

Eric Robertson Dodds, *I Greci e l'irrazionale*

di Giusy Maria Margagliotta

Scheda di lettura

Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1951; *I Greci e l'irrazionale*, a c. di Riccardo Di Donato, BUR, Milano 2010³.

«Qualche anno fa, al British Museum, mentre osservavo le sculture del Partenone, un giovane mi si avvicinò e disse con aria preoccupata: “Quel che vi confesso è un'enormità, lo so, ma questa roba greca non mi commuove affatto”. “Molto interessante” risposi “Saprebbe forse definire le ragioni di questa indifferenza?”. Rifletté un paio di minuti, poi: “Be', non so se mi spiego: è tutto così tremendamente razionale”» (p. 43).

Siamo abituati a pensare i Greci come un popolo divino, come maestri della razionalità, del logos e della ragione illuminata. La Grecia non è forse la culla della cultura e della filosofia, patria di grandi pensatori, medici, e scienziati? Allora come si può considerare il punto di vista di Eric Dodds che nella sua più importante opera, *I greci e l'irrazionale*, interpreta questa civiltà illuminata adottando le stesse categorie che gli etnologi adoperano per le «società primitive»? A primo impatto saremmo portati a rispondere: singolare e poco convenzionale. Ma guardando la questione più da vicino si noterà che non è così inconsueta e che anzi sarebbe opportuno rovesciare la domanda: «perché ritenere i Greci antichi immuni da forme di pensiero primitive, se non è immune alcuna società che cade sotto la nostra diretta osservazione?» (p. 36). L'irrazionale è un elemento presente e radicato in ogni popolazione e in ogni individuo (anche Aristotele ne aveva piena coscienza quando affermava che nessun uomo può vivere secondo la ragione pura se non per brevissimi periodi) [1] quindi è necessario studiare i fattori irrazionali del comportamento degli esseri umani e delle civiltà se si vuole ottenere una valutazione realistica della natura umana (p. 293). Ma cosa intende Dodds per *irrazionale*? Nel suo testo non ci fornisce una definizione chiara e definitiva del termine di per sé molto ambiguo essendo una categoria relazionale che quindi si modifica in rapporto al suo opposto, né sembra che il *regius professor* di greco a Oxford si sforzi a delimitare e a misurare i confini della propria idea di irrazionale. Ciononostante, sfogliando il testo, è possibile farsi almeno un'idea approssimativa di quello che è l'irrazionalità per Dodds: irrazionali sono la pazzia connotata positivamente e vista come un dono divino, l'influenza del mondo onirico nella vita cosciente, la concezione di peccato e colpa

(propria o ereditaria), la divinazione profetica e astrologica, la medicina incubatoria, il menadismo dionisiaco, il delirio pitico, lo sciamanesimo. Dodds copre, con la sua analisi, un grandissimo arco di tempo che va dall'VIII al II sec. d.C. La trattazione prende avvio con un tema caro alla tradizione omerica: la questione dell'*ate*. Nei poemi omerici, l'annebbiarsi o lo smarrirsi temporaneo della coscienza normale (*ate*) viene attribuito a fattori esterni che obnubilavano la mente dell'essere umano. Un esempio può essere ravvisato nella vicenda di Agamennone che aveva per vendetta portato via ad Achille la sua concubina; egli per giustificarsi della sua azione disse: «Ma io non ho colpa, bensì Zeus e il destino e l'Erinni viaggiatrice nelle tenebre, essi che nell'assemblea mi gettarono nel senno un feroce *ate*, quel giorno in cui tolsi ad Achille il suo premio, arbitrariamente. Ma cosa potevo fare? È un dio che manda al termine tutte le cose» [2]. Tutte le deviazioni della condotta normale che non possono essere immediatamente ricondotte a una causa percettibile, vengono fatte derivare da un intervento da parte del sovrannaturale. Un fatto analogo può essere riscontrato anche nelle popolazioni primitive del Borneo o dell'Africa Centrale, anche se nessuno ha ammesso l'ingerenza del sovrannaturale così spesso e in un campo così vasto come i Greci (p. 55).

Irrazionale è anche interpretare il male o la disgrazia come una punizione per una colpa commessa dall'uomo durante la sua vita o in una vita precedente, o addirittura da un qualche avo di cui ancora deve pagare lo scotto (ereditarietà della colpa). Questa questione è inserita nel contesto di una discussione più ampia riguardante il passaggio dalla «civiltà di vergogna» alla «civiltà di colpa». Si deve parlare della società descritta da Omero come «civiltà di vergogna» in quanto il bene più grande dell'uomo o dell'eroe omerico non consiste nell'aver una buona coscienza, ma nel godere della pubblica stima (*time*), da ciò si comprende che il concetto di *ate* gli permetteva di alleggerire il proprio senso di vergogna attribuendolo a una potenza esterna, pur restando in piena buona fede. Con l'irrompere della tragedia, invece, quella Greca si trasforma in una «civiltà di colpa», la cui esemplificazione più grande può essere considerata la tragedia di Eschilo la cui «atmosfera oppressiva e popolata da spettri in cui si muovono i suoi personaggi si pone in completa opposizione a quell'aria limpida respirata dagli uomini e dagli dèi nell'*Iliade*» (p. 83). Nella «civiltà di colpa» assistiamo a un'interiorizzazione della stessa e alla trasformazione del sovrannaturale in generale e di Zeus nello specifico, in *operatore della giustizia*. Lo *phthonos* divino assume veste morale e viene concepito come *nemesis*, giusta indignazione degli dèi, mentre la tracotanza (*hybris*) diventa il male più grave. Dodds afferma tuttavia che, tenendo comunque ferma l'innegabile differenza di vedute che separa il mondo di Omero da quello di Eschilo, il contrasto tra le due civiltà è meno netto di quanto abbiano ritenuto alcuni studiosi: esse nei secoli spesso coesistono e convivono conflittualmente.

Il capitolo dedicato alla pazzia è particolarmente esemplificativo per dimostrare la tesi di Dodds secondo la quale occorre rivedere l'immagine dei Greci come popolo governato dal *lògos*. Già Socrate, nel *Fedro*, affermava che «i beni più grandi ci vengono dati dalla pazzia», ma non si deve confondere il tipo di pazzia a cui alludeva il filosofo ateniese e

che i Greci interpretavano come *dono*, con la comune pazzia di origine patologica del malato di mente. Non bisogna dimenticare, infatti, che la maggior parte degli ateniesi rifuggiva i malati di mente come individui colpiti da una maledizione divina e che quindi occorreva tenere lontano, pena il «contagio». Ma occorre tenere presente allo stesso tempo che, se è vero che i pazzi venivano evitati, è altrettanto vero che erano trattati con un rispetto che rasentava la venerazione in quanto erano a contatto con il mondo del sovrannaturale e quindi con gli dèi. Dunque è difficile tracciare una netta linea di demarcazione tra la comune pazzia e quella ispirata dagli dèi. Platone individua quattro tipi di «divino furore». Il furore profetico (che ha Apollo come patrono divino), il furore teletico o rituale (il cui patrono è Dioniso), il furore poetico (ispirato dalle Muse) e il furore erotico (ispirato da Afrodite e da Eros). Del furore profetico le più significative rappresentanti sono la Pizia, la Sibilla e la sacerdotessa di Zeus a Dodona. Quando veniva interrogata per rispondere a degli oracoli, la Pizia diventava *entheos*, *plena deo*: il dio entrava in lei e si valeva dei suoi organi come se fossero i suoi propri (p. 115), per questo i responsi delfici erano sempre enunciati in prima persona e mai in terza: era il dio stesso che parlava. Era consapevole di quello che stava succedendo quando il dio la possedeva? Era in grado di ricordare? Non possiamo saperlo con certezza.

In seguito ci fu chi, come Aristotele, Cicerone e Plutarco, ritenne che per un essere divino fosse poco dignitoso calarsi nel corpo di un essere umano, e quindi interpretò il furore profetico come una sorta di facoltà innata che l'anima poteva sfruttare solo in certe condizioni, come durante il sonno, la trance o un qualche rituale religioso che la liberasse dalla contingenza del corpo. Si può ben credere che la trance della Pizia fosse indotta per autosuggestione: per raggiungerla, infatti, doveva sottoporsi a una serie di rituali preliminari come ad esempio fare il bagno nella fonte Castalia e bere dalla sorgente sacra, tenere in mano un ramo di alloro, pianta sacra al dio Apollo per favorirne il contatto o sedersi su un tripode, seggio rituale del dio. Inoltre, l'interrogante era portato ad adattare alla domanda il responso dell'oracolo. In una «società di colpa» il forte bisogno di una garanzia divina portava l'intelletto umano ad autoingannarsi pur restando nella assoluta buona fede dei credenti convinti. Il prototipo del furore rituale è invece rappresentato dalla *oreibasia*, la danza della montagna dionisiaca. Essa aveva una funzione essenzialmente catartica: purgava l'individuo da quegli eccessi che, se repressi, sarebbero poi esplosi in un isterismo collettivo. Nel contesto del tentativo di eliminazione delle ansie tipiche di una civiltà di colpa, Dioniso rappresentava, seppure in maniera diversa di Apollo, un'esigenza sociale: Apollo, infatti, prometteva sicurezza «Intendete la vostra condizione di uomini; fate quel che vi dice il Padre e domani vi troverete al sicuro», mentre Dioniso offriva la libertà «Dimenticate la differenza e troverete l'identità; entrate nel *kiéaso*" e sarete felici oggi» (p. 121). Apollo rappresentava il dio delle classi elevate, Dioniso il dio del popolo, il dio Liberatore che, ponendo ciascuno in condizione di affrancarsi dal suo stesso essere, lo liberava. Quando il culto di Dioniso venne incorporato alla religione di stato, altri culti si dedicarono alla cura della pazzia. I Coribanti, ad esempio, nel V secolo avevano ideato un rituale che si proponeva di curare disturbi psichici, fobie e stati ansiosi (p. 123). Risulta subito evidente la somiglianza tra la cura coribantica e la vecchia cura dionisiaca: entrambe provocavano una catarsi tramite danze orgiastiche accompagnate da musiche orgiastiche. La diagnosi

era fondata sulla reazione del malato a tale rituale: se riusciva a raggiungere la catarsi voleva dire che rispondeva bene alle pratiche di culto di una particolare divinità, altrimenti significava che il suo male doveva essere causato da qualcos'altro. Questo procedimento può apparire primitivo, ma Platone sembra alludere che lo stesso Socrate avesse partecipato a rituali di questo tipo, e conviene con Aristotele nel dire che, per quanto irrazionale, questo rituale rappresentava almeno un utile strumento di igiene sociale. Il terzo caso di pazzia da intendere come *dono* divino è quello che Platone definisce «possessione da parte delle Muse». Il dono in questione è la capacità di parlare secondo verità: per grazia delle Muse, afferma Esiodo, alcuni uomini sono poeti [3]. Ciò ci fa intendere che la creazione poetica contiene qualcosa che non è stato scelto, ma *concesso*. Esiste così un legame inscindibile tra il poeta e il veggente: a entrambi è concesso di accedere a un sapere che agli altri è interdetto. Ma è necessario notare che qui la parte della Pizia è sostenuta dalla Musa, non dal poeta (Pindaro, ad esempio, domandava alla Musa: «Dammi un oracolo e sarò il tuo portavoce») [4]. Il poeta non chiede di essere posseduto, ma di essere soltanto l'interprete della Musa caduta in stato di trance. L'idea del poeta che compone i suoi versi grazie all'afflato sacro compare solo dopo il V secolo. In realtà, il primo autore a ritenere che non poteva esistere un grande poeta *sine furore* [5] è stato Democrito e non Platone, anzi, Platone aveva verso questo concetto un atteggiamento critico.

Fondamentale è il capitolo dedicato allo schema onirico e allo schema di civiltà. Prima di procedere con l'analisi, è tuttavia necessario aprire una breve parentesi sul significato di «schema di civiltà» in Dodds. Con questo termine egli si riferisce allo scenario culturale in cui un dato fenomeno si afferma e in base al quale modifica la sua configurazione. Dunque «schema di civiltà» potrebbe e dovrebbe essere tradotto con «schema di cultura» in quanto corrisponde a *culture-pattern* nel testo originale. L'unico motivo per cui nella traduzione italiana non è stato tradotto così è perché negli anni Cinquanta in Italia il termine «cultura» aveva ancora una valenza prevalentemente umanistica e letteraria e, per motivi pratici, si era preferito adoperare il termine più strettamente antropologico «civiltà». Dodds richiama l'esempio del sogno:

«L'uomo ha in comune con pochissimi mammiferi superiori il curioso privilegio della cittadinanza in due mondi; egli infatti incontra ogni giorno alternativamente due tipi di esperienza ciascuno con la propria logica e i propri limiti, e non ha ragione di credere l'uno più valido dell'altro» (p. 149).

Attendendoci allo «schema di civiltà» delle singole culture, ci accorgeremo che, a prescindere da alcuni sogni che sono condivisi da tutti come la sensazione di cadere nel vuoto o dalle scale, l'impossibilità di muoversi ecc., ce ne sono alcuni che sono presenti solo in certe culture e non in altre. Lo «schema di civiltà» ci può aiutare dunque a

individuare quali forme culturali possono assumere alcuni fenomeni universali. I Greci, come molti altri popoli antichi, distinguevano tra sogni significativi e sogni non significativi; a loro volta, i sogni significativi sono stati divisi da Artemidoro, Macrobio e altri autori tardi, in tre gruppi: il sogno simbolico che «veste di metafore, come una specie di indovinello, un significato che è incomprendibile senza la spiegazione» (p. 154), la visione o *horama*, che presagisce un evento futuro, e l'oracolo, o *chrematismos*, durante il quale un personaggio solenne o un dio svela senza mediazioni simboliche quello che avverrà o che non avverrà. Per provocare il «sogno divino» si adoperavano, in Grecia come in molte altre civiltà, delle tecniche particolari quali l'isolamento, il digiuno, la preghiera, l'automutilazione e l'incubazione – che consisteva nel dormire in un luogo sacro. L'incubazione era la pratica più diffusa non solo per ottenere sogni divinatori dai defunti, ma anche per chiedere guarigioni. Abbiamo testimonianze del suo uso in Asia Minore, dove si richiedeva il digiuno presso certi oracoli onirici come la «Grotta di Caronte», in Egitto, almeno dal XV secolo a.C., e in Grecia, anche se su questo argomento Omero non si pronuncia. In maniera analoga ai sogni si devono interpretare anche le visioni in stato di veglia o allucinazioni, che sembrano essere molto frequenti tra i popoli primitivi. Come i sogni, anche queste riflettono schemi di civiltà tradizionali. Il tipo di visione più consueto nella cultura greca è il vedere o sentire una divinità, o voce divina, che vieta o incita a fare determinate cose. In questo contesto può essere inserito il dàimon di Socrate, che Calcidio cita con il nome di *spectaculum* nella sua classificazione dei sogni. Nonostante questa forte propensione alla mistificazione dell'attività onirica, ci sono stati alcuni intellettuali che hanno cercato di interpretare i sogni in maniera più razionale. Tra essi sono da annoverare: Eraclito, che affermò che nel sonno ognuno si ritirava nel proprio mondo, eliminando così ogni possibilità di oggettività delle esperienze oniriche, Artabano, che osservò che la maggior parte dei sogni sono indotti dalle paure e preoccupazioni che abbiamo durante la veglia, Platone, che credeva poco nella qualità sovranaturale dei sogni e che, nel *Timeo*, cercò di dargli una spiegazione fisiologica asserendo che essi sono generati dall'intuito dell'anima razionale, ma sono percepiti dall'anima irrazionale come immagini riflesse sulla superficie liscia del fegato e Aristotele che, trattando il problema dal punto di vista prettamente razionale, nega in maniera categorica l'esistenza di sogni mandati dagli dèi. Tuttavia questo movimento razionalistico non durò a lungo e la teoria dell'origine religiosa dei sogni presto risorse a opera degli Stoici e di alcuni Peripatetici; questo perché, pur prescindendo dalla più ovvia motivazione che vede i sogni legati alla più intima e personale sfera dell'uomo, bisogna ammettere, con Dodds, che gli antichi, come forse anche noi moderni, sentivano il bisogno di affidarsi a una guida che li trascendesse.

Il bisogno inconsapevole dell'auto-punizione, richiesto da una civiltà di colpa quale era la Grecia in questo periodo, favorì la nascita e lo sviluppo del puritanesimo. Nonostante quello che usualmente si ritiene, furono le credenze sciamanistiche ad azionare il fenomeno. Secondo l'antica civiltà sciamanistica, che affonda le sue radici in Siberia e che ha lasciato profonde tracce del suo passaggio dalla Scandinavia all'Indonesia, attraverso il continente eurasiatico, lo sciamano è un individuo in grado di «passare a suo

piacimento a una condizione di dissociazione mentale» (p. 188), e questo stato di trance non è, come per la Pizia, dovuto alla possessione da parte di uno spirito esterno, ma è frutto della libera volontà dell'agente. Durante la trance, lo sciamano abbandona il corpo inerte, e viaggia con la sua anima verso una o più regioni lontane (possiede il dono dell'ubiquità) oppure verso il mondo degli spiriti. Secondo tale tradizione, dunque, esisteva un io magico e occulto di origine divina che si presentava in contrapposizione (contrariamente a quanto accadeva nella tradizione omerica) al corpo, dando così avvio a una nuova interpretazione dell'esistenza umana: un'interpretazione puritana. I Greci, infatti, conferirono a questa teoria un'accezione morale, trasformando il corpo in un luogo di penitenza, in una tomba in cui l'anima è imprigionata. Ma perché un io divino è costretto ad affrontare questo periodo di espiazione in un corpo mortale? La poesia orfica ha cercato di offrire una soluzione in chiave mitologica. Si narra che Dioniso infante sia stato brutalmente ucciso e divorato dai Titani; allora Zeus, adirato, scagliò contro di loro la folgore, li distrusse e dalle loro ceneri nacque il genere umano. Così si spiega la duplice natura dell'uomo: per un verso egli è buono per via di Dioniso, che è stato divorato, per l'altro è malvagio per via dei Titani. Dodds afferma:

«Il mito dei Titani spiegava in modo soddisfacente ai puritani greci perché si sentissero contemporaneamente dèi e criminali; il senso "apollineo" del distacco dal divino, e quello "dionisiaco" di identificazione con la divinità, erano ambedue giustificati. E questo giunge a toccare qualche cosa di più profondo della logica» (p. 205).

Contro una situazione così piena di contraddizioni nacque un movimento razionalistico, al quale però dobbiamo attribuire il disfacimento del «conglomerato ereditario» che costituisce una delle categorie fondamentali che Dodds utilizza in questa sua esposizione. Esso è indispensabile per spiegare perché sovente idee religiose o atteggiamenti del passato possono coesistere senza problemi accanto a credenze diverse e opposte. La metafora geologica è particolarmente appropriata: lo sviluppo della religione è analogo allo sviluppo geologico in quanto generalmente procede per agglomerazione:

«Un nuovo schema di credenze raramente cancella del tutto lo schema precedente: o l'antico sopravvive come elemento del nuovo (elemento talvolta inconfessato e quasi inconscio), oppure ambedue sussistono uno accanto all'altro, logicamente incompatibili, ma accettati contemporaneamente da persone diverse, o anche dalle stesse persone» (p. 229)

Il conglomerato ereditario si presentava, alla fine dell'età arcaica, come un agglomerato di immagini che rispecchiavano i destini umani nel corso delle generazioni, ma che spesso erano incompatibili tra di loro. I rappresentanti del nuovo razionalismo cercarono di dare un ordine a questa massa, ma provocarono inevitabilmente la distruzione del conglomerato.

L'Illuminismo greco, al contrario di ciò che si pensa, è più antico della Sofistica: nasce nella Ionia del VI secolo con Ecateo, il quale fu il primo ad affermare di trovare ridicola la mitologia greca, Senofane, che criticava l'antropomorfismo religioso e giudicava immorali i miti di Omero ed Esiodo, Eraclito, che, come abbiamo già detto, negava il valore oggettivo del contenuto dei sogni e in seguito Anassagora e Democrito. Accanto a questi singoli intellettuali nacque anche un circolo il cui nome era spaventoso e inquietante: i suoi appartenenti si facevano chiamare «adoratori del diavolo». Era un movimento che si poneva l'obiettivo di elevarsi dall'isterismo generale mettendo in risalto il ridicolo che c'era negli dèi e nei costumi ateniesi, liberarsi da regole inutili e dall'irrazionale senso di colpa. Tuttavia la reazione contro l'Illuminismo fu violenta: intorno al 432 a.C. iniziarono una serie di processi che videro molti intellettuali, tra cui Anassagora, Diagora, Socrate, Protagora e con ogni probabilità anche Euripide, condannati all'esilio e alla morte per eresia. I documenti che ci sono pervenuti testimoniano che l'epoca dell'Illuminismo greco fu un'epoca di oppressione con intellettuali messi al bando, censura delle idee e libri arsi sul rogo. Ma da cosa era generato questo fanatismo? In un primo momento si potrebbe pensare all'influenza degli indovini di professione che vedevano nel razionalismo una minaccia per la loro stessa esistenza. Ma quest'ipotesi è senz'altro da scartare: certo, è possibile che essi abbiano avuto un ruolo, ma non possono essere stati la causa scatenante perché, attenendoci a quanto dice Aristofane, non erano ben visti e non godevano di molta fiducia. Allora quale può essere stata la vera causa di questo bigottismo esasperato? Dodds la individua nella guerra, e, citando Crawshay-Williams, afferma:

«Quando la comunità corre un pericolo, la tendenza al conformismo ne viene grandemente rafforzata: il gregge serra le fila e diventa più intollerante che mai delle opinioni “originali”». [6]

Si tratta di un'angoscia impregnata di superstizione, che probabilmente Dodds ha vissuto in prima persona durante la Seconda Guerra Mondiale, anche se non ne fa alcun riferimento diretto. Tuttavia sarebbe ingiusto negare che il nuovo razionalismo contenesse delle minacce autentiche contro l'ordinamento sociale. Respingendo il conglomerato ereditario, spesso venivano spezzati anche i freni religiosi che fino a quel momento avevano contenuto l'egoismo umano. Inoltre l'Illuminismo aveva provocato la netta e dannosa separazione tra le credenze delle masse non istruite e quelle dei pochi. La chiusura sempre più accentuata del mondo degli intellettuali lasciò la mentalità popolare sempre più inerme e vulnerabile; così il popolo senza guida, come era

prevedibile, ricadde nei meandri della religiosità primitiva: si cominciò a diffondere la pratica dell'aggressione magica – che, secondo la credenza, era in grado di legare la volontà di una persona o di farla morire invocando su di lei le maledizioni degli inferi – e si ripresero rituali come l'incubazione o culti stranieri orgiastici come quello della «Madre Montana» frigia, Cibele, e quello della corrispondente divinità tracia Bendis, o i riti degli «dèi morenti» asiatici, Adone e Attis. Questo processo di ritorno al passato presagisce in qualche modo il futuro: questi fenomeni anticipano quelli che saranno caratteristici del mondo greco-romano. Prima di entrare nel dettaglio però è d'uopo soffermarsi sul tentativo di Platone di stabilizzare la situazione. Senza dubbio egli era cosciente di tutti i pericoli insiti nel disfacimento del conglomerato ereditario, e per questo cercò di proporre una controriforma. Occorre premettere che, nonostante Platone sia rimasto sempre autentico figlio dell'Illuminismo greco e padre di un pensiero razionalista, alcuni eventi politici ai quali partecipò, la graduale indipendenza da Socrate e la successiva condanna e uccisione del maestro, lo portarono a rivedere le proprie posizioni. Ciò non significa un abbandono del razionalismo, ma una trasformazione del suo significato che gli conferisce una dimensione metafisica. «Platone operò nella tradizione del razionalismo greco un fecondo innesto di idee magico-religiose che hanno remota origine nella civiltà sciamanistica settentrionale» (p. 261)

Egli identificò così l'io separabile, occulto e divino con la *psyche* razionale di cui parla Socrate. Tale identificazione comportava la completa revisione e reinterpretazione dell'antico schema di civiltà sciamanistico. La teoria della reincarnazione rimase immutata. La trance dello sciamano, ovvero l'atto volontario con il quale egli distacca l'io occulto dal corpo, si trasformò in una pratica di raccoglimento spirituale fondata su un logos che purifica l'anima razionale. Il sapere occulto che lo sciamano riceve durante la trance, diventò la visione della verità metafisica, mentre il suo ricordo delle sue vite passate, divenne la reminiscenza di forme incorporee. I Custodi, di cui parla nella *Repubblica*, vengono trasformati in sciamani razionalizzati (p. 269). È dunque evidente che il razionalismo platonico è intriso di idee di antica origine magica.

Per far fronte al problema del disfacimento del conglomerato ereditario, Platone, nelle *Leggi*, propone che alla fede religiosa vengano assegnati: un fondamento logico che dimostrasse certe tesi fondamentali; una base giuridica che inserisse queste tesi in un codice di leggi inalterabile che prevedesse anche sanzioni penali contro coloro che disobbedissero a queste leggi oppure che recassero offesa ad esse con atti o parole; una base pedagogica che rendesse obbligatorio in tutti i programmi scolastici lo studio delle tesi basilari e, infine, una base sociale che promuovesse una stretta unione della vita religiosa con quella civile (p. 271). Le tesi fondamentali di cui parla Platone sono: che gli dèi esistono; che si interessano della sorte dell'umanità e che è impossibile corromperli. Gli dèi cui si riferiva erano degli «dèi visibili a tutti», riconoscibili anche dalle masse, ovvero i corpi celesti o, per meglio dire, le menti divine che li animano e li dirigono (p. 273). La novità della riforma religiosa dell'Ateniense consisteva nell'importanza data non solo al carattere divino degli astri, ma al loro culto.

Nelle *Leggi* è inoltre possibile riscontrare numerose testimonianze, alcune molto primitive, di magia legalizzata, come ad esempio quando un animale o una cosa erano causa della morte di un uomo, venivano considerati portatori di miasma o contaminazione e quindi dovevano essere processati, condannati ed esiliati. Ma possibile che il padre del razionalismo potesse includere questo tipo di pratiche nella sua riforma religiosa? Si trattava forse di delirio senile? No, e il punto è che non è necessario credere che egli desse un valore reale a questi procedimenti: essi erano lo scotto da pagare per «imbrigliare Delfi e tenere la superstizione entro i giusti limiti» (p. 276). Infondo, non bisogna dimenticare che il pensiero platonico era dilaniato da una spinta contraddittoria: da una parte la fiducia nell'umana ragione, propria del V secolo, e dall'altra la disillusa consapevolezza di quanto poco valga l'uomo (in un passo delle *Leggi* afferma «Le faccende degli uomini non sono degne di grande preoccupazione, ma d'altra parte è necessario occuparsene; e questa non è una cosa fortunata») [7].

Lo scopo della riforma platonica del «conglomerato» era quello di salvare la società dalla diffusione di idee potenzialmente dannose che, a lungo andare, avrebbero distrutto il meccanismo della condotta sociale. Le sue regole, dunque, nonostante le apparenze, non avevano origine religiosa, ma pratica e laica. Tali proposte, però, non vennero accettate e il «conglomerato» non fu riformulato.

Iniziò così un'era in cui il razionalismo sembrava essersi aggiudicato la vittoria finale: era la grande epoca delle scoperte intellettuali (che iniziava con la fondazione del Liceo e proseguiva fino alla fine del III secolo) e della libertà di movimento (basti pensare che Aristotele, Teofrasto, Zenone, Cleante e Crisippo erano tutti stranieri). La psicologia e l'etica vennero razionalizzate, e così anche la religione. Dunque, considerando il quadro nel complesso, un buon osservatore del 200 a.C. avrebbe potuto predire che in poco tempo lo sgretolamento definitivo del «conglomerato ereditario» avrebbe comportato l'instaurazione della perfetta Età della Ragione. Ma mai una previsione avrebbe potuto essere più sbagliata, se è vero che, ancora dopo il III secolo, «Atena avrebbe continuato a ricevere il dono periodico di una veste nuova dal suo popolo riconoscente e che a Megara gli eroi [...] avrebbero continuato a godere il tradizionale sacrificio di tori» (p. 299). Invece della fondazione dell'Età della Ragione, si assistette a un ritorno dell'irrazionale. Un esempio è la diffusione dell'astrologia a partire dal II secolo a.C. Prima di allora sembra che in Grecia le pratiche astrologiche non fossero molto diffuse. Perché dunque iniziarono a divulgarsi proprio quando l'Età della Ragione sembrava alle porte? Una spiegazione è da individuare nella situazione politica: era il cinquantennio che precedeva la conquista della Grecia da parte dei Romani ed è comprensibile che si cercasse con ogni mezzo di capire che cosa sarebbe successo. Ma la vera causa sembra essere più profonda. Dodds afferma:

«Per un secolo e più l'individuo si era trovato di fronte alla propria libertà intellettuale, e ora le voltava le spalle, messo in fuga da una paurosa

prospettiva: meglio il rigido determinismo del fatalismo astrologico, anziché lo spaventoso fardello delle responsabilità quotidiane» (p. 301).

Dodds definisce tale atteggiamento «timore della libertà» [8], fuga inconscia dalle responsabilità che la scelta individuale comporta che una società aperta impone ai suoi membri.

Il «timore della libertà» rappresenta la categoria interpretativa più pregnante di questo testo. Se fenomeni quali l'astrologia, le pratiche magiche, la fede negli oracoli possono essere spiegati dal «timore della libertà», ciò significa che l'irrazionale è un fenomeno storico e sociale che si manifesta quando in una società si smarriscono i quadri di riferimento razionali, «quando un popolo ha raggiunto una tappa così avanzata nel cammino verso la società aperta» (p. 308).

Questa visione del mondo greco alle soglie del III secolo a.C., con i suoi regressi, i suoi moti irrazionali e le sue contraddizioni, richiama alla memoria alcuni aspetti della società di oggi, e anche Dodds non nasconde che, durante la stesura del libro, aveva sempre presente la situazione a lui contemporanea: si era assistito al lento disintegrarsi di un conglomerato ereditario, si è vissuta l'epoca nella quale il razionalismo vigeva sovrano e nella quale erano stati compiuti enormi e inimmaginabili progressi scientifici, si presentò all'umanità una società più aperta di quelle fino ad allora conosciute. Ma adesso, di fronte a un tale panorama, si assisteva ai sintomi di un ripiegamento. Perché? Si trattava di solo di esitazione di fronte al salto o di un tentativo di fuga? A questi interrogativi Dodds non riesce a trovare una risposta, ma vuole ricordare ai suoi lettori che «già una volta nella storia un popolo civile cavalcò fino a raggiungere l'ostacolo, se lo trovò davanti e non saltò» (p. 310). Difficile dire se fu colpa del cavaliere o del cavallo. Probabilmente fu quest'ultimo, ovvero quegli elementi irrazionali inconsci che giostrano il nostro agire, a rifiutare il salto.

Dodds conclude con una nota positiva: mentre i creatori del razionalismo ellenico pensavano di potere prescindere dagli eventi inconsci e inconsapevoli in quanto non avevano gli strumenti adeguati per intenderli e potevano parlarne soltanto con il linguaggio simbolico o metaforico, l'uomo della nostra epoca inizia a padroneggiare tali strumenti, e se cominciasse a servirsene in modo intelligente, inizierebbe a conoscere meglio anche il proprio «cavallo»; conoscendolo meglio imparerebbe a condurlo e, pian piano, a superare la paura.

«Vinta la paura, cavallo e cavaliere potranno un giorno affrontare il salto decisivo, e saltare felicemente» (p. 310).

1 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1072 b, in Dodds p. 293.

2 Omero, *Iliade*, XIX 86 ss., in Dodds pp. 44-45.

3 Esiodo, *Teogonia*, 94 ss., in Dodds p. 125.

4 Pindaro, frg. 150 S (137 B.), in Dodds p. 127.

5 Democrito, frg. 17 e 18, in Dodds p. 127.

6 R. Crawshay-Williams, *The Comforts of Unreason. A Study of the Motives behind Irrational Thought*, London 1947, p. 28, in Dodds, p. 240.

7 Platone, *Leggi*, 803 B.

8 Forse qui Dodds riprende la categoria del «timore della libertà» da Erich Fromm, il quale la utilizza per spiegare l'adesione delle masse a una soluzione politica autoritaria quale il nazismo. Cfr. Erich Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1994 (prima ed. ingl. 1942).