

Vincenzo Cicero

**EROS E UTOPIA NEGLI *UCCELLI* DI ARISTOFANE
E NELLA *POLITEIA* DI PLATONE***

«Gli uomini si mantengono in vita solo perché, mentre elaborano una cosa, ne progettano una migliore.»

ERNST BLOCH

«Un bambino che non ruba non è un bambino.»

EMIL CIORAN

1. Sull'utopia. Impossibile o realmente possibile?

1.1. Utopia, nell'accezione quotidiana e sotto ogni cielo, è un sinonimo per fantasticheria, per sogno a occhi aperti; edificazione di castelli in aria; località e comunità politica escogitata dalla fervida immaginazione di una mente visionaria. Utopia come città *immaginaria*, che è altra parola per dire: *impossibile* – e per alludere al rosario delle impossibilità aggettive che ne discendono: irrealizzabile, inesistente, inattuabile, inattuale... Nella concezione ordinaria dell'utopia c'è un

* Una versione più sintetica e priva di note di questo testo è stata letta a Siracusa, sabato 1 dicembre 2007, nell'ambito del I Simposio Internazionale di Studi Platonici, organizzato dall'IMSU (Istituto Mediterraneo Studi Universitari) di Elio Tocco.

riferimento imprescindibile alla sua impossibilità. A sancirlo è il celebre segmento definitorio dell'*Oxford English Dictionary*: «Utopia è uno schema ideale impossibile di miglioramento sociale»¹.

Questa direzione impossibilista della *communis opinio de utopia* dipende certo dall'elaborazione colta – filosofica e letteraria – del concetto. Il quale è molto più antico del nome. Il fenomeno della preesistenza del concetto rispetto al vocabolo eletto a designarlo è troppo noto perché mi ci soffermi qui. Mi limiterò a questa analogia: così come nella lingua greca si sono usate abbondantemente e per secoli le metafore, ben prima che venisse coniata la parola *metaphorá* (nell'*Evagora* di Isocrate?) e che Aristotele ne proponesse una bella definizione (nella *Poetica*), allo stesso modo la problematica utopica e il relativo complesso concettuale hanno fatto la loro comparsa secoli e secoli prima che Thomas More, nel dicembre 1516, pubblicasse in latino l'opera *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, a partire da cui il fortunatissimo nome di 'utopia' cominciò a circolare.

Utōpia – l'isola a forma di luna nuova, con la torre svettante sull'isolotto all'imbocco dell'immensa baia e con le sue 54 città – ha come supremo fondamento dell'intera organizzazione sociale la comunione di vita e dei beni dei suoi abitanti. E in tale *koinonía*, non violata minimamente da quel serpente infernale che è la selvaggia superbia, da cui invece tutti gli altri Stati sono in varia misura impediti a

¹ *Utopia is an impossibly ideal scheme, esp. for social improvement.* Questa è la 2b. Le altre: 1a) *An imaginary island, depicted by Sir Thomas More as enjoying a perfect social, legal, and political system;* 1b) *Any imaginary, indefinitely-remote region, country, or locality;* 2a) *A place, state, or condition ideally perfect in respect of politics, laws, customs, and conditions.*

partorire legislazioni giuste e pacifiche, – in questa comunione, dicevo, tutti gli Utopiani vivono *laeto ac tranquillo animo*. Comunanza, letizia e tranquillità sono qui le solide basi per uno Stato felicissimo, ricapitolazione delle età dell'oro di ogni mitologia, incarnazione dell'archetipo paradisiaco. Stato destinato dunque a vivere in eterno. Nonché, appunto, impossibile.

Le cose riguardo all'utopia stanno davvero, definitivamente, così? Sono cioè appese senza rimedio agli orizzonti remoti dell'impossibilità?

1.2. Beh, intanto l'impossibile dell'utopia non va inteso in senso solo negativo. Emil Cioran, per esempio, in *Storia e utopia*² (1960), con argomentare paradossale quanto rigoroso, mostra come l'impossibile utopico sia una vena inesauribile di possibilità concrete, e addirittura il motore principale degli avvenimenti storici.

Qual è la meta – la chimera – per eccellenza di ogni utopia? Il giusto, la giustizia. In grado di assicurare la felicità di tutti e di ciascuno: la legislazione giusta, la giusta distribuzione dei beni, l'agire in modo giusto, le giuste forme del bello ecc. Ora, la giustizia, dice Cioran, «è un'impossibilità materiale, un grandioso nonsenso, l'unico ideale di cui si possa affermare con certezza che non si realizzerà mai» (*SU* 120). Eppure, se gli uomini, se le comunità, se i popoli non si ponessero via via dei compiti impossibili, sproporzionati rispetto alle proprie capacità, se non vagheggiassero l'inverosimile felicità, l'irraggiungibile armonia, se non divagassero sull'età dell'oro

² Citato con la sigla *SU* nell'ed. it., Milano 2004⁶.

– se, insomma, non aspirassero a migliorare la propria condizione attuale, la loro vita stagnerebbe irreparabilmente, diverrebbe irrespirabile. «Agiamo soltanto sotto il fascino dell'impossibile» (SU 102): a parlare è sempre Cioran, per il quale le migliori utopie sono fiabe mostruose, e, proprio per questo, fascinosissime.

Qui l'impossibile è polo d'attrazione, e, nel suo trarre a sé i desideri umani, apre loro le vie tortuose e intricate delle possibilità storiche. In questa ottica, «l'utopia è principio di rinnovamento delle istituzioni e dei popoli» (SU 22); ma a patto che non venga presa alla lettera, perché allora si rivelerebbe mera storiella grottesca in rosa, «miscuglio di razionalismo puerile e di angelismo secolarizzato» (SU 109).

1.3. C'è poi chi, come Ernst Bloch (in *Spirito dell'utopia*, 1918, e *Il principio speranza*³, 1938/47), rimodulando la classica distinzione tra utopistico e utopico, all'utopismo astratto dell'assolutamente inattuabile, dell'impossibilmente realizzabile, contrappone l'utopia concreta della *docta spes*, della dotta speranza, orientata sul realmente possibile.

La categoria chiave di questa prolungata e insistita riflessione blochiana è il *Noch-Nicht*, il non-ancora.

Sul piano della psiche del singolo individuo, vi è sempre qualcosa di non-ancora-conscio (*Noch-Nicht-Bewußtes*), ossia un contenuto coscienziale non ancora divenuto del tutto manifesto – fatto di impressioni, presentimenti, premonizioni, intuizioni

³ Citato con la sigla PS nell'ed. it., Milano 2005².

vaghe, percezioni subliminali, ecc.⁴ –, un contenuto che è proiettato in avanti perché, dice Bloch, «auroreggia solo dal futuro» (PS 138); fenomeni tipici durante i quali fa capolino questa trasognante pre-coscienza di un *novum* imminente sono, p. es., la pubertà, i periodi di svolte epocali (come un innamoramento, l'abbandono della casa natia, la nascita di un figlio); altro fenomeno emblematico è la tempesta energetica che precede il parto di una creazione artistica...

Sul piano del mondo, poi, all'aurora del non-ancora-conscio corrisponde l'alba di un non-ancora-divenuto (*Noch-Nicht-Gewordenes*), i cui contenuti balenano nell'ampio spettro della possibilità reale, recando in sé il rischio di eventuali sventure, ma anche la speranza di attimi realmente possibili di felicità.

L'utopia concreta sgorga dunque dalla dotta e fiduciosa speranza, la quale è maturata nella piena consapevolezza della propria funzione utopica e nella avveduta conoscenza dei contenuti di libertà offerti dalla storia della cultura umana. Ben equipaggiata con la sua *docta spes*, l'utopia concreta lavora solo affinché il duplice non-ancora, quello della coscienza e quello del mondo, si attui e si compia nella realtà processuale, per «liberare così le forme e i contenuti che si sono già sviluppati nel grembo della società presente» (PS 717).

⁴ Il non-ancora-conscio è all'altro capo temporale dell'inconscio freudiano, che è strutturalmente declinato al passato, mentre *das Noch-Nicht-Bewußte* sfolgora dal futuro. È come la differenza tra sogno diurno e sogno notturno: lì il riferimento privilegiato è a un non-ancora-conscio, verso il quale si progredisce, mentre qui è dominato dal non-più-conscio, verso il quale si regredisce. Lì il soggetto, suggerisce Bloch (PS 138), respira aria mattutina (aurorale), qui fiuta odore di cantina.

L'utopico pensato da Bloch ha una vocazione libertaria attuata sotto il segno del realmente possibile, contro le scontate impossibilità di ogni fumoso utopismo.

1.4. Ho indugiato un po' su Cioran e Bloch perché le loro posizioni, compresa la distanza che le separa, consentono di inquadrare in maniera immediata e proficua i termini della questione dell'utopia platonica – a cominciare dall'aspetto onomastico: ma quella che Platone delinea nella *Politeia* è davvero un'utopia?, è corretto chiamarla così?

Ora, nel carne premeo all'edizione definitiva del 1518, l'Utōpia di More (proprio l'isola-stato come personaggio) si dichiara emula della *Civitas Platonica*, anzi sostiene di averla superata nello stesso modo in cui l'esecuzione di un progetto può risultare superiore alla fase progettuale, e rivendica pertanto di meritare il nuovo nome – sarebbe il terzo⁵ – di Eutōpia⁶. Con ciò l'umanista e gran cancelliere di Sua Maestà, e poi martire cattolico, emette per interposto personaggio una sentenza precisa sul suo divino precursore: la Polis ideale di Platone sarebbe letteralmente, alla greca, una *ou-topía*, una terra-del-non-dove, una il-località, progetto immaginario in-eseguito (e certo in-eseguibile: im-possibile); rispetto a essa, l'isola degli Utopiani si

⁵ Il nome originario della terra a forma di luna, ancora penisola, era Abraxa. Mutò in Utōpia dopo la sua conquista da parte di Utopo e il distacco dal continente tramite lo scavo di un ampio canale "manicale" lungo le 15 miglia dell'istmo. Vedi al riguardo M. Cacciari, *Arcipelago*, Milano 1997, p. 75.

⁶ *Vtopia priscis dicta, ob in frequentiam, / Nunc ciuitatis aemula Platonicae, / Fortasse uictrix (nam quod illa literis / Delinaiuit, hoc ego una praestiti, / Viris & opibus, optimisque legibus) / Eutopia merito sum uocanda nomine.*

autoribattezza *eu-topía*, felicilandia, perché esecuzione ottima, benché sempre immaginaria, di quel progetto; ma, da questo punto di vista, non meno impossibile dell'antenata.

Non bisogna certo dimenticare che in Thomas More l'impossibilità della repubblica perfetta dell'isola di Utúpia – o Eutúpia, se si preferisce – è senz'altro secondaria rispetto all'intento dell'opera, la quale si presenta esplicitamente come critica severa delle condizioni economiche, sociali, politiche e religiose dell'Inghilterra del tempo. Ma è un fatto che l'ultima pagina moriana sottolinei l'assurdità, cioè l'impossibilità radicale, del fondamento organizzativo dell'isola, ossia la vita e i beni in comune e l'assenza di denaro. E un altro fatto, ben più decisivo per la connotazione utopistica di questo libello, è la mancanza assoluta di superbia e di invidia tra gli Utopiani⁷.

Anche la Polis platonica, a cui l'*Utōpia* di More *explicitis verbis* si ispira, è radicalmente impossibile? O almeno, così la considerava lo stesso Platone?

2. Ornitopoli, ovvero lo sberleffo di Aristofane a ogni utopismo

2.1. Prima di sorvolare la Polis platonica, intendo sedermi in platea e sorridere a qualche battuta di Aristofane, per motivi che, spero, saranno chiari più avanti.

⁷ Vedi Cioran (*SU* 88): «Senza l'invidia non ci sarebbero avvenimenti, e neanche mondo».

Aristofane – il fustigatore, tra le altre cose, di ogni futura utopia che si sia voluta presentare come risolutiva della giustizia terrena e della felicità degli uomini. Nelle sue *Ecclesiazuse*, o *Le donne a parlamento* (392 a.C., qualche decennio prima della stesura della *Repubblica*), l'irrisione degli ideali comunistici è implacabile. «Tutti devono mettere in comune tutte le loro sostanze» (v. 590): comincia così il discorso programmatico di Prassagora, la Capitana delle donne che con due colpi, uno d'ingegno e l'altro di mano, si sono impadronite del parlamento di Atene e si apprestano a governare la città con una nuova legislazione. Il principio politico enunciato da Prassagora viene declinato in diverse applicazioni giuridiche, una delle quali riguarda la proprietà comune delle donne; in questa fattispecie viene contemplato un codicillo “democratico”, a evitare un ingolfamento di pretendenti maschi presso le Ateniesi più belle; recita così: «Le donne più laide e camuse si metteranno vicino alle belle, e chi vorrà la bella, dovrà prima sbattersi (*hypokrousei*)⁸ la brutta» (vv. 617-618). Nell'ultima parte della commedia, il codicillo farà la disperazione di un giovane da cui ben tre vecchie pretenderanno il giusto dazio prima di consentirgli di giacere con la sospirata giovinetta⁹.

2.2. Il capolavoro aristofanESCO di satira contro le tendenze utopistiche contemporanee risale però a vent'anni prima: *Gli Uccelli*, del 414 a.C. Al vero

⁸ Da *hypokrouó*, «batto il tempo, do il tempo».

⁹ Qui Aristofane esaspera verosimilmente le teorie utopistiche di Falea di Calcedonia sull'uguaglianza della proprietà fondiaria (cfr. Aristotele, *Politica*, II 7).

principio della saga fantascientifica di Utopia non c'è una terra, non un'isola, ma una nube – un pezzo d'etere. La Non-Città, ossia la Città degli Uccelli, non sta in mezzo all'acqua, ma all'aria, anzi *nell'aria*. Presunto ripristino dell'Eros primigenio, Ornitopoli sta nell'etere, framezzo di cielo e terra. Seguiamo sommariamente la trama della commedia.

L'esordio degli *Uccelli* martella un topos classico: la perdita del topos, lo smarrimento della *hodós*, della via¹⁰. Gli anziani Evelpide e Pistetero fuggono da Atene, dai suoi tribunali e dagli interminati cicalecci dell'agorà. Cercano un posto tranquillo (*aprágmon tópos*, v. 44) per starsene in pace. Ricercano la pace, una delle chimere immancabili nei sogni dell'utopismo¹¹. Ai primi versi della commedia i due si trovano nel mezzo di una selva e non sanno più che strada imboccare. Si lasciano allora dietro le vie terranee e s'affidano a quelle aeree. Vogliono consultare Tereo-Upupa¹², chissà che dall'alto dei suoi voli non abbia talvolta incontrato una polis del genere, un siffatto *locus otiosus*, una città soffice, morbida come lana, da potercisi sdraiare quasi su pelliccia di capra (vv. 121-122).

¹⁰ Non si trova neppure un *atrapós* (v. 22)!, che è a metà fra un *Feldweg* e uno *Holzweg*.

¹¹ Commenta in proposito Cacciari (*Geo-filosofia dell'Europa* [= *GE*], Milano 1994, p. 76): «La terraneità della grande commedia, con disincanto, fa riconoscere come l'«universale» spinta alla ricerca di pace non consista che nella difesa dell'utile particolare. E dunque denunci la stessa radice che costringe la polis al *pólemos*».

¹² Il Caino degli antropo-ornitomorfi (le Abeli essendo Procne e Filomela; cfr. v. 169: *ánthropos órnis*). Vedi K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano 2002, pp. 501-506.

Quando non plana, Upupa vive nella *hýle*, nella selva. Per gli uccelli la *hýle* – e in generale la *phýsis* – è più una portaerei che una dimora, il loro vero *topos* è *ouranós* (vv. 178 ss.). Il cielo è il loro *pólos*, che tutte le cose polarizza (*poleítai*) girando tutt'intorno e facendole girare al proprio interno. Ora, il volo è libertà, ma isolatamente vissuto è libertà instabile, volubile, incostante. Bisogna ancorarlo a una struttura robusta, occorre politicizzarlo. E così finisce che il consiglio lo dà Pistetero a Upupa e agli uccelli tutti: *oikísate mían pólin*, fondate una città (v. 172), trasformate il vostro *polos* in *polis* (v. 184)!¹³ La trasformazione si compirà colonizzando e fortificando questo polo, militarizzando l'*ajhvrr*, facendone una cortina inoltrepassabile tra terra e cielo, fra mortali e divini. Che sia collettrice delle offerte degli uomini e degli omaggi rispettosi da parte degli dèi.

Upupa chiama a raccolta e consiglio tutti gli uccelli dalle portaerei dell'intero cosmo – dalle campagne, dai boschi, dai giardini, dai monti, dalle valli paludose, dalle onde del mare. Dopo una furente diffidenza iniziale del Coro degli Uccelli (328-374), l'intervento di Upupa sulle virtù didattiche dei nemici (375-380) li convince a deporre ira e rabbia (*thymòs kai orgé*, vv. 401 s.) e ad ascoltare i due vecchi, acuti e sottili ragionatori (*drimeîs – leptoi sophistaí*, vv. 255 e 318).

L'argomentazione con cui Pistetero fa piazza pulita della diffidenza degli Uccelli utilizza il mito della loro presunta originarietà erotica (vv. 465 ss.) – anteriore al

¹³ È evidente che le leggi antiche e i giuramenti degli uccelli (*thesmoi archaíoi kai hórkoí ornúthon*, vv. 331 s.) non sono sufficienti a fare del loro agglomerato una polis.

cielo, all’oceano, alla terra e agli dèi –, al fine di stabilire che dev’esserci un’unica *Pólis Orníthon*, ricavata recingendo con mura circolari tutta l’aria e ogni cosa che sta in mezzo tra la terra e gli dèi (vv. 550-552). Un progetto di restituzione agli Uccelli dell’antica dignità regale così ambizioso da non escludere neppure la possibilità di uno *hieròs pólemos*, di una guerra sacra contro Zeus, qualora questi non si ravvedesse (v. 556).

E il Coro, nonostante la piena coscienza della strutturale ingannevolezza degli uomini («ingannevole per natura è l’uomo», *doleròn ... péphyken ánthropos*, v. 451), si persuade¹⁴. E si cala così bene nella parte, da levare con fierezza il famoso inno in cui il processo di autoconsapevolezza cosmogonica è compiuto. Ecco il testo, che passa per il più antico frammento orfico (vv. 693-702, tr. Paduano, corsivo mio)¹⁵:

In principio era il Caos e la Notte e l’Erebo nero, e il vasto Tartaro;
non c’era terra né aria né cielo. Nel seno infinito dell’Erebo
la Notte dalle nere ali generò dapprima un uovo infecondo.
Da quello col volgere delle stagioni germogliò l’amabile Eros:
sul suo dorso fulgevano ali dorate, era simile a un turbine ventoso.
Eros, unendosi al Caos alato nel Tartaro, di notte
diede vita alla *nostra* stirpe, e la portò alla luce per prima.
Ma prima che Eros mescolasse gli elementi non c’erano dèi;
dopo che l’ebbe fatto nacquero il cielo, l’oceano,
la terra e la stirpe immortale dei beati.

¹⁴ Come attesta il discorso calabrachista ai vv. 623-638.

¹⁵ *Orphicorum Fragmenta* (= *OF*), ed. Kern, Berlino 1922, fr. 1 = Orfeo, 1 A 12 DK = Colli 4 (A 24).

Le chiavi dell'evento ornitogonico sono in mano a Eros, il Protogonos e *Phánes* delle *Rapsodie orfiche* (OF 126 ss.), che viene dall'Uovo pieno di vento, infecondato. Eros il desiato, dalle ali dorate, turbine di vento, porta alla luce la stirpe aviaria dopo essersi unito a Caos alato nel Tartaro: è quindi l'Eros/Fanes bisessuato¹⁶, che demiurgicamente mescolerà gli elementi per far nascere cielo, oceano, terra e dèi.

2.3. La domanda è ora: Il mito dell'origine degli Uccelli da Eros e dall'Uovo cosmico è decisivo per la configurazione utopistica di Ornitopoli, oppure risponde solo a una funzione drammaturgica?

Molti elementi depongono a favore di una priorità dell'istanza comica, parodica, quindi dissacrante¹⁷. Gli Uccelli sono in preda all'entusiasmo, l'orgoglio per il riguadagno della pretesa nobiltà originaria li induce a prospettare un'imminente età dell'oro all'umanità che vorrà venerarli. Ora, questa prospettazione è utopismo dei più ingenui, stando alle parole della parabasi (vv. 723, 729-736, 755-756): «Se ci venerate come dèi, ... con la nostra presenza daremo a voi e ai vostri figli e ai figli dei figli ricchezza e salute, lunga vita, pace, giovinezza, risate, danze, feste e latte di gallina. Sarete tutti così ricchi da essere stanchi di tanto bene. ... Le cose che laggiù da voi sono brutte e vietate dalla legge, da noi fra gli uccelli sono tutte belle». –

¹⁶ Cfr. OF 37, 60, 80-81.

¹⁷ La Notte melanottera, neralata (v. 695), è uno *hapax*; tra i numerosi segni della discendenza diretta degli uccelli da Eros viene citata una circostanza dichiaratamente scollacciata (vv. 705-706); e nell'elogio delle ali (vv. 785-800) spicca il repertorio classico delle *boutades*.

Insomma, o gli Uccelli hanno imparato da Pistetero l'arte dell'inganno raffinato, oppure si sono persuasi oltre ogni ragionevolezza di avere una missione di rigenerazione cosmica. Il venerando Ateniese li ha resi retori ciechi oppure ultraveggenti? Certo è che la fattispecie del percotimento del padre, citata nel discorso agli spettatori (vv. 757-759), risulta persuasiva al punto che più tardi un aspirante parricida si presenterà a lucrare immunità!

Il Coro pende dalle labbra di Pistetero, ne accetta entusiasta il nome proposto per Ornitopoli: *Nephelokokkygia* (v. 819), Nubicuculia, neologismo ch'è tutto un programma di sfottimento per chi nella nuova polis di lì a poco le sparerà più grosse: il sacerdote (vv. 863 ss.), il poeta (vv. 904), l'oracalista (vv. 959 ss.), Metone (che ricorda l'architetto Ippodamo di Mileto, il protoutopista, vv. 992 ss.)¹⁸, l'ispettore (vv. 1021 ss.), il venditore di decreti (vv. 1035 ss.). Rimasto solo dopo questa prima processione d'impostori, trattati per tali da Pistetero, il Coro degli Uccelli, in un crescendo di delirio puro¹⁹, arriva a proclamare la propria onniveggenza e onnipotenza, continua a promettere ai mortali abbondanza di benefici, ma minaccia pure ritorsioni su coloro che non sacrificheranno con supplichevoli preghiere alla beata stirpe degli alati (vv. 1058-1117). I nuovi dèi non saranno meno bisognosi di adulazione degli antichi.

¹⁸ Per questo pitagorico v. Aristotele, *Politica*, II 8.

¹⁹ Cioran (*SU 22*) parla dell'utopia come delirio necessario.

Intanto – meraviglia: il muro è pronto, l’hanno costruito gli uccelli da soli! Le innumeri porte ben sbarrate e custodite, le ronde coi campanelli, i posti di guardia e i fuochi sulle torri, però, non impediscono a Iride alata di giungere al cuore di Nubicuculia, davanti a Pistetero – il quale non finisce comunque di stupirsi davanti al rapidissimo realizzarsi della sua Non-Città, iniziata per gioco retorico al fine di salvarsi la pellaccia. Lanciata attraverso Iride la sfida ornitica a Zeus, Pistetero si vede confermato dall’Araldo – che lo chiama: illustre fondatore della Polis eterea (*kleinotáten aithérion oikísas pólin*, v. 1277) – che l’animo degli uomini è ormai conquistato, e gli Uccelli sono davvero diventati i nuovi dèi, tra i mortali è scoppiata l’ornitomania e presto arriveranno a frotte nella Polis eterea a reclamare ali e artigli (vv. 1271 ss.).

E mentre il «beato, sapiente, illustre, sapiente, gentile, beatissimo» Pisthétairos (così l’Araldo ai vv. 1271 s.) si dà subito freneticamente da fare per fronteggiare i diecimila e più uomini che stanno per arrivare in Nubicuculia – fornendo così la miglior dimostrazione che nella Polis d’etere, contrariamente alle aspettative e alle speranze, non si potrà mai stare in pace –, invece il Coro degli Uccelli candido candido canta la pregiatissima tetrade che ai suoi occhi sovrintende la città, e verso la quale Eros sta sospingendo tutti i mortali: Sapienza, Desiderio, Grazia, Tranquillità. La teoria di personaggi in cerca d’ali e artigli (parricida, Cinesia, sicofante, vv. 1337 ss.) viene interrotta da un Pistetero che ha ormai esaurito la pazienza di commerciare con l’impostura.

Diciamolo: è lo sberleffo aristofanESCO alla prosopopea utopistica d'ogni tempo.

E non è finita, perché dopo gli uomini è la volta degli dèi: Prometeo (come sempre, dalla parte degli uomini/uccelli), Poseidone, Eracle e un Triballo in legazione. Ma il punto più importante è che Pistetero, durante l'accoglienza degli ambasciatori²⁰, si appresta a cuocere degli «uccelli riconosciuti colpevoli di rivolta contro il governo democratico» (vv. 1583-5). Un'insurrezione (*epanástasis*) a Nubicuculia, l'aerea città della Grazia, della Tranquillità, ecc.! Il plenipotenziario Pistetero, davanti a cui persino Zeus deve piegarsi, procede all'esecuzione capitale dei rivoltosi senza la minima scossa emotiva, come fosse atto routinario. Le nozze di tiranno Pistetero con Basilea, amministratrice del fulmine di Zeus, ripetono le nozze arcaiche di Era e del Cronide, e ora come allora a celebrarle è naturalmente Eros florido dalle ali dorate. E con i versi finali, in cui il tiranno viene esaltato come nuova divinità suprema, il pessimismo di Aristofane affonda definitivamente ogni vagheggiamento di Città ideali.

Che dire insomma di Nubicuculia? È una Polis eterea che si fa gioco della terra e del cielo, dei mortali e dei divini! Una Polis esistente solo nell'immaginazione comica, ostentatamente impossibile, sì, ma tutt'altro che perfetta, giusta e felice, anzi:

²⁰ In questa circostanza Pistetero si conferma persuasore eccezionale, giacché convince Eracle riguardo a un caso di diritto divino ("a chi spetta l'eredità di Zeus?") tramite un'argomentazione sulla legge umana (il diritto solonico di eredità).

appena fondata, ripropone in forma iperbolica le prassi politiche consuete, tutti i vizi endemici di uno Stato reale.

Perciò, a un passo dalle porte della polis platonica, ripropongo la domanda: Al di là dell'atteggiamento in parte dissacrante di Aristofane, è legittimo pensare a Eros come geneticamente, strutturalmente necessario alla (polis e quindi alla) politica?, o il suo ruolo statuale può avere un senso solo nelle favole utopistiche?

3. «Difficile, ma non impossibile». L'Eros atopos della Polis di Platone

3.1. Non è necessario qui rievocare la configurazione specifica della Polis descritta da Socrate nei primi quattro libri della *Politeia*. Basti ricordare che la prospettiva principale verso cui sono orientate tutte le discussioni del dialogo sta nella determinazione di cosa sia la giustizia e di come possa sorgere all'interno di uno Stato. È dunque in vista di questa meta che Socrate intende costruire con il discorso una polis fin dal suo momento iniziale (II 369 C), una polis vera, cioè sana (*he alethinè pólis ... hygiés tis*, II 372 E 7-8), affinché non una sola classe, ma tutte le classi della polis godano della massima felicità possibile (IV 420 BC), ciascuna classe nella misura che la natura le concede (IV 421 C); la definizione di giustizia viene raggiunta sul finire del libro IV (443 C-E).

Intendo invece partire da un'osservazione sacrosanta di Mario Vegetti riferita proprio al dialogo platonico (*Quindici lezioni su Platone* [= 15L], p. 109): «Un'utopia seria non può sottrarsi all'impegno di dichiarare le condizioni della propria realizzabilità». E chiedo: Esistono possibilità reali di attuazione di questo progetto platonico che prevede, tra l'altro, la *paideía*/formazione di una classe dirigente senza proprietà privata, e con donne e figli in comune? Si tratta di una costituzione utopica o utopistica? Oppure si situa al di fuori di questa distinzione?

Universalmente nota è la tesi di Socrate, pronunciata senza tema di cadere nel ridicolo (V 473 C-E): La costituzione, che è stata appena elaborata a parole, potrà realizzarsi e vedere la luce solo se un giorno si riuniranno in un'unica persona la potenza politica e la filosofia: solo quando un filosofo diventerà re di uno stato, oppure un re farà filosofia genuina e autentica.

La Polis del filosofo-re è dunque possibile: difficile, ma non impossibile (*khalepós, ou adýnatos*). Così ci assicura Platone, più volte (VI 499 D, 502 C), per bocca del temerario Socrate. Dunque, non è sicuramente frutto di escogitazione utopistica. Ma non sembra rispettare neppure le caratteristiche del realmente possibile dell'utopia nel senso di Bloch, perché la non-impossibilità del connubio politica/filosofia è procrastinata a un imprecisabile, imprevedibile futuro: nel seno della società ellenica

del tempo, le forme e i contenuti propedeutici all'instaurazione della *politeia* platonica giacevano evidentemente ancora troppo involuppati²¹.

3.2. Ripeto dunque la domanda: Utopismo, utopia, o nessuno dei due? Qui viene in soccorso il Massimo Cacciari della *Geo-filosofia dell'Europa* (1994): Nessuna utopia nella *Repubblica*, ma *atopía*, realissima *atopía* (pp. 37, 39). Contrariamente al luogo comune per cui la *politeia* platonica sarebbe qualcosa di perfetto ma ingessato (come una statua, secondo Polibio VI, 47, 7), in nessun modo essa rappresenta la costituzione di una polis sana. «L'intero sviluppo dell'argomentazione platonica sorge dall'abbandono dell'ipotesi dello 'stato sano'. Lungi dall'essere utopico, il discorso platonico è segnato da un profondo realismo», scrive il filosofo veneziano (*GE* 31).

Atopía – che intanto, a differenza di *outopía* ed *eutopía*, è parola greca autoctona – può indicare un esser-fuori-luogo, fuori strada; significa anche assurdità, stranezza, eccentricità. Cacciari non può però non ricollegarla in via privilegiata (*GE* 27) a ciò che costituisce la *phýsis átopos* per eccellenza dei dialoghi platonici, la stranissima entità che risponde al nome di: *tò exaíphnes*, l'attimo estatico improvviso

²¹ Vedi VI 497 B: «Nessuna delle attuali costituzioni politiche è degna di una natura filosofica». Anche Vegetti pare infine rinunciare a parlare di utopicità platonica (*Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari 2002², p. 73): «Né mera utopia né programma politico a breve termine, la *Repubblica* va dunque interpretata come un gesto audace e potente di immaginazione filosofica e insieme di costruzione razionale».

(*Parmenide*, 156 D-E)²². Dall'improvvisità dell'atopia proviene allora quell'illuminazione estatica che sta a monte dell'intero scritto sulla *Politeia* e che orienta lo sguardo sul campo eidetico, aspatiale e atemporale, in cui le forze opposte della polis vengono colte da Platone nel loro irriducibile, incomponibile contraddirsi²³.

3.3. Nell'ottica del mio discorso, è comunque decisiva la relazione eventuale tra *exaíphnes* e *kairós*²⁴, che io invito a pensare e tradurre, rispettivamente, come *attimo* e *momento*: *exaíphnes* – l'atomo atemporale, ma crocevia di tempo (*khrónos*) ed eternità (*aión*); e *kairós* – il tratto di tempo-*khrónos* straordinariamente geniale e fecondo, con proprio ritmo interno. Non sempre a un *exaíphnes* consegue direttamente un *kairós*; ma quando ciò avviene – quando ciò si eventua (*ereignet sich*), direbbe Heidegger –, allora diventa possibile pensare la struttura temporale di quella trasformazione minima che è necessaria per garantire le condizioni di realizzabilità della *politeia* platonica. Credo di poter interpretare in tal senso anche la riflessione di Vegetti (15L 115): «Il “cambiamento minimo” va dunque considerato

²² Vedi anche Bloch, *PS* 344 ss.

²³ Vedi Cacciari, *GE* 41: «La *Repubblica* non è il discorso sul 'vero stato' che *non è*, ma sull'idea che sola può *misurare* le costituzioni esistenti».

²⁴ Che Cacciari ha esplorato, ma secondo una impostazione che non condivido, in *Dell'Inizio*, Milano 1990, libro II, pp. 261-269. Ritengo del tutto inadeguata, anzi controconcettuale, la traduzione italiana di *tò exaíphnes* con "l'istante": l'*exaíphnes* non sta né si muove, non è in quiete né in movimento, è estatico rispetto a ogni stasi e moto. Mai e poi mai *istante*, dunque, è *tò exaíphnes*, ma piuttosto *estante*, ex-stante – l'estaticità dell'attimo improvviso.

possibile in qualche punto indeterminato dello spazio e del tempo umani: un inserimento *subitaneo* nel corso della storia di un piano verticale, della polarità “alta” dei valori, che ne produce la cesura e la svolta»²⁵.

L’atopia platonica è dunque possibile, realizzabile, in una economia kairologica, e lo è a partire da un attimo-improvviso folgorante e incidente il vissuto politico di una comunità.

Ed Eros? Gioca un qualche ruolo atopico attivo?

3.4. Nel *Simposio*, il dialogo in cui risuona la più ampia polifonia filosofica mai scritta sull’amore, uno dei commensali è proprio Aristofane. Quando giunge il suo turno di celebrare Eros con un discorso, il poeta comico ricorre al celebre mito dei tre sessi primigeni (maschile, femminile, androgino) per illustrare il carattere di aspirazione all’interezza e all’unità del vero desiderio erotico (189 C - 193 E). Ora, non ci sono dubbi che tanto con la presenza del personaggio Aristofane, quanto anche con il tenore del suo discorso, Platone faccia riferimento diretto alla commedia *Gli Uccelli*, specie al frammento “orfico” su Eros bisessuato²⁶. Forse una mossa

²⁵ Vedi sempre di Vegetti, *Guida*, cit., p. 76: «I filosofi diventati “re”, oppure i potenti diventati “filosofi”, detengono dunque un potere eccezionale, una sorta di tirannide conseguita a una presa *improvvisa* del potere o a un’altrettanto *improvvisa* trasformazione della sua natura» (sott. mio). Sul valore politologico del *kairós* vedi Migliori, *Arte politica*, Milano 1996, p. 269 e nota.

²⁶ Vedi C. Calame, *I Greci e l’Eros*, Roma-Bari 1992, pp. 156-157: «Gli esseri emisferici alla ricerca della loro unità originaria inventati dall’Aristofane della parodia del *Simposio* platonico rinviano alle allusioni orfiche dei drammi del poeta comico, e particolarmente alla cosmo-teogonia degli *Uccelli*. La bisessualità vi appare come uno dei tratti costitutivi di Eros, creatore e ordinatore del cosmo». A mettere in evidenza il rapporto di filiazione è stato L. Brisson, *Eros*, in Y. Bonnefoy (cur.), *Dictionnaire des mythologies*, I, Paris 1981, pp. 351-59.

strategica per recuperare al discorso filosofico serio l'impertinenza dissacrante del grande commediografo? E un'altra domanda: Il vero politico platonico non è colui che aspira all'interrezza e all'unità della polis?

Sia come sia, il *Simposio* è anche il dialogo in cui vengono descritti plasticamente Eros filosofo amante del Bello e la scala dei misteri d'amore. Al culmine della scala, dopo aver contemplato in maniera adeguata le diverse cose belle (i corpi, le anime, le attività umane – tra cui l'attività legislativa e la stessa politica –, le scienze), – al culmine di questa scala l'iniziato-filosofo dovrà solo attendere che, all'improvviso (*exaíphnes*), gli si riveli il Bello in sé e per sé, in quella forma in cui esso è sempre (210 E - 211 E). Questo cammino di formazione non è opzionale. Nessuno può dirsi filosofo se non dopo aver preparato a lungo e vissuto intensamente l'attimo inaugurale della rivelazione della Bellezza.

Una volta temprato dalla disciplina dell'ascesa e arricchito dalla propria partecipazione estatica al Bello, l'eros filosofico è ormai divenuto strutturalmente *atopos*, eccentrico, pronto ad accogliere estaticamente ogni attimo-*exaíphnes* e a cogliere temporalmente ogni momento opportuno-*kairós*. Allora il filosofo ritorna alla vita nella polis con rinnovato desiderio di amare e salvaguardare il meglio possibile la bellezza autentica, eidetica, di ogni cosa – costituzione politica inclusa.

Questa qualità erotica, «che non cessa d'amare prima di aver toccato la natura di ogni cosa che è in se stessa» (*Rep.* 490 B), è per l'appunto assolutamente

indispensabile al filosofo-re dell'atopia platonica²⁷. Il quale porterà in dote alla sua polis la felicità estatica trasmessagli dalla rivelazione del Bello, e il paradigma atopico degli attimi decisivi, politicamente fecondi.

²⁷ Sull'identikit del filosofo-re e dei filosofi-custodi cfr. *Repubblica*, 473 B - 504 A.