<sup>144</sup>.

Osserva Colli: “Pure, tra i due mondi esiste la possibilità di una connessione: la verità può assumere forma espressiva e l'uomo ha in sé un principio divino. Il distacco dall'apparenza [...] è la condizione di un accostamento alla realtà superiore”<sup>145</sup>.

Questi ultimi frammenti e il relativo commento ripropongono in chiave gnoseologica ciò che si può intendere anche in una prospettiva religiosa:

“Non avevano un Ares come dio né cimento di guerra,  
né un sovrano Zeus né Crono né Posidone,  
ma solo Cipride sovrana ...  
e questa si propiziavano con venerande effigi  
e con immagini dipinte, e con unguenti elaborati  
e offerte di pura mirra e di incenso odoroso,  
e al suolo versando i libami dei biondi favi.  
Non si tingeva l'altare con l'immacolato sangue dei tori,  
ma per gli uomini era questo il massimo abominio,  
le pie membra divorare strappandone l'animo”<sup>146</sup>.

“(fioriva) con la dovizia (di alberi sempre verdi) perennemente in fiore,  
nell'aria primaverile, durante l'anno intero”<sup>147</sup>.

Questo il commento di Jaeger: “A contrasto luminoso con la cupa visione del mondo dominato dalla Discordia, Empedocle accolse nei *Katharmoi* la descrizione dello stato paradisiaco che per lui sostituisce l'età dell'oro: il perfetto dominio dell'Amore. Questa immagine di un passato felice è, ad un tempo, l'attesa della salvezza futura”<sup>148</sup>. E il fatto che in questa condizione Empedocle immagina

“un uomo di superiore sapienza,  
che possedeva la più ampia ricchezza dell'animo,  
ed abile veramente in opere d'ogni genere e saggio”<sup>149</sup>,

<sup>142</sup> OMERO, *Odissea*, XI, 489-491, tr. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989, p. 319.

<sup>143</sup> PLATONE, *Repubblica*, VII, 521c, cit., p. 1244. Cfr. anche GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., pp. 27-28.

<sup>144</sup> Questi versi, come i precedenti, appartengono al frammento DIELS-KRANZ, 31 B 2, così tradotto in COLLI, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 220.

<sup>145</sup> COLLI, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 220.

<sup>146</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 128, in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, cit., pp. 85-87.

<sup>147</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 130, *ivi*, p. 85.

<sup>148</sup> JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 230.

<sup>149</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 129, in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, cit., p. 81.

può forse alludere al suo ideale di sapiente. Questi, infatti, si distingue dagli altri uomini per esperienza e ampiezza dello sguardo:

“quando si tendeva con tutta la forza dell’animo, egli riusciva a vedere facilmente ognuna di tutte le cose esistenti, anche in dieci e poi venti generazioni di uomini”<sup>150</sup>.

Questa figura rinvia al prigioniero che, nella caverna platonica, si libera delle catene e sale alla luce del sole, distinguendosi dagli altri, il cui destino ha condiviso e verso i quali proverà poi “compassione”. Si noti, d’altra parte, come lo stesso Empedocle si senta legato ai suoi simili da una specie di solidarietà nella sofferenza:

“Così ora sono esule anch’io per il decreto divino, ed errante affidato all’astio furibondo, ...”<sup>151</sup>.

#### 4. Depotenziamento e rovesciamento della caverna di Platone

Se da un lato il giovane Aristotele riprende l’immagine del maestro, dall’altro, tuttavia, finisce con il modificarla, coerente con l’impostazione di tutta la propria filosofia: la depotenzia, risolvendola nella terra del tutto umana. Il giovane filosofo e poeta di Gorizia Carlo Michelstaedter (1887– 1910), morto suicida subito dopo aver completato quell’opera che sarebbe dovuta essere la sua tesi di laurea, *La persuasione e la retorica* (1910), ne coglie quello che egli chiama il “tradimento” di Aristotele ai danni di Platone e, più ancora, di Socrate: egli, infatti, avrebbe addirittura rovesciato la concezione platonica, svuotando l’uomo e il filosofo della tensione verso l’alto e indicando nel mondo sensibile, opportunamente mistificato, la risposta ai bisogni umani.

##### 4.1. La concezione della vita terrena come “supplizio” nel primo Aristotele

Un elemento di continuità rispetto alla tradizione orfica, insieme alla ripresa del tema dei prigionieri della caverna, troviamo nel giovane Aristotele.

“Considerando questi errori e queste tribolazioni della vita umana, sembra talvolta che abbiano visto qualcosa quegli antichi, sia profeti sia interpreti dei disegni divini nella narrazione delle cerimonie sacre e delle iniziazioni, i quali hanno detto che noi siamo nati per pagare il fio di alcuni delitti commessi in una vita anteriore, e sembra che sia vero ciò che si trova presso Aristotele, ossia che noi subiamo un supplizio simile a quello patito da coloro che in altri tempi, quando cadevano nelle mani dei predoni etruschi, venivano uccisi con una crudeltà ricercata: i corpi vivi di costoro erano legati assieme a dei morti con la massima precisione, dopo che la parte anteriore di ogni vivo era stata adattata alla parte anteriore di un morto. E come quei vivi erano congiunti con i morti, così le nostre anime sono strettamente legate ai corpi”<sup>152</sup>.

Qui l’idea centrale consiste nella definizione della vita terrena come un “supplizio”, secondo la terminologia tipica del pessimismo orfico. Essa, infatti, è il luogo della espiazione delle colpe commesse in una vita precedente, il che richiama la dottrina della metempsicosi. Il corpo perciò va inteso come tomba dell’anima: “Come quei vivi erano congiunti con i morti, così le nostre anime sono strettamente legate ai corpi”.

Per rendere più incisivi questo concetto e il senso del “supplizio” ad esso collegato, Aristotele racconta una barbara consuetudine di cui erano vittime i prigionieri dei pirati etruschi o tirrenici: ciascuno di loro veniva fatto morire legato ad un cadavere, in modo che la sua parte anteriore aderisse perfettamente a quella dell’altro. Benchè l’immagine richiami quella dei prigionieri della caverna platonica incatenati davanti alle ombre, essa non corrisponderebbe tuttavia ad una ripresa della concezione dualistica di corpo e anima, di realtà sensibile e realtà intelligibile, quale, ad esempio, si trova nel *Fedone*. Piuttosto, essa andrebbe compresa alla luce dell’etica aristotelica e della sua gerarchia dei valori, secondo la quale la felicità è connessa all’anima, mentre i beni del corpo sono semplicemente strumentali, come scrive Aristotele: “Poiché

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> DIELS-KRANZ, 31 B 115, in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, cit., p. 77.

<sup>152</sup> 4 [A 55] (ARISTOTELE, *Protreptico*, fr. 10 b), in COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., p. 167.

i beni sono stati divisi in tre gruppi, e poiché gli uni sono stati chiamati beni esteriori, gli altri beni dell'anima e beni del corpo, noi affermiamo che quelli dell'anima sono beni nel senso più proprio e nel grado più elevato, e le azioni e le attività dell'anima le poniamo appunto tra i beni dell'anima<sup>153</sup>.

#### 4.2. *Il depotenziamento della caverna platonica e la percezione del divino nella grandezza della natura, nel Perì philosophias di Aristotele*

Oltre alla tradizione orfica, Aristotele riprende anche la stessa immagine della caverna di Platone, ma in forma per così dire depotenziata. La sua versione è attestata da Cicerone:

“Eccellente è ciò che scrive Aristotele: se ci fossero degli uomini i quali avessero sempre abitato sotto la terra in buone e illuminate dimore, adorne di statue e pitture, e fornite di tutte quelle cose di cui abbondano coloro che si stimano felici; se essi però non fossero mai saliti sulla terra e avessero solo sentito parlare dell'esistenza di una certa natura e potenza divina, e dopo qualche tempo, spalancatasi la terra, fossero potuti uscire da quelle loro dimore e pervenire nei luoghi che noi abitiamo; quando a un tratto avessero veduto la terra e il mare e il cielo, e avvertita la grandezza delle nubi e la forza dei venti, e scorto il sole, e insieme con la sua grandezza e bellezza avessero conosciuta l'attività con la quale, diffondendo la luce per tutto il cielo, esso produce il giorno; se poi, oscurata la terra dalla notte, avessero scorto il cielo tutto trapunto e adorno d'astri, e le fasi della luna crescente e calante, e le nascite e i tramonti e le orbite immutabilmente fissate per l'eternità di tutti questi corpi celesti: se essi avessero scorto tutto ciò, riterrebbero certo che gli dei esistono e che tanta grandezza è tutta opera loro. – Così si esprime Aristotele<sup>154</sup>.

La tensione che si avverte nel testo aristotelico, fra la quieta e vana pienezza della vita sotterranea e la stupita visione della natura che induce a riconoscere nella sua bellezza e grandezza il segno dell'esistenza divina, è debitrice nei confronti non solo della caverna della *Repubblica*, ma anche di un passo delle *Leggi*:

“ATENIESE – Ora noi sappiamo, per averlo già prima illustrato, che due sono le vie che portano alla fede negli dei.

CLINIA – E quali sarebbero?

ATENIESE – La prima l'abbiamo esposta parlando dell'anima. Si diceva che essa è la più originaria e divina fra tutte le realtà, che il movimento, da quando incominciò ad essere, muni di un'essenza eternamente fluente. L'altra via ha a che fare col movimento ordinato degli astri, e di tutti quegli altri corpi su cui l'intelletto ordinatore del tutto ha potere. Ebbene se si avesse l'onestà di considerare queste cose in modo non superficiale e rozzo, non ci sarebbe nessun uomo, foss'anche un ateo fin dalla nascita, che non vivrebbe nel suo intimo un'esperienza esattamente opposta a quella che la folla si immagina. I più, infatti, ritengono che chi ha dimestichezza con l'astronomia e con le altre scienze sussidiarie a questa diventa ateo, avendo avuto modo di vedere di persona come, in un certo modo, i fenomeni avvengano per necessità e non per effetto di una intelligenza che voglia realizzare dei beni<sup>155</sup>.

Nessun mortale, conclude Platone, potrebbe considerarsi “fino in fondo devoto agli dei”, se non fosse convinto che l'anima è “la realtà più originaria fra tutte quelle generate”, è immortale e domina sul corpo, e non riconoscesse negli astri “l'intelletto che si accompagna agli esseri<sup>156</sup>”.

Ma in Aristotele l'immagine platonica risulta depotenziata. Egli, infatti, poiché rifiuta la dottrina delle idee, svuota la caverna di quella funzione di analogia che è necessaria per designare il mondo ultraterreno ignoto attraverso il termine medio del mondo sensibile, che è invece noto. La rappresentazione, perciò, si esaurisce

<sup>153</sup> Cfr. E. BERTI, *La filosofia del “primo” Aristotele*, Milano 1997<sup>2</sup>, p. 466. In proposito, cfr. anche F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristotele*, Louvain 1948, pp. 90-95. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 8, 1098b, tr. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, pp. 100-101.

<sup>154</sup> ARISTOTELE, *De philosophia*, fr. 13 Walzer-Ross (CICERONE, *De natura deorum*, II, 37, 95), in ARISTOTELE, *Opere*, XI. *Frammenti*, tr. it. di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1973, pp. 209-210. Cfr. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, cit., pp. 54-55. Quanto al rapporto fra Platone e Aristotele nella prospettiva qui enunciata, cfr. K. GAISER, *Il dissolvimento del sistema platonico in Aristotele*, in *La dottrina non scritta di Platone*, cit., pp. 229-246.

<sup>155</sup> PLATONE, *Leggi*, 966d-967a, cit., p. 1742. Cfr. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, cit., p. 55.

<sup>156</sup> PLATONE, *Leggi*, 967d-e, cit., p. 1743.

nei due piani delle regioni sotterranee abitate da una certa specie di uomini che si illudono di essere pienamente felici, e del mondo che noi abitiamo, fatto di terra, mare e cielo, di nubi, venti e sole, del giorno e della notte, con i suoi astri e le sue lune: “tanta grandezza”, ed è questa la novità, parla della natura e della potenza divine. È nel mondo visibile in cui viviamo, che possiamo riconoscere l’opera di dio, sempre che riusciamo a meravigliarci della bellezza e della grandezza che ci circondano.

Gli elementi che fanno da sfondo a questo testo sembrano essere l’associazione di filosofia e meraviglia, la concezione della sapienza come conoscenza delle cause e dei principi primi, e la dimensione teologica della metafisica. Il filosofo, infatti, è colui che si meraviglia di fronte alla magnificenza della natura, della quale va ricercando le cause fino al principio primo, senza soluzione di continuità:

“Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti la generazione dell’intero universo”<sup>157</sup>.

Va quindi colta la connessione fra la scienza delle cause e dei principi primi, che è la sapienza, e la sua natura teologica, come risulta da quest’altro passo della *Metafisica*:

“Una scienza può essere divina solo in questi due sensi: (a) o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, (b) o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine. Ora, solo la sapienza possiede ambedue questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, esclusivamente e in grado supremo, abbia questo tipo di scienza. Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore”<sup>158</sup>.

Per Aristotele, dunque, “sapienza è scienza delle *cause* e dei *principi* primi; ora Dio è, appunto *causa* e *principio* – causa e principio supremo –; da ciò segue che la dottrina delle cause e dei principi primi necessariamente deve aver Dio come oggetto, ossia che deve essere ‘teologia’. ‘Aitiologia’ o ‘archeologia’ e ‘teologia’ risultano, in tal modo, nel pensiero aristotelico, *strutturalmente connesse*, quindi inscindibili”<sup>159</sup>.

Cosicché, ritornando al testo sulla caverna, se è vero che “gli uomini che vivono in abitazioni sotterranee (A) stanno a quelli che giungono improvvisamente alla luce e si meravigliano (B) come gli uomini comuni indifferenti nei confronti della bellezza del cosmo (C) stanno a quelli che giungono alla conoscenza, che ammirano il cosmo come qualcosa di divino (D)”<sup>160</sup>, Aristotele, pur depotenziandola, utilizzerebbe tuttavia l’immagine platonica per caratterizzare la filosofia in senso teologico, ossia per presentarne il significato più alto e supremo, partendo dal mondo sensibile in cui viviamo. Osserva Gaiser: “Con ciò Aristotele torna alla comprensione del mondo usuale per i Greci: non viviamo in un mondo di ombre paragonabili all’Ade, ma nel regno della luce. Quello che importa è soltanto che percepiamo giustamente il sorprendente e il divino intorno a noi”<sup>161</sup>. Se, infatti, una causa della difficoltà che ostacola la ricerca della verità sta nelle cose stesse, l’altra sta proprio “in noi”:

<sup>157</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, A 2, 982b 12-17, tr. it. a cura di G. Reale, I, Milano 1993, p. 11. Per l’accostamento al tema della meraviglia, cfr. M. UNTERSTEINER, *Il Perì philosophiàs di Aristotele*, “Rivista di filologia e d’istruzione classica”, 88 (1960), p. 358.

<sup>158</sup> *Ivi*, 983a 5-11, p. 13. Cfr. anche *ivi*, **Errore. Il segnalibro non è definito.** 7 e 9.

<sup>159</sup> G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l’unità della metafisica di Aristotele, con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Vita e Pensiero, Milano 1993<sup>5</sup>, pp. 21-22. Cfr. anche ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., III. *Sommari e commentario*, pp. 28-29.

<sup>160</sup> GAISER, *Il paragone della caverna*, cit., p. 36.

<sup>161</sup> *Ibidem*. Quanto alla dimensione teologica della filosofia in Aristotele e alle questioni connesse alla genesi di *Metafisica*, **Errore. Il segnalibro non è definito.**, M e N, in relazione al passo qui citato del *De natura deorum* di Cicerone, cfr. BERTI, *La filosofia del “primo” Aristotele*, cit., pp. 284-286, in cui, fra l’altro, si segnala l’attenzione alla corrispondenza fra il testo aristotelico e il paragone della caverna già nelle *Discussiones peripateticae* (Basilea 1581) di Francesco Patrizi (1529-1597); W. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, versione autorizzata di G. Calogero con aggiunte e appendice dell’Autore, La Nuova Italia, Firenze 1935, pp. 216-218; J. MOREAU, *L’âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris 1939, pp. 124-125; REALE, *Il concetto di filosofia prima*, cit., pp. 281-286 e 296-300; SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, cit., p. 56.

“come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l’intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte”<sup>162</sup>.

Come il prigioniero che si libera delle catene della caverna dovrà abituarsi alla luce del giorno, così la filosofia consisterà in un processo di adeguamento alla luce della verità più evidente<sup>163</sup>.

#### 4.3. Carlo Michelstaedter: Aristotele il traditore, o Della retorica

Una straordinaria rappresentazione del depotenziamento, fino al rovesciamento, operato da Aristotele ai danni del pensiero di Platone (e di Socrate) si trova nella riflessione di Michelstaedter, secondo il quale, negli ultimi dialoghi (*Parmenide*, *Sofista*, *Politico*), già lo stesso Platone era andato dissolvendo il sistema delle idee in qualcosa che era “preludio alle categorie e alla metafisica di Aristotele”<sup>164</sup>; e aveva inventato una finzione, un *méchanema*, per librarsi nel cielo fino al sole e, insieme, mantenere tutta intera la propria vita: sollevarsi senza perdere peso, vedere e possedere le cose non come appaiono in terra, ma come sono nella leggerezza dell’irraggiungibile regno del sole.

Aristotele, il traditore, ridiscende sulla terra “sicura”, diffondendovi la pratica della “rettorica”, l’inadeguata affermazione della propria individualità, e contrabbandando le cose di questo mondo come l’Assoluto. La scena si svolge tutta al di sopra della superficie terrestre, alla quale la gravità inchioda gli uomini; possiamo immaginare che Platone e i suoi abbiano abbandonato le tenebre della caverna per salire il più possibile oltre gli strati inferiori dell’atmosfera.

Questa specie di apologo si apre con la lotta di Socrate contro la legge di gravità<sup>165</sup>:

“Nel suo amore per la libertà, Socrate si sdegnava d’esser soggetto alla legge della gravità. E pensava che il bene stesse nell’indipendenza dalla gravità. Poiché è questa – pensava – che ci impedisce dal sollevarci fino al sole. –

Essere indipendenti dalla gravità vuol dire non aver peso: e Socrate non si concedette riposo finché non ebbe eliminato da sé ogni peso. – Ma consunta insieme la speranza della libertà e la schiavitù – lo spirito indipendente e la gravità – la necessità della terra e la volontà del sole – né volò al sole – né restò sulla terra; – né fu indipendente né schiavo; né felice né misero; – ma di lui con le mie parole non ho più che dire.

Platone vide questa meravigliosa fine del maestro e si turbò. E poiché egli aveva lo stesso grande amore, pur non essendo d’una sì disperata devozione, si concentrò a meditare. Conveniva trovare un *méchanema* per sollevarsi fino al sole, ma – ingannando la gravità – *senza perdere il peso, il corpo, la vita*; lungo tempo meditò e inventò il *macrocosmo*. La parte principale della strana macchina era un grande globo rigido, d’acciaio, che con le sue cure più affettuose per l’alto Platone aveva riempito d’Assoluto – gli aveva levato l’aria, diciamo noi ora. – Con questo mirabile sistema egli si sarebbe sollevato senza perdere del proprio peso – senza diminuir la propria vita.

La partenza fu lieta d’ardite speranze; e l’aerostato si sollevò rapidamente dai bassi strati dell’atmosfera.

<sup>162</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, **Errore. Il segnalibro non è definito.** 1, 993b, 9-11, cit., p. 71. L’immagine della nottola è ripresa da Teofrasto (*Metaphysica*, 9 b 11-13; cfr. G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della “Metafisica”*, La Scuola, Brescia 1964, pp. 133-134). Più nota è la citazione in Hegel, che, in parte, riprende anche Goethe (*Faust*, vv. 2037-2038): “Quando la Filosofia tinge il suo grigio sul grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio non è possibile ringiovanirla, ma soltanto conoscere; la civetta di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo”(G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto, Prefazione* [1820], tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 1996, p. 65). Una vaga eco della caverna platonica si può forse rinvenire anche in un’altra pagina hegeliana: G. W. F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia* [1833-1836], in *Lezioni sulla storia della filosofia*, I, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1930, p. 64.

<sup>163</sup> Cfr. J. PATOCKA, *Platone e l’Europa*, tr. it. di M. Cajthalm e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 217-218 e 219-220.

<sup>164</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Gorizia-Milano 1982, p. 117.

<sup>165</sup> Su Socrate, cfr. C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo tra Carlo e Socrate*, in *Il dialogo della salute e altri dialoghi*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Gorizia-Milano 1995<sup>2</sup>, pp. 131 e 140.

‘Vedete come noi saliamo *per la sola volontà dell’assoluto*’ esclamava Platone ai suoi discepoli ch’erano con lui, e accennava al globo scintillante che li trascinava nella sua rapida salita. ‘È per *sua virtù* che noi andiamo verso il sole dove la gravità non domina più, e dai legami di questa, via via ci liberiamo’. [...]

Platone esultava per l’ebbrezza dell’*esaltarsi* e accennando al globo pieno d’assoluto esclamava: ‘mirate l’anima nostra!’.

E i discepoli che non capivano ma sentivano le vertigini e la nausea della salita, guardavano sbigottiti il maestro, e il globo, e la terra che fuggiva sempre sotto. –

Quando giunsero ai limiti dell’atmosfera però l’aerostato diminuì la sua velocità, ondeggiò e si fermò del tutto, equilibrato nel mare d’aria. Fuori dell’atmosfera non si va – bisognerà accontentarsi di galleggiare. E le speranze? e il sole? e l’indipendenza? I discepoli guardarono il maestro con muta richiesta. –

Allora Platone *guardò al basso* ed ecco *hypèrche autò megaloprèpeia kai theoria pantòs mèn chrònou pàses dè ousias* [gli si spalancò la magnificente visione di tutto il tempo e di tutto l’essere]; ed egli si compiacque e disse ai suoi discepoli ch’erano con lui: ‘Ecco che *noi siamo in alto*; vedete giù le cose del basso mondo, esse sono in basso perché sono pesanti, perché hanno il *peso*, noi invece’ e accennò al globo che galleggiava immobile sulle loro teste ‘noi invece *abbiamo ‘la leggerezza’*, noi siamo qui soltanto perché abbiamo ‘la leggerezza’’. I suoi discepoli anch’essi si curvarono sul parapetto, ma lo sgomento del vuoto li vinse così che ritiratisi vicini a venir meno, non ardirono più di sollevarsi dal fondo della navicella. ‘Noi’ seguì a dire il maestro ‘*in quanto siamo qui partecipiamo anche noi della leggerezza ed ognuno di noi ha ‘la leggerezza’*, abbiamo corpo e peso ma *secondo ‘la leggerezza’*’. ‘Maestro!’ disse uno dei discepoli riavutosi un po’ dal peso dello sgomento e dello stupore, – ‘maestro, com’è fatta la leggerezza?’.

‘La ‘leggerezza’ prese a dire Platone contemplando il mirabile spettacolo delle cose, che al suo sguardo più forte erano chiare come se fossero state vicine ‘la ‘leggerezza’ contiene tutte le cose; non come sono col loro peso nel mondo basso, ma senza peso; e come il peso appartiene al corpo, alla leggerezza appartiene ‘l’incorporeo’; e se al corpo appartiene l’estensione, la forma, il colore, tutto ciò in cui gli uomini in terra sono implicati, alla leggerezza appartiene l’instenso, l’informe, l’incolore, lo spirituale. *Colla sola contemplazione della leggerezza*, noi che abbiamo la leggerezza, vediamo e possediamo tutte le cose non come appaiono in terra ma *come sono nel regno del sole*’.

– I discepoli ascoltavano in silenzio, con l’occhio intento all’abbagliante splendore dell’acciaio, e nessuno voleva confessare di non vedere niente; ma di tratto in tratto incitavano il maestro a dir di più. Ed egli allora parlò delle meraviglie occulte agli altri e che il suo sguardo acuto discerneva, apprendogli le cose sulla superficie della terra per la profondità vertiginosa in vari e nuovi e mirabili modi aggruppate. Queste nuove creature egli chiamava idee e diceva di loro ch’esse erano tutte chiuse nella ‘leggerezza’, – e che ognuno poteva vederle. – [...]

Ma passavano i giorni, i mesi, gli anni – la vita non mutava – e speranza non c’era di mutamento. Gli abitanti della leggerezza e Platone stesso invecchiavano [...].

I discepoli della mancanza d’ogni via di salvezza, d’ogni attività cui fossero stati sufficienti – s’erano abbruttiti in un oscuro torpore disperato. Ma un giorno – uno di loro più ardito e meno riverente avendo osservato che il maestro parlando aveva gli occhi sempre fissi alla terra lontana, si curvò ancora sul parapetto e vide il vuoto; sforzò il suo sguardo in ogni maniera per discernere qualche cosa ma non vide altro che, come una nebbia lontana, il luccicare delle acque alternato colle masse oscure della terra; e ciò non aveva la più lontana somiglianza con quello che il maestro descriveva. Ma non era egli persona da *dissolversi* per la paura del vuoto come gli altri compagni. [...] male soffrì nel suo cuore geloso d’essere cieco là dove il maestro vedeva chiaramente, e fermò fra sè il proponimento di trovare un modo per poter tornare sulla terra. Da quel giorno egli si mise a studiare con ogni attenzione la macchina geniale che li aveva sollevati, e con abili domande ottenendo dal maestro le informazioni necessarie, in breve si ebbe acquistata una conoscenza minuziosa di tutti gli *ingegni*.

Allora fattosi innanzi così parlò al vecchio Platone:

‘Maestro, tu dici che noi abbiamo la leggerezza?’.

‘Altrimenti almeno non saremmo invero qui su’ disse Platone.

‘E noi siamo leggeri per la presenza della leggerezza?’.

‘Certamente’.

‘E ogni cosa in quanto è leggera è tale per la presenza della leggerezza?’.

‘Senza dubbio’.

‘E all’inverso la leggerezza è tale da poter render leggera ogni cosa per la sua presenza’.

‘Allo stesso modo’.



‘Maestro, perché non potremmo noi prendere un po’ dell’aria che è qui attorno e metterla nella leggerezza? secondo il discorso su cui ora ci siamo accordati, essa perderebbe la sua natura di pesante e parteciperebbe anch’essa della leggerezza’. E tacque. – Platone lo guardò a lungo negli occhi miopi coi suoi occhi che vedevano lontano, e vide ch’egli lo tradiva. Ma il giovane discepolo conosceva il meccanismo, e ragionava dritto e Platone non poteva sottrarsi alla conclusione. D’altronde egli conobbe quanto e dove egli stesso aveva errato – né poteva egli ormai vecchio negar la vita al giovane discepolo. – Egli chinò tristemente il capo e disse al giovane: ‘Va bene, fallo!’. Il discepolo s’affacciava intorno alla valvola, e Platone seguiva melanconicamente i suoi movimenti. [...]

L’aerostato scendeva, i discepoli erano tornati alla vita. ‘Scendiamo!’ ‘Scendiamo!’ altro non potevano pronunciare e questa parola non si saziavano di ripetere che anticipava loro la gioia della quale avevano ormai disperato, la gioia d’aver la terra sicura sotto i piedi, d’esser per sempre fuori, salvati da quella terribile, vertiginosa solitudine. [...]

E Platone e per l’amore dei vecchi a novellare e per l’abitudine in lunghi anni contratta, continuò a descrivere ciò che gli si svolgeva sotto lo sguardo. Ma come ormai c’era l’aria terrestre nell’involucro rigido dell’aerostato, come ormai la vista era più bassa, così i suoi discorsi non riuscirono più puri e convenienti a ciò ch’egli aveva sempre insegnato. Ma il più vicino e il più lontano, e l’orizzonte più ristretto e sempre vario, e le varie prospettive delle stesse cose lo preoccupavano. – Del resto poco abituato all’aria più grave ben presto egli morì.

– Intanto la terra s’avvicinava, e gli sguardi dei discepoli ardevano d’impazienza. Con autorità naturale il traditore prese il posto del maestro e con gli stessi modi di lui, come quello che conosceva a fondo il meccanismo, cominciò a parlare *per quanto nulla vedesse di distinto*, ma *per la pratica presa* e parlando più del modo come il meccanismo funzionava e del comportamento dell’aria nella leggerezza che di ciò che appariva alla vista. – Quando giunsero in terra egli cominciò a introdurre l’una cosa e l’altra nel globo e predicò di tutte la ‘leggerezza’, poi cominciò a osservarle nelle loro vicendevoli relazioni e poichè era fra loro e non sopra loro, andando da una in l’altra col suo meccanismo, cominciò a *theoreîn hypèr pàses ousias* [teorizzare su tutto l’essere]. Tutta la gente accorreva da lui per prendere la *merce* che veniva dall’assoluto; egli ch’era uno spirito pratico prendeva la merce ch’era più in voga e che più s’adattava alla vista, ai bisogni, ai gusti del pubblico, poi ci metteva su la marca di fabbrica coll’emblema della ‘leggerezza’. E il pubblico era felice di poter dire *che la merce veniva dal cielo e di potersene servire proprio come se fosse stata merce di questa terra*.

Quell’uomo era Aristotele<sup>166</sup>.

Il testo di Michelstaedter si comprende se lo si mette in relazione con un altro breve apologo, che apre la Parte prima de *La persuasione e la retorica*, dedicata alla “persuasione”, ossia alla disposizione interiore di chi ha in sé la propria vita e la mantiene: “vedere ogni presente come l’ultimo [...]: e nell’oscurità crearsi da sé la vita”<sup>167</sup>.

L’apologo in questione è il seguente:

“So che voglio e non ho cosa io voglia. Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio, poichè quant’è peso pende e quanto pende dipende.

Lo vogliamo soddisfare: lo liberiamo dalla sua dipendenza; lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del più basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere. – Ma in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta e vuol pur scendere, chè il prossimo punto supera in bassezza quello che esso ogni

<sup>166</sup> MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., pp. 109-116. Una suggestione singolarmente analoga al testo di Michelstaedter deriva da una lettera dell’11 giugno 1644 che lo scienziato Evangelista Torricelli (1608-1647) scrisse a Michelangelo Ricci: “Io ragiono in questo modo: se trovassi una causa manifesta da cui derivi la resistenza che si sente quando si vuol fare il vuoto, sarebbe inutile, mi sembra, cercare di attribuire al vuoto un effetto che deriva evidentemente da un’altra causa. Oppure, viviamo immersi nel fondo di un oceano d’aria, e in virtù di esperienze indubitabili sappiamo che l’aria è pesante ... Sulla cima delle alte montagne l’aria comincia ad essere molto pura”(citato in SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, cit., p. 39). Né ignoto a Michelstaedter doveva essere questo aforisma di Schopenhauer: “Colui che si alza in un aerostato, non vede se stesso salire, ma vede la terra abbassarsi sempre più. – Che significa ciò? È un mistero, che soltanto gli iniziati possono comprendere”(A. SCHOPENHAUER, *Similitudini, parabole e favole*, in *Parerga e paralipomena*, II. *Pensieri diversi, ma ordinati sistematicamente su argomenti di vario genere*, 391, a cura di M. Carpitella, tr. it. di M. Montinari e E. Amendola, Adelphi, Milano 1998, p. 881).

<sup>167</sup> *Ivi*, pp. 69-70. Quanto alla “retorica”, essa viene definita come “l’inadeguata affermazione d’individualità” di chi vuol costituirsi a persona “con l’affermazione della persona assoluta che non ha”(ivi, p. 98). Cfr. anche *ivi*, pp. 93-99.

volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo, che necessario sarà alla sua vita, fintanto che lo aspetti (*hòphra àn mève autòn*) più basso; ma ogni volta fatto presente, ogni punto gli sarà fatto vuoto d'ogni attrattiva non più essendo più basso; così *che in ogni punto esso manca dei punti più bassi* e vieppiù questi lo attraggono: sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere. –

Che se in un punto gli fosse finita e in un punto potesse *possedere* l'infinito scendere dell'infinito futuro – in quel punto esso non sarebbe più quello che è: *un peso*.

La sua vita è questa mancanza della sua vita. Quando esso non mancasse più di niente – ma fosse finito, perfetto: possedesse sé stesso, esso avrebbe finito d'esistere. – Il peso è a sé stesso impedimento a posseder la sua vita e non dipende più da altro che da sé stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi. *Il peso non può mai esser persuaso*<sup>168</sup>.

Dunque, se non ci fosse l'attrazione della gravità, il peso troverebbe finalmente il proprio *ubi consistam*, ma, nello stesso tempo, non sarebbe più peso. È in questo senso che ha operato Socrate nella sua ricerca della indipendenza dalla gravità; così come Platone con il suo aerostato, nel tentativo di liberarsi del peso del divenire per conquistare l'irraggiungibile visione del sole.

Lo stesso Platone, prima di narrare il ritorno del filosofo nella caverna, riferendosi all'anima di “coloro che sono detti malvagi”, si affida ad un paragone analogo:

“Se ad una siffatta natura a partire dall'infanzia venissero tagliati tutt'intorno questa specie di pesi di piombo collegati con il divenire – e del resto sono essi che, attaccandosi a tale natura mediante i cibi, i piaceri e le mollezze di tal genere, trascinano in basso il suo sguardo –, e se, liberandosi da essi, si convertisse alla verità, ebbene questa medesima natura di tali uomini vedrebbe nella maniera più acuta anche queste cose, esattamente come ora vede quelle alle quali è volta”<sup>169</sup>.

Se in Platone la vita più piena si conquista nella liberazione dal peso terrestre (ma è la finzione del *mechànema*!), in Michelstaedter la tensione fra la terra e il suo aldilà, fra la gravità e la leggerezza, rimane irrisolta: se il peso più non scendesse, non sarebbe peso; se la vita fosse sazia di sé, “*se si possedesse ora qui tutta*”<sup>170</sup>, non sarebbe vita. Cosicché la via della persuasione è un'iperbole, in cui infinitamente l'uomo ad essa si avvicina, senza tuttavia coincidere mai pienamente con essa: “avere nel possesso del mondo il possesso di sé stesso – *esser uno egli e il mondo*”<sup>171</sup>.

<sup>168</sup> *Ivi*, pp. 39-40. È da notare che in esergo alla Parte prima della sua opera Michelstaedter pone questi versi dei *Katharmoi* di Empedocle (*ivi*, p. 39, e nota relativa alle pp.193-194) :

“Perchè la forza dei venti li insegue fino al mare,  
e il mare li ributta sul dorso della terra, e la terra contro i raggi  
del sole possente, e questo li scaglia nel turbine dei venti:

ognuno dall'altro li riceve e tutti li aborriscono”(DIELS-KRANZ, 31 B 115, in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, cit., p. 77).

<sup>169</sup> PLATONE, *Repubblica*, 519A-B, cit., p. 1242.

<sup>170</sup> MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 40. Quanto all'immagine del peso, Michelstaedter pare essere debitore di questo passo de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, in cui troviamo applicati alla volontà i medesimi termini: “L'assenza di ogni finalit  e di ogni termine   infatti essenziale alla volont  in s , che si risolve in uno sforzo senza fine. Questo punto fu gi  sfiorato quando si parl  della forza centrifuga; il fatto si rivela, nel modo pi  semplice, anche nel grado ultimo di oggettivazione della volont , e cio  nel peso, il cui sforzo costante, nonostante l'impossibilit  di un fine, risulta evidente. Supponiamo infatti per un momento che, in conformit  del suo tendere, tutta la materia riuscisse a concentrarsi in un unico blocco: il peso, che tende di continuo al centro, impegnerebbe una lotta perpetua con l'impenetrabilit , operante in forma di rigidit  o di forza elastica. Lo sforzo della materia   dunque sempre impedito, n  pu  mai venire soddisfatto. Lo stesso dicasi delle aspirazioni inerenti ad ogni altro fenomeno della volont . Ogni fine conseguito non fa che segnare il punto di partenza di un nuovo fine da raggiungere, e cos  all'infinito. [...] un eterno divenire, una corsa senza fine, ecco la caratteristica con cui si manifesta l'essenza della volont ”(A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volont  e rappresentazione*, tr. it. di N. Palanga, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1969, pp. 202-203). Ancora Schopenhauer scrive: “Nel regno della realt , per quanto possa esserre riuscita bella, felice e incantevole, ci moviamo tuttavia sempre e soltanto sotto l'influsso della gravit , che dev'esser vinta senza tregua: invece, nel regno dei pensieri, noi siamo spiriti incorporei, senza peso e senza bisogni. Perci  nessuna felicit  sulla terra   pari a quella che uno spirito bello e fecondo trova in se stesso nell'ora felice”(A. SCHOPENHAUER, *Pensare da s , in Parerga e paralipomena*, II, 267, cit., p. 659).

<sup>171</sup> MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 82.

Questo è il destino solitario del persuaso, che, dunque, non rinuncia del tutto al mondo, alla terra, ma, piuttosto, lo crea insieme a se stesso, mantenendo “in ogni punto l’equilibrio della sua persona”<sup>172</sup>. È il paradosso dell’esistenza: essa non può che divenire nella contingenza della materia; eppure, benchè non possa prescindere dal divenire, essa *sarebbe* veramente solo se potesse rompere il vincolo che la lega alla infinita varietà delle cose; sono le cose a costituire la vita, la quale, tuttavia, per essere “persuasa”, non può riconoscersi in esse:

“Per possedere sè stessa – per giungere all’essere attuale essa corre nel tempo: e il *tempo* è infinito poichè nel momento ch’essa riuscisse a possedersi, a consistere, cesserebbe d’essere volontà di vita (*àpeiron où aei ti èxo* [infinito al di là del quale c’è sempre qualcosa]); e infinito è lo *spazio* poichè non v’è cosa che non sia volontà di vita (*àpeiron où oudèn ti èxo* [infinito al di fuori del quale non c’è niente]). La *vita sarebbe* se il tempo non le allontanasse l’esser costantemente nel prossimo istante. La vita sarebbe *una, immobile, informe*, se potesse consistere in *un punto*”<sup>173</sup>.

Un compito infinito attende colui che sceglie la via della persuasione, che Michelstaedter rappresenta nell’immagine del mare:

“Il mare brilla lontano; in altro modo esso sarà mio; io scenderò alla costa; io sentirò la sua voce; navigherò sul suo dorso e... sarò contento. Ma ora che sono sul mare, ‘l’orecchio non è pieno d’udire’, e la nave cavalca sempre nuove onde e ‘un’ugual sete mi tiene’: se mi tuffo nel mare, se sento l’onde sul mio corpo – ma dove sono io non è il mare; se voglio andare dove è l’acqua e averla – le onde si fendono davanti all’uomo che nuota; se bevo il salso, se esulto come un delfino – se m’annego – ma ancora il mare non lo posseggo: sono *solo e diverso* in mezzo al mare”<sup>174</sup>.

Altro mare è quello che si figura la filosofia: l’oceano vasto e tempestoso di Kant e il mare del paragone dei pesci nel *Fedone*; un mare dal quale l’uomo è attratto e, insieme, cerca di liberarsi per conquistare la vera e sicura terra della verità o contemplare le incomparabili bellezze del cielo. Massimo Cacciari, in *Dell’inizio* (1990), si chiede:

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>174</sup> *Ivi*, pp. 40-41. Si leggano anche questi versi:

[...]

ho veduto un altro mare.  
Vedo il mar senza confini,  
senza sponde affaticate,  
vedo l’onde illuminate  
che carena non varcò.

[...]

Il coraggio di sopportare  
tutto il peso del dolore,  
il coraggio di navigare  
verso il nostro libero mare,  
il coraggio di non sostare  
nella cura dell’avvenire,  
il coraggio di non languire  
per godere le cose care.

[...]

Se t’affidi senza timore,  
ben più forte saprò navigare,  
se non copri la faccia al dolore,  
giungeremo al nostro mare”(C. MICHELSTAEDTER, *I figli del mare*, vv. 85-89, 150-157, 162-165, in *Poesie*, a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-84). Nel romanzo *Un altro mare*, Claudio Magris attribuisce ad uno degli amici più cari di Michelstaedter, Enrico Mreule, questi pensieri su Carlo: “Enrico pensa invece alla luce che Carlo vedeva là dove gli altri vedono il buio, mari senza rive mai solcati da carena, sole che su quel mare non muta e non tramonta, cielo delle idee platoniche, non degli dèi di Omero”(C. MAGRIS, *Un altro mare*, Garzanti, Milano 1998, p. 83).

“A quale titolo pretendiamo, dunque, di parlare il linguaggio della goethiana ‘ben fondata, durevole terra’? ‘Con vane speranze’ ci invischiamo in avventure come errabondi navigatori, non per vana *curiositas*, ma per tentare risposta a questa domanda: proprio per trasformare finalmente in autentica, saputa immagine l’apparenza ‘immediata’(questo possesso, questa sensibile intuizione), e, dunque, così costruire quel circolo virtuoso, che solo potrebbe ‘salvarci’ dalla nostalgia dell’Inizio”<sup>175</sup>.

E aggiunge:

“*Vera terra* è la piana della Verità, e l’uomo, per volare ad essa, deve fare come quei pesci che balzano fuori dal mare (PLATONE, *Fedone*, 109 e). Il mare guasta e corrode; ‘nel mare non nasce cosa alcuna di pregio, nulla v’è di perfetto, ma antri soltanto e sabbia e fango senza fine’(110 a). *Questa* terra che abitiamo appare così sospesa tra quella oscura del mare e quella luminosa del ‘vero cielo’; la navigazione del filosofo dovrà continuare fino ad una terra dove nessuno sappia che cosa sia il mare, dove il mare non sia che un passato memorabile. L’aria (come Aristofane comprese benissimo!) è il suo elemento: egli crede di vedere soltanto quando vede *dall’alto*. Anche da ciò si può comprendere come la Tecnica contemporanea sia *opus philosophicum maxime*: oltrepassare le colonne d’Ercole di *questa* terra, irrimediabilmente ‘compromessa’ con fanghi e paludi, e raggiungere le ‘pietre pure’, non guaste dalla salsedine di quaggiù, il ‘vivo splendore’ di diaspro e diamante dei corpi celesti (110 d– e). E tuttavia – posto il piede su tale terra, è l’acqua di nuovo che l’uomo anzitutto ricerca, la sua presenza o la sua memoria. Dal mare che tutto consuma la sua *vita* sembra non sapersi ‘liberare’”<sup>176</sup>.

### 5. Considerazioni conclusive sulla *paideia* e sulla filosofia, a partire dall’analogia della caverna

La caverna platonica, oltre che essere “una delle immagini più grandi, la più espressiva, della filosofia”<sup>177</sup>: è, essa stessa, la filosofia, quando questa sia intesa come indagine sull’essere, sulla verità, sull’uomo, e, insieme, come processo di liberazione e di appropriazione di se stesso da parte dell’uomo secondo quella che i Greci chiamano arte della *paideia*. Filosofia e *paideia* finiscono così col sovrapporsi.

#### 5.1. La natura “filosofica” della *paideia*

Il prigioniero che si libera dalle catene della caverna, si volge al Bene con l’anima tutta intera, ossia al principio dell’essere e, insieme, alla suprema possibilità di conoscenza dell’uomo in quanto ente destinato alla comprensione. Come scrive Heidegger, l’idea del Bene tende il “giogo” sotto il quale stanno Verità ed Essere<sup>178</sup>. Il che significa porre, nello stesso tempo, la domanda sull’essenza della verità e la domanda sull’essenza dell’uomo, il cui modo d’essere più proprio è la comprensione della verità. La verità, infatti, è tale “nell’esserci storico– spirituale dell’uomo”, in rapporto alla sua capacità di interrogarsi a fondo “su ciò che importa prima di ogni essere e per ogni essere”<sup>179</sup>.

Se poi la “conversione” del prigioniero al Bene è l’arte della *paideia*, allora in essa confluiscono come in una sintesi i temi ontologico, gnoseologico e antropologico dell’analogia platonica. Assecondare lo sviluppo della *paideia* implica “il torcere e condurre fuori l’essenza dell’uomo da un certo giorno notturno al giorno propriamente svelato”<sup>180</sup>. L’analogia platonica è il racconto di quella torsione dell’essenza dell’uomo, di come l’uomo perviene a se stesso, è la “storia dell’essenza dell’uomo”, in cui “il punto decisivo” è l’accadere della verità, il suo disvelamento: “soltanto l’essenza della verità ci consente di capire l’essenza dell’uomo”, e viceversa<sup>181</sup>.

La natura della *paideia* è dunque centrale nell’interpretazione del testo platonico. In che cosa consiste? La *paideia* non può essere la mera accumulazione di conoscenze e informazioni, né il riempimento della mente con una grande quantità di nozioni su ogni genere di materia. Piuttosto, essa agisce sulla facoltà che già da

<sup>175</sup> M. CACCIARI, *Dell’inizio*, Adelphi, Milano 2001<sup>2</sup>, p. 49.

<sup>176</sup> *Ivi*, pp. 688-689.

<sup>177</sup> FINDLAY, *La Disciplina della Caverna*, p. 264. Per una interpretazione in chiave prevalentemente pedagogica, cfr. anche M. MARCHETTO, *Le ali dell’anima. Educazione, verità, persona*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

<sup>178</sup> HEIDEGGER, *L’essenza della verità*, cit., pp. 138-139.

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 101.

sempre l'anima di ognuno possiede e sull'organo con cui già da sempre ognuno apprende: facoltà e organo che sono co-essenziali e co-originari all'essere stesso dell'uomo, nel senso che ne predispongono la natura di fronte alla realtà nel modo della comprensione<sup>182</sup>. Ne deriva che il mondo è da sempre compreso nella forma della pre-comprensione, sulla quale si fonda ogni interpretazione successiva che ne è, appunto, l'articolata elaborazione. La *paideia* non fa che ridestare l'uomo a quella comprensione, ossia alla sua stessa essenza.

In quanto ridesta l'uomo al suo essere più proprio che è la comprensione, e orienta la facoltà dell'anima nella direzione giusta, la *paideia* ha valore di conversione: essa indica un senso all'anima tutta intera, quindi non solo alla razionalità teoretica, ma anche alla razionalità pratica e alla sua dimensione appetitiva e passionale. L'arte che volge l'anima al fine più retto assume così anche un significato etico, oltre che intellettuale.

E in che cosa consiste il fine al quale "bisogna girare" l'anima? È la contemplazione dell'essere, anzi del "fulgore supremo dell'essere", che Platone chiama "Bene". La giusta direzione alla quale l'anima viene orientata, possiede perciò una valenza metafisica e ontologica: la *paideia* che converte, pone ognuno sulla traccia di ciò che fa essere tutto ciò che è, il "Principio di tutto"; nel contempo apre la strada alla filosofia, intesa come dialettica. La ricerca che così si attiva, risponde alla domanda sulla verità e sulla sua essenza, nella misura in cui la verità è disvelamento dell'essere piuttosto che lo stato di proposizioni o formule che l'uomo apprende e ripete; ad essa, per il fatto stesso di esistere, è dato anche l'uomo. Cosicché domanda sull'essenza della verità e domanda sulla storia dell'essenza dell'uomo si intrecciano indissolubilmente.

È allora evidente che il termine *paideia* non designa semplicemente l'italiana "educazione" o "formazione", la tedesca *Bildung*, ma l'essere più proprio dell'uomo. Come osserva Heidegger, essa "è il *contegno* dell'uomo che scaturisce dall'atteggiamento ('*Haltung*') del tener testa [...], in cui l'uomo, in mezzo all'ente, assume con libera scelta il sostegno per la sua propria essenza"<sup>183</sup>.

Questa decisione di essere uomo nella pienezza della propria natura contando solo su se stesso, non è "nient'altro che il filosofare come interrogar-si fino in fondo, fino all'essere e alla svelatezza, cioè fino a ciò che conferisce potere anche a loro stessi"<sup>184</sup>, ossia la verità. La ricerca fondamentale alla quale apre la *paideia*, e che si articola come filosofia, si pone così "prima ancora di ogni pedagogia e psicologia, prima di ogni antropologia e di ogni umanismo"<sup>185</sup>.

## 5.2. La natura "paideutica" della filosofia

Nel *Fedro* Platone scrive: "Molto più bello diventa l'impegno su queste cose [il giusto, il bello e il buono], credo, quando si faccia uso dell'arte dialettica e con essa, prendendo un'anima adatta, si piantino e si seminino discorsi con conoscenza, che siano capaci di venire in soccorso a sé e a chi li ha piantati, che non restino privi di frutto, ma che portino seme, dal quale nascano anche in altri uomini altri discorsi, che siano capaci di rendere questo seme immortale e che facciano felice chi lo possiede, nella misura più grande che all'uomo sia possibile"<sup>186</sup>.

Chiara è l'intonazione paideutica del testo platonico: colui che sa, che possiede il vero riguardo alle "cose di maggior valore", ossia al tutto, al fondamento della realtà, al bene, alla verità della virtù e del vizio, al falso e al vero dell'essere, ai principi supremi<sup>187</sup>, "allo scopo di imparare" si affida al *dialogo*, non al mito né alla scrittura. I suoi sono i discorsi scritti nell'anima sua e di altri uomini, in ognuna a seconda del valore che le

<sup>182</sup> Si fa qui riferimento al seguente testo platonico: "Conviene ritenere – dissi io – che [...] l'educazione non sia quale la dipingono alcuni che ne fanno professione. Dicono, infatti, che pur non essendoci nell'anima la conoscenza, essi ve la immettono, come se immettessero la vista in occhi ciechi'. 'Effettivamente lo sostengono', ammise. 'Invece – continuai –, il mio ragionamento mostra che questa facoltà presente nell'anima di ognuno e l'organo con cui ognuno apprende, proprio come l'occhio, non sarebbe possibile rivolgerli [*strèphein*] dalla tenebra alla luce se non insieme con tutto il corpo, così bisogna girarlo [*periaktèon*] via dal divenire con tutta intera l'anima, fino a che non risulti capace di pervenire alla contemplazione dell'essere e al fulgore supremo dell'essere: ossia questo che diciamo essere Bene. O no?'. 'Sì'. 'Di ciò, ossia di questa conversione [*periagoghès*] – dissi io –, ci può essere un'arte, che insegni in che modo l'anima possa essere più facilmente e più efficacemente girata. E, quindi, non si tratta dell'arte di immettervi la vista, ma di metterci mano <per orientarla>, tenuto conto che essa già la possiede, ma non riesce a volgerla nella giusta direzione, né a vedere quel che dovrebbe'. 'Così sembra', disse"(PLATONE, *Repubblica*, VII, 518b-d, cit., p. 1241).

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> PLATONE, *Fedro*, 276e-277a, cit., p. 581.

<sup>187</sup> Cfr. PLATONE, *Lettera VII*, 341a2-344d5.

competere. Costui, chiamarlo “sapiente” sarebbe troppo, ma chiamarlo “filosofo”, ossia “amante di sapienza”, sarebbe la cosa più adeguata.

Questa definizione del filosofo esclude che la filosofia sia una ricerca dalla problematicità sempre aperta e mai risolta; piuttosto, essa va intesa come il recupero dell'originaria esperienza dell'unità dell'essere. Il termine *philo-sophòs*, infatti, ha un significato simile a quello di altre parole greche analogamente composte, come, ad esempio, *philòsitos* (chi ama il cibo) o *philòxeinos* (chi ama i propri ospiti), che presuppongono non tanto un anelito inasaudito e inasaudibile all'oggetto del proprio amore, quanto la sua frequentazione fino ad averne consuetudine. La ricerca del filosofo non è dunque un inconcludente brancolare nel buio, ma lo svelamento di una conoscenza “che da sempre, seppure a livello embrionale, esisteva in lui”, ossia l'esperienza dell'Uno<sup>188</sup>. Come si apprenda questa verità e, dato che essa non è un quieto possesso, come la si alimenti, resta affidato al lungo, faticoso e perseverante lavoro del dialogo orale che caratterizza la *paideia* dell'aspirante filosofo: “La conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta”<sup>189</sup>.

L'applicazione costante, l'impegno serio, la pazienza dell'attesa, il dialogo autentico, lo scambio genuino e costruttivo di idee e intuizioni, tutto ciò sarà condizione necessaria di una *paideia* che, in quanto filosofica, frequenta la verità. La luce che s'accende improvvisa come fiamma da scintilla, è l'intuizione che illumina e che nasce da un continuo e costante affinamento interiore, condotto nel dialogo e nella discussione, nel meditare e confutare gli argomenti fondamentali, e nell'intrecciare i diversi modi della conoscenza, quasi uno sfregare i legni per accendere il fuoco. Questa forma di accesso alla verità non è incomunicabile né ineffabile in se stessa, ma non si può comunicare come le forme consuete della conoscenza, nel senso che i più non la capirebbero; anzi, la potrebbero disprezzare o potrebbero cullarsi nella propria vuota presunzione. Solo chi possiede una natura affine al giusto, al bene e al bello potrà cogliere la verità “da solo”, “con poche indicazioni” date dall'esterno. Se è la *paideia* a volgere l'anima nella giusta direzione, è la filosofia come dialettica a saggiarne la natura e la tenuta nella contemplazione del Bene. Il prigioniero che misteriosamente (da solo o per l'intervento di altri?)<sup>190</sup>, si libera si volge alla salita aspra ed erta, fino ad ascendere alla luce del Sole, per poi ridiscendere nel buio, a tentare una difficile impresa, correndo il rischio di ricadere nella condizione dalla quale era partito.

Di nuovo, il destino di solitudine che spetta al filosofo: “Allora chi ascolta, se è veramente filosofo, cioè idoneo alla filosofia e degno di essa, perché dotato di natura divina, pensa che quella di cui sente parlare sia una via meravigliosa, da imboccare immediatamente, perché non potrebbe vivere facendo altro. Quindi, unendo i propri sforzi a quelli di colui che gli indica la via, non si dà pace prima di aver acquisito completamente il suo fine, o prima di aver raggiunto tanta forza da essere in grado, da solo, senza nessuno che lo guidi, di procedere su quella strada. Ecco, dunque, la mentalità secondo cui vive un uomo di tal tempera; egli si dedicherà certamente alle sue faccende, quali che siano, ma in ogni momento e circostanza seguirà la filosofia e quel modo di vivere che più di ogni altro, giorno per giorno, lo potrà rendere pronto ad apprendere, pronto a ricordare, capace di ragionare e pienamente padrone di se stesso”<sup>191</sup>.

Si tratta allora di individuare il terreno in cui i discorsi piantati non solo producano frutto, ma portino anche seme, in modo da coinvolgere altri uomini e rendere immortale quel seme. Per questo sono necessarie la *comunanza* di vita e di pensiero, la *tenacia* nel perseguire il proprio fine di filosofo, l'*umiltà* di affidarsi al maestro, cosicché la tensione intellettuale sia insieme tensione etica.

Scrivono Karl Jaspers: “Platone sa bene che la verità riluce solo tra amici, in ore fortunate, e che non la si può esprimere in un'opera linguistica”<sup>192</sup>.

<sup>188</sup> Cfr. K. ALBERT, *Sul concetto di filosofia in Platone*, ed. it. a cura di P. Traverso, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 53-54 e 94.

<sup>189</sup> PLATONE, *Lettera VII*, 341c-d, in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1820.

<sup>190</sup> “Si possono considerare cadute le catene appena un essere umano ha ricevuto per ispirazione, o più spesso grazie all'istruzione impartitagli da un altro, orale o scritta (spesso è un libro), l'idea che questo mondo non è tutto, che c'è qualcos'altro di meglio, che bisogna cercare. Ma appena si comincia a muoversi, l'inerzia e l'anchilosi creano ostacolo, e il minimo movimento è un dolore intollerabile”(WEIL, *Dio in Platone*, cit., p. 58).

<sup>191</sup> PLATONE, *Lettera VII*, 340c-d, cit., p. 1819.

<sup>192</sup> K. JASPERS, *Filosofia*, II. *Chiarificazione dell'esistenza*, tr. it. di U. Galimberti, Utet, Torino 1978, pp. 586-587.