



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI VERONA

DIPARTIMENTO DI

SCIENZE UMANE

SCUOLA DI DOTTORATO DI

SCIENZE UMANISTICHE

DOTTORATO DI RICERCA IN

SCIENZE UMANE

CICLO /ANNO XXXI/2015

TESI DI DOTTORATO

ΠΟΝΟΣ

Platone e le fatiche della filosofia

S.S.D. M/FIL-07

Coordinatore: Prof.ssa Manuela Lavelli

Firma _____

Tutor: Prof.ssa Linda Napolitano

Firma _____

Dottorando: Dott. Francesco Benoni

Firma _____

Quest'opera è stata rilasciata con licenza Creative Commons Attribuzione – non commerciale
Non opere derivate 3.0 Italia . Per leggere una copia della licenza visita il sito web:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/>



Attribuzione Devi riconoscere una menzione di paternità adeguata, fornire un link alla licenza e indicare se sono state effettuate delle modifiche. Puoi fare ciò in qualsiasi maniera ragionevole possibile, ma non con modalità tali da suggerire che il licenziante avalli te o il tuo utilizzo del materiale.



NonCommerciale Non puoi usare il materiale per scopi commerciali.



Non opere derivate —Se remixi, trasformi il materiale o ti basi su di esso, non puoi distribuire il materiale così modificato.

ΠΟΝΟΣ. Platone e le fatiche della filosofia

Francesco Benoni

Tesi di Dottorato

Verona, 16 Aprile 2019

INDICE

Sommario (Italiano)	5
Abstract (Inglese)	11

ΠΟΝΟΣ. Platone e le fatiche della filosofia

Introduzione. Alcune riflessioni sul problema del dolore	17
--	----

Sezione I. Sul concetto di πόνος 33

1. Introduzione. Riflessioni a partire da Cicerone	35
2. Πόνος da Omero a Senofonte	43
2.1 Πόνος nell'epica: Omero ed Esiodo	44
2.2 Pindaro	64
2.3 Il πόνος della città: Tucidide, Aristofane e le <i>Supplici</i> di Euripide	69
2.4 Fra tragedia e medicina: brevi cenni	76
2.5 Il mito di Eracle al bivio	84
2.6 Conclusioni	97

Sezione II. Πόνος in Platone 103

Parte I. Πόνος fisico 105

1. Introduzione generale alla Sezione II	105
2. Πόνος fisico	107
2.1 I principi della γυμναστική	107
2.2 Conclusioni: esercizio, simmetria e perfezione	118

Parte II. Il πόνος della filosofia 121

1. Dionisio di Siracusa, il tiranno sfaticato	121
1.1 Questioni metodologiche preliminari	121
1.2 Dionisio alla prova	123
1.3 Oltre la <i>Lettera VII</i>	132
2. Πόνος e metafora	135
2.1 Platone e l'uso delle immagini	135
2.2 Immagini del πόνος	142
3. Agonismo ed eroismo nella <i>Repubblica</i>	145
3.1 Catabasi e anabasi	146
3.2 Il mare del ragionamento	148
3.3 Eracle	150
3.4 L'ἀγών per la vita più giusta	154
3.5 Vita eroica ed eroizzazione di Socrate	156

4. Platone e la poesia: una ripresa	161
4.1 Alcune riflessioni sul concetto di μίμησις nella Repubblica	162
4.2 Imitazione di modelli divini ed eroici	167
4.3 Risposte ad alcune possibili obiezioni	180
4.4 Conclusioni: immaginario, pedagogia e protrettica	183
5. Il πόνος della filosofia nei libri VI e VII della <i>Repubblica</i>	185
5.1 Metafore ginniche in <i>Resp.</i> VI e VII	187
5.2 La dialettica fra ginnastica e battaglia	203
5.3 Il dolore nell'immagine della caverna	221
5.4 Conclusioni	227
6. Βασανίζειν: il filosofo alla prova	229
6.1 Prove pratiche per i guardiani del libro III	230
6.2 Il filosofo alla prova nella caverna	247
6.3 Il filosofo alle isole dei beati	266
6.4 Conclusione: riprendendo la <i>Lettera VII</i>	269
7. La scelta di Odisseo	273
7.1 Introduzione	273
7.2 Il contenuto del paradigma di vita	277
7.3 L'arte combinatoria	280
7.4 Le scelte di vita	283
7.5 La scelta di Odisseo	288
7.6 La filosofia come ἐπιτήδευμα	294
Conclusione. Il premio del πόνος	301
Appendice. Πόνος e filosofia: appunti per un altro percorso di ricerca	307
Bibliografia	321
Ringraziamenti	347

Sommario (Italiano)

Πόνοϛ: fatica, sofferenza, travaglio. Fra tutte le parole legate al campo concettuale del dolore, è forse la più difficile da definire ed inquadrare. Può indicare al tempo stesso il travaglio del dolore subito e la fatica necessaria per superare questa situazione. Si tratta anche di un concetto poco studiato, in particolar modo in relazione ai dialoghi di Platone. Non esiste alcuna opera esplicitamente dedicata al concetto di πόνοϛ in Platone, e le poche volte in cui la letteratura secondaria ne nota la presenza, si limita a brevissimi riferimenti nelle note: sottolinea che il tema del πόνοϛ è presente, ma non ne approfondisce il significato. Il lavoro intrapreso in questi anni di dottorato mira a colmare questa lacuna, mostrando l'importanza di questo concetto nel *corpus platonicum* (in particolare nella *Repubblica*) e cercando, attraverso di esso, di aprire nuove prospettive per comprendere chi sia, secondo Platone, il filosofo, e che cosa sia la filosofia.

Questa ricerca è divisa in due sezioni, la prima dedicata al concetto di πόνοϛ in generale, la seconda al concetto di πόνοϛ in Platone. La Sezione I indaga le sfumature di πόνοϛ per raggiungere una comprensione profonda del suo significato. Può sembrare controintuitivo che non si parta dalla letteratura greca, ma da quella latina. Infatti, le riflessioni introduttive (cap. 1) prendono spunto dalle *Tuscolane* di Cicerone, perché anch'egli, già due millenni fa, si trovò in difficoltà nel comprendere il significato di πόνοϛ. Attraverso l'analisi del passo ciceroniano si possono enucleare alcuni aspetti chiave di questo concetto, che sono rintracciabili già negli autori greci e forniscono dunque una solida, benché generica, base di lavoro. Πόνοϛ indica una fatica, una sofferenza – fisica o psichica – che è sopportata dal soggetto agente in vista di un fine. Il πόνοϛ mette alla prova chi si misura con esso, perché richiede la capacità di fronteggiare difficoltà ed avversità.

Il capitolo 2 ripercorre alcuni luoghi della letteratura greca, da Omero a Senofonte, in cui appare il nostro termine. Il cap. 2.1 si occupa di Omero ed Esiodo: tra i due emerge una profonda differenza nell'uso di πόνοϛ. In Omero esso è quasi sempre riferito alla battaglia ed è legato all'etica eroica: in alcuni casi, infatti, può significare «impresa eroica». Πόνοϛ è ciò che il guerriero affronta per acquisire virtù e fama: l'eroe si dimostra tale proprio nel modo in cui si misura con esso. Con Esiodo, invece, si abbandona il mondo degli eroi omerici per entrare nella realtà dei contadini di Beozia: πόνοϛ, per loro, è la fatica del vivere, imposta dagli dèi, la difficoltà di procurarsi i mezzi di sostentamento lavorando la terra. Però, l'uomo che lavora secondo giustizia è ricompensato dagli dèi e vive una vita felice, nonostante il πόνοϛ cui di necessità è sottoposto.

Il mondo aristocratico di Pindaro (cap. 2.2) si riconosce a sua volta negli eroi dell'epica omerica, non nella realtà cantata da Esiodo. Negli epinici *πόνοϛ* è la fatica della competizione: solo l'atleta che è in grado di resistere ad essa riesce a vincere l'agone, dimostrando così la propria virtù ed acquisendo gloria immortale.

Si affronta brevemente anche Tucidide (cap. 2.3). Nelle *Storie* il termine è perlopiù riferito alla battaglia, ma i discorsi di Pericle nel libro II permettono di ribadire il legame fra *πόνοϛ*, virtù e fama: Atene, infatti, è diventata la città più potente e importante di tutta la Grecia proprio perché ha saputo affrontare il *πόνοϛ* della guerra.

Questa ricerca presta poca attenzione alla tragedia e le riflessioni su di essa sono accorpate a quelle sulla medicina (cap. 2.4). Il motivo di questa scelta non è tanto l'elevatissimo numero di occorrenze di *πόνοϛ* e *πονείν*, in particolar modo nel *Corpus Hippocraticum*, ma è dovuto al fatto che uno studio puntuale di tutte le occorrenze risulterebbe inutile ai fini della ricerca stessa. Ci si limiterà, infatti, a riflettere su un solo significato del termine: il travaglio del parto. Nei testi medici *πόνοϛ* indica spesso il dolore della partoriente: può essere tradotto con il termine tecnico di «travaglio», ed è spesso associato ad *ὀδύνη* o *ὠδίϛ*, il dolore lancinante delle contrazioni. Anche i tragici usano *πόνοϛ* in questo senso, associandolo ad *ὀδύνη* o *ὠδίϛ*. Si prenderà spunto da alcune riflessioni di Nicole Loraux per mostrare come il dolore del parto sia spesso descritto nei termini di una battaglia: anche la donna affronta il suo *πόνοϛ*, non sul campo di battaglia, come l'uomo, ma nel letto, per generare nuova vita.

Infine (cap. 2.5), si introduce lo studio di *πόνοϛ* in un contesto filosofico, affrontando il mito di Eracle al bivio nei *Memorabili* di Senofonte. La lettura di questo mito permetterà di enucleare i principali nodi concettuali che saranno oggetto di indagine nella Sezione II: la metaforizzazione del *πόνοϛ* fisico, il legame fra *πόνοϛ* e virtù, la necessità dell'esercizio per l'acquisizione della virtù stessa, l'intreccio di doti naturali ed educazione.

In conclusione (cap. 2.6), la prima sezione della ricerca permette di dimostrare che il concetto preplatonico di *πόνοϛ* indica un'attività faticosa che deve scontrarsi con molte difficoltà ed ostacoli, ma che è intrapresa per raggiungere un fine nobile. Emerge dunque il legame fra *πόνοϛ* e virtù, interpretato in modi diversi da autori diversi. Ma un punto fermo rimane: affrontare il *πόνοϛ* è necessario all'acquisizione di ἀρετή. L'analisi dei diversi contesti in cui il concetto appare permette inoltre di chiarire quali siano i punti di riferimento su cui Platone può fare affidamento nel momento in cui descrive la filosofia proprio come un *πόνοϛ*. I campi concettuali cui il termine si riferisce sono in particolare la battaglia, l'impresa eroica e la ginnastica e Platone userà proprio questi come modelli per comprendere, per via

metaforica, il *πόνοϛ* della filosofia (altri due campi concettuali cui il termine si riferisce sono la caccia e il parto, ma non sono oggetto principale di questa ricerca).

La Sezione II si occupa dello studio del nostro concetto in Platone, e si compone di due parti dissimmetriche, sia per lunghezza che per importanza. La Parte I si occupa dello studio del *πόνοϛ* fisico e della sua valenza educativa attraverso un'analisi di alcuni passi del libro VII delle *Leggi*, perché qui si ha la maggior concentrazione delle occorrenze di *πόνοϛ* nel *corpus*. In questa sede esso è riferito all'esercizio ginnico e si dimostrerà che è parte integrante del percorso educativo: l'esercizio di resistenza al *πόνοϛ* permette al corpo di crescere sano e robusto. Il corpo è educato *attraverso* il *πόνοϛ*: questo aspetto è di fondamentale importanza per comprendere l'uso platonico di metafore ginniche per descrivere l'educazione dell'anima.

La Parte II si addentra nello studio del *πόνοϛ* dell'anima, e dunque del *πόνοϛ* della filosofia. Nel capitolo 1 si affronta un breve, ma famoso, passo della *Lettera VII* (340b1-341b3): si tratta della «prova» cui Platone sottopone Dionisio di Siracusa, che si dimostra incapace di sostenere il *πόνοϛ* della filosofia. Attraverso l'analisi del passo si raggiungono due obiettivi: si dimostra anzitutto l'esistenza di un legame tra filosofia e *πόνοϛ* e che tale fatica della filosofia riguarda sia l'apprendimento di contenuti di conoscenza, sia la difficoltà di perseverare in una pratica di vita che è descritta nei termini di una «dieta» quotidiana. Inoltre, si mette in luce il legame fra *πόνοϛ* e *πέτρα* («prova»), ribadendo dunque che il *πόνοϛ* mette alla prova colui che lo affronta e introducendo anche la metafora del *βάσανοϛ*, la pietra di paragone, che sarà utilizzata nella *Repubblica* proprio per spiegare come il filosofo sia «messo alla prova» attraverso l'esperienza pratica.

In questo primo capitolo, però, si mostrerà solo che la filosofia è una forma del *πόνοϛ*, senza giungere a specificare in che cosa questo consista esattamente. Per pervenire a questo obiettivo, bisogna comprendere quali siano gli strumenti concettuali che permettono a Platone di comprendere e spiegare il *πόνοϛ* della filosofia (o meglio, i *πόνοι*, perché, come si vedrà, le fatiche sono molte e diverse). Questi sono le immagini (cap. 2). L'esperienza dell'anima, intima e personale, diventa non solo comunicabile, ma anche concettualizzabile, proprio attraverso il riferimento ad esperienze sensibili, quotidiane, o comunque ben conosciute nella società del tempo: la fatica dell'esercizio, la battaglia, la caccia, il parto, le imprese degli eroi. Dunque, è necessario soffermarsi sull'uso di immagini nei dialoghi di Platone, tema ormai già ampiamente dibattuto. Non essendo però questo un lavoro di ricerca sulle immagini, non si pretende di proporre idee innovative, ma ci si limita, facendo leva sugli ottimi lavori già disponibili, a dimostrare che per Platone l'uso di immagini nel discorso filosofico non ha

valore solo descrittivo, ma conoscitivo.

Il resto della ricerca prende in esame la *Repubblica*, con brevi riferimenti ad altri dialoghi. Questa scelta è dettata da due ragioni, di carattere stilometrico e teoretico. Una semplice analisi stilometrica permette di mostrare che il *πόνος* sensibile è utilizzato come misura per comprendere il *πόνος* dell'anima: infatti, la maggior parte delle occorrenze del termine e di termini affini si concentra in due soli luoghi del *corpus*: il VII delle *Leggi* (dedicato alla ginnastica) e i libri VI e VII della *Repubblica* (dedicati all'educazione del filosofo). Inoltre, attraverso l'analisi della *Repubblica* si cercherà di dimostrare l'inscindibilità di teoria e prassi nella vita del filosofo: i *πόντοι* che egli deve affrontare riguardano sia l'apprendimento di contenuti di conoscenza, sia la capacità di metterli in pratica. Si potrà così offrire una lettura innovativa di alcuni brani dei libri VI e VII, controcorrente rispetto all'*opinio communis*, secondo cui l'educazione descritta in questi libri sarebbe di carattere solo teoretico.

Il capitolo 3 funge da introduzione, fornendo una visione d'insieme delle molte metafore ginniche, belliche, agonistiche ed eroiche che scandiscono il dialogo, e mostrando come Platone miri a descrivere Socrate quale eroe per eccellenza della filosofia.

Questa conclusione porterà ad un'analisi più approfondita dei modelli eroici (capitolo 4) e della relazione di Platone con la tradizione poetica a lui precedente. Si dimostrerà che nel libro III si descrivono due modelli antitetici di eroe, rappresentati da Achille ed Odisseo, che si oppongono proprio per il modo in cui affrontano il *πόνος*: il primo è un modello da non imitare, perché lascia che ogni difficoltà turbi l'ordine della sua anima, mentre il secondo rappresenta un buon modello, perché non lascia che il *πόνος* sovverta il corretto ordine dell'anima, ma fa sempre in modo che sia la parte razionale a governare l'anima intera. Così, si introdurrà anche il tema della valenza pedagogica dei modelli eroici: essi hanno una funzione non solo cognitiva (permettendo di comprendere il corretto comportamento nei confronti del *πόνος*), ma educativa, perché sono poi oggetto di imitazione.

I capitoli 5 e 6 sono strettamente legati. Infatti, scopo della ricerca condottavi è di dimostrare che la filosofia richiede sia l'apprendimento di contenuti di conoscenza, sia l'esperienza pratica. Il capitolo 5, allora, indaga l'uso delle metafore ginniche e belliche nei libri VI e VII per descrivere il percorso educativo del filosofo, che risulterà essere esattamente un *πόνος*. Il filosofo deve esercitarsi nelle materie di studio proprio come ci si esercita nella ginnastica, irrobustendo giorno dopo giorno le proprie capacità, e affrontare la discussione dialettica «come in battaglia», mostrando nei confronti della confutazione la stessa resistenza e perseveranza che un guerriero mostra di fronte al nemico. Tutti questi *πόντοι* sono necessari

per raggiungere il fine ultimo della conoscenza, l'idea del bene.

Come il capitolo 5 si concentra sulle fatiche dell'apprendimento, così il capitolo 6 ne costituisce la controparte, descrivendo le fatiche dell'esperienza pratica. In che senso il filosofo deve mettere in pratica ciò che sa? Per spiegarlo, Platone si avvale della metafora del βάσανος, la pietra di paragone usata per saggiare se un metallo è oro. L'esperienza pratica ha funzione «basanica», mette alla prova il filosofo, saggiando la sua effettiva capacità di perseverare nella fatica dell'esercizio, e, sorprendentemente, ricorre sia nel libro III che nel libro VII. Il primo paragrafo (cap. 6.1), dunque, analizza un passo del libro III in cui Socrate afferma che i guardiani devono essere sottoposti a prove pratiche, quali la resistenza al passare del tempo, ai discorsi fuorvianti, ai dolori, alle paure, ai piaceri. Il guardiano che eccelle in esse si dimostra degno di governare la città. La stessa metafora compare verso la fine del libro VII per descrivere il ruolo dei quindici anni di apprendistato pratico nella caverna, in cui, si dimostrerà, il filosofo è testato attraverso prove simili (cap. 6.2). Si concluderà riassumendo il complicato intreccio di immagini belliche, ginniche, eroiche e di riferimenti poetici nelle battute finali del libro VII (cap. 6.3), e offrendo qualche riflessione su analogie e differenze fra la *Lettera VII* e la *Repubblica* (cap. 6.4).

Infine, una ricerca attenta all'uso delle immagini non può prescindere dall'affrontare il mito. Il capitolo 7 mostra come Platone rilegge il tema del νόος attraverso la lente del mito di Er, che conclude il dialogo.

Abstract (English)

Πόνοϲ: toil, suffering, exertion, labour. It is probably the most difficult word to define in the conceptual field of pain. Πόνοϲ can mean both the pain that is suffered by the subject, and the toil that is endured to overcome such experience. This concept has often been overlooked by scholars, especially in Plato's dialogues. There is no work devoted to the meaning of πόνοϲ in Plato: discussion is confined to footnotes, where the presence of this concept is noted, but not investigated. This research aims at filling this gap. Thorough investigation of the meaning of πόνοϲ in Plato's dialogues will demonstrate that this concept plays an important role in defining who is the philosopher, and what is philosophy.

This dissertation is divided into two sections. Section I investigates the meaning of πόνοϲ in Greek literature up to the IV century B. C.; Section II is devoted to the meaning of πόνοϲ in Plato.

Section I aims at understanding the nuances of the concept of πόνοϲ in Ancient Greek. However, the introduction to this section (ch. 1) tackles the problem from the perspective of Latin literature. Cicero reflects on the meaning of πόνοϲ in book II of the *Tusculan Disputations*. The analysis of Cicero's discussion on πόνοϲ provides solid hermeneutical grounds for understanding its meaning. Πόνοϲ is toil, either of the body or of the soul, that is endured by the agent in order to reach an aim. Πόνοϲ puts the agent to the test, and the agent has to face difficulty and hardship to pass it.

Chapter 2 investigates the meaning of πόνοϲ from Homer to Xenophon. The first paragraph (ch. 2.1) shows the differences in the use of πόνοϲ between Homer and Hesiod. In Homer πόνοϲ refers to battle and heroic undertaking. It is part of the heroic values: the hero demonstrates his worth by facing πόνοϲ. Hesiod describes the world of Boiotian farmers: for them, πόνοϲ is the toil and hardship of life, imposed by the gods. However, the man who works according to justice lives happily and is rewarded by the gods.

Pindar (ch. 2.2) celebrates the aristocratic values of the winners in the games: his model is Homer, not Hesiod. In epinikian poetry πόνοϲ is the toil of competition. The athlete demonstrates his ἀρετή by facing the exertion of competition and winning the ἀγών. Pindar's poems reward the athlete by giving him the same immortal glory of Homer's heroes.

In Thucydides' *Histories* (ch. 2.3) πόνοϲ refers mostly to battle and war. Pericles' speeches in book II display the traditional values of the aristocracy, and show the connection between πόνοϲ, virtue, and glory. Athens has become the most powerful city in Greece by facing the πόνοϲ of war.

Little attention is paid to medicine and tragedy (ch. 2.4), for two reasons. First, thorough analysis of πόνος in the *Corpus Hippocraticum* is impossible: there are about 1000 occurrences of πόνος and πονεῖν, and the texts belong to different periods and medical schools. Second, πόνος recurs in almost every extant tragedy (and in many fragments too): analysing each of them would require a separate work. Discussion will be limited to showing how πόνος fits in with the hermeneutical framework developed so far. Medicine and tragedy are treated together because tragic texts often echo medical ones in the use of πόνος. In medical texts πόνος often describes the labour of childbirth. Euripides shows good knowledge of these texts and often uses πόνος in such technical sense (especially in the *Medea*).

Finally, the myth of Herakles at the crossroads in Xenophon's *Memorabilia* introduces the use of πόνος in a philosophical context (ch. 2.5). This myth shows how the πόνος of heroic undertaking and gymnastics is used as a metaphor to describe the difficulty of living a good life. Therefore, the myth introduces the main themes of Section II: the use of heroic and agonistic metaphors to explain the necessity of πόνος for the acquisition of virtue, the necessity of exercise to become virtuous, the intertwinement of natural talent and education.

In conclusion (ch. 2.6), Section I demonstrates that πόνος is a toilsome activity undertaken in order to reach a noble end. The meaning of πόνος is interpreted in different ways by different authors. However, πόνος is always necessary to acquire ἀρετή. Πόνος refers mostly to battle, heroic undertaking, and gymnastics. Section II demonstrates that these are the main metaphors through which Plato describes and explains the πόνος of philosophy (also hunting and childbirth are used by Plato in this way, and have to do with πόνος, but they are not object of this research).

Section II is divided into two parts. Part I investigates the pedagogic function of bodily πόνος in *Laws* VII. Indeed, the highest rate of occurrences of πόνος in Plato's *corpus* is in this book, devoted to the problem of education. The body is educated *through* πόνος: exertion makes the body grow straight and healthy. The analysis of the principles of gymnastics in the *Laws* enables us to understand why Plato uses gymnastic metaphors to explain how the soul is educated.

Part II turns to the πόνος of the soul, the πόνος of philosophy. In the *Seventh Letter* (ch. 1) Plato puts Dionysus to the test, but the tyrant is unable to endure the πόνος of philosophy. The analysis of a short passage in *Ep.* VII (340b1-341b3) reaches three aims: first, it shows that there is a necessary connection between πόνος and philosophy. Second, it demonstrates that the πόνος of philosophy consists in both learning and putting into practice what one knows, that is, living a philosophical life. Third, it shows that πόνος is a test (πεῖρα),

and introduces the metaphor of the βάσανος, the copying-stone, that in the *Republic* is used to describe how the philosopher-ruler is tested.

The *Seventh Letter*, however, does not explain what the πόνος of philosophy exactly is. Since it will be argued that Plato explains the πόνος of philosophy through metaphors, chapter 2 provides a methodological discussion on the use of metaphors and images in Plato's works. Ch. 2 argues that metaphors have not only a descriptive function, but a cognitive one. Metaphors shape concepts, and help conceptualise and explain experiences that are hard to put into words, such as the experience of the πόνος of the soul. This is the reason why Plato describes the πόνος of the soul through gymnastic, heroic, and war metaphors.

The rest of the dissertation deals with the *Republic*, for two reasons. First, stylometric analysis demonstrates that the πόνος of the body is the means through which the πόνος of the soul is described. Indeed, most occurrences of πόνος and its cognates are concentrated in two places of Plato's works: *Laws* VII (the most detailed explanation of the principles of gymnastics) and *Republic* VI-VII (entirely devoted to the education of the philosopher). Second, the analysis of the passages in *Rep.* VI-VII where πόνος appears demonstrates that the philosopher both learns theoretical disciplines, and has practical experience: theory and practice are inseparable. According to the commonly held opinion, book VII portrays the contemplative ideal of philosophy. Conversely, this research shows that practical experience is not discarded, and still plays an important role in living a philosophical life.

Chapter 3 shows how Plato portrays Socrates as the hero of philosophy through agonistic, heroic and war metaphors. Such metaphors permeate the dialogue and are necessary to understand its meaning.

Heroic role-models play an important role in Plato's theory of education in book III. Chapter 4 demonstrates that such models have also a pedagogic function, insofar as they are object of imitation. Achilles is a bad model because he lets πόνος disrupt the good ordering of his soul. Conversely, Odysseus is a good model because he resists to the forces that disrupt the order of the soul: his soul is always ruled by the rational part. Therefore, Odysseus displays how the guardian should face πόνος.

In books VI and VII the education of the philosopher is described exactly as a πόνος by using gymnastic and war metaphors (chapter 5). The philosopher must toil in learning theoretical disciplines, and undertake the dialectical exercise «as in war», like the athlete must train to acquire perfect bodily shape, and the warrior must face the dangers of battle. All those πόννοι are necessary in order to reach the final aim, that is, knowledge of the idea of the good.

Chapter 6 is the counterpart of chapter 5: chapter 5 focuses on the πόννος of learning,

chapter 6 on the *πόνος* of practical experience. Plato explains how practical experience puts the philosopher to the test by using the metaphor of the *βάσανος* (the copying-stone that checks whether a metal is true gold or not). Practical experience has such «basanic» function. Surprisingly, the metaphor of *βάσανος* recurs both in book III and book VII. In book III guardians undergo practical tests. Only the ones who pass these tests are deemed worthy of ruling the city. By the same token, the philosopher must spend fifteen years in the cave and be tested there «so as not to be inferior to anyone in practical experience» (539e-540a). Similarities and differences between the tests in book III and VII will be highlighted. Then, the chapter concludes by showing the intertwining of heroic and agonistic metaphors at the end of book VII, and by highlighting the continuity between the *Republic* and the *Seventh Letter*.

Finally, a research that is attentive to Plato's use of images cannot underestimate the importance of myth. Chapter 7 shows how, in the myth of Er, Plato reflects on the meaning and importance of *πόνος* in our lives.

ΠΟΝΟΣ

Platone e le fatiche della filosofia

Introduzione

Alcune riflessioni sul problema del dolore

La lingua greca possiede un ampio vocabolario per esprimere il dolore: ὀδύνη, ὠδίς, ἄλγος, πῆμα, ἄχος, πένθος, κῆδος, λύπη e πόνος sono alcuni dei termini più comuni associati a questo campo concettuale¹. Ciascuno di essi veicola aspetti diversi dell'esperienza del dolore. Le analisi semantiche condotte sul vocabolario del dolore in epoca arcaica, in particolare nei poemi omerici, hanno rilevato un dato molto interessante: le varie forme di dolore non sono classificate in base alla dicotomia fra corpo e anima, come ci si potrebbe aspettare. Sebbene corpo e anima siano due categorie fondanti la cultura greca (e, certamente, le due categorie attraverso le quali essa è più studiata), le parole del dolore possono riferirsi sia all'uno che all'altra e non consentono di fare distinzioni nette². Altri erano i criteri in base ai quali si distinguevano le diverse esperienze del dolore, come durata, localizzazione, intensità³...

Ad esempio, ὀδύνη serve ad indicare un dolore acuto, lancinante, localizzato in una parte specifica del corpo, e spesso causato da oggetti taglienti: infatti, è il dolore delle ferite ricevute in battaglia. Però, nei testi medici assume il valore tecnico di «dolore del parto», ed è sinonimo di ὠδίς (altro termine tecnico per questo tipo di dolore, ma non è chiaro se fra i due vi sia una relazione etimologica)⁴. Inoltre, esso può anche indicare un dolore molto vivo non dipendente da una causa fisica: ad esempio, è il dolore di Telemaco per l'assenza del padre e per la situazione familiare (*Od.* I, 234-243). Dunque, ciò che contraddistingue la forma di dolore detta ὀδύνη non è tanto la causa o la sede (fisica o psichica), ma l'intensità: esso indica un dolore vivo e lancinante. Ἄλγος, invece, indica la sofferenza subita, non localizzata in una sede precisa, e può essere riferito a sua volta tanto al corpo, quanto all'anima⁵. Anche πῆμα indica una sofferenza prolungata, senza distinguere fra quella del corpo e dell'anima. Πένθος, invece, è forse, fra i termini sopra elencati, il più specifico, perché serve ad esprimere il dolore del lutto (anche ἄχος è spesso riferito al lutto, ma in modo diverso: mentre πένθος indica questa forma di dolore nella sua durata, ἄχος si riferisce alla reazione emotiva

¹ Chiaramente, si tratta di un elenco incompleto: si potrebbero ricordare anche πάθος, termine molto generico con cui si indica ciò che in genere viene subito, ἀνίη, usato quasi esclusivamente nella tragedia, i derivati di ἄλγος, ἄλγημα e ἀλγηδών, nonché i verbi corrispondenti ai sostantivi sopra menzionati e tutti i composti.

² Mawet 1979, 30: «une même expression de la douleur peut indifféremment recouvrir une acception physique ou morale, indépendamment de la valeur fonctionnelle propre à ce terme et sans qu'il soit toujours possible de distinguer nettement entre les deux aspects de la souffrance». Con l'espressione «douleur morale» l'Autrice intende dire «dolore psichico, dell'anima».

³ Cf. Rey 1998 [1993], 14.

⁴ Mawet 1979, 36 ss.

⁵ *Ivi*, 192: «expression d'une souffrance prolongée, infligée par une puissance supérieure et faisant partie des heurs et malheurs de l'existence que le sujet subit malgré lui».

istantanea)⁶. Fra tutte le parole che esprimono il dolore, λύπη ha il significato più ampio e generico: può indicarne qualsiasi forma, sia fisica che psichica, sia di breve che di lunga durata, sia localizzata in una parte precisa del corpo come no. Si tratta, inoltre, di un termine che si impone nell'uso linguistico solo a partire dal IV sec. a. C⁷.

Infine, πόνος, l'oggetto di questa ricerca, è il termine più difficile da classificare, perché sembra avere una posizione periferica nel campo concettuale del dolore. Il significato immediato della parola è «attività faticosa», «compito laborioso», «fatica fisica», perciò non indica sempre una forma di dolore (anche se un'attività faticosa può facilmente essere anche dolorosa); però, come si vedrà, nei testi medici il termine indica il dolore fisico, in particolare quello del parto. Come per tutti gli altri termini sopra elencati, il significato di πόνος non può essere definito a partire dalla dicotomia fisico/psichico, perché può anche indicare l'attività faticosa e la sofferenza dell'anima, non solo del corpo. È per questo motivo che l'intera Sezione I della ricerca è dedicata non a Platone, ma allo studio di πόνος nella letteratura greca dall'VIII al IV sec. a. C.: uno studio cronologicamente così ampio è richiesto proprio dal fatto che πόνος presenta molte sfumature di significato, che può essere riferito sia al corpo che all'anima e che è difficile chiarirne il rapporto con la sfera del dolore.

Se la distinzione fra dolore del corpo e dolore dell'anima, che oggi probabilmente daremmo per scontata, non è utile a comprendere la classificazione delle forme di dolore, almeno nella Grecia arcaica, dove se ne può rintracciare la genesi? È Platone a proporre una divisione esplicita fra queste due forme di dolore. Non intendo stabilire se egli sia stato effettivamente il primo, in ordine cronologico, a proporre questa distinzione; però, è stato certamente il primo a proporla in modo esplicito, cosciente e filosoficamente fondato.

Indicazioni in tal senso si trovano disseminate in dialoghi diversi, in particolare nelle discussioni riguardanti il problema del piacere, dalle quali si nota che anche nel pensiero di Platone la dicotomia fra dolore fisico e psichico emerge progressivamente. Già nel *Fedone* piacere e dolore sono detti essere contrari, ma legati indissolubilmente l'uno all'altro (60b). Ciò è poi ribadito nel libro IX della *Repubblica*, dove si ha una trattazione estesa dei loro meccanismi di funzionamento (583c ss.). In questa sede, purtroppo, di dolore si parla solo in

⁶ *Ivi*, 274.

⁷ È proprio nei testi di Platone che è possibile rintracciare l'uso di λύπη in tutte le sue sfumature di significato. Socrate, nel *Fedone*, quando viene sciolto dalle catene, riflette sull'inseparabilità di piacere e dolore, due contrari che si implicano a vicenda: essi non coesistono mai contemporaneamente nell'uomo, ma se uno sperimenta il piacere (ἡδύ, 60b4), sperimenterà poi anche il dolore (τὸ λυπηρόν, 60b5). Qui è interessante notare che, nella riflessione generale sul rapporto fra i due, Socrate usa l'aggettivo sostantivato τὸ λυπηρόν, mentre, poche righe dopo, per riferirsi in modo specifico al dolore che sta provando in quel momento alla gamba usa l'aggettivo sostantivato τὸ ἀλγεινόν (60c6). Nella *Repubblica*, λύπη può indicare sia il dolore fisico (ad es. 462d3), sia il dolore del lutto del padre che ha perso il proprio figlio (604a2), sia il dolore in generale, senza specificare se esso sia fisico o no (ad es., il coraggio è la capacità di salvaguardare la corretta opinione sia ἐν λύπαις che ἐν ἡδοναῖς, 429c-d).

quanto è il contrario di ciò che è oggetto di indagine, il piacere. Socrate, infatti, mira a dimostrare che quello che i più chiamano «piacere» non è vero piacere: di esso solo il saggio ha esperienza⁸. Non c'è modo di soffermarsi, in questa breve introduzione, sui dettagli dell'argomentazione⁹. Sia qui sufficiente ricordare che Socrate chiarisce quale sia il rapporto fra piacere e dolore attraverso due *immagini*. Si immaginino – egli dice – tre posizioni, l'alto (corrispondente al vero piacere), il mezzo (lo stato di quiete, cioè di assenza sia di piacere che di dolore), e il basso (il dolore). Quando si prova dolore, si è portati dallo stato intermedio al basso. La cessazione del dolore, cioè il movimento dal basso al mezzo, però, è scambiata per vero piacere dai più, che non hanno mai avuto esperienza del vero alto. Così, molti rimangono intrappolati tutta la vita in un continuo movimento di percezione del dolore (movimento dal mezzo al basso) e cessazione di esso (movimento dal basso al mezzo), pensando che quest'ultimo sia l'unico e vero piacere che l'uomo può provare. Non è così: esiste anche un movimento dallo stato di quiete (il mezzo) verso l'alto, il piacere puro (καθαρὰ ἡδονή), che non nasce da un dolore e che non lascia dolore una volta cessato. I piaceri di questo tipo sono molti e diversi, ad esempio quelli dell'odorato, ma anche, Socrate poi preciserà, quelli della conoscenza (586a-b). È dunque come se i più, vedendo il colore grigio dopo aver visto il nero, credono che quel grigio sia bianco, perché non hanno mai visto il vero bianco. Si noti che il piacere puro può essere *tanto del corpo quanto dell'anima*, perciò a questo punto dell'argomentazione di Socrate non emerge ancora la dicotomia fra fisico e psichico che si sta qui cercando.

Questa comincia ad essere argomentata poco dopo (585b ss.). Si stabilisce che i dolori, ad esempio quelli causati dalla fame e dalla sete, sono causati da uno svuotamento della struttura del corpo (κενώσεις τινές εἰσιν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἔξωθεν, 585b1); allo stesso modo, ἄγνοια e ἀφροσύνη sono una κενότης τῆς περὶ ψυχὴν ἔξωθεν (585b3-4). Questi svuotamenti del corpo e dell'anima sono compensati attraverso ciò che è conforme alla natura di ciascuno dei due (585d11-12). La mancanza del corpo è riempita attraverso i cibi e le bevande, quella dell'anima dal νοῦς, dall'ἐπιστήμη e dall'ἀρετή. La diversa natura ontologica di questi due tipi di «cibo» produce «riempimenti» di tipo diverso. Infatti, cibi e bevande, alimenti sensibili, partecipano dell'essere e della verità meno di scienza e ragione e per questo motivo producono un riempimento che è solo temporaneo (585b-c): chi dedica la propria vita a perseguire questo tipo di piaceri si trova intrappolato nel continuo movimento dal basso al mezzo, senza mai sperimentare il vero alto (586a-b). I «cibi» dell'anima, invece, siccome hanno a che fare con ciò che pienamente è, è sempre vero, stabile ed immutabile, producono

⁸ *Resp.* 583b4-5: ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρὰ, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις.

⁹ Si ritornerà sull'argomento in Sezione II, Parte II, cap. 6.1.

un tipo di «riempimento» che è affine a ciò di cui partecipano. Perciò, il «cibo» dell'anima produce un piacere vero (ἀληθής), puro (καθαρά), stabile (βέβαιος), e porta l'uomo al vero alto (585e-586b). Socrate commenta:

allora, ricapitolando, quei tipi di realtà che si riferiscono alla cura del corpo partecipano della verità e dell'essere in minor misura che non le attività attinenti alla cura dell'anima (οὐκοῦν ὅλως τὰ περὶ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν γένη γῶν γενῶν αὐτῶν περὶ τὴν τῆς ψυχῆς θεραπείαν ἦττον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει)¹⁰.

Dunque, non solo si distinguono corpo e anima, ma si stabilisce anche che il γένος del piacere del corpo è diverso dal γένος del piacere dell'anima: c'è una diversità addirittura ontologica fra i due, perché il primo partecipa di verità ed essere molto meno del secondo, e perciò ha minor valore, in quanto non riesce a produrre, come l'altro, un «riempimento» stabile e duraturo.

Se dalla *Repubblica* emerge che altro è il piacere del corpo, altro quello dell'anima, non è ancora però chiarito se esistano anche forme diverse di dolore, rispettivamente fisico e psichico: infatti, se piacere e dolore sono contrari, ed esiste un dolore del corpo che è contrario rispetto al piacere del corpo, è quantomeno plausibile che esista anche un dolore dell'anima, contrario rispetto al piacere dell'anima. Una risposta positiva a questo problema è offerta dal *Filebo*, dialogo in cui si riprende e si approfondisce il meccanismo di funzionamento di piacere e dolore. Il dolore è qui definito come λύσις τῆς φύσεως (31d5), una dissoluzione dell'armonia (τῆς ἁρμονίας ... λυομένης, 31d4), mentre il piacere è la ricostituzione dell'armonia e il ritorno al proprio stato naturale (πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν λεκτέον, 31d8-9). Socrate porta alcuni esempi tratti dall'esperienza quotidiana: la fame è λύσις e λύπη, il mangiare è πλήρωσις e ἡδονή; la sete è φθορά e λύπη, la capacità del fluido di riempire il corpo è ἡδονή (31e-32a). Più in generale, si può affermare che la φθορά è λύπη, mentre il ritorno alla propria οὐσία è ἡδονή (32b2-4). Poi si precisa:

[So.] possiamo, allora, porre in ciascuna di queste affezioni un'unica idea di dolore e di piacere (τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν εἶδος τιθώμεθα λύπης τε καὶ ἡδονῆς ἐν τούτοις τοῖς πάθεσιν ἑκατέροις)?

¹⁰ *Resp.* 585d1-3. Tr. it. Radice 2009. Mi avvarrò sempre di questa traduzione, segnalando le eventuali modifiche.

[Pr.] Poniamaola.

[So.] Poni allora, per la capacità della stessa anima di anticipare queste affezioni, che la speranza di quelle piacevoli è piacevole e confortante, mentre la previsione di cose dolorose è spaventosa e dolorosa.

[Pr.] In effetti, *questa è una specie diversa di piacere e di dolore, che nasce nell'anima stessa a prescindere dal corpo*, per anticipazione ("Ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος, τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γιγνόμενον)¹¹.

In questo passo si afferma esplicitamente che esistono due εἶδη diversi di piacere e dolore: il primo si genera nel corpo, il secondo nella sola anima *separatamente ed indipendentemente dal corpo* (χωρὶς τοῦ σώματος). Dunque, esiste una specie di dolore (ed una di piacere) che è *propria dell'anima sola e non dipende da uno stimolo sensoriale*. Qui dunque Platone propone in modo cosciente ed argomentato la distinzione fra dolori (e piaceri) del corpo e dell'anima¹². Inoltre, la speranza di un piacere futuro e il timore per un analogo dolore non sono l'unica forma di piacere e dolore che pertengono all'anima sola, senza essere causate da stimoli corporei. Come ci sono piaceri e dolori della sola anima, così ci sono anche delle mescolanze di piacere e dolore che l'anima produce in se stessa, indipendentemente dal corpo. Socrate ne fornisce un catalogo: ὀργή, φόβος, πόθος, θρήνος, ἔρωσ, θῆλος, φθόνος sono tutte λύπαι τῆς ψυχῆς (47e1-3), ma sono miste a piacere (ἡδονὰς ἐν λύπαις οὔσας ἀναμειγμένας, 48a1-2). Purtroppo, in questa sede non ci si può soffermare su ognuna di esse – sarebbe infatti interessante comprendere come queste insorgano nell'anima e abbiano effetti su di essa. Comunque, ai fini di questa ricerca è sufficiente sottolineare che ci sono forme di dolore diverse da quelle del corpo, non dipendenti da uno stimolo fisico e che appartengono *alla sola anima*.

Da questa pur brevissima ricognizione di alcuni passi dei dialoghi si nota che lo studio del problema del dolore è reso particolarmente arduo dal fatto che Platone non ne fa mai un oggetto autonomo di ricerca, ma ne tratta sempre in relazione al piacere. Comunque, dall'analisi emerge chiaramente che egli propone in modo cosciente una distinzione fra generi diversi (γένη ο εἶδη) di dolore: quello del corpo e quello dell'anima. Come si vedrà nel corso della ricerca, ciò vale anche per quella forma particolare di dolore che è il πόνοσ: c'è un πόνοσ che riguarda il corpo e uno che riguarda l'anima sola, non dipendente dal corpo. Questo, come

¹¹ *Phil.* 32b6-c5. Tr. it. Reale 2000a. Corsivi miei.

¹² Napolitano 2013² è un'opera interamente dedicata allo studio di piacere e dolore nel *corpus* dei dialoghi. L'Autrice, notando che vi sono piaceri e dolori della sola anima, suggerisce che, per distinguerli da quelli del corpo, sia più opportuno chiamarli *gioie* e *sofferenze*.

si vedrà, per Platone è appunto il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ della filosofia.

Stabilito dunque che vi sono due forme diverse di dolore, quello fisico e quello psichico, il problema metodologico fondamentale di questa ricerca è: com'è possibile descrivere e spiegare l'esperienza del dolore dell'anima, della sofferenza? Si tratta, infatti, di un'esperienza intima del soggetto che è difficile da comunicare. Come si vedrà nel corso di questa ricerca, ciò, secondo Platone, è possibile per mezzo di *metafore*, di *immagini*: queste permettono di comprendere e comunicare l'intima esperienza dell'anima. Attraverso la metafora, un'esperienza nota, o già sperimentata, o comunque facente parte del bagaglio culturale di chi parla, permette di descrivere quell'esperienza interiore che si sta provando, che risulta altrimenti difficile da spiegare, e che trova probabile riscontro nell'esperienza di chi ascolta.

Si prenda in esame un esempio semplicissimo, tratto dall'esperienza quotidiana: l'espressione «le tue parole mi hanno ferito» certo non significa «le tue parole hanno prodotto un trauma da lacerazione sulla mia epidermide». Però, il significato dell'espressione risulta immediatamente chiaro per chiunque abbia sperimentato il dolore di una ferita, che, così, diventa punto di paragone per descrivere l'esperienza della «ferita» dell'anima¹³. In questo caso, l'esperienza sensibile ed immediata, da tutti provata, rende possibile comunicare un'esperienza soggettiva che rimarrebbe altrimenti indescrivibile. Gli esempi si potrebbero moltiplicare: «avere il cuore spezzato», «un colpo al cuore», etc... Chiunque, in questo caso, potrebbe compiere una semplice analisi fenomenologica e scovare quante e quali metafore sono utilizzate per descrivere le esperienze interiori attraverso qualcosa di concreto, sensibile, esperienze che l'interlocutore è in grado di comprendere e riferire a sé con facilità.

Già Saffo, ad esempio, aveva offerto indimenticabili descrizioni della sofferenza

¹³ Anche la definizione di «pain» elaborata dalla IASP (International Association for the Study of Pain), associazione che riunisce esperti del problema del dolore in campi diversi (medici, biologi, psicologi), riconosce che «pain» può essere anche ciò che, pur non dipendendo da uno stimolo fisico, è descritto in quei termini: «pain» è definito «an unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage». Merskey, membro del comitato per la tassonomia incaricato dalla IASP di elaborare la definizione, commenta: «assuming the subjective nature of pain, the IASP proposes that any experience reported in the same way as pain caused by actual tissue damage should also be accepted as pain. It therefore avoids tying pain to the stimulus and suggests that pain may be induced by any cause, including psychological ones, and that the latter will resemble the pain we first experience from physical causes but that *it need not depend upon them*» (corsivi miei). Sia la definizione della IASP che il commento di Merskey sono riportati da Lascaratou 2007, 15, interessante lavoro di psicolinguistica dedicato al vocabolario del dolore in Greco moderno. L'Autrice prende spunto da fonti sia filosofiche (in particolare la filosofia wittgensteiniana del linguaggio), sia psicologico-linguistiche, sia mediche per studiare le metafore attraverso cui il dolore è espresso (concentrando lo studio, però, sul solo dolore fisico). Purtroppo, in questa sede non si potranno approfondire i pur interessanti studi contemporanei sul problema del dolore – tema che richiederebbe competenze specifiche – ma mi permetto di notare che, benché si riconosca al dolore una dimensione sia fisica che affettiva, e si riconosca che può essere detta «dolore» anche un'esperienza che non dipende da stimoli fisici, quasi tutti gli studi si concentrano sul solo problema del dolore fisico. Anche la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* presenta un'ottima e dettagliatissima voce «Pain» (Aydede 2009), dedicata al solo dolore fisico, ma non esistono voci quali «Sorrow», «Suffering», «Grief», o simili.

dell'anima: l'invidia nel vedere la sua amata parlare con un uomo le fa sussultare il cuore nel petto, la «lingua è come spezzata», «un fuoco lieve è corso sotto la pelle» (fr. 2); Eros squassa «l'anima come il vento del monte si scaglia sulle querce» (fr. 18); la nostalgia fa «bruciare» il cuore, e il ritorno dell'amata lo «rinfresca» (fr. 19)¹⁴. L'esperienza fisica del dolore del corpo, o l'esperienza comune, come quella di una tempesta, cui sicuramente tutti i lettori hanno assistito, diventano i mezzi per comunicare e descrivere ciò che l'anima sta provando.

Come si vedrà, anche Platone, per spiegare l'esperienza del πόνος dell'anima, si avvale di metafore, di immagini. Proprio per questo motivo sarà necessario comprendere quali siano le esperienze del πόνος che gli permettono di compiere questa operazione. Nella Sezione I, allora, si dimostrerà che πόνος indica un'attività che comporta fatica e sofferenza, ma compiuta per raggiungere un fine nobile. Le attività che comportano πόνος sono la ginnastica e la competizione agonistica, la battaglia, l'impresa eroica, la caccia e il parto. Ogni platonista ha grande familiarità con queste attività, perché è attraverso di esse che Platone descrive l'attività della filosofia, che è anch'essa «competizione» per la vita più giusta, battaglia per la verità, impresa eroica (e Socrate ne è l'eroe per eccellenza), caccia (si pensi alla «caccia» al sofista nell'omonimo dialogo), parto della verità e della bellezza (*Teeteto* e *Simposio*). Dunque anche per Platone le esperienze sensibili, più immediate e facilmente comunicabili, che comportano fatica, sofferenza e dolore (come la lotta, la battaglia, il parto) sono mezzi attraverso cui descrivere la fatica e la sofferenza dell'anima nel momento in cui affronta il πόνος della filosofia.

Inoltre, bisognerà soffermarsi a riflettere su quale ruolo assegnare a queste metafore. I verbi finora utilizzati, come «descrivere» e «comunicare», «spiegare» e «comprendere», hanno volutamente lasciato in sospeso questo problema, che si inserisce, più in generale, all'interno dell'ampio dibattito riguardante la funzione delle immagini nel *corpus platonicum*. Non essendo questo un lavoro riguardante l'uso delle immagini in sé, ma solo di quelle immagini attraverso cui si può comprendere il πόνος della filosofia, non si cercherà di ricostruire l'intero dibattito sul tema e di proporre nuove tesi sull'argomento, ma ci si limiterà ad evidenziare, facendo perno su ottimi lavori già disponibili, che per Platone le immagini non hanno un ruolo solo *descrittivo*, ma anche *conoscitivo*: permettono la concettualizzazione di argomenti altrimenti difficili da comprendere. Così, quando, ad esempio, egli descrive la dialettica nei termini di una ginnastica (Sezione II, Parte II, cap. 5), non sta solo offrendo un'immagine di cui l'argomento filosofico potrebbe fare a meno, ma proprio attraverso di essa riesce a concettualizzare la dialettica nei termini di un esercizio, e l'analogia fra i due

¹⁴ Tr. it. Mandruzzato 1994. Si noti che le tre esperienze descritte da Saffo sono φθόνος, ἔρωσ e πόθος, che poi Platone definirà nel *Filebo* λόπαι τῆς ψυχῆς.

campi, dialettica e ginnastica, permette di comprendere in che cosa, secondo Platone, consista l'esercizio dialettico. In sintesi, il *πόνοϛ* concreto diventa mezzo per esprimere e comprendere, per via di metafora, il *πόνοϛ* dell'anima.

Bisogna, però, maneggiare con molta cautela la dicotomia dolore fisico/dolore psichico che queste riflessioni hanno finora proposto in modo quasi dogmatico. Infatti, presupporre che ci sia una separazione netta fra dolore dell'anima e dolore del corpo è una posizione non solo semplicistica, ma addirittura errata¹⁵.

Già gli antichi erano consapevoli della complessità del rapporto fra corpo e anima, e di come possano influenzarsi a vicenda. Basti pensare al *topos* comico del filosofo pallido, emaciato, tutto pelle e ossa: la grande concentrazione mentale ha prosciugato tutte le energie del corpo. Anche Platone – senza alcun intento ironico! – scrive nel *Timeo* che l'anima adirata scuote il corpo e causa malattie in esso, e «quando si applichi a certi studi e a certe ricerche con intensità, lo consuma»¹⁶ (un monito che soprattutto chi lavora in ambito accademico dovrebbe tenere sempre bene a mente). Vi sia o meno un intento ironico in tale descrizione delle conseguenze deleterie dello studio della filosofia, si nota l'esplicito riconoscimento del fatto che l'attività psichica ha effetti sul corpo, e che un eccessivo sforzo dell'anima può avere effetti nocivi per la salute del corpo stesso: un dolore corporeo può avere una causa psichica.

Proprio Platone, però, è stato spesso accusato di essere il sostenitore di una forma di dualismo radicale fra anima e corpo: essi sarebbero due principi indipendenti. Per questo

¹⁵ D. B. Morris, nell'introduzione del suo libro *The Culture of Pain* (1991), etichetta questa concezione «the Myth of Two Pains». L'Autore lamenta che ogniqualvolta ci si accinga a discutere di dolore, la prima richiesta fatta dall'interlocutore è di chiarire se si stia parlando di dolore fisico o psichico, perché si dà per scontato che si tratti di due forme completamente diverse e non comunicanti. Certamente una tale separazione è utile a proporre distinzioni semplici e facilmente comunicabili, creando categorie di pensiero chiare e distinte. Però, lo scopo che l'Autore si prefigge è «to begin to collapse the artificial division we create in accepting a belief that human pain is split by a chasm into uncommunicating categories called physical and mental» (9). Ciò non significa mirare all'annullamento di qualsivoglia differenza tra fisico e psichico – dopotutto, nessuno oserebbe affermare che non ci sono differenze fra il dolore del mal di denti e il dolore del lutto – ma riconoscere che la complessità del rapporto fra queste due categorie, ormai sedimentate nel linguaggio sia comune che scientifico, non è riducibile ad un mero dualismo oppositivo. È sufficiente, per dimostrare che c'è un rapporto fra dolore del corpo e della mente (oggi nessun medico o psicologo direbbe «dell'anima»), ricordare che molti studi medici, al giorno d'oggi, si occupano di indagare gli effetti somatici di problemi come stress e depressione – studi tanto più importanti quanto più i loro oggetti sono ormai endemici nella società odierna. Si è compreso che anche una malattia in genere definita «mentale», come la depressione, non può essere pienamente compresa, e dunque curata, senza prendere in esame il modo in cui coinvolge l'intero psicosomatico. L'Autore, professore di Letteratura Inglese, propone una riflessione che prende spunti da fonti non solo letterarie, ma anche mediche e filosofiche. L'opera è fortemente influenzata dalle teorie postmoderne della letteratura (che già all'epoca erano molto in voga nelle università americane, come lo sono tutt'ora). Comunque, mi sembra che almeno due elementi utili emergano dalle riflessioni di Morris: l'impossibilità di separare in due categorie nettamente distinte i dolori del corpo e della mente, e la sensibilità antropologica che permette di notare come ogni cultura abbia modalità proprie di espressione e di comunicazione del dolore. Questo secondo aspetto è utile per la nostra ricerca. Nonostante non si utilizzeranno gli strumenti dell'antropologia culturale nello studio del concetto di *πόνοϛ* né nella cultura greca in generale (ci si limiterà a qualche breve riferimento agli studi di psicologia storica francesi), né in Platone, si argomenterà che Platone, per concettualizzare il *πόνοϛ* della filosofia, fa ricorso proprio agli strumenti e alle immagini che la sua tradizione culturale mette a disposizione.

¹⁶ *Tim.* 88a2-3. Tr. it. Reale 2000b.

motivo, compito del filosofo sarebbe di vivere una vita ascetica, dedicata ad una pratica che permetta di separare quanto più possibile anima e corpo, già prima della morte, momento in cui avviene l'effettiva separazione fra i due. Una tale lettura, ancora radicata sia nella divulgazione extra-accademica che in molti ambienti accademici, si basa in particolare sull'esegesi del *Fedone* mediata dal neoplatonismo e dal cristianesimo, che per molto tempo si è imposta come punto di riferimento.

Fortunatamente, di recente la lettura rigidamente dualista del pensiero di Platone è stata superata, e si è dimostrato che il rapporto fra corpo ed anima è ben più complesso, e non può essere etichettato come meramente «oppositivo»¹⁷. Questi guadagni, chiaramente, hanno ripercussioni importanti anche sullo studio del tema del dolore. Come si è anticipato, Platone nel *Filebo* distingue le categorie di dolore fisico e di sofferenza dell'anima, ma ciò non significa che egli non sia ben consapevole dei rapporti che intercorrono fra le due; anzi, proprio in questo dialogo e nel *Timeo* propone una raffinatissima psicofisiologia del dolore¹⁸. Infatti, l'affezione sensibile causa un movimento che, propagandosi nel corpo come una scossa sismica, giunge fino all'anima, ammesso che lo stimolo sia abbastanza intenso da superare la soglia della sensibilità: alcuni fra i *παθήματα* del corpo producono un movimento che, essendo poco intenso, si esaurisce nel corpo stesso senza giungere all'anima; altri, invece, sono abbastanza intensi da provocare un movimento che è proprio sia dell'anima che del corpo¹⁹. La sensazione dolorosa è caratterizzata dal fatto di essere violenta e contro natura: dunque, riverberandosi sull'anima, la fa soffrire²⁰. Sempre nel *Timeo*, una pagina è dedicata a come squilibri del corpo (soprattutto gli squilibri umorali) producano le malattie dell'anima: in particolare, l'eccesso di produzione di seme da parte del midollo rende l'anima ammalata e dissennata, preda di grandissimi piaceri e dolori, intemperante nei confronti dei piaceri afrodisiaci²¹. Dunque, in sintesi, come l'attività dell'anima può avere effetti collaterali

¹⁷ L. Napolitano, *Anima e corpo in Platone: una lettura non dualistica*, relazione alla Giornata internazionale di studio *Oltre il dualismo. Sensibile e intelligibile, corpo e anima dal platonismo a Platone*, Padova, 15-16 Febbraio 2017. Si veda anche la raccolta di saggi Candiotti 2015.

¹⁸ I passaggi cui si farà riferimento nelle riflessioni che seguono sono molto complessi, e possono essere trattati in questa sede solo cursoriamente. Per un'analisi puntuale rimando al denso saggio di Wolfsdorf 2015. L'Autore studia i passi *Resp.* 583-587, *Phil.* 33-55, *Tim.* 64-65, da cui, secondo lui, si può ricavare una teoria completa della psicofisiologia del dolore. Inoltre, offre spunti di riflessione a partire da categorie psicologiche contemporanee, mostrando quali aspetti della teoria platonica possono essere rintracciati anche nella discussione contemporanea, e quali, invece, siano i punti di distacco.

¹⁹ *Phil.* 33d2-6: «tra le affezioni che, di volta in volta, riguardano il nostro corpo, devi porre sia quelle che si esauriscono nel corpo, prima di giungere all'anima, lasciata priva di affezioni, sia quelle che interessano entrambi e provocano come delle scosse, una propria per ognuno dei due e una comune ad entrambi (ὥσπερ σεισμὸν ἐντιθέοντα ἰδίον τε καὶ κοινὸν ἐκατέρω)»; 34a3-5: «quando l'anima e il corpo si trovano legati con un'affezione in comune, e si muovono insieme, non si parlerebbe a sproposito se si chiamasse questo movimento "sensazione"». Cf. anche *Tim.* 64b-c.

²⁰ Cf. *Tim.* 64d-65b.

²¹ Cf. *ivi.*, 86b-87c.

sulla salute del corpo, così anche lo squilibrio della condizione corporea può avere un analogo riflesso sulla condizione dell'anima.

Quanto affermato riguardo al dolore in generale è valido anche per quella forma molto particolare di dolore che è il *πόνος*: ne esistono sì, come si vedrà, due forme, una fisica e una psichica, ma non sono indipendenti. Come un *πόνος* fisico può avere ripercussioni sulle attività dell'anima, così anche il *πόνος* dell'anima può incidere sulla salute del corpo. Il passo sopra citato del *Timeo* (88a) ha già mostrato che l'eccessivo affaticamento dell'anima priva il corpo di energie. *Timeo* poi prosegue notando che l'affaticarsi in discussioni e litigi, pubblici e privati, può addirittura causare malattie corporee, quali i reumi, e che molti dottori sono tratti in inganno, perché non riescono a comprendere quale sia la vera causa della malattia: convinti che essa debba essere di tipo fisico, non si rendono conto che debba essere cercata invece nel turbamento dell'anima²². Allo stesso modo, il *πόνος* eccessivo del corpo impedisce all'anima di dedicarsi allo studio e all'apprendimento: nella *Repubblica* (537b) si stabilisce che i futuri filosofi-re si applichino agli esercizi ginnici per un periodo di due o tre anni, durante i quali non devono dedicarsi all'apprendimento di *μαθήματα*, perché la fatica e il sonno causati dall'esercizio del corpo rendono impossibile lo studio. Più in generale, nella *Repubblica* tutta l'educazione attraverso la ginnastica è proposta non tanto perché è utile alla crescita del corpo, quanto perché permette di educare l'anima²³.

Dal momento che il rapporto fra dolore fisico e dolore psichico è molto più complesso di quello che potrebbe sembrare a prima vista, è necessario giustificare il fatto che nel corso di questa ricerca a volte si sembrerà proporre una distinzione netta fra questi due ambiti. Ciò non è dovuto a semplicismo o disattenzione, ma risponde ai fini della ricerca stessa. Infatti, questa indagine sul concetto di *πόνος* non si propone di comprendere i rapporti fra psichico e corporeo e le loro interazioni, ma il modo in cui il *πόνος* corporeo, sensibile e concreto, sia utilizzato come punto di riferimento per concettualizzare e spiegare, per via metaforica, il *πόνος* dell'anima. Dunque, non si studierà il modo in cui la fatica del corpo possa influenzare l'anima (o viceversa), ma come Platone si avvalga di temi legati al *πόνος* sensibile per comprendere il *πόνος* psichico, esperienza intima e difficile da comunicare. Le brevi riflessioni già offerte sul ruolo della metafora (ma si tornerà su di esse anche in seguito) hanno già suggerito come questa operazione non debba essere intesa come un mero ornamento stilistico, un vezzo del Platone scrittore che il Platone filosofo avrebbe potuto

²² *Ivi*, 88a3-8: «e quando, poi, [l'anima] si impegna in insegnamenti e battaglie, in discorsi in pubblico e in privato, a causa delle discussioni e dei litigi che sorgono, arroventandolo lo [il corpo] agita, e, provocando dei reumi, fa cadere in errore la maggior parte di quelli che sono detti medici, e fa sì che a questi mali attribuiscono cause estranee».

²³ Cf. *Resp.* 411e-412a.

facilmente evitare, ma che essa è necessaria alla concettualizzazione del *πόνος* stesso, il quale non potrebbe essere né comprensibile né comunicabile senza l'ausilio di metafore. Così, se Platone, come si vedrà, nei libri VI e VII della *Repubblica* descrive l'educazione del filosofo nei termini di una «ginnastica dell'anima», bisognerà comprendere in che modo l'esperienza concreta e sensibile dell'allenamento ginnico permetta di spiegare come l'anima vada «allenata», cioè educata. È ora dunque necessario spiegare nel dettaglio il percorso di ricerca che si intende seguire.



L'articolazione di questa ricerca è piuttosto complessa. Innanzitutto, si divide in due sezioni di lunghezza diseguale, la prima dedicata al concetto di *πόνος* in generale, la seconda al concetto di *πόνος* in Platone.

La prima sezione intende indagare il concetto di *πόνος* nelle sue molteplici sfumature, al fine di raggiungere una comprensione profonda del suo significato. Come accennato, potrebbe sembrare controintuitivo che, per raggiungere questo scopo, non si parta dalla letteratura greca, ma da quella latina. Infatti, le riflessioni introduttive (cap. 1) prendono spunto da un passo delle *Tuscolane* di Cicerone, perché anch'egli, già due millenni or sono, si trovò in difficoltà nel tentativo di comprendere il significato di *πόνος*. L'analisi della discussione ciceroniana permetterà di comprendere alcuni aspetti chiave di questo concetto, che potranno poi essere rintracciati negli autori greci studiati e forniranno dunque una solida, benché molto generica, base concettuale di lavoro. Si dimostrerà che *πόνος* indica una sofferenza – fisica o psichica – che è sopportata in vista del raggiungimento di un fine. Dunque, non si tratta di una fatica qualsiasi, ma di quella che il soggetto agente affronta per raggiungere appunto uno scopo. Il *πόνος*, così, mette alla prova chi si misura con esso. Al tempo stesso, non si mancherà di segnalare i limiti della trattazione ciceroniana, evitando così di leggere gli autori greci solo ed esclusivamente attraverso la lente del pensiero di Cicerone, fortemente influenzato dallo stoicismo.

Il capitolo 2 torna indietro nel tempo, ripercorrendo i principali autori della letteratura greca, da Omero a Senofonte, in cui appare il concetto di *πόνος*. Il primo paragrafo (cap. 2.1) si occupa dei testi di Omero ed Esiodo – tanto vicini nel tempo quanto distanti nell'uso di

questo concetto. Emerge infatti una profonda differenza nell'uso di *πόνος* in questi due autori. In Omero esso è quasi sempre riferito alla battaglia – anzi, a volte è una metonimia per la battaglia stessa – ed è legato all'etica eroica. In alcuni casi può essere addirittura tradotto con «impresa eroica». Il *πόνος* è ciò che il guerriero omerico affronta per acquisire virtù e fama: l'eroe si dimostra tale proprio nel modo in cui affronta il *πόνος* bellico. Con Esiodo, invece, si abbandona il mondo dei campi di battaglia degli eroi omerici per entrare nella umile realtà dei contadini di Beozia: *πόνος*, per loro, è la fatica del vivere, del procurarsi i mezzi di sostentamento lavorando la dura terra. Si tratta di una fatica imposta dagli dèi, e dunque intrinsecamente legata alla vita umana. Però, l'uomo che lavora secondo giustizia è ricompensato e vive una vita felice e prospera, nonostante il *πόνος* cui di necessità è sottoposto.

Il mondo aristocratico cantato da Pindaro (cap. 2.2) si riconosce negli eroi dell'epica omerica, non nella realtà cantata da Esiodo. Negli epinici *πόνος* è la fatica della competizione ginnica e solo l'atleta che è in grado di resistere ad essa riesce a vincere l'agone, dimostrando così la propria virtù. Questi pur brevi riferimenti a Pindaro saranno di cruciale importanza per la comprensione delle metafore atletiche in Platone.

Bisognerà affrontare, seppur in maniera cursoria, anche Tucidide (cap. 2.3). Nelle *Storie* *πόνος* è perlopiù riferito – ancora – alla battaglia, ma i famosi discorsi di Pericle nel libro II, una vera e propria *summa* dei valori in cui si riconoscevano gli Ateniesi, permette di sottolineare nuovamente il legame esistente fra *πόνος* e virtù. Inoltre, si accennerà al fatto che esisteva ad Atene un dibattito sull'opportunità di affrontare il *πόνος* della guerra o di trattare per la pace con Sparta.

Potrebbe sembrare sorprendente che questa ricerca presti poca attenzione alla tragedia, e che le riflessioni su di essa siano accorpate a quelle sulla medicina (cap. 2.4). Il motivo di questa scelta non è tanto l'elevatissimo numero di occorrenze di *πόνος* e *πονείν*, in particolar modo nel *Corpus Hippocraticum*, ma risale al fatto che uno studio approfondito di tutte le occorrenze risulterebbe inutile ai fini di questa ricerca. Ci si limiterà, infatti, a riflettere su un solo significato di *πόνος*: il travaglio del parto. Nei testi medici *πόνος* indica spesso il dolore della partoriente: può essere tradotto con il termine tecnico di «travaglio» ed è spesso associato ad *ὀδύνη* o *ὠδίς*, il dolore lancinante delle contrazioni. Anche i tragici usano *πόνος* in questo senso, associandolo ad *ὀδύνη* o *ὠδίς*. Si prenderà spunto da alcune riflessioni di Nicole Loraux per mostrare come il dolore del parto sia spesso descritto nei termini di una battaglia: anche la donna affronta il suo *πόνος*, non sul campo di battaglia, come l'uomo, ma nel letto, per generare nuova vita.

L'ultima parte della prima sezione (cap. 2.5) introduce lo studio di *πόνος* in un contesto filosofico, affrontando il mito di Eracle al bivio, narrato nei *Memorabili* di Senofonte. La lettura di questo mito permetterà di enucleare i principali nodi concettuali che saranno oggetto di indagine nella seconda sezione della ricerca: la metaforizzazione del *πόνος* fisico, il legame fra *πόνος* e virtù, la necessità di affrontare il *πόνος*, e dunque la necessità dell'esercizio, per acquisire la virtù, l'intreccio di doti naturali ed educazione, la difficoltà della scelta fra la vita di virtù e la vita dedicata al vizio.

Si è scelto di isolare il mito di Eracle al bivio sia perché è il testo filosoficamente più rilevante ed importante per il proseguimento della ricerca, sia perché può essere utile come punto di partenza per ulteriori ricerche. Infatti, durante questi tre anni di ricerca su *πόνος* in Platone, si è notato che egli non è l'unico autore a parlare del legame fra filosofia e *πόνος*: il tema ricorre anche in altri autori, in particolare Senofonte, Antistene e Isocrate. Però, non c'è stato modo di approfondire queste linee di ricerca. Per questo motivo, si è deciso di proporre solo qualche breve riflessione in *Appendice (Filosofia e πόνος: appunti per un altro percorso di ricerca)*, in cui ci si limita a tabulare i passi più rilevanti di questi autori, fornendo qualche spunto che possa servire come base di partenza per ricerche future, che potranno essere sviluppate in due direzioni: l'approfondimento del significato di *πόνος* in ciascun autore, preso isolatamente, e l'indagine che rintracci i possibili rapporti fra i diversi autori.

In conclusione (cap. 2.6), la prima sezione della ricerca permette di dimostrare che il concetto di *πόνος* indica un'attività faticosa che deve scontrarsi con molte difficoltà ed ostacoli, ma che è intrapresa per raggiungere un fine nobile. Emerge dunque il legame fra *πόνος* e virtù, interpretato in modi diversi da autori diversi. Ma un punto fermo rimane: affrontare il *πόνος* è necessario all'acquisizione di ἀρετή. L'analisi dei diversi contesti in cui il concetto appare permette inoltre di chiarire quali siano i punti di riferimento su cui Platone può fare affidamento nel momento in cui descrive la filosofia proprio come un *πόνος*. I campi concettuali cui *πόνος* si riferisce sono in particolare la battaglia, l'impresa eroica e la ginnastica, e Platone userà proprio questi come modelli per comprendere, per via metaforica, il *πόνος* della filosofia (altri due campi concettuali con riferimenti a *πόνος* sono la caccia e il parto, ma non sono oggetto di questa ricerca).

La Sezione II si occupa dello studio del nostro concetto in Platone e si compone di due parti dissimmetriche, sia per lunghezza che per importanza.

La prima parte si occupa dello studio del *πόνος* fisico e della sua valenza educativa attraverso un'analisi di alcuni passi del libro VII delle *Leggi*. La scelta di affrontare questo libro, spesso trascurato, è dettata anche da un dato stilometrico: è qui che si ha la maggior

concentrazione delle occorrenze di *πόνοϛ* nel *corpus platonicum*. In questa sede *πόνοϛ* è riferito all'esercizio ginnico e si dimostrerà che esso è parte integrante del percorso educativo: è proprio l'esercizio di resistenza al *πόνοϛ* fisico che permette al corpo di crescere sano e robusto. Il corpo che cresce senza essere sottoposto a fatiche, invece, diventa storto e flaccido. Dunque, in sintesi, il corpo è educato *attraverso* il *πόνοϛ*: questo aspetto sarà di fondamentale importanza per comprendere il perché dell'uso di metafore ginniche per descrivere l'educazione dell'anima.

La seconda parte si addentra nello studio del *πόνοϛ* dell'anima, e dunque del *πόνοϛ* legato alla filosofia. Nel capitolo 1 si affronta un breve, ma famoso, passo della *Lettera VII* (340b1-341b3): si tratta della «prova» cui Platone sottopone il tiranno Dionisio di Siracusa, il quale si dimostra incapace di sostenere il *πόνοϛ* della filosofia. Attraverso l'analisi del passo si raggiungeranno tre obiettivi: in primo luogo, si dimostrerà l'esistenza effettiva di un legame fra filosofia e *πόνοϛ*, e che tale fatica della filosofia riguarda sia l'apprendimento di determinati contenuti di conoscenza, sia la difficoltà di perseverare in una pratica di vita che è descritta nei termini di una «dieta» quotidiana. Dunque, il *πόνοϛ* della filosofia riguarda sia la teoria che la prassi. Inoltre, si metterà in luce il legame fra *πόνοϛ* e *πειρα* («prova»), ribadendo dunque che il *πόνοϛ* mette alla prova colui che lo affronta e introducendo anche la metafora del *βάσανοϛ*, la pietra di paragone, che sarà utilizzata nella *Repubblica* proprio per spiegare come il filosofo sia messo alla prova attraverso l'esperienza pratica. Infine, quest'analisi proporrà anche una lettura del passo che si propone di dimostrare l'insostenibilità dell'interpretazione tubinghese, secondo cui la «prova» cui è sottoposto Dionisio sarebbe una «lezione» di filosofia, una trasmissione di contenuti di conoscenza dal maestro all'allievo.

In questo primo capitolo, però, si mostrerà solo che la filosofia è una forma del *πόνοϛ*, senza arrivare a specificare in che cosa consista esattamente tale fatica. Per poter raggiungere questo obiettivo bisogna comprendere quali siano gli strumenti concettuali che permettono a Platone di comprendere e spiegare quale sia il *πόνοϛ* della filosofia (o meglio, i *πόνοι*, perché, come si vedrà, le fatiche sono molte e diverse). Come si è già anticipato, questi strumenti sono le immagini. L'esperienza dell'anima, intima e personale, diventa non solo comunicabile, ma anche concettualizzabile, proprio attraverso il riferimento ad esperienze sensibili, quotidiane, da tutti provate e ben conosciute: sono queste forme espressive proprie della cultura in cui Platone è immerso che permettono di renderlo comprensibile ed esprimibile. Dunque, è necessario soffermarsi sull'uso di immagini nei dialoghi, tema ormai già ampiamente dibattuto (cap. 2). Non essendo questo un lavoro di ricerca sulla metafora, non si pretenderà di proporre idee innovative sul tema, ma ci si limiterà, facendo leva sugli

ottimi lavori già disponibili, a dimostrare che per Platone l'uso di metafore e immagini non ha valore solo descrittivo, ma conoscitivo. Dunque, per comprendere e spiegare quale sia il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ della filosofia, egli si avvale proprio delle immagini che la sua cultura mette a disposizione e lo descrive nei termini di una ginnastica, di una battaglia, di un'impresa eroica, di una caccia, di un parto.

Il resto della ricerca prende in esame solo la *Repubblica*, con brevi riferimenti ad altri dialoghi. Questa scelta è dettata da due ragioni, di carattere stilometrico e teoretico. Una semplice analisi stilometrica permette di mostrare che il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ sensibile è utilizzato come misura per comprendere il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ dell'anima: infatti, la maggior parte delle occorrenze di $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ e affini nel *corpus* si concentra in due soli luoghi: il VII libro delle *Leggi* (dedicato principalmente alla ginnastica) e i libri VI e VII della *Repubblica* (dedicati all'educazione del filosofo). Inoltre, l'analisi della *Repubblica* permette di dimostrare l'inscindibilità di teoria e prassi: i $\pi\acute{o}\nu\omicron\iota$ che il filosofo deve affrontare riguardano sia l'apprendimento di contenuti di conoscenza, sia la capacità di metterli in pratica. Si potrà così offrire una lettura innovativa di alcuni brani dei libri VI e VII, controcorrente rispetto all'*opinio communis*, secondo cui l'educazione descritta in questi libri sarebbe di carattere solo teoretico.

Ci si avvicinerà in modo progressivo all'analisi dei libri VI e VII. Infatti, il capitolo 3 funge da introduzione, fornendo una visione d'insieme delle molte metafore ginniche, belliche, agonistiche ed eroiche che scandiscono il dialogo, mostrando come Platone miri a dare una descrizione di Socrate quale eroe per eccellenza della filosofia.

Questa conclusione porterà ad un'analisi più approfondita dei modelli eroici (capitolo 4) e della relazione di Platone con la tradizione poetica a lui precedente. Si dimostrerà che nel libro III si oppongono due modelli antitetici di eroe, rappresentati da Achille ed Odisseo, che si oppongono proprio per il modo in cui affrontano il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$: il primo è un modello da non imitare, perché lascia che ogni difficoltà turbi l'ordine della sua anima, mentre il secondo rappresenta un buon modello di comportamento, perché non lascia che il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ sovverta il corretto ordine dell'anima, ma fa sempre in modo che sia la parte razionale a governare l'anima intera. Così, si introdurrà anche il tema della valenza pedagogica dei modelli eroici: essi hanno una funzione non solo cognitiva (permettendo di comprendere il corretto comportamento nei confronti del $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$), ma educativa, perché sono poi oggetto di imitazione.

I capitoli 5 e 6 sono strettamente legati l'uno all'altro. Infatti, scopo della ricerca è di dimostrare che la filosofia richiede sia l'apprendimento di contenuti di conoscenza, sia l'esperienza pratica. Il capitolo 5, allora, indaga l'uso delle metafore ginniche e belliche nei libri VI e VII per descrivere il percorso educativo del filosofo, che risulterà essere esattamente

un *πόνοϛ*. Il filosofo deve esercitarsi nelle materie di studio proprio come ci si esercita nella ginnastica, irrobustendo giorno dopo giorno le proprie capacità, deve affrontare la discussione dialettica «come in battaglia», mostrando nei confronti della confutazione la stessa resistenza e perseveranza che un guerriero mostra di fronte al nemico. Tutti questi *πόνοι* sono necessari per raggiungere il fine ultimo della conoscenza, l'idea del bene.

Come il capitolo 5 si concentra sulle fatiche dell'apprendimento, così il capitolo 6 ne costituisce la controparte, affrontando le fatiche dell'esperienza pratica. In che senso il filosofo deve mettere in pratica ciò che sa, e dedicarsi ad un esercizio quotidiano? Per spiegare tutto ciò, Platone si avvale della metafora del *βάσανοϛ*, la pietra di paragone usata per saggiare se un metallo sia oro o no. L'esperienza pratica ha proprio questa funzione «basanica»: mette alla prova il filosofo, saggiando la sua effettiva capacità di perseverare nella fatica dell'esercizio. Questa metafora, sorprendentemente, ricorre sia nel libro III che nel libro VII. Il primo paragrafo (6.1) analizza dunque un breve passo del libro III in cui Socrate afferma che i guardiani devono essere sottoposti a prove pratiche per saggiarne il carattere. Tali prove sono la resistenza al passare del tempo, ai discorsi fuorvianti, ai dolori, alle paure, ai piaceri. Il guardiano che eccelle in tali prove si dimostra degno di governare la città. La stessa metafora compare anche verso la fine del libro VII per descrivere il ruolo dei quindici anni di apprendistato pratico nella caverna. Si analizzerà dunque come il ritorno nella caverna testi il filosofo attraverso prove simili, mettendo anche in luce le differenze con il libro III (cap. 6.2). Si concluderà riassumendo il complicato intreccio di immagini belliche, ginniche, eroiche e di riferimenti ai poeti nelle battute finali del libro VII (cap. 6.3), e offrendo qualche riflessione su analogie e differenze fra la *Lettera VII* e la *Repubblica* (cap. 6.4).

Infine, una ricerca attenta all'uso delle immagini non può prescindere dall'affrontare il mito. Il capitolo 7 mostra infine come Platone rilegge il tema del *πόνοϛ* attraverso la lente del mito di Er, che conclude il dialogo.

Sezione I
Sul concetto di πόνος

1. Introduzione: riflessioni a partire da Cicerone

Si devono all'azione dei migliori – e per migliori intendo quelli che sono disposti alla fatica (οἱ θέλοντες πονεῖν) – tutte le scoperte utili all'umanità.

Xen. *Cyn.* XII, 18

Recuperare tutta la ricchezza di significato delle parole greche è sempre difficile, e ogni traduzione, o spiegazione, si rivela limitata perché riesce a cogliere solo alcuni aspetti dei concetti che tali parole esprimono. Questa difficoltà emerge in modo particolare nel momento in cui si affronta lo studio della parola πόνος: essa, come si dimostrerà nella prima sezione di questa discussione, ricopre un'area concettuale molto ampia, che spazia dal semplice lavoro, alla fatica fisica, alla fatica della battaglia, alla sofferenza (fisica e psichica), al travaglio del parto, fino ad essere riletta da Platone – di questo si occuperà la seconda sezione – in chiave filosofica per esprimere la fatica, la sofferenza e il travaglio intrinsecamente legati alla ricerca e alla vita filosofica. Sarebbe però riduttivo, nonché semplicistico e banalizzante, affermare che la fatica e la sofferenza *accompagnano* la ricerca filosofica, come se si trattasse di elementi legati ad essa estrinsecamente, elementi che non giocherebbero alcun ruolo nel dare forma e orientamento alla ricerca stessa, o che potrebbero essere facilmente evitati (o che dovrebbero esserlo, proponendo come ideale filosofico un'apatia di stampo stoiceggiante). Questa ricerca, al contrario, si prefigge di dimostrare come per Platone πόνος sia parte integrante della vita umana in generale e, soprattutto, *della vita del filosofo*.

Queste poche parole introduttive hanno già messo in luce il primo ostacolo che questo studio deve affrontare: che cosa significa πόνος? Lavoro, fatica, dolore, sofferenza, travaglio sono traduzioni possibili che riescono a cogliere alcune sfaccettature di questo concetto complesso. Si dovrà, dunque, comprendere di volta in volta quale traduzione riesca meglio, a seconda dei diversi contesti, a rendere il concetto che si esprime attraverso πόνος. Non si tratta di un problema nuovo: già Cicerone, fine lettore, interprete e traduttore della filosofia greca, aveva dedicato una breve discussione alla ricostruzione del valore di questo vocabolo. A questa trattazione è dedicato il paragrafo 35 del libro II delle *Tuscolane*, libro interamente dedicato al problema del dolore fisico e a come il filosofo debba far fronte ad esso. Non è importante, ai fini di questa ricerca, ricostruire la posizione filosofica di Cicerone e le fonti su cui il libro II si basa: in esso troviamo una forte polemica antiepicurea, portata avanti attraverso le risorse messe a disposizione dalla filosofia stoica – che, comunque, non è esente da critiche – e in particolar modo da Panezio di Rodi, il quale è sicuramente la fonte

principale dei materiali trattati nel libro II²⁴. La definizione di πόνος è introdotta in un contesto che richiama da vicino alcuni temi trattati in modo approfondito nelle *Leggi* di Platone. Il paragrafo 34 di *Tusc. II*, infatti, è un paragrafo di transizione che mira a legare quanto precedentemente trattato con il paragrafo oggetto della nostra ricerca attraverso un riferimento alle leggi dei Cretesi, stabilite da Minosse, secondo il disegno di Giove (Cicerone si richiama all'autorità dei poeti), e da Licurgo. Tali leggi mirano ad educare i giovani attraverso le fatiche (*labores*), sottoponendoli a prove di caccia, corsa, resistenza alla fame, alla sete, al freddo e al caldo. Questo riferimento permette a Cicerone di soffermarsi su una precisazione terminologica importante:

c'è una certa differenza tra fatica (*labor*) e dolore (*dolor*); sono concetti senz'altro assai consimili, ma una differenza c'è. *Labor* è l'esecuzione psichica o fisica di un'opera o d'un compito particolarmente gravoso; *dolor* un moto violento del corpo, alieno dalla nostra sensibilità. Questi due concetti quei Greci la cui lingua è più ricca della nostra li chiamano con un solo termine. In conseguenza di ciò, una persona attiva essi la chiamano persona «che ha il gusto» o meglio «l'amore del dolore», noi più propriamente «laboriosa», perché altro è *laborare*, altro *dolere*. O Grecia a volte povera di termini, tu che sei sempre convinta di averne gran copia! Altro, ripeto, è *laborare*, altro *dolere*. [...] Eppure c'è tra questi due concetti una certa analogia: l'abitudine alle fatiche rende più facile la resistenza al dolore²⁵.

Dalle parole di Cicerone emerge immediatamente, come è stato messo in luce dai commentatori, che l'argomento affrontato non è un problema filosofico, espressione originale del pensiero dell'autore, ma un problema di traduzione, di fronte al quale Cicerone mostra un certo imbarazzo²⁶. Nel momento in cui deve rendere in latino il vocabolo πόνος, egli si rende conto che tale termine greco ricopre un'area concettuale molto ampia, che il latino rende perciò attraverso due termini distinti. In primo luogo, πόνος può significare ciò che in latino è

²⁴ Questi problemi sono trattati in modo approfondito nell'ampia introduzione all'edizione commentata del libro II delle *Tuscolane* curata da A. Grilli (1987). Per una trattazione concisa ma pregnante del valore del dolore nelle *Tuscolane* in generale, si veda Prost 2016.

²⁵ Cic. *Tusc. II*, 35-36, tr. it. Grilli 1987, corsivi del traduttore, il quale ha intelligentemente lasciato le parole latine per far meglio comprendere il ragionamento di Cicerone, ed evitare una traduzione che sarebbe tanto problematica quanto limitata. Marinone 1976 traduce *labor* con «travaglio». Burzacchini – Lanzi 1997 traducono con «fatica». I traduttori inglesi Douglas e King propongono di tradurre *labor/laborare* con «toil», ma si dimostrano ben consapevoli della parzialità ed insufficienza di tale traduzione (cf. J. E. King 1966, Douglas 1990, note *ad loc.*). Per quanto riguarda la lingua francese, Humbert 1968 traduce con «effort».

²⁶ Cf. Grilli 1987, 81-82.

reso con *labor*, cioè «l'esecuzione psichica o fisica di un'opera o d'un compito particolarmente gravoso (*functio quaedam vel animi vel corporis gravioris operis et muneris*)». Πόνος è dunque il travaglio e la fatica sopportati dal soggetto agente nel momento in cui si trova ad affrontare un compito difficile e gravoso, che richiede impegno e capacità di resistenza alla fatica stessa. Bisogna inoltre notare che anche secondo Cicerone tale compito può essere sia del corpo che dell'anima: *labor*, dunque, non è solo la fatica delle prove fisiche cui sono sottoposte le persone – o, come nel caso preso in esame nel paragrafo precedente, i giovani Spartani che devono affrontare *labores* per mostrare la loro capacità di resistenza al dolore fisico. Si dà anche il caso di un *labor* dell'anima, cioè di una sofferenza e di una fatica proprie dell'anima stessa nel momento in cui deve affrontare delle prove particolarmente difficili. In secondo luogo, πόνος può significare ciò che in latino è reso con *dolor*, un «moto violento del corpo, alieno dalla nostra sensibilità (*motus asper in corpore alienus a sensibus*)». La parola greca può anche più semplicemente avere il valore di «dolore fisico», inteso come un movimento improvviso e violento del corpo, la cui dolorosità dipende dalla violenza del movimento, che lo distingue da tutte le altre sensazioni, in quanto disturba la normale sensibilità.

Queste due valenze diverse di πόνος potrebbero essere definite come valenza «soggettiva» e «oggettiva» della parola²⁷. Infatti, πόνος inteso nel primo significato di *labor* pone l'accento sull'attività del soggetto che deve far fronte alla fatica di raggiungere un obiettivo, portare a termine un compito. Dunque, πόνος è la fatica del soggetto agente capace di resistere alle difficoltà che si trova ad affrontare per portare a termine l'opera che intende compiere. Si riesce così a notare chiaramente l'aspetto *teleologico* di tale concetto: πόνος è una forma di dolore sopportata in vista di un fine, per raggiungere uno scopo. Esso, dunque, significa un mezzo in vista di un fine²⁸. Questa affermazione necessita però di ulteriore specificazione per evitare pericolosi fraintendimenti: πόνος non è il mezzo *con cui* si raggiunge un fine, analogo ad un coltello usato per tagliare una mela. Se così fosse, si rischierebbe di leggere in πόνος una masochistica ricerca del dolore – fraintendimento in cui, come vedremo a breve, Cicerone stesso cade. Πόνος è il mezzo *attraverso cui* si raggiunge l'obiettivo: il soggetto agente, nel momento in cui prova la fatica di portare a termine un determinato compito, è consapevole che non può raggiungere il proprio obiettivo se non resistendo al dolore stesso. *Laborare* o, in greco, πονεῖν, indica non la ricerca in quanto tale della fatica, quanto piuttosto la capacità di sopportarla e di non cedere ad essa per portare a

²⁷ Questa distinzione è proposta da Prost 2004, 20.

²⁸ Così H. King 1988, 59, la quale però non approfondisce il concetto, rischiando di cadere nel fraintendimento che mi appresto subito a chiarire.

termine ciò che ci si è prefissati, a cui tale fatica inevitabilmente si lega.

Invece, nel secondo caso, se si intende *πόνος* nel senso di *dolor*, si pone l'accento sull'aspetto «oggettivo» del termine. Il dolore infatti è causato da una sollecitazione degli organi di senso che produce un movimento contro natura e violento (purtroppo, in questo breve passo Cicerone non specifica quale sia la causa di tale movimento – aspetto comunque non necessario ai fini della presente argomentazione). Si sottolinea così la natura «altra» della sensazione dolorosa rispetto alla sensibilità normale (*motus ... alienus a sensibus*). Questa definizione di dolore come movimento violento del corpo è sicuramente mutuata da Panezio, ma non può non richiamare alla mente le definizioni di dolore che Platone stesso offre nel *Filebo* e nel *Timeo*²⁹. Si può completare questa distinzione tra valenza «soggettiva» e «oggettiva» del termine aggiungendo che si tratta anche di una distinzione tra valore *attivo* e valore *passivo* di esso. Nel primo caso, infatti, l'attenzione si concentra sull'attività di resistenza e sopportazione del dolore, attività compiuta in vista del raggiungimento di un fine, mentre nel secondo caso si sottolinea la passività del soggetto, che si limita a ricevere un particolare tipo di movimento sensoriale, uno stimolo disturbante.

Cicerone sottolinea come queste due valenze di *πόνος* non siano tra di loro indipendenti e non si escludano a vicenda. C'è un legame tra i concetti di *labor* e *dolor*: «l'abitudine alle fatiche rende più facile la resistenza al dolore (*consuetudo enim laborum perpressionem dolorum efficit faciliorem*)» e, come l'autore chiosa alla fine del paragrafo 36, «la fatica stessa crea, per così dire, il callo al dolore (*ipse labor quasi callum quoddam obducit dolori*)». Il dolore subito diventa dunque occasione per fortificare la resistenza alla fatica e, specularmente, l'abitudine alla fatica facilita la sopportazione del dolore³⁰. Nel concetto di *πόνος* l'aspetto soggettivo e quello oggettivo, l'attivo e il passivo, sono legati da un rapporto biunivoco. Il dolore subito richiede una *risposta attiva* da parte del soggetto agente, che deve essere in grado di sopportarlo per portare a termine le proprie opere. Attraverso l'esercizio si costruisce l'abitudine alla fatica, che a sua volta modifica la risposta del soggetto agente nei confronti del dolore da sopportare, creando, per così dire, un «callo»

²⁹ Grilli 1987, 50-64 e nota *ad loc.*, dimostra con chiarezza, facendo riferimento ad Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, 12,5,7-13, che la fonte principale di Cicerone è uno scritto di Panezio sul dolore. Per le definizioni platoniche di dolore, si veda *Phil.* 31d ss. e *Tim.* 64a-65b. Anche Aristippo (SSR IV A 172), definisce il dolore come *τραχέα κίνησις*, mentre definisce il piacere come *λεία κίνησις*. È interessante notare che in questa testimonianza, riportata da Diogene Laerzio, il dolore non è detto *λύπη* o *ἀλγηδών*, come ci si potrebbe aspettare, ma *πόνος*. Purtroppo non c'è modo di riflettere in modo approfondito, in questa sede, su questa interessante scelta lessicale e, più in generale, sulla testimonianza di Diogene Laerzio, molto complessa ed articolata.

³⁰ Questa precisazione di Cicerone non può non suggerire echi aristotelici, in particolare per quanto riguarda la trattazione delle virtù etiche nell'*Etica Nicomachea*: queste, infatti, sono acquisite e perfezionate proprio attraverso l'abitudine e l'esercizio. Come si impara a diventare coraggiosi, o temperanti, solo compiendo azioni coraggiose, o temperanti, così, per Cicerone, si impara a sopportare il dolore solo sperimentando il dolore stesso. Cf. *Ar. Eth. Nic.* 1103a14 ss.

che rende più forti nella resistenza al dolore stesso³¹.

Bisogna però mettere in luce anche i limiti di questa interessante trattazione ciceroniana, per evitare di incorrere nell'errore di sovraimporre quanto dice Cicerone all'autore oggetto principale del nostro studio: si rischierebbe infatti di leggere Platone attraverso una «lente» di matrice stoica, senza riuscire a cogliere tutte le diverse sfumature che egli dà al concetto di *πόνος*. Tre sono in particolare le mancanze e gli errori in cui Cicerone pare incorrere. In primo luogo, nel momento in cui afferma che «questi due concetti [*labor* e *dolor*] quei Greci la cui lingua è più ricca della nostra li chiamano con un solo termine [*πόνος*]», Cicerone si serve di tale considerazione come punto d'appoggio per lamentare una carenza lessicale della lingua greca stessa che, a detta sua, sarebbe povera di parole per esprimere il dolore e dunque confonderebbe il *labor* e il *dolor*. Questo commento è gratuito e del tutto falso. La lingua greca, infatti, presenta, come già detto, una ricca varietà di termini per esprimere il dolore fisico, come *λύπη*, *ἄλγος*, *ἀλγηδών* e *ὀδύνη*, che hanno sfumature di significato diverse. Bisogna però precisare che Cicerone non sbaglia nell'affermare che la parola *πόνος* può anche essere utilizzata per esprimere il dolore fisico, proprio come in latino a volte la parola *labor* può essere usata in luogo di *dolor*³².

Inoltre, questa posizione eccessivamente semplicistica secondo cui *πόνος* esprime anche il dolore fisico *tout court* fa emergere una certa confusione nella discussione dell'«amore per la fatica». Si nota l'imbarazzo di Cicerone nel tradurre la parola greca *φιλόπονος*, alla lettera «amante della fatica», che egli rende in latino con «*amans doloris*», commentando che la parola latina «*laboriosus*» sarebbe più appropriata. In realtà la parola greca *φιλόπονος* non significa «amante del dolore», traduzione ciceroniana che farebbe pensare ad una sorta di atteggiamento masochistico di ricerca deliberata e perseguimento del dolore, ma «amante della fatica, laborioso», in latino «*amans laboris*», perciò perfettamente corrispondente al termine «*laboriosus*»³³.

Infine, il limite maggiore della trattazione ciceroniana si riscontra proprio nell'analisi del concetto di *labor* e dei suoi rapporti con il *dolor*. Mentre la prima definizione di *labor* indica come esso si possa riferire ad una fatica propria dell'anima nel portare a termine i propri compiti, tutta la trattazione successiva appiattisce il *labor* al solo significato di fatica fisica. Tutti gli esempi portati da Cicerone si limitano alla descrizione della fatica del corpo: nel paragrafo 35 si afferma che il marciare di Caio Mario alla testa delle sue truppe sotto la

³¹ Cf. anche Cic. *Tusc.* II, 40.

³² Cf. Dougan 1979, nota *ad loc.*

³³ Cf. Marinone 1976, nota *ad loc.*; Grilli 1987 pensa che questa stonatura di Cicerone sia dovuta alla sua fonte di riferimento, e che questo esempio si trovasse in essa.

calura è un *laborare*; il paragrafo 36 richiama gli esercizi fisici imposti dai legislatori Spartani già citati nel paragrafo 34; per mostrare come l'abitudine alla fatica renda più facile la sopportazione del dolore si fanno esempi tratti dalla guerra e dagli agoni sportivi. Il paragrafo 37 descrive le fatiche della vita militare, le marce, i duri allenamenti e le battaglie. I paragrafi 38 e 39 descrivono la capacità dei soldati di sprezzare il dolore causato dalle ferite, attraverso il duro allenamento e le continue battaglie, citando a titolo di esempio un passo da una tragedia di Ennio in cui si richiama un episodio dell'*Iliade*, dove Euripilo si fa curare da Patroclo senza dolersi per la sua ferita³⁴. Il paragrafo 40 cita l'esempio degli atleti olimpici, i quali sono talmente abituati alla loro ferrea alimentazione che un solo giorno di digiuno causa loro enormi dolori, contrapponendoli ai gladiatori che sopportano invece ogni fatica ed ogni dolore fisico. In tutto ciò, non vi è alcun riferimento ai πόννοι dell'anima. Gli esempi portati da Cicerone, proprio perché limitati alla sola fatica fisica, mostrano già che il concetto di πόννος si riferisce in modo immediato alle fatiche fisiche dell'esercizio ginnico, della competizione atletica e della guerra. È a partire da questi significati concreti di πόννος che si potrà comprendere come esso possa essere metaforizzato per esprimere la fatica e la sofferenza dell'anima. Cicerone, però, pur mostrando di essere consapevole di poter riferire il *laborare* all'attività dell'anima, non approfondisce questo aspetto, che sarà invece il tema della seconda parte di questa ricerca³⁵.

Nonostante questi errori e mancanze, il brano di Cicerone permette di porre alcuni elementi fondamentali per lo studio del significato del concetto di πόννος: la distinzione tra il suo valore soggettivo e quello oggettivo, l'attivo e il passivo, la loro dipendenza reciproca, e l'aspetto teleologico. Si ha un πόννος quando il soggetto agente deve affrontare un fattore di turbamento che altera lo stato di quiete (aspetto oggettivo e passivo), ma si mette all'opera (aspetto soggettivo e attivo) per poter superare questo ostacolo e raggiungere un obiettivo (aspetto teleologico). Il πόννος, dunque, si configura come una *prova* da superare in vista di un fine. Cicerone, inoltre, offre alcuni spunti per comprendere il rapporto fra πόννος ed esercizio: la risposta attiva del soggetto agente nei confronti del dolore, infatti, se inserita all'interno di un esercizio che la rende abituale, fortifica la resistenza al dolore stesso e, maggiore è l'abitudine alla fatica, maggiore è la capacità di sopportare il dolore³⁶. L'abitudine

³⁴ *Il. XI*, 575 ss.

³⁵ Mancanza ancor più grave in quanto Cicerone stesso distingue il *dolor* del corpo dall'*aegritudo*, il dolore dell'anima (sul tema si veda Prost 2016). Se il *laborare* fisico crea il «callo» al dolore del corpo, il *laborare* dell'anima potrebbe, allo stesso modo, migliorare le capacità dell'anima stessa di far fronte all'*aegritudo*. Cicerone, però, non esplora questa possibilità.

³⁶ Nuovamente, un'eco dell'*Etica Nicomachea* sembrerebbe essere qui presente. La capacità di fronteggiare il πόννος, infatti, può essere acquisita solo sperimentando ripetutamente il πόννος stesso, e dunque creando

ad essere sottoposti a prove, allora, migliora la capacità di superare le prove stesse e raggiungere i fini desiderati.

Questi sono gli aspetti chiave del concetto, che permetteranno di chiarire le diverse sfumature di significato da esso assunte nei diversi contesti in cui verrà analizzato e di comprenderne, di volta in volta, il significato nella sua pienezza.

l'abitudine ad esso. Più avanti si approfondirà questo nodo concettuale in relazione a Platone (cf. soprattutto Sezione II, Parte II, cap. 5), e si mostreranno sia i punti di contatto che le divergenze fra Platone e Aristotele.

2. Πόνοϲ da Omero a Senofonte

La discussione del passo ciceroniano ha permesso dunque di mostrare alcune caratteristiche generali del concetto di πόνοϲ, caratteristiche che potranno essere rintracciate nei diversi contesti in cui esso compare, offrendo così una prospettiva interpretativa feconda. Nonostante ciò, si tratta ancora di una prospettiva troppo generica per garantire una piena comprensione del concetto: infatti, essa non spiega in quali contesti e con quali significati esso appaia. Questa ricerca è necessaria per comprendere in che modo Platone rilegga filosoficamente πόνοϲ. In particolare, bisogna prendere in esame la tradizione letteraria a lui precedente (e, in parte, contemporanea) per mostrare come egli, rifacendosi ad essa, la riscriva in chiave filosofica. Questo capitolo intende perciò mettere in luce i diversi contesti preplatonici in cui appare il concetto di πόνοϲ, in particolar modo sei: agonistico, bellico, venatorio, eroico, medico, e di sofferenza umana in generale – sofferenza che può essere sia del corpo che dell'anima. Non si tratta di un saggio interpretativo dettagliato delle varie fonti prese in considerazione (epiche, liriche, storiche, tragiche, mediche, filosofiche): una ricerca di tali dimensioni richiederebbe uno studio specifico a parte. La discussione si propone semplicemente di illuminare il campo concettuale della parola πόνοϲ, per capire quali siano i punti di riferimento di Platone nel momento in cui si avvale di essa³⁷. Forse il filosofo troverà questa parte della ricerca eccessivamente leziosa; il linguista, il filologo o il letterato, eccessivamente semplicistica. Ciononostante, essa è necessaria perché lo studio filosofico di un concetto non può prescindere da una comprensione il più possibile adeguata del significato corrente del concetto stesso e della varie sfumature che esso assume in contesti diversi.

³⁷ Dopo aver concluso la ricerca e aver raggiunto una prima sistematizzazione dei risultati, sono venuto a conoscenza di due importanti opere sul tema di πόνοϲ. Il denso saggio di Loraux 1982 ha corroborato le conclusioni da me già raggiunte per via diversa, e ha permesso di approfondire alcuni nodi concettuali. Per questo motivo sarà un punto di riferimento costante nelle pagine che seguono. L'opera di Descat 1986, invece, si occupa di ricostruire l'ideologia del lavoro in Grecia tra l'VIII e il V sec. a. C. attraverso uno studio delle parole ἔργον e πόνοϲ, entrambe riconducibili – ma non riducibili – al nostro concetto di lavoro. L'opera si situa nel solco della psicologia storica francese ed è influenzata dai lavori di Meyerson e Vernant sul tema e, dunque, in ultima analisi, ad un interesse legato alla concettualizzazione marxiana del lavoro (si veda in particolare Vernant 1955, disponibile anche in italiano: Vernant 1987, 285-308). Descat mira ad evitare due errori di segno opposto: da una parte, sovrapporre la nozione marxiana di lavoro a quella greca, come fanno gli storici dell'economia, cadendo in un grave anacronismo; dall'altra, non limitarsi a individuare le differenze tra il concetto marxiano e quello greco, come, a suo parere, si limiterebbe a fare Vernant. Lo scopo dell'opera è di chiarire come i Greci vivano il lavoro, e quale sia il sistema di valori che regola il rapporto tra lavoro e società. Segnerò puntualmente i punti di convergenza tra la mia ricerca e quella di Descat, ma non me ne occuperò in modo approfondito per due motivi. La presente ricerca non mira a ricostruire l'ideologia del lavoro e i rapporti sociali alla base di esso, ma a chiarire il concetto di πόνοϲ per comprenderne l'uso che ne fa Platone. L'interesse è filosofico, non storico-economico-antropologico. Inoltre, l'opera di Descat si limita a studiare πόνοϲ come «lavoro», tralasciando altre valenze della parola che sono importanti per la nostra ricerca. Come si vedrà, nonostante πόνοϲ possa essere tradotto in alcuni casi come «lavoro» o «compito laborioso», e possa così essere avvicinato a, e confrontato con, il nostro concetto di lavoro, non può essere ridotto solo a questa valenza.

2.1 Πόνοϲ nell'epica: Omero ed Esiodo

Nei primi documenti della letteratura greca, l'*Iliade* e l'*Odissea*, si trovano 56 occorrenze della parola πόνοϲ e 30 del verbo corrispondente πονεῖν. Già in queste opere si nota come questa parola copra un'area concettuale abbastanza ampia, che spazia dal semplice lavoro, o compito laborioso, alla fatica della battaglia, alla sofferenza in generale³⁸.

In primo luogo πόνοϲ nella sua accezione più semplice indica la fatica di portare a termine un certo lavoro: ad esempio, è il lavoro che precede il banchetto, che comporta la fatica della macellazione delle bestie³⁹; è il darsi da fare della dea Era per favorire gli Achei⁴⁰. È in particolare il verbo πονεῖν ad indicare il lavorare o il darsi da fare riguardo a qualcosa: nell'*Iliade*, è la fatica degli Achei che costruiscono un muro e un fossato per proteggere le navi⁴¹; è il darsi da fare di Agamennone per riunire i soldati in assemblea⁴²; allo stesso modo, per riunire l'assemblea notturna Agamennone e Menelao si danno da fare, correndo da una parte all'altra dell'accampamento⁴³; è il badare ai cavalli⁴⁴; indica anche il lavorare di Efesto nella sua officina, per forgiare i metalli⁴⁵; è la fatica di portare a termine i riti funebri per Patroclo e costruire la sua tomba⁴⁶. Nell'*Odissea* è il lavoro del Ciclope che munge le pecore e le capre per fare il formaggio⁴⁷; il manovrare i paranchi della nave⁴⁸; l'affaccendarsi dei servi e delle ancelle della casa di Odisseo⁴⁹; addirittura, è il compito del massacro dei pretendenti che Odisseo deve portare a termine⁵⁰.

Nella maggior parte dei casi, però, πόνοϲ e πονεῖν hanno a che fare con la guerra: essi ricorrono spesso nelle descrizioni di scene di battaglia, sia nel caso di duelli singoli sia, più spesso, nella descrizione della mischia. Così, queste due parole possono indicare in modo generale la fatica del combattere⁵¹: ad esempio, quando Menelao si accinge a proteggere i corpi di due guerrieri morti, Antiloclo lo supporta, perché la morte del condottiero

³⁸ La ricerca è stata effettuata tramite il *Thesaurus Linguae Graecae*, di cui mi sono avvalso anche per tutte le altre ricerche delle occorrenze di πόνοϲ e di parole ad esso correlate. In questo capitolo, per sistematizzare i risultati che ho raggiunto mediante l'analisi delle varie occorrenze, mi sono anche avvalso dell'aiuto del *Lexicon of Homeric Dialect* e del *Lexikon des frühgriechischen Epos*.

³⁹ *Il.* I, 467; II, 430; VII, 319; *Od.* XVI, 478; XXIV, 384.

⁴⁰ *Il.* IV, 26, 57.

⁴¹ *Ivi.*, VII, 442; IX, 348.

⁴² *Ivi.*, IX, 12.

⁴³ *Ivi.*, X, 70, 116, 117, 121.

⁴⁴ *Ivi.*, XV, 447.

⁴⁵ *Ivi.*, XVIII, 380, 413.

⁴⁶ *Ivi.*, XXIII, 159, 245.

⁴⁷ *Od.* IX, 250, 310, 343.

⁴⁸ *Ivi.*, XI, 9; XII, 151.

⁴⁹ *Ivi.*, XVI, 13; XVII, 258; XX, 159, 281.

⁵⁰ *Ivi.*, XXII, 377.

⁵¹ *Il.* V, 84, 517, 627, 667; XI, 430; XII, 356; XII, 344; XV, 235; XVI, 568, 651; XIX, 227; XX, 359; *Od.* XII, 217.

vanificherebbe i *πόννοι* dell'esercito Acheo⁵²; durante una battaglia, tutto il *πόννος* dei Troiani ricade sulle spalle di Enea ed Ettore⁵³; In questo contesto *πόννος* è anche accoppiato a *νεϊκος* (contesa)⁵⁴, a *δηρις* (contesa, lotta)⁵⁵, e a *οϊζύς* (pena, travaglio)⁵⁶. Nella descrizione delle scene di battaglia emerge chiaramente come *πόννος* possa avere sia il significato che abbiamo definito «attivo» che il significato «passivo», ad indicare sia lo sforzo del combattere, sia la fatica di resistere all'attacco nemico. Nel libro XXI Achille attacca i Troiani per vendicare la morte di Patroclo. Il fiume Scamandro «meditava nell'animo come fermare nell'opera (*πόννος*) Achille glorioso»⁵⁷. *Πόννος* è ciò che Achille infligge ai Troiani, l'opera della sua ira vendicatrice, ma la stessa parola serve ad indicare, dal punto di vista dei Troiani, ciò che essi subiscono per mano sua⁵⁸: con lo stesso concetto si indica dunque sia la fatica di compiere l'impresa della battaglia, sia la sofferenza causata da un fattore esterno cui si deve resistere.

Non solo con *πόννος* si può indicare la fatica e la sofferenza del combattere nelle sue diverse sfumature – l'attaccare e il resistere all'attacco – ma si può anche significare in modo più concreto la battaglia stessa: quando un dio si unisce alla battaglia degli uomini, ricorre il verso formulare «dicendo così, tornò il dio fra il travaglio (*πόννος*) degli uomini»⁵⁹; Achille stesso osserva in disparte, dalla sua nave, la battaglia (*πόννος*) tra Achei e Troiani⁶⁰; in alcuni casi Rosa Calzecchi Onesti traduce *πόννος* con «mischia» per renderne a pieno la concretezza: è la mischia che si genera intorno ad Ettore colpito da Aiace⁶¹, e intorno al cadavere di Patroclo⁶². *Πόννον ἔχειν* e *πονεῖν* possono anche essere utilizzati come sinonimo di *μάχεσθαι*⁶³. L'eroe omerico dimostra il proprio valore in battaglia e, tanto attaccando il nemico quanto resistendo ai suoi contrattacchi, acquisisce fama e gloria. Proprio per questo motivo il *πόννος* della battaglia si configura come prova da superare, tanto da poter essere tradotto, in almeno due circostanze, con «impresa eroica».

Nel libro X i guerrieri Achei preparano una sortita notturna contro i Troiani, guidata da Diomede, al quale Agamennone ordina di scegliere un compagno per l'impresa. Diomede sceglie Odisseo, «il cuore del quale è molto saggio, superbo il valore in tutte le prove

⁵² *Il.* V, 567.

⁵³ *Ivi.*, VI, 77.

⁵⁴ *Ivi.*, XII, 348.

⁵⁵ *Ivi.*, XVII, 158.

⁵⁶ *Ivi.*, XIII, 2; XIV, 480. Questo accoppiamento si ritrova anche in *Od.* VIII, 529, ma in un contesto del tutto diverso: al sentire il canto di Demodoco Odisseo piange come una donna che ha perso il marito in battaglia e che è tratta schiava «ad aver pianto e travaglio». Tr. it. Calzecchi Onesti 1963.

⁵⁷ *Il.* XXI, 137-138, 249-250, tr. it. Calzecchi Onesti 1950.

⁵⁸ *Ivi.*, XXI, 525; XXII, 11.

⁵⁹ *Ivi.*, XIII, 239; XVI, 726; XVII, 82.

⁶⁰ *Ivi.*, XI, 601.

⁶¹ *Ivi.*, XIV, 429.

⁶² *Ivi.*, XVII, 401, 718.

⁶³ *Ivi.*, XIII, 288; XV, 416.

(πρόφρων κραδίη καὶ θυμὸς ἀγῆνωρ ἐν πάντεσσι πόνουσι)»⁶⁴. La scelta ricade quindi sul guerriero che ha già dimostrato il proprio valore nelle fatiche della guerra. Partiti i due per la sortita, Pallade Atena invia loro come buon auspicio un airone: Odisseo si rallegra nel sentirne il grido, e prega Atena, dea che lo assiste «in tutte le imprese (ἐν πάντεσσι πόνουσι)»⁶⁵. Quando si accende la mischia attorno al cadavere di Patroclo, un guerriero Troiano, figlio di Elpenore, decide di affrontare Menelao, dicendo «non resti intentata ancora a lungo l'impresa (πόνος)»⁶⁶. È indubbio perciò il legame tra πόνος e l'etica eroica. L'eroe omerico si dimostra tale proprio per il suo valore sul campo di battaglia, dove affronta ogni fatica e sofferenza: resiste agli attacchi sferrati dai nemici, attacca lui stesso e affronta imprese che, se coronate dal successo, gli conferiscono onore. Gli esempi riportati mettono anche in luce quella che è stata definita la valenza «teleologica» del concetto: è solo passando attraverso tali πόνου e resistendo a tutte le fatiche e le sofferenze che l'eroe omerico può affermare il suo *status*; è necessario mettersi alla prova in battaglia, sia nel combattimento singolo, sia nella mischia, perché la capacità di eccellere in tale impresa è la pietra di paragone della virtù dell'eroe⁶⁷.

Il concetto di πόνος, però, ha anche una valenza più ampia e arriva ad abbracciare il significato di fatica o sofferenza in generale, fatica di fronte alla quale non si può indietreggiare, ma che deve essere affrontata. Così, nel libro VI Elena si rivolge ad Ettore notando che egli ha dovuto subire molti πόνου per causa sua e di Paride⁶⁸; nel corso della battaglia a sua volta Ettore rinfaccia a Paride che i Troiani stanno soffrendo grandi πόνου per colpa sua⁶⁹. Nel libro X Agamennone non riesce a dormire: la battaglia del giorno precedente si era conclusa con la vittoria troiana, ed egli ha «la guerra nel cuore, lo strazio degli Achei»⁷⁰; così sveglia Nestore per chiedergli consiglio e, per farsi riconoscere al buio, si presenta come «Agamennone Atride [...] che Zeus immerse nei mali (πόνου)»⁷¹.

In questi tre casi il riferimento immediato è ancora alla fatica della battaglia, ma si nota già un ampliamento di significato nella direzione di «sofferenza» in generale. Tale ampliamento emerge in effetti chiaramente in un altro passo dell'*Iliade*, dove πόνος non è riferito alla battaglia. Dopo la morte di Ettore, Andromaca lamenta che il piccolo Astianatte, anche se riuscirà a sfuggire alla guerra e a sopravvivere, vivrà una vita di πόνου, ora che non

⁶⁴ *Ivi*, X, 244-245.

⁶⁵ *Ivi*, X, 279.

⁶⁶ *Ivi*, XVII, 41.

⁶⁷ Cf. Loraux 1982, 183: «le travail homérique vaut ... ce que vaut le travailleur».

⁶⁸ *Il.* VI, 355.

⁶⁹ *Ivi*, VI, 525.

⁷⁰ *Ivi*, X, 92.

⁷¹ *Ivi*, X, 89.

c'è più il padre a proteggerlo⁷².

È però nell'*Odissea* che si trovano le occorrenze più significative di πόνος in questa accezione: Alcinoo promette ad Odisseo di preparare il suo ritorno in modo che esso avvenga «senza pena e fatica (ἄνευθε πόνου καὶ ἀνίης)»⁷³; Atena rassicura Odisseo che gli rimarrà vicina in tutti i suoi πόνοι – chiaramente, non si tratta più delle fatiche della guerra, ma della sofferenza che egli deve sopportare nel suo viaggio di ritorno⁷⁴; infine, una volta tornato ad Itaca e recuperato il potere, Odisseo informa Penelope che non potrà fermarsi, perché Tiresia gli ha predetto che i suoi πόνοι non sono finiti⁷⁵. Dunque, πόνος nell'*Odissea*, pur mantenendo spesso il significato ristretto di «fatica della battaglia» e di «impresa eroica», arriva ad abbracciare *tutte* le fatiche che Odisseo deve affrontare, non più solo fatiche fisiche: sue imprese eroiche sono tutti gli ostacoli che egli deve affrontare per poter tornare ad Itaca⁷⁶. Questi riferimenti saranno di particolare importanza nella seconda sezione di questa ricerca, e permetteranno di comprendere perché Platone veda in Odisseo l'eroe del πόνος. Egli si trova di fronte grandi ostacoli da superare (ciò che nell'*Introduzione* è stato qualificato come aspetto «oggettivo» e «passivo» del concetto di πόνος), non indietreggia di fronte ad essi, ma sopporta la fatica e si dà da fare (aspetto «soggettivo» e «attivo») per poter raggiungere il proprio obiettivo (aspetto «teleologico»).

Questa breve ricognizione delle occorrenze di πόνος nei poemi omerici permette di chiarire il legame tra πόνος e la figura dell'eroe entrando in dialogo critico con l'importante studio di semantica strutturale di F. Mawet, dedicato al vocabolario del dolore in Omero⁷⁷. L'Autrice giustamente nota che il concetto di πόνος non può essere integrato nella struttura lessicale del dolore. Tale relazione si stabilirebbe, sempre secondo l'Autrice, solo in epoca post-omerica, in particolar modo nei testi ippocratici, in cui πόνος indica lo sforzo fisico prolungato e la sofferenza del malato. Il significato fondamentale di πόνος, allora, si potrebbe riassumere in «lavoro compiuto con fatica», in particolar modo nel contesto della battaglia. La nozione di «sofferenza» apparirebbe così essere un aspetto secondario, di cui vi sono poche occorrenze, e potrebbe essere considerata uno sviluppo naturale di quella di «lavoro».

Queste conclusioni appaiono però semplicistiche e non del tutto corrette. Innanzitutto,

⁷² *Ivi*, XXII, 488.

⁷³ *Od.* VII, 192.

⁷⁴ *Ivi*, XIII, 301.

⁷⁵ *Ivi*, XXIII, 249. È interessante riportare il testo dei versi 248-250 perché in essi compaiono anche i concetti di ἄθλον e τέλος, sui quali si rifletterà in seguito: ὃ γύναι, οὐ γὰρ πῶ πάντων ἐπὶ πείρατ' ἀέθλων / ἤλθομεν, ἀλλ' ἔτ' ὀπισθεν ἀμέτρητος πόνος ἔσται, / πολλὸς καὶ χαλεπός, τὸν ἐμὲ χρεὶ πάντα τελέσσαι.

⁷⁶ Loraux 1982, 182-183, nota correttamente che le sofferenze di Odisseo sono pensate come prove eroiche, e vede in questa valenza di πόνος un ampliamento di significato nella direzione della sofferenza umana come legge della condizione umana stessa, nozione che sarà presente in particolar modo in Esiodo.

⁷⁷ Mawet 1979. Le riflessioni che seguono fanno riferimento in particolare alle (purtroppo) poche pagine dedicate al concetto di πόνος (376-381).

esse tendono a ridurre il significato di πόνος a quello di «lavoro», considerando la fatica della battaglia e la sofferenza umana sviluppi secondari di questo significato principale. Però, si è visto che la maggior parte delle occorrenze del termine riguardano proprio la battaglia, e questa interpretazione trascura la specificità dell'impresa bellica ed eroica rispetto al semplice «compito laborioso»⁷⁸. Altro è la furia combattiva di Achille, o l'impresa eroica di Odisseo, altro il lavoro della macellazione delle bestie o della forgiatura dei metalli. Inoltre, la nozione di «sforzo fisico», o «sofferenza prolungata» è già presente implicitamente nel πόνος bellico, in quanto la battaglia richiede sicuramente uno sforzo fisico⁷⁹. Infine, il fatto che la nozione di «sofferenza» sia secondaria non deve portare ad una sua sottovalutazione e comunque lo sviluppo in tale direzione non sembrerebbe procedere tanto dalla nozione di «lavoro», quanto da quella di «battaglia, impresa eroica». Infatti, si è visto che in almeno tre casi πόνος serve ad esprimere la sofferenza legata al contesto della battaglia. Le sofferenze di Odisseo nell'*Odissea*, qualificate come πόνοι, sono dovute a tutti gli ostacoli che egli deve affrontare sulla via del ritorno: queste, e non più quelle della guerra, sono le imprese eroiche ch'egli deve affrontare.

F. Mawet inoltre afferma che, non potendosi rintracciare un rapporto semantico funzionale tra πόνος e le espressioni del dolore, le sole relazioni che possono esistere tra di essi non sono di tipo linguistico, ma dipendono dalla «natura delle cose»⁸⁰. Trattandosi di uno studio di sola semantica, l'autrice non approfondisce questa intuizione. Quale tipo di relazione si può rintracciare tra πόνος e dolore? Ritengo che una forma di relazione, che dipenda dalla «natura delle cose», possa essere rintracciata in primo luogo proprio nel contesto bellico (anche se, si argomenterà in seguito, questa relazione non si esaurisce in tale contesto).

Infatti, il πόνος della battaglia è associato a due forme di dolore: ἄλγος e ὀδύνη. L'analisi semantica di Mawet aiuta a chiarire le differenze che intercorrono tra questi due tipi di dolore. Ἄλγος indica la sofferenza subita ed ha a che fare per lo più con la sofferenza legata alla guerra; questo tipo di sofferenza è spesso vista come un'imposizione degli dèi, una parte necessaria del destino umano⁸¹. Utilizzato per lo più al plurale ἄλγεα, indica in modo generale tutti i mali, gli sforzi e i dolori che i soldati devono sopportare in battaglia⁸². Ὀδύνη, invece, ha un significato molto più specifico: è il dolore acuto e lancinante, causato dalle ferite

⁷⁸ Trovo che le conclusioni di Mawet incorrano nel rischio di identificare πόνος ed ἔργον: queste due nozioni però non sono equivalenti semantici, come dimostra Descat 1986, 29 ss.

⁷⁹ Loraux 1982, 183-184, nota acutamente che πόνος nei poemi omerici è spesso associato a κάματος, tanto da essere quasi sinonimi. Questi due termini, però, avranno un'evoluzione di significato divergente: πόνος procederà sulla strada dello sforzo nobile dell'eroe, mentre κάματος diventerà termine tecnico del vocabolario medico.

⁸⁰ Mawet 1979, 380.

⁸¹ *Ivi*, 162, 166, 170.

⁸² *Ivi*, 178.

prodotte da oggetti taglienti e provocante la fuoriuscita di sangue (spesso le ferite sono descritte con tale dovizia di particolari che si è ritenuto lecito supporre che Omero avesse una formazione in campo medico)⁸³.

Dunque, se ne può concludere che il legame dipendente dalla «natura delle cose» tra πόνος e dolore sia proprio questo: la battaglia e l'impresa eroica sono πόνοι perché in esse gli eroi devono sopportare sofferenze fisiche e, in particolar modo, il dolore causato dalle ferite ed associato alla perdita di sangue. L'eroe omerico, per acquisire onore, affrontando la fatica della battaglia, deve dimostrare la capacità di resistere ai dolori, ed è proprio tale capacità che gli permette di affermare il proprio *status* di eroe. Sebbene a partire da prospettive diverse, gli studi di Loraux, Neal e Holmes concordano nell'affermare che la ferita subita in battaglia è prova del valore dell'eroe, segno della sua ἀνδρεία⁸⁴. Nei poemi omerici tutti gli eroi sono feriti⁸⁵, ma è proprio l'essere feriti che dà loro l'occasione di dimostrare la capacità di resistenza al dolore: le ferite sono le loro «medaglie d'onore»⁸⁶.

Così si è potuto ricostruire, seppur in modo indiretto, il rapporto tra *labor* e *dolor* che Cicerone indagherà secoli più tardi: il dolore sopportato in battaglia è un ostacolo da superare, una prova cui il guerriero deve saper resistere per portare a termine l'impresa⁸⁷. Ciò che non è oggetto dell'interesse di Cicerone, invece, è come questo rapporto si iscriva nell'etica eroica: l'eroe si distingue come tale proprio per *il modo in cui* affronta il πόνος. Gli studi sopra citati si limitano a rintracciare il legame tra dolore fisico ed etica eroica, ma il campo di applicazione di πόνος non può essere ridotto a questo. Infatti, l'uso del termine non è circoscritto solo alla fatica della sopportazione del dolore fisico: in precedenza, si è cercato di mostrare che l'uso di πόνος non si limita al solo contesto della battaglia, ma arriva ad

⁸³ *Ivi*, 37-38. Sulle descrizioni delle ferite e la formazione medica di Omero si veda Holmes 2007, 46, con relativa bibliografia.

⁸⁴ Nonostante questi tre studi affrontino temi diversi con modalità differenti, ritengo che questo nodo concettuale costituisca un solido, sebbene superficiale, *trait d'union* tra di essi. Loraux 1995 indaga i rapporti tra il maschile e il femminile in Grecia antica, e si occupa, tra i vari temi, dei rapporti tra ferita ed eroe, *vulnus* e virilità (cap. 5). Neal 2006 studia le occorrenze di αἷμα (sangue) nell'*Iliade*, cercando di dimostrare una progressiva evoluzione nell'uso di questo motivo: da segno dell'onore del guerriero a indice della mostruosità, brutalità e, in ultima analisi, futilità della guerra. Holmes 2007 studia la rappresentazione delle ὀδύνη nell'*Iliade* nel contesto del rapporto tra violenza ed onore. Si veda anche Napolitano 2009, che si occupa del rapporto tra vulnerabilità, morte eroica ed immortalità della gloria, in particolare per quanto riguarda la figura di Achille: egli è immortale proprio perché è, almeno in parte, vulnerabile; se fosse invulnerabile, non potrebbe morire da eroe ed acquisire fama immortale. L'eroe, solo se può essere ferito – anzi, proprio in quanto può essere ferito – può morire ottenendo gloria immortale: «la ferita da arma da taglio si mostra però per ciò che, a mio parere, è nella cultura greca, cioè *perno di ogni violenza/inermità dell'uomo del tempo*, quando sia ampliata a *rappresentare la via per eccellenza di ogni morte possibile*» (21, corsivi dell'Autrice). Sulla vulnerabilità dell'eroe omerico come caratteristica necessaria per l'acquisizione di gloria, e come mezzo per costruire un solido legame sociopolitico, si veda anche McCoy 2013, 1-35.

⁸⁵ Loraux 1995, 93-93, nota che ci sono due sole eccezioni: Aiace e Neottolema.

⁸⁶ Neal 2006, 33: «bloodspill functions as a badge of honor».

⁸⁷ Come si è visto nell'*Introduzione*, 35-40, gli esempi di Cicerone sono tratti proprio dal contesto bellico, ed è presente una citazione dell'*Iliade*, seppur mediata da Ennio.

abbracciare *qualsiasi tipo* di sofferenza. Mentre nel caso della battaglia il dolore da sopportare è quello fisico dell'ὄδυνη, nel caso dei πόνοι di Odisseo non si tratta più di dolori fisici, ma delle sofferenze dell'animo, gli ἄλγεα κατὰ θυμόν di cui si parla proprio nei versi introduttivi dell'*Odissea* (I, 4): l'impresa eroica che egli deve portare a termine richiede quindi una capacità di resistenza diversa, non più solo fisica⁸⁸. In entrambi i casi, però, eroe è chi si misura con questi πόνοι senza indietreggiare, perché queste prove sono le pietre di paragone della sua virtù.

Indagare il significato di πόνος in Esiodo è più difficile perché bisogna rilevare una profonda variazione nel significato di questo concetto fra la *Teogonia* e lo *Scudo di Achille* da una parte, dove sono presenti ricche reminiscenze omeriche, e *Le opere e i giorni* dall'altra, dove invece emerge il contributo originale più significativo del poeta alla concettualizzazione di πόνος.

Come nei poemi omerici, πόνος e πόνον ἔχειν possono significare rispettivamente «battaglia» e «combattere»: in questo caso si tratta della battaglia fra Titani ed Olimpi descritta nella *Teogonia*⁸⁹. Nella stessa opera Πόνος appare anche come divinità personificata, figlio di Ἔρις, a sua volta figlia di Notte (Νύξ) e madre di altri figli spaventosi, tra cui le battaglie (Μάχας) e i dolori (Ἄλγεα)⁹⁰: è dunque la contesa che genera la fatica, sorella della battaglia e della sofferenza. Nello *Scudo di Eracle* le occorrenze di πόνος richiamano da vicino il contesto epico omerico: si tratta delle imprese compiute rispettivamente da Anfitrione e da Eracle – in questo secondo caso πόνος è accostato nuovamente a ὀϊζύς⁹¹. Inoltre, esso appare in un contesto agonistico: una delle scene rappresentate sullo scudo è una gara di cavalieri. Qui «fare a gara» traduce πόνον ἔχειν: la fatica dei cavalieri è lunga, quasi eterna, perché lo scudo non rappresenta l'esito della gara, ma solo i cavalieri che per il premio

⁸⁸ Ritengo che questa sia un'ulteriore prova del limite della trattazione di Cicerone sopra individuato: c'è un *labor* dell'anima che non dipende da un *dolor* fisico; anzi, che dipende da un *dolor* che non è fisico. Questo tema sarà approfondito nella Sezione II.

⁸⁹ *Theog.* 629, 881. Come nota Arrighetti 2004, nota a vv. 617 ss., l'intero brano della Titanomachia è ricco di riferimenti omerici, sia nel vocabolario che nella struttura compositiva.

⁹⁰ *Theog.* 224-228. I figli di Ἔρις sono, oltre a Πόνος: Oblio, Fame, Dolori, Lotte, Battaglie, Delitti, Omicidi, Discordia, Inganni, Discorsi, Ambigui Discorsi, Anarchia, Sciagura, Giuramento. Tutti questi sono discendenza di Notte, di ciò che è oscuro e terribile: Πόνος è dunque visto in modo negativo. Ne *Le opere e i giorni*, invece, Esiodo ritratterà la sua posizione, affermando che ci sono due Ἔρις, una buona e una cattiva. È ormai consolidato che ciò sia prova inconfutabile dell'antiorità cronologica della *Teogonia*: cf., ad es., West 1966, 44, e, più recentemente, Most 2006, XXI. Che Esiodo stia esplicitamente ritrattando la sua posizione precedente è evidente dalla congiunzione negativa che introduce la figura della duplice Ἔρις ne *Le opere e i giorni*, οὐκ ἄρα (v. 11): così M. Tulli, *Esiodo multifocale: paradigmi arcaici di aggettivazione*, relazione tenuta al Convegno Internazionale *Multifocal Approach. La realtà ama nascondersi?*, Macerata, 28 Febbraio – 3 Marzo 2018.

⁹¹ *Scut.* 44, 351.

sopportano la contesa (δῆρις) e la pena (μόχθος, rafforzativo di πόνος)⁹². La *Teogonia* e lo *Scudo di Eracle*, dunque, non presentano differenze rispetto al quadro tracciato nei poemi omerici; molto più interessante, invece, è lo scenario che emerge da *Le opere e i giorni*.

A prima vista potrebbe sembrare sorprendente che in quest'opera vi siano solo poche occorrenze di πόνος (3 occorrenze del sostantivo e 1 sola occorrenza del verbo πονέω)⁹³, dal momento che essa ruota per intero attorno alla fatica della vita del contadino, al duro lavoro che gli è necessario per procurarsi il sostentamento. Infatti, quest'opera appare quanto mai lontana dallo splendente eroismo delle gesta degli eroi omerici e dai racconti della *Teogonia*, perché si cala nel mondo della vita del cetto più umile, che deve guadagnarsi da vivere attraverso il lavoro (ἔργον) nei campi.

La nozione di lavoro, ἔργον, e il suo nesso con la nozione di giustizia, δίκη, è chiave di volta del significato dell'intero testo, come è ormai tesi consolidata dalla critica più e meno recente⁹⁴. Esiodo accusa il fratello Perse, avido e scansafatiche, di aver corrotto i giudici per ottenere parte dell'eredità che sarebbe spettata al poeta. Perse si è così procurato ricchezza in modo ingiusto, ma Esiodo lo ammonisce: solo le ricchezze ottenute attraverso il lavoro procurano prosperità. Se l'idea alla base dell'opera è che il lavoro affrontato secondo giustizia procura prosperità, perché Esiodo non elogia il πόνος del lavoro nei campi, e perché questa nozione è così stranamente poco presente nell'opera? Indagando il nesso fra ἔργον e πόνος nell'opera si può comprendere il perché di tale assenza, ma anche l'importanza del concetto di πόνος nella visione esiodea del mondo, e la novità introdotta dal poeta rispetto ai significati di πόνος evidenziati nell'*Iliade* e nell'*Odissea*⁹⁵.

Esiodo promette di dire al fratello Perse la verità (v. 10), e il primo ammonimento che è pronunciato riguarda la natura di Ἔρις, la dea Contesa. Esiodo ritrae quanto affermato nella *Teogonia*, dove Contesa è figlia di Notte e madre di molti figli terribili, come Dolori, Lotte, Battaglie... In realtà, ora si afferma, ci sono due generi di Ἔρις: l'una è riprovevole, terribile e sciagurata, portatrice di guerra e conflitto (πόλεμον ... δῆριν, v. 14); l'altra, invece,

⁹² *Ivi*, 305, 310.

⁹³ Πόνος: v. 91, 113, 470; πονέω: v. 432.

⁹⁴ Si vedano ad esempio Sinclair 1932, X-XIII e XXX; Jaeger 2003 [1944], 121 ss.; Vernant 1960, 21; Mazon 1992, 71-72. Arrighetti 1998, 382-383, invece, riprendendo le tesi di Meyer, ritiene che questa prospettiva sul significato complessivo dell'opera sia riduttiva, e che il nesso tra lavoro e giustizia sia inserito all'interno del tema più ampio della posizione dell'uomo nel mondo e del suo destino. Mi sembra che Cassanmagnago 2009 e Van Noorden 2015 siano ben consapevoli di queste due diverse prospettive sul significato del poema, ma che non si impegnino a fondo per articolare il possibile rapporto fra di esse. Van Noorden 2015, 51-52, sottolinea che l'insegnamento principale del poema è che tutto dipende dal volere di Zeus e sembra dunque suggerire che questa prospettiva di lettura possa tenere insieme le diverse opinioni sul significato complessivo dell'opera.

⁹⁵ A ragione Descat 1986, 60, afferma che ne *Le opere e i giorni* i concetti di ἔργον e πόνος sembrano essere fra loro più vicini che in Omero, ma poi mette bene in luce le importanti differenze, che saranno chiarite nel corso della discussione.

è buona⁹⁶. La prima Ἔρις dà origine alla discordia; essa, pur essendo odiata dai mortali, è imposta di necessità dal volere degli dèi (vv. 11-16). Invece,

la Notte tenebrosa, per prima (πρωτέρην), generò l'altra, e il Cronide dall'alto trono, abitatore dell'etere, la pose nelle radici della terra: molto migliore è questa, per gli uomini: essa, infatti, *esorta anche il neghittoso al lavoro* (ἐπὶ ἔργον). Perché l'ozioso volge lo sguardo a un altro che è ricco e che si affretta a seminare, a coltivare e a ben governare la casa; il vicino emula il vicino che alla ricchezza attende. Buona contesa è questa per i mortali⁹⁷.

La buona Ἔρις, figlia di Notte, precede la cattiva Ἔρις, che porta discordia, dal punto di vista genealogico: Esiodo sottolinea che essa fu generata per prima (πρωτέρην), indicandone così implicitamente la superiorità⁹⁸. Questa Ἔρις benigna è la contesa che incita al lavoro mediante l'emulazione: chi vede il benessere altrui, in questo caso, non è portato a cercare di acquisire le stesse ricchezze mediante la guerra, la sopraffazione o l'inganno (questa è la via ingiusta scelta da Perse), ma è incitato ad abbandonare l'oziosità in cui vive per imitare i comportamenti di chi si procura i beni mediante il lavoro. Mentre nella *Teogonia* Ἔρις figlia di Notte era una potenza oscura, madre di sciagure, ora ne *Le opere e i giorni* è vista come una forza positiva⁹⁹: si potrebbe quasi affermare che ora figlio di Ἔρις sia non più Πόνος, ma ἔργον, il buon lavoro che porta all'acquisizione di veri beni. Nonostante questa affermazione possa essere considerata filologicamente scorretta (da nessuna parte «Lavoro» è menzionato tra i figli di Contesa), se ne giustificherà più avanti la validità in sede teoretica.

Perse, dunque, si è incamminato sulla via dell'ingiustizia, dell' Ἔρις terribile che alimenta le discordie, pensando di potersi procurare il benessere attraverso la corruzione e l'inganno; Esiodo, invece, gli raccomanda di abbandonare questa strada sciagurata e di

⁹⁶ Come si è anticipato *supra*, 50, nota 90, è evidente che Esiodo stia esplicitamente ritraendo quanto affermato nella *Teogonia* (solo Sinclair 1932, nota *ad loc.*, ritiene che non ci sia un'allusione, senza però offrire ragioni). Questo sdoppiamento di Ἔρις ha dato origine ad un lungo dibattito riguardante lo sdoppiamento dei concetti morali in Esiodo. Non c'è modo di affrontare qui tale dibattito: rimando ad Arrighetti 1970/1971 per una discussione delle precedenti tesi di Martinazzoli e Broccia. Trovo però che sia importante la conclusione raggiunta da Arrighetti (ripresa anche in lavori successivi, cf. Arrighetti 1998, 383-384, 395-396): lo sdoppiamento di Ἔρις sarebbe indice del carattere rigorosamente antropocentrico dell'opera e dunque del cambiamento di prospettiva rispetto alla *Teogonia*; esso è dunque dovuto alla necessità di adeguare l'univocità di certe personificazioni divine alla complessità della vita umana. Questa tesi è stata ripresa di recente anche da J. S. Clay 2007, 74.

⁹⁷ *Op.* 17-24, tr. it. Magugliani 1979. Corsivi miei. Userò sempre questa traduzione.

⁹⁸ Verdenius 1985, nota *ad loc.*

⁹⁹ Non è necessario indagare quale sia la relazione tra la Contesa figlia di Notte della *Teogonia* e quella de *Le opere e i giorni*. West 1966, nota *ad loc.*, ritiene che esse non debbano essere identificate, ma siano sorelle.

seguire la buona Ἔρις, lavorando per ottenere prosperità:

O Perse, ascolta la giustizia e non alimentare la Prepotenza (ὑβριν) [...].
Migliore è l'altra strada, verso la giustizia: la giustizia al termine del suo
corso vince la prepotenza¹⁰⁰.

Quest'ordine delle cose è garantito da Zeus in persona: egli infatti garantisce che agli uomini giusti la terra produca frutti copiosi, e che essi non soffrano fame e guerra; agli ingiusti, invece, egli assegna pena e punizioni¹⁰¹. Chi si affatica nel lavoro ottiene ricchezza e prosperità quali ricompense per aver ottemperato alla giustizia stabilita da Zeus. Certamente, questa via è difficile e, a prima vista, potrebbe sembrare meno remunerativa della via della prima Ἔρις, che permette di procacciarsi i beni altrui senza dover affrontare le difficoltà che il lavoro impone per ottenerle. Questo principio è illustrato attraverso la famosa immagine delle due vie, la via della virtù e la via del vizio, che avrà immensa fortuna nella storia della letteratura, della filosofia e dell'arte:

facile è scegliere la vita grama e quanta ne vuoi, piana è la via e molto vicina
essa dimora, ma gli dèi immortali hanno posto il sudore davanti al successo;
lunga e difficile è infatti la strada e, al principio, aspra, ma quando si giunge
alla vetta, diventa agevole poi, per quanto difficile sia.

τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθεκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπὴ περ' εὐῶσα¹⁰².

¹⁰⁰ *Op.* 213-218.

¹⁰¹ *Ivi.*, 225-285.

¹⁰² *Ivi.*, 287-292. Il testo greco qui riportato su cui si basa la traduzione di Magugliani accetta la lezione λείη. Però, i manoscritti, Proclo e un papiro riportano ὀλίγη. La correzione in λείη si basa sul testo di Platone (*Resp.* 364d1; ma la stessa lezione è riportata da Senofonte, Plutarco, Aristide Quintiliano: cf. Verdenius 1985, nota *ad loc.*). Sinclair 1932 e West 1987 accettano λείη, difesa da West in quanto «this reading avoids the tautology of ὀλίγη ... μάλα δ' ἐγγύθι ναίει, and provides an antithesis to ὄρθιος and τρηχὺς» (*ad loc.*). Verdenius 1985 (seguito da Arrighetti 1998) rifiuta invece λείη in quanto *lectio faciliior*, criticando West perché «the tautology is only a seeming one, for ἐγγύθι ναίει (*scil.* κακότης) defines the end of the road» (*ad loc.*). Mi sembra però che questa precisazione indebolisca la posizione stessa di Verdenius. Infatti, se ὀλίγη deve essere tradotto con «breve» e ἐγγύθι ναίει significa che «la fine della via è vicina» (cioè che breve è il percorso per raggiungere l'obiettivo attraverso di essa), si perde la struttura antitetica rispetto ai versi che seguono, evidenziata da West. Si noti che la lezione di West (sebbene egli non sembri notarlo) mette in luce una costruzione non solo antitetica,

Come hanno dimostrato prima Jaeger e poi Snell, in questo passo virtù e vizio, ἀρετή e κακότης, non devono essere intese in senso morale: si tratterebbe di un grave anacronismo, di un'illecita sovraimposizione di un significato che emerge solo in epoca più tarda. Esse devono essere intese più semplicemente come prosperità e rovina, successo e insuccesso¹⁰³. La via di ἀρετή, dunque, è la via della giustizia e della buona Contesa, che porta al successo perché permette di godere dei frutti del proprio lavoro. Essa è certamente difficile ed erta all'inizio, in quanto impone impegno e fatica, ma, dopo aver superato le difficoltà che essa impone, diventa agevole, perché la prosperità acquisita attraverso il lavoro secondo giustizia è benedetta da Zeus. La via di κακότης, invece, è la via scelta da Perse. Questa via può sembrare facile ed agevole all'inizio, perché chi si incammina su di essa non deve lavorare per ottenere i beni, ma acquisisce prosperità in modo ingiusto. Per quanto questa via sia facile da intraprendere, la violazione della giustizia di Zeus non resterà impunita.

Si è cercato di mettere in luce per sommi capi la relazione tra δίκη, ἔργον e ἀρετή, che dunque si conferma essere l'asse portante dell'insegnamento di Esiodo. La condotta giusta, che si accorda al volere di Zeus, è quella che porta ad acquisire ἀρετή attraverso ἔργον. Ciò vale sia a livello individuale (l'uomo che lavora ottiene la ricompensa per la propria fatica) che, soprattutto, a livello sociale: infatti, se i rapporti sociali sono mediati dalla buona contesa (la buona Ἔρις), si instaura un rapporto emulativo (che rispetta la giustizia di Zeus) attraverso cui tutti possono prosperare, in una sorta di circolo virtuoso¹⁰⁴. Perse, però, ha scelto la via di κακότης, che rifiuta ἔργον quale mezzo per procurarsi la prosperità, alimentando la cattiva Ἔρις: ma le ricchezze acquisite attraverso il conflitto distruttivo non possono durare, perché la violazione della giustizia di Zeus non rimane impunita¹⁰⁵. Esiodo, dunque, esorta il fratello ad abbandonare questa via, e lo incita al lavoro¹⁰⁶.

ma anche chiastica: la via di κακότης è λείη, facile, (A) e ἐγγύθι ναίει (B), mentre la via di ἀρετή è μακρός, cioè una via lunga la cui fine è distante (B), e τηγχύς, difficile (A).

¹⁰³ Cf. Jaeger 2003 [1944], 146, Snell 1963 [1946], 341. Così anche Verdenius 1985, nota *ad loc.*, e West 1987, nota *ad loc.*

¹⁰⁴ È importante sottolineare questi due livelli anche se, come affermato in precedenza (*supra*, 43, nota 37), lo studio dei rapporti sociali non è oggetto di questa ricerca. Per approfondimenti, si vedano le pagine di Descat 1986 dedicate ad Esiodo (59 ss., 175 ss.).

¹⁰⁵ Anche in questo caso è opportuno sottolineare che l'insegnamento di Esiodo, pur essendo rivolto al fratello, intende proporre un messaggio valido non solo a livello individuale, ma soprattutto a livello sociale: la competizione non mediata dalla giustizia porterebbe all'imporsi della legge della giungla (J. S. Clay 2007, 79).

¹⁰⁶ Riporto l'intero passo (*Op.* 298-316) perché mette bene in mostra l'importanza dell'incitazione al lavoro e il rapporto fra lavoro e prosperità: «Ma tu, sempre tenendo presenti i nostri precetti, lavora (ἐργάζεο), o Perse, progenie divina, affinché la Fame ti odii e t'ami invece l'augusta Demetra ben coronata, e t'empia di beni il granaio. La Fame, infatti, è sempre compagna dell'uomo infingardo (ἀεργῶ ... ἀνδρῖ), e gli dei e gli uomini si sdegnano per colui il quale vive ozioso (ἀεργός), simile per indole ai fuchi privi di pungiglione che, inetti (ἀεργοῖ), consumano divorando la fatica (κάματος) delle api. A te sia caro, al contrario, il tempestivo lavoro (ἔργα ... μέτρια), in modo che il tuo granaio si riempia dei beni stagionali. Col lavoro (ἔξ ἔργον) gli uomini

Quale spazio può allora occupare *πόνος* nell'opera e in quale rapporto si pone con il nesso tra giustizia, lavoro e virtù sopra evidenziato? Dalla lettura del mito di Prometeo e Pandora e del mito delle cinque età emerge che *πόνος* è la condizione imposta all'uomo dal volere di Zeus, condizione di difficoltà nel vivere che è giustificata miticamente in due modi diversi, come punizione per l'inganno di Prometeo, o come caduta da uno stato di beatitudine primordiale. Il *πόνος* dunque è legato alla condizione umana in quanto tale: nessuno può sfuggire ad esso; è, nelle parole di Nicole Loraux, la «*lois des hommes et leur souffrance*»¹⁰⁷.

Prima di addentrarsi nella lettura di questi due miti (lettura che, però, si limiterà a metterne in luce la rilevanza per il tema del *πόνος*, senza pretendere di offrirne un'analisi completa e dettagliata), è necessario soffermarsi su un problema ermeneutico che ha tormentato la critica per lungo tempo. Infatti, i due racconti si escludono a vicenda sia logicamente che cronologicamente, e lo stesso mito delle età è introdotto come *ἕτερον λόγον* (v. 106) rispetto a quello di Prometeo. Perché dunque proporre due spiegazioni alternative? Esiodo si lascerebbe semplicemente trasportare dal materiale poetico?¹⁰⁸. Ritengo che il dilemma sia stato risolto da Christopher Rowe, che ha messo in luce i pregiudizi su cui esso si fonda¹⁰⁹. Infatti, si è cercato di vedere in Esiodo un proto-filosofo (così Gigon e Fränkel) o un proto-storico (Rosenmeyer) e dunque si è presupposto che nelle sue opere si debba trovare la stessa tipologia di coerenza concettuale che si trova nelle opere dei filosofi o degli storici. Rowe, però, ha dimostrato la scorrettezza di questa posizione: Esiodo non è né un filosofo, né uno storico; anzi, il suo pensiero è spesso strutturato secondo il modo di pensare che Fränkel stesso definisce «arcaico», in cui l'oggetto non è affrontato una volta sola, e in modo definitivo, ma è indagato a più riprese a partire da punti di vista diversi, offrendo dunque su di esso prospettive diverse¹¹⁰. Esiodo offrirebbe dunque «approcci multipli» allo stesso problema¹¹¹. È dunque in questa prospettiva che i due racconti devono essere letti: non come due storie logicamente incoerenti, ma come due indagini che offrono diverse spiegazioni possibili per l'origine dei mali dell'umanità, spiegazioni che, nonostante le loro differenze,

diventano ricchi e opimi di greggi. E tu, lavorando (*ἐργαζόμενος*), diverrai di molto più caro agli Immortali e ai mortali; essi, infatti, molto hanno in odio gli oziosi (*ἀργούς*). Lavorare (*ἔργον*) non è vergogna, non lavorare (*ἀργίη*) è vergogna. Se lavorerai (*ἐργάζη*), presto l'inetto (*ἀργός*) invidierà te che stai arricchendo: fama e merito si accompagnano alla ricchezza (*πλούτῳ δ' ἄρετῇ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ*). Quale che sia la tua sorte, lavorare è meglio (*τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον*), se, volgendo via l'animo sconsiderato dalle altrui ricchezze e attendendo al lavoro (*ἐς ἔργον*), tu ti occupi dei tuoi mezzi di vita, così com'io ti esorto».

¹⁰⁷ Loraux 1982, 181.

¹⁰⁸ Per un'analisi dettagliata dell'introduzione del mito delle età come *ἕτερον λόγον* si veda Van Noorden 2015, 68 ss. La tesi secondo cui Esiodo si lascia trasportare dall'ispirazione poetica, lasciando perdere la coerenza concettuale, è di West 1978, 49.

¹⁰⁹ Rowe 1983.

¹¹⁰ Fränkel 1997 [1969³], citato in Rowe 1983, 125.

¹¹¹ Rowe 1983, 126.

possono essere accostate l'una all'altra perché lo scopo del poeta non sarebbe di indagare i mali nel modo in cui il filosofo presocratico si interroga sull'ἀρχή, ma di offrire un insegnamento morale¹¹².

Nel primo racconto si afferma che è a causa di Prometeo che l'uomo è costretto a vivere nella sofferenza e nella privazione: «gli dèi tengono infatti nascosti agli uomini i mezzi di vita (βίον)» (v. 42), così Esiodo introduce il racconto dell'inganno di Prometeo. Se Prometeo non avesse provato ad ingannare Zeus, distribuendo in modo iniquo tra uomini e dèi le parti del bue sacrificato e avvolgendo le ossa nel grasso in modo che Zeus non se ne accorgesse, ora l'uomo non dovrebbe trascorrere la vita lavorando: in un sol giorno si potrebbe procurare tutti i mezzi per vivere e potrebbe rimanere in ozio per il resto dell'anno (vv. 43-44). Zeus, però, da allora medita «luttuosi affanni (κίδηα λυγρά)» (v. 49) per gli uomini, privandoli del fuoco. Il dio è però nuovamente ingannato da Prometeo, che riesce a restituire agli uomini il fuoco, nascondendolo in una canna cava. La punizione per il secondo inganno è ancora più terribile di quella già imposta: il comportamento di Prometeo prepara una «grande pena (μέγα πῆμα)» (v. 56) per i mortali, un male di cui però essi «si rallegreranno nel cuore, facendo feste allo stesso lor male (τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὼν κακὸν ἀμφραγαπῶντες)» (v. 58). Così il padre degli dèi comanda che sia plasmata la prima donna, Pandora¹¹³. L'arrivo di Pandora cambia la situazione in cui si trovano gli uomini:

fino ad allora viveva sulla terra, lontana dai mali, la stirpe mortale, senza la sfibrante fatica (ἄτερ χαλεποῦ πόνοιο) e senza il morbo crudele che trae gli umani alla morte: rapidamente, infatti, invecchiano gli uomini nel dolore. Ma la donna, levando di sua mano il grande coperchio dell'orcio disperse i mali, preparando agli uomini affanni luttuosi¹¹⁴.

¹¹² *Ivi*, 134. Rowe articola questo punto in modo raffinato: ciò non fa di Esiodo un pensatore «arcaico», se non in senso cronologico. Egli infatti si dimostra capace di fare distinzioni logiche, quando ciò è funzionale allo scopo che si prefigge: ad esempio, ritrae quanto detto su Contesa nella *Teogonia*. Dunque, se Esiodo non vede incoerenza tra il mito di Pandora e quello delle età, ciò sarebbe dovuto non ad una carenza compositiva e concettuale a lui imputabile, ma al fatto che il suo interesse in quella doppia narrazione non è di tipo filosofico o storico, bensì morale.

¹¹³ Il racconto dell'inganno di Prometeo e della creazione di Pandora è narrato anche in *Theog.* 510-616, ma sono presenti sensibili differenze tra le due versioni, e nel testo della *Teogonia* è assente la storia dell'apertura dell'orcio. Per un'analisi comparativa delle due versioni, si veda J. S. Clay 2003, 100-128.

¹¹⁴ *Op.* 90-95. Si tralasciano in questa sede due problemi interpretativi. In primo luogo, Esiodo narra che Zeus nasconde agli uomini il βίος, cioè i mezzi di sostentamento (42), ma poi non spiega come ciò avvenga, perché il fuoco è loro restituito e il mito di Pandora offre un'eziologia dei mali, non del nascondimento del βίος. Il racconto di Esiodo sembra dunque essere incoerente, tanto che anche Arrighetti 1998, 415, mostra un certo sconforto commentando: «si deve confessare che è difficile non ricorrere all'ipotesi di una specie di dimenticanza del poeta. Si direbbe che il rilievo che il fatto riveste nei vv. 42-47 sembra sbiadirsi e dileguarsi soppiantato dall'interesse a narrare il furto del fuoco da parte di Prometeo (vv. 48-58) e che quel fatto venga assorbito nella generale asserzione che gli uomini sono sottoposti ad aspre fatiche (v. 91)». L'impostazione ermeneutica offerta da Rowe, però, potrebbe risolvere il problema, mostrando che esso si fonda innanzitutto su

Il πόνος è dunque conseguenza della punizione di Zeus, che impone a tutti gli uomini fatica, mali e dolore quali componenti ineliminabili della loro vita. Πόνος, allora, non corrisponde ad ἔργον, ma è la ragione per cui gli uomini sono costretti a lavorare. Πόνος è la fatica connaturata alla vita umana, vita costellata di mali e privazioni, liberati sulla terra da Pandora nel momento in cui apre l'orcio¹¹⁵.

Il successivo mito delle cinque età permette di ribadire, seppur da una prospettiva diversa, questa concezione di πόνος¹¹⁶. Il mito narra della creazione da parte degli dèi di cinque γένη di uomini successivi, posti in ordine progressivamente discendente – fatta eccezione per l'età degli eroi, che interrompe lo schema di decadenza progressiva¹¹⁷. La prima generazione di uomini è creata quando Crono regna ancora sugli dèi: è questa la generazione dell'età dell'oro, in cui uomini e dèi sono massimamente vicini gli uni agli altri. Gli uomini dell'età dell'oro vivono in una condizione di beatitudine dove πόνος è assente:

gli uomini vivevano come dèi, avendo il cuore tranquillo (ἀκηδέα θυμόν), liberi da fatiche e da sventure (ἄτερ τε πόνων καὶ οὐζύος); né incombeva la miseranda vecchiaia, ma sempre, fiorenti di forza nelle mani e nei piedi, si rallegravano nei conviti, lungi da tutti i malanni: e morivano come presi dal sonno¹¹⁸.

Gli uomini dell'età dell'oro vivono alla pari degli dèi: su di loro non incombono dolore e vecchiaia, e i loro corpi sono sempre nel pieno delle forze; non devono lavorare, perché la

una logica di lettura sbagliata. Inoltre, ai fini di questa ricerca non è necessario occuparsi dei versi immediatamente seguenti, in cui si afferma che nell'orcio rimane solo Ἐλπίς, la Speranza. Comprendere che cosa ciò significhi ha dato origine ad un dibattito immenso, di cui non è possibile rendere conto in questa sede. Un'ottima discussione, seppur datata, si trova in Verdenius 1985, 66-71.

¹¹⁵ Verdenius 1985, nota a v. 91, cita Wilamowitz, secondo cui πόνος «Arbeit kann das nicht sein, auch nicht Schmerz, sondern allgemein Mühe, Plage», per poterlo criticare perché secondo lui «this general trouble may include labour». Verdenius dunque ritiene che i concetti di πόνος e di ἔργον differiscano solo per estensione (ἔργον avrebbe solo un significato più ristretto rispetto a πόνος), ma qui si è dimostrato che invece la differenza tra di essi è molto più profonda: πόνος non è una forma di lavoro (πόνος infatti non produce prosperità), ma una situazione di privazione che l'uomo deve fronteggiare. Ulteriori conferme della scorrettezza della posizione di Verdenius si troveranno nella successiva discussione del mito delle cinque età. Si noti che anche l'occorrenza di πόνος al v. 470 costituisce una conferma della tesi qui difesa. Esiodo suggerisce che chi semina sia seguito da un garzone che, con una zappetta, ricopra i semi di terra, in modo da impedire agli uccelli di mangiarli, imponendo così loro un πόνος. Anche in questo caso πόνος non indica il lavoro, ma una privazione imposta.

¹¹⁶ Non si cercherà in questa sede di offrire un'interpretazione approfondita di tutti gli aspetti del mito, ma solo di evidenziarne gli elementi necessari alla comprensione del significato del concetto oggetto del nostro studio. Rimando a Van Noorden 2015 per un'ampia ed aggiornata bibliografia sull'argomento.

¹¹⁷ Come tradurre γένος? Razza, età, generazione, stirpe sono le traduzioni comunemente accettate. Non mi sembra che si possa scegliere in modo univoco una sola di queste traduzioni; per questo motivo, userò questi termini in modo intercambiabile. Rimando ancora a Van Noorden 2015, 24-25, 75, per una discussione del problema con ulteriore bibliografia.

¹¹⁸ *Op.* 111-116.

terra offre loro in abbondanza frutti che crescono spontaneamente (αὐτομάτη, v. 118) – l'esatto contrario di ciò che accade nel mito di Pandora dopo l'apertura dell'orcio, dove sono i mali e i dolori ad aggirarsi per il mondo a loro piacere (αὐτόματοι, v. 103). Solo la loro mortalità li separa dagli dèi, ma è una condizione comunque diversa dalla mortalità delle generazioni successive: la morte non è preceduta dalla vecchiaia e dall'indebolimento del corpo e sopraggiunge senza dolore, come nel sonno. Inoltre, dopo la morte, questi uomini diventano δαίμονες ἐπιχθόνιοι (v. 122), demoni che si aggirano sulla terra, protettori dai mali e guardiani degli uomini mortali (ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, v. 123).

La generazione degli uomini d'argento non è per nulla simile a quella dell'età dell'oro. Questi uomini infatti non raggiungono mai il pieno dello sviluppo fisico: per cento anni rimangono fanciulli, poi, non appena giungono alla pubertà, poco tempo rimane loro da vivere. Muoiono infatti a causa della ὕβρις reciproca (vv. 134-135), sopraffacendosi a vicenda. Non venerano gli dèi e non compiono sacrifici: perciò Zeus pone fine a questa stirpe di uomini, facendola sparire sotto la terra. Però, una qualche forma di onore è tributata anche a loro, come agli uomini dell'età dell'oro. Gli uomini d'argento, infatti, diventano demoni ὑποχθόνιοι (v. 141), demoni sotterranei (al contrario degli uomini d'oro che sono demoni sopra la terra, ἐπιχθόνιοι), e come tali sono venerati.

Nell'età del bronzo Zeus crea una stirpe di uomini violenti, dediti solo alla guerra: si annientano a vicenda, e scendono nell'Ade, destinati all'oblio.

La successiva età degli eroi interrompe la progressiva degenerazione finora descritta. La stirpe degli eroi è migliore rispetto a quella degli uomini di bronzo, è una «stirpe celeste di uomini-eroi, chiamati semidei (ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι)» (vv. 159-160). Si ha dunque un riavvicinamento alla condizione della divinità, che era stata perduta con la fine dell'età dell'oro. Però, la condizione dell'età dell'oro non può comunque essere recuperata: il mondo in cui vive questa stirpe non è privo di guerre e di mali. Alcuni di questi eroi muoiono combattendo a Tebe, altri combattendo a Troia. Però, mentre alcuni di essi muoiono, altri hanno una sorte migliore, perché Zeus, una volta conclusa la loro vita umana, li porta nelle isole dei beati:

ed essi abitano, nelle isole dei beati (ἐν μακάρων νήσοισι), presso l'Oceano dai gorghi profondi, avendo il cuore senz'affanni (ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες), eroi felici (ὄλβιοι ἦρωες), ai quali tre volte l'anno la terra feconda porta frutti fiorenti, dolci di miele¹¹⁹.

¹¹⁹ *Op.* 170-173.

Purtroppo, anche questa età si è conclusa, ed ora, afferma Esiodo, si vive nell'età del ferro. Ora l'uomo è condannato alla fatica (κάματος), alla pena (ὀϊζύς), e i beni non si danno se non mescolati ai mali¹²⁰. Questa stirpe sarà distrutta da Zeus quando l'ordine della giustizia sarà completamente sovvertito. Dunque, la distruzione della stirpe di ferro avverrà quando la cattiva Ἔρις prevarrà e non ci sarà più δίκη a mediare i rapporti tra gli uomini, ma legge sarà il diritto del più forte: i giovani non onoreranno più i vecchi; si onorerà l'uomo violento e malvagio invece dell'uomo buono e giusto; l'uomo malvagio prevarrà sul giusto con falsi giuramenti; Αἰδώς e Νέμεσις lasceranno la terra e si rifugeranno sull'Olimpo; sulla terra rimarranno solo i dolori e non ci sarà riparo contro il male¹²¹.

L'interpretazione di questo mito ha posto in difficoltà i commentatori per due motivi: in primo luogo, non può essere letto come una semplice storia della decadenza umana, perché l'introduzione dell'età degli eroi interrompe questo movimento degenerativo. Inoltre, non può essere interpretato come una storia pessimistica sul cupo destino dell'umanità: ciò non avrebbe senso in un'opera dedicata all'incitazione al lavoro e alla vita secondo giustizia. A quale scopo mai lavorare, se il destino dell'umanità fosse già segnato? Il mito sembrerebbe vanificare l'insegnamento morale del poema. A partire dalla lettura del mito offerta da Glenn Most, impostasi negli ultimi vent'anni come punto di riferimento, si può rispondere a queste domande, ponendo al tempo stesso le basi per articolare il rapporto tra ἔργον e πόνος¹²².

Most dimostra che la divisione in cinque età è arricchita da due ulteriori articolazioni che costituiscono *pattern* complementari. Il primo *pattern* divide le cinque età in tre sottogruppi: oro, argento, e un terzo gruppo comprendente bronzo, eroi e ferro. Questa suddivisione è dettata da elementi biologici: gli uomini dell'età dell'oro non invecchiano, quelli d'argento non raggiungono mai la maturità; dall'età del bronzo in poi, invece, maturità e vecchiaia diventano parte della vita umana e la fine dell'età del ferro si avrà quando il naturale processo di invecchiamento sarà del tutto invertito, e i bambini nasceranno con i capelli bianchi. Questa suddivisione è comprovata dal fatto che solo agli uomini d'oro e

¹²⁰ *Ivi*, 176-179: «Ora, infatti, è la stirpe di ferro: né mai di giorno cesseranno di distruggersi per la fatica (κάματος) e per la pena (ὀϊζύς), né mai di notte: e gli dèi daranno pensieri luttuosi (χαλεπὰς ... μερίμνας), tuttavia anche per essi i beni saranno mescolati ai malanni (μεμείζεται ἐσθλὰ κακοῖσιν)».

¹²¹ *Ivi*, 187-202: «Sciagurati! Ché degli dèi non hanno timore. Questa stirpe non vorrà ricambiare gli alimenti ai vecchi genitori; il diritto per loro sarà nella forza ed essi si distruggeranno a vicenda le città. Non onoreranno più il giusto, l'uomo leale e neppure il buono, ma daranno maggior onore all'apportatore di male e al violento (ῥβρον); la giustizia risiederà nella forza delle mani (δίκη δ' ἐν χερσὶ); non vi sarà più pudore: il malvagio, con perfidi detti, danneggerà l'uomo migliore e v'aggiungerà il giuramento. [...] Coscienza e Nemese andranno verso l'Olimpo, al popolo degli Immortali; ma gli affanni luttuosi (ἄλγεα λυγρὰ) resteranno ai mortali, né vi sarà difesa contro il male».

¹²² Most 1997. Nelle riflessioni che seguono sintetizzerò i punti salienti della sua lettura, mettendone in luce però alcune criticità e provando ad elaborare conclusioni diverse.

d'argento spetta un ruolo religioso preciso dopo la morte: infatti, sono venerati come δαίμονες. Ma il fatto che questi siano venerati non comporta, secondo Most, un senso di nostalgia per l'età dell'oro perduta, o un desiderio di emulare gli uomini di questa età. Ciò sarebbe infatti impossibile: non si potrebbe prendere a modello per la vita nella nostra età del ferro un'età in cui non ci sono vecchiaia, malattia, πόνος e lavoro.

Confrontarsi con l'età dell'oro, allora, mostra che sono proprio queste caratteristiche che contraddistinguono il nostro modo di vivere. Allo stesso modo, anche la costituzione biologica degli uomini d'argento può dirci qualcosa sulla nostra situazione nell'età del ferro. Gli uomini d'argento non raggiungono mai la maturità e la responsabilità per le loro scelte: per cento anni vivono in casa, accuditi dalle loro madri, «pargoleggiando, molto stolt[i]» (v. 131), ed è proprio a causa della loro stoltezza che, raggiunta la pubertà, non possono che soffrire mali a causa della loro ὕβρις¹²³. Essi dunque si incamminano sulla via della cattiva Ἔρις che li porta a distruggersi a vicenda, commettendo ingiustizie gli uni contro gli altri, e contro gli dèi, non tributando loro gli onori dovuti. Al contrario, nell'età del ferro la giovinezza è breve e si raggiunge la maturità, periodo della vita in cui è almeno possibile decidere su quale via incamminarsi. Certo, gli uomini dell'età del ferro hanno già scelto la via della cattiva Ἔρις, ma rimane quantomeno aperta la possibilità di incamminarsi su una via diversa, di scegliere la buona Ἔρις e prosperare, perché l'età del ferro non si è ancora conclusa. Most dunque mostra che c'è «a fragile balance in Hesiod's poem between bitterness and consolation, polemic and protreptic»¹²⁴.

Qui si inserisce il secondo *pattern* che Most identifica, attraverso cui le età sono suddivise in quattro, perché Esiodo cerca di avvicinare il più possibile eroi ed uomini di ferro, sfumando il confine tra le due età. Infatti, non parla mai della distruzione completa degli uomini dell'età degli eroi: mentre alcuni muoiono, altri vivono (tutt'ora, come è sottolineato dai verbi al presente ναίουσιν, v. 170, e φέρει, v. 173) nelle isole dei beati. Esiodo racconta solo di quattro creazioni (ποίησαν, v. 110,ποίησαν, v. 128,ποίησ', v. 144,ποίησε, v. 158) e quattro distruzioni (κατὰ γαῖα κάλυψε, v. 121,κατὰ γαῖα κάλυψε, v. 140,βῆσαν ἐς ... δόμον Αἴδαο, v. 153, Ζεὺς δ' ὀλέσει, v. 180, quest'ultima, dell'età del ferro, al futuro), non spiegando come siano stati creati gli uomini dell'età del ferro¹²⁵. Perciò, il confine tra l'età degli eroi e quella del ferro non è netto come negli altri casi.

¹²³ Cf. Verdenius 1985, note a v. 131 νήπιος e a v. 134 ὕβρις, in cui è ricordato il legame tra ὕβρις e ingiustizia, e dunque tra ὕβρις e cattiva Contesa, che è stato evidenziato anche sopra.

¹²⁴ Most 1997, 117.

¹²⁵ Questo particolare creò imbarazzo ai lettori sin dai tempi antichi. Infatti furono interpolati alcuni versi (173a-e), ora espunti da tutti gli editori, in cui si narra anche della creazione degli uomini nell'età del ferro. La mancanza di questo dettaglio narrativo era dunque stata percepita, ma Most dimostra che tale mancanza ha un preciso significato nell'economia narrativa del mito.

Una seconda prova di ciò è che Esiodo, dopo aver introdotto il γένος (v. 159) degli eroi, li definisce al verso successivo προτέρη γενεή (v. 160). Προτέρη chiaramente significa «precedente» rispetto all'età del ferro, ma perché utilizzare γενεή invece di γένος? Secondo Most non si tratta di una scelta *metri causa*, ma di una precisa indicazione da parte del poeta, che sceglie di usare due termini diversi in due versi successivi perché essi non sono sinonimi: nell'epica antica γενεή indica un sottogruppo di γένος, e serve a distinguere i membri di uno stesso γένος che però sono nati in tempi differenti. In effetti, Esiodo non introduce l'età del ferro come un nuovo γένος, ma parla semplicemente di «quinti ... uomini (πέμπτοισι ... ἀνδράσιν)» (vv. 174-175), come se non appartenessero ad un γένος diverso¹²⁶.

Sfumare il confine tra eroi ed uomini di ferro serve a mettere in luce, secondo Most, alcune somiglianze sostanziali tra i due gruppi. Gli eroi sono i primi a fare scelte individuali e ad avere destini individuali: sono identificati come coloro che combatterono a Tebe e a Troia, e Zeus decide quali di loro muoiono e quali sopravvivono nelle isole dei beati. Al contrario di ciò che era accaduto nelle età precedenti, non tutti i membri dell'età degli eroi hanno la stessa sorte¹²⁷. Coloro che muoiono, muoiono a causa della guerra malvagia (πόλεμος ... κακός, v. 161), e questa formulazione richiama la via della cattiva Ἔρις, che porta con sé guerra malvagia (πόλεμον ... κακόν, v. 14) e contesa. Dunque, coloro che sono stati salvati da Zeus dovrebbero essere quelli che non hanno ceduto alla cattiva Ἔρις¹²⁸. In effetti, il γένος degli eroi è detto nel suo complesso essere δικαιότερον καὶ ἄρειον (v. 158).

Most ritiene che il modo in cui sono descritti gli eroi serva a porli come modello da

¹²⁶ Anche Verdenius 1985, nota *ad loc.*, commenta: «this race is not especially created by the gods because it consists of the descendants of the men who had lived in the heroic age». C'è però un verso che potrebbe indebolire questa posizione. Poco dopo aver introdotto gli uomini di ferro come «quinti ... uomini», Esiodo afferma νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον (v. 176), e sembra riferirsi dunque a loro come γένος separato. Most 1997, 113, nota 41, prova a risolvere la difficoltà sostenendo che il verbo essere in questo caso non deve essere letto in senso esistenziale («for now indeed there is an iron race»), ma predicativo («for now indeed the race is one of iron»), con cui il poeta intenderebbe dire che ora sì (il δὴ è enfatico) la razza può propriamente esser detta di ferro, perché prevalgono discordia e contesa. Allora il verso 180 (Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων) si riferirebbe alla distruzione finale di questa unica età, cominciata al tempo degli eroi.

Questa difficoltà testuale non è importante, perché il fatto che si accetti o meno che eroi e uomini di ferro appartengano ad una sola età non ha ripercussioni sul tema di questa ricerca. Comunque, anche se non si accettassero le conclusioni di Most, ritengo che ci siano elementi testuali sufficienti a dimostrare che c'è una vicinanza, messa in luce da Esiodo, tra età degli eroi e del ferro: si veda anche *infra* con relative note.

¹²⁷ Verdenius 1985, nota a v. 161 κακός, cita van der Valk, che commenta: «[Hesiod] on purpose diversifies the expressions [riguardanti la guerra nell'età del bronzo, v. 152, e nell'età degli eroi, v. 161] and does not attribute the end of the fourth generation to its own members, but to “War” and “Strife”».

¹²⁸ A riprova della correttezza di questa interpretazione si noti l'articolazione dei μέν ... δέ ai vv. 161-167: tra gli eroi, alcuni (τοὺς μέν, v. 161) morirono, e tra questi alcuni (τοὺς μέν, v. 162) a Tebe, altri (τοὺς δέ, v. 164) a Troia; altri (τοῖς δέ, v. 167), invece, sono trasportati nelle isole dei beati. Ciò dimostra che il v. 166 deve essere espunto. Questo verso infatti supplisce un τοὺς μέν al τοῖς δέ del verso successivo, ma non è necessario, perché il μέν che precede il δέ del v. 167 deve essere cercato al v. 161. Sull'espunzione del v. 166 si vedano anche Verdenius 1985 e West 1987, note *ad loc.*

emulare o da evitare per gli uomini dell'età del ferro¹²⁹. Come Zeus fece morire gli uomini che, nell'età degli eroi, scelsero la via della cattiva Ἐπίς, e vivere gli altri, così distruggerà gli uomini dell'età del ferro se continueranno a seguire la via della discordia e della lotta, ma ricompenserà coloro che lavoreranno per procurarsi prosperità. Dunque il significato del mito nel suo complesso è che sì il genere umano è decaduto e l'età dell'oro è ormai perduta: l'uomo non può sfuggire al πόνος della vita. Però, l'età del ferro non si è ancora conclusa e in essa, come nell'età degli eroi, gli uomini possono compiere delle scelte: sono loro a dover decidere su quale delle due vie incamminarsi. Certamente, in questa età del ferro la maggior parte degli uomini, come Perse, ha deciso di seguire la via della cattiva Contesa, cercando di procacciarsi beni con la corruzione e l'inganno: Zeus, però, li punirà. Siccome questa età non si è ancora conclusa, c'è quantomeno per l'uomo la possibilità di cambiare via, e di darsi da fare per procurarsi beni attraverso il lavoro: chi seguirà questa via otterrà le ricompense da parte di Zeus¹³⁰. Se, però, gli uomini continueranno a commettere ingiustizia, non ci sarà scampo e Zeus distruggerà l'intera stirpe.

Per quanto si sia qui seguita, almeno nelle linee generali, l'interpretazione offerta da Most, ritengo che egli erri nel pensare che ci sia una separazione totale tra l'età dell'oro e l'età del ferro. Secondo l'Autore, infatti, l'età dell'oro funziona solo come modello attraverso cui comprendere *ex negativo* (anzi, *ex positivo*) le caratteristiche che contraddistinguono la vita nell'età del ferro: πόνος, mali, malattie, affanni. Però, mi sembra che Esiodo dissemini nell'opera alcune indicazioni testuali attraverso cui suggerisce che, anche se l'età dell'oro non può essere emulata, può essere in qualche modo recuperata – almeno nella misura in cui è possibile nella nostra età del ferro – se ci si dedica al lavoro secondo giustizia: e questa è la ricompensa che Zeus offre.

Infatti, nell'età dell'oro gli uomini vivono con il cuore privo di affanni (ἀκηδέα θυμὸν

¹²⁹ Van Noorden 2015, 76, critica questa conclusione di Most, ritenendola un'interpretazione di stampo eccessivamente platonico. In effetti, come si vedrà anche *infra* (Sezione II, Parte II, cap. 4), Platone riflette sul ruolo degli eroi come modelli di comportamento. Ciò non implica, però, che egli fu il primo a considerarli tali. Anzi, egli tratta questo tema perché desidera criticare questo aspetto della sua cultura: a suo parere, la poesia offre modelli sbagliati. Dunque, non mi sembra che la critica di Van Noorden sia ben contestualizzata. Verdenius 1985, nota a v. 158 ἄρειον, adotta una posizione più sfumata, ma riconosce ad Esiodo un intento uguale: «Hesiod wants to confront his contemporaries, and especially the “kings”, with a contrasting picture: war was not absent from the generation of the heroes, but as a whole they were “more just”, and the disappearance of justice is the most serious danger to the future of the present world».

¹³⁰ Most 1997, 119: «the man's condition involves labour and anxiety for the future, [and] he has the maturity and the freedom to make the right choice about how to meet the challenges arising from this condition». Anche Arrighetti 1998, 388-389, nota che la decadenza dell'umanità corrisponde ad un sempre maggiore sviluppo delle capacità intellettuali. Mentre la violenza delle età d'argento e bronzo è brutta, quella dell'età del ferro è consapevole: essa si rivolge a chi meriterebbe rispetto (l'amico, l'ospite, il parente) e fa uso della parola, e dunque dell'intelligenza. Lo sviluppo intellettuale permette «una più ampia, ma soprattutto più responsabile capacità di agire, nel bene e nel male» (388; rimando ad Arrighetti anche per ulteriore bibliografia su simili letture del significato del mito). Sebbene offrano interpretazioni del mito diverse, concordano su questo punto anche Vernant 1960, 29-30, 44-46 (tradotto anche in italiano: Vernant 1987, 15-47), e Fontenrose 1974, 14.

ἔχοντες, v. 112) e la fertile terra porta loro spontaneamente frutti copiosi (καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα, v. 117). Gli eroi salvati da Zeus, che ora vivono presso le isole dei beati, vivono privi di affanni (ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες, v. 170), e la terra fertile porta loro frutti (καρπὸν ... φέρει ζείδωρος ἄρουρα, vv. 172-173) per tre volte l'anno. Ora, nell'età del ferro, non si può sfuggire alla fatica: Zeus ha nascosto agli uomini i mezzi di vita, il βίος, e il πόνος è loro imposto di necessità; gli affanni (κῆδεα λυγρά, v. 49) fanno necessariamente parte della vita. Ma gli uomini, se seguiranno la via di δίκη, saranno ricompensati da Zeus, e vivranno in prosperità. Devono lavorare per vivere, ma se lavorano secondo giustizia Zeus non nasconderà loro i mezzi di vita: la terra porta loro il βίος (τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, v. 232), e possono godere dei frutti del loro lavoro, perché la terra fertile offre loro frutti copiosi (καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα, v. 237). Questa è quindi la misura – seppur misura limitata e mediata necessariamente dall'ἔργον – in cui, anche ora, nell'età del ferro, gli uomini possono partecipare della prosperità dell'età dell'oro.

In sintesi, si è cercato di mettere in luce la differenza tra i concetti di πόνος ed ἔργον: πόνος è una condizione imposta all'uomo, condizione di privazione e difficoltà del vivere di cui sono offerti racconti mitici che ne spiegano la genesi in modi differenti; ἔργον, invece, è la scelta di una condotta, personale e sociale, che corrisponde ai bisogni di δίκη¹³¹. Al tempo stesso, però, l'analisi ha evidenziato in quale modo si possa articolare un rapporto complementare tra questi due concetti. L'uomo non può scegliere di vivere senza πόνος, ma, data questa condizione, può scegliere in quale modo rispondere ad essa per poter vivere bene. Due sono le possibilità tra cui scegliere: o procacciarsi i mezzi di vita alimentando la cattiva Ἔρις e seguendo dunque la via di κακότης, oppure incamminarsi sulla via di ἀρετή e lavorare vivendo secondo giustizia. Una certo tono pessimistico può essere notato nelle parole di Esiodo: ora l'uomo che vive nell'età del ferro ha deciso di sovvertire l'ordine di δίκη e sta andando nella direzione della distruzione. Però, ha ancora la possibilità di invertire la rotta: se risponderà al πόνος attraverso l'ἔργον rispettoso di δίκη, otterrà ἀρετή, prosperità, e potrà recuperare – seppur in misura limitata – la prosperità perduta con la fine dell'età dell'oro. Rispetto alle coordinate stabilite nell'*Introduzione* a questa sezione, si può notare che il concetto di πόνος riguarda solo l'aspetto che è stato definito «oggettivo», mentre gli aspetti «attivo» e «teleologico» sono caricati sul concetto di ἔργον: πόνος è la condizione di difficoltà che l'agente deve affrontare, ἔργον lo sforzo attivo di superarla per raggiungere la prosperità.

In conclusione, già l'epica arcaica propone un quadro ampio e sfaccettato del significato di πόνος. Si sono potute distinguere, in modo generale, due ampie aree di

¹³¹ Descat 1986, 64.

significato: *πόνος* come nobile sforzo dell'eroe (*Iliade* ed *Odissea*), e *πόνος* come sofferenza connaturata alla vita umana (*Le opere e i giorni*). L'analisi dei poemi omerici ha mostrato che si possono distinguere diversi livelli di significato di *πόνος*, dal livello più immediato e materiale, a quello meno materiale: da metonimia per «guerra» a «impresa eroica». Si è poi mostrato che il *πόνος* eroico è legato al dolore e alla sofferenza e che il dolore che l'eroe deve sopportare non è solo di tipo fisico: pur essendo innanzitutto il dolore fisico delle ferite subite in battaglia, «medaglia d'onore» dell'eroe omerico, nell'*Odissea* si assiste ad un ampliamento di significato, perché il *πόνος* con cui Odisseo deve misurarsi non è più solo quello del dolore fisico, ma è quello delle molte sofferenze patite nel corso dei suoi viaggi e sopportate per poter tornare ad Itaca. Abbandonato il mondo degli eroi omerici, ne *Le opere e i giorni* si parla di un tipo di *πόνος* ben diverso, la fatica della dura vita del contadino. Qui *πόνος* non è più sforzo e impresa, ma condizione di privazione e difficoltà imposta da Zeus stesso quale elemento distintivo della vita umana nell'età del ferro. L'aspetto «attivo», lo sforzo mirato a raggiungere uno scopo, appartiene al concetto di *ἔργον*, il lavoro attraverso cui al contadino è permesso di prosperare nonostante le difficili condizioni in cui deve vivere.

2. 2 Pindaro

Nelle opere di Pindaro, solo in pochi casi *πόνος* significa semplicemente «compito laborioso», «sofferenza», «guerra» o «impresa eroica», anche se non manca qualche reminiscenza omerica ed esiodea. Così, ad esempio, *πόνος* è il lavoro delle api che producono il miele¹³²; è la fatica della guerra che gli Achei affrontano a Troia¹³³; è l'impresa di Giasone che recupera il vello d'oro affrontando prove pericolose¹³⁴. Può anche significare, più in generale, i mali cui gli uomini sono sottoposti per volere degli dèi¹³⁵. Come in Esiodo gli uomini ora devono necessariamente vivere nei *πόνοι*, mentre nell'età dell'oro vivevano senza fatica, in Pindaro è il popolo degli Iperborei a vivere «senza le pene e senza le battaglie

¹³² *Pyth.* VI, 54. Cf. anche *Pyth.* II, 145, dove è riferito alla fatica della pesca con le reti. Si utilizzerà sempre il testo greco e la numerazione dei versi stabiliti nell'edizione francese per *Les Belles Lettres* di Puech 1949-1951³.

¹³³ *Pyth.* I, 106: Filottete è riportato a Troia per porre così fine ai *πόνοι* dei Greci. Cf. anche *Nem.* VII, 53, e *Isth.* VI, 80.

¹³⁴ *Pyth.* IV, 432. Cf. anche *Nem.* X, 147, dove si tratta delle imprese di Castore e Polluce.

¹³⁵ Cf. ad es. *Ol.* II, 64: gli dèi alternano i beni e i mali, ma chi vive in modo giusto poi sarà ricompensato, e andrà a vivere nelle isole dei beati, mentre gli ingiusti saranno sottoposti a *πόνοι* nell'aldilà (*ivi*, 123). Questo passo, ricco di reminiscenze omeriche, esiodee ed orfiche, è il più complesso e commentato di tutte le opere di Pindaro: rimando, per una breve introduzione ai problemi interpretativi, a Gentili et al. 2013, 53-56; per l'analisi del rapporto con Omero e Esiodo a Solmsen 1982. In *Pyth.* V, 71, *πόνος* è parte della condizione umana stessa, in *Nem.* I, 49, gli uomini sono detti *πολύπονοι*, mentre in *Ol.* I, 97, *πόνος* è la pena cui è condannato Tantalos per aver rubato l'ambrosia agli dèi.

(πόνων δὲ καὶ μαχᾶν ἄτερ)»¹³⁶.

Però, Pindaro è il poeta che canta le gloriose vittorie degli atleti nelle competizioni Olimpiche, Pitiche, Istmiche e Nemeee, rendendole così immortali: in molti dei suoi componimenti, πόνος è lo sforzo, la prova che l'atleta deve affrontare per vincere la gara. Ad esempio, la gara delle quadrighe è detta essere un πόνος (come nello *Scudo di Eracle* lo è la gara dei cavalli)¹³⁷; il vincitore Melisso è lodato perché nel πόνος della lotta dimostra di avere il coraggio del leone e l'astuzia della volpe¹³⁸. Nelle gare di Olimpia splendono «le punte della forza aspra, audace (ἄκμαϊ τ' ἰσχύος θρασύπονοι)»¹³⁹. Dunque il πόνος, lo sforzo agonistico, è ciò che precede la gloria della vittoria. Proprio per questo motivo è qualificato come «fertile»: come la fatica del lavorare la dura terra porta buoni frutti, così la fatica dell'agone ginnico porta il dolce frutto della vittoria¹⁴⁰.

Al tempo stesso, Pindaro mette in guardia chi pensa che la vittoria sia facile da ottenere: nulla è dato senza πόνος. Chi ottiene grandi risultati senza faticare potrebbe certamente sembrare una persona che gode dei piaceri della vita, unico saggio in mezzo a molti stolti, ma ciò non deve trarre in inganno: tutte le conquiste non sono opera degli uomini, ma degli dèi, che, proprio come possono dare all'uomo la vittoria, possono anche toglierla¹⁴¹. Solo gli stolti pensano che la vittoria ottenuta senza la fatica sia prova di intelligenza, perché non si rendono conto che il favore divino può cessare da un momento all'altro. Però, il dio non dispensa successo e rovina a caso, ma scende nell'agone «secondo giusta misura (μέτρον καταβαίνει)», garantendo dunque la vittoria a chi merita veramente, proprio perché ottenuta σὺν πόνῳ¹⁴². Solo le prove che sono state superate misurandosi con il πόνος, allora, portano il

¹³⁶ *Pyth.* X, 66, tr. it. Mandruzzato 2010. Userò sempre questa traduzione. Nel fr. 143 sono gli dèi stessi ad essere πόνων ἄπειροι.

¹³⁷ *Isth.* III, 27.

¹³⁸ *Ivi.* IV, 75-80: «Melisso, del ceppo di Telesiade, che meritò il serto del pancrazio e nella lotta (ἐν πόνῳ) ha il cuore del leone ruggente e nella mente è volpe che si rovescia e regge al turbine dell'aquila». Privitera 1998³, 181-182, riporta i paralleli omerici, e commenta: «Melisso, come gli eroi antichi, incarnava il binomio azione-consiglio, su cui era fondata l'educazione dell'ἀνὴρ ἀγαθός».

¹³⁹ *Ol.* I, 156.

¹⁴⁰ *Nem.* X, 44-45: «ed il ragazzo di Uliā, Teāio, con le due vittorie dimentica le sue fertili pene (εὐφόρων πόνων)». Il frutto della vittoria è «dolce» a *Nem.* VII, 109: «ci fu fatica (πόνος), poi fu gioia (τὸ τερπνόν) intera».

¹⁴¹ *Pyth.* VIII, 102-110: «chi fa grandi conquiste senza grandi fatiche (μὴ σὺν μακρῷ πόνῳ) sembra ai molti un sapiente che tra gli stolti arma la propria vita d'arte e d'accortezza: ma quelle [le conquiste] non sono dagli uomini. Uno spirito divino (δαίμων) le procura. La sua mano lancia altissimo ora l'uno ed ora l'altro». La traduzione italiana non è chiara, perché «quelle» sembrerebbe riferirsi ad «arte» ed «accortezza», ma il testo greco non lascia spazio a dubbi, il riferimento è alle «conquiste».

¹⁴² *Ivi.*, 113. Il passo afferma solo che gli dèi, nel decidere chi favorire, seguono un metro di giudizio preciso. Le note di Gentili et al. 1995 non spiegano, però, quale esso sia, ma dalla lettura del passo mi sembra chiaro che esso sia la capacità dell'atleta di vincere σὺν μακρῷ πόνῳ (cf. anche *infra*, 66, nota 146). Questa mia lettura è coerente con l'interpretazione dell'intero passo (vv. 102-134) di Gentili et al. 1995. Il vincitore cantato dal poeta in questo epinicio ha già ottenuto molte vittorie nonostante la giovane età e per questo motivo non ha ancora sopportato la lunga fatica, come gli atleti più anziani. Anch'essa, però, è componente essenziale del successo di un atleta. Perciò il poeta invita il giovane a non riempirsi di speranze e ambizioni eccessive: la sua carriera è

dolce frutto della vittoria che è vero possesso dell'uomo, perché ottenuta con le sue forze: questo lo rende degno di ottenere il favore degli dèi essere innalzato, grazie ed esso, a vincitore.

Emerge perciò in molti luoghi dei carmi pindarici lo stretto legame fra πόνος e ἀρετή: l'atleta, proprio affrontando la fatica della competizione, resistendo ad essa, riesce ad ottenere la vittoria, e dunque l'ἀρετή. L'eccellenza è il premio di chi vince nel πόμος dell'agone olimpico, prova massima di chi vuole dimostrare di possedere ἀρετή: la competizione, dunque, è lotta per la virtù stessa, come mostra l'efficace espressione ἀμφ' ἀρεταῖσι πόμος¹⁴³. L'atleta che eccelle nella competizione, così, raggiunge addirittura «la cima del valore»¹⁴⁴. A colui che raggiunge questa vetta, affrontando con le proprie forze il πόμος della gara, gli dèi tributano onore e conferiscono fama, δόξα¹⁴⁵. Dunque, l'intervento divino a favore dell'uomo non si colloca prima che egli si confronti con il πόμος: in questo caso, infatti, labile sarebbe l'eccellenza conquistata senza fatica. Esso si colloca invece a valle, dopo che l'atleta ha dimostrato la sua capacità misurandosi, con le proprie forze, nel πόμος dell'agone¹⁴⁶. Allora gli dèi intervengono, onorando il vincitore (che è θεότιμος, *Isth.* VI, 19), e garantendo gloria a chi si è dimostrato veramente ἄριστος.

È proprio la gloria spettante ai vincitori dei giochi che rende necessario il lavoro del poeta, il cui compito, dunque, è cantare le gesta degli atleti, raccontare come essi si sono misurati con il πόμος e lodarne l'ἀρετή. L'inno del poeta è testimonianza imperitura delle grandi virtù di chi ha vinto nel πόμος¹⁴⁷. In questo modo, il vincitore della gara diventa immortale nel canto, perché «delle belle fatiche molti hanno ricordo (πολλοὶ δὲ μέμνανται,

stata finora facile, ma gli dèi, come gli hanno garantito finora il successo, potrebbero anche volgersi contro di lui, se eccede nell'ambizione di vincere sempre con facilità. È *topos* ricorrente negli epinici mettere in guardia il vincitore contro l'arroganza, l'ὕβρις, che potrebbe nascere dall'ottenere molte vittorie: cf. Gianotti 1975, 27, con molti riferimenti testuali.

¹⁴³ *Ol.* V, 34.

¹⁴⁴ *Nem.* VI, 38-41: «perché i tre buoni atleti, che ebbero il gusto delle dure prove (πόνων ἐγεύσαντο), raggiunsero la cima del valore (πρὸς ἄκρον ἀρετᾶς)».

¹⁴⁵ *Isth.* VI, 14-17: «per chi è gioia profondere, per chi opera le virtù faticose edificate dagli Dei (πόνῳ πράσσει θεοδμάτους ἀρετᾶς), un potere divino (δαίμων) semina gloria che richiama amore (δόξαν ἐπήρατον)».

¹⁴⁶ Ciò emerge, a mio parere, dal confronto fra il ruolo attribuito al δαίμων in *Pyth.* VIII, 102-110 (*supra*, 65, nota 141) e in *Isth.* VI, 14-17, citato nella nota precedente. Privitera 1998³, 204, commenta che in queste sedi Pindaro usa δαίμων, invece di θεός, perché con δαίμων si intende il dio *in quanto* dispensatore di beni ai mortali. Pindaro condivide la concezione omerica secondo cui chi combatte contro il volere del dio è destinato alla rovina, mentre l'intervento favorevole del dio garantisce il successo. Però, egli spiega, questo intervento non avviene in modo casuale, perché il dio, nel decidere chi sollevare e chi atterrare, segue un metro di giudizio preciso: l'atleta, per garantirsi il favore divino, deve eccellere σὺν μακρῷ πόνῳ. Non c'è modo di soffermarsi oltre in questa sede sul rapporto fra l'umano e il divino in Pindaro. In ultima analisi tutto l'agire umano è nelle mani degli dèi: rimando a Boeke 2007, 32-46, per una visione d'insieme che prende in esame tutti i passi più importanti sul tema.

¹⁴⁷ *Ol.* XI, 3-7: «e nella fatica della gara vinta (εἰ δὲ σὺν πόνῳ τις εἶ πράσσοι) un inno di dolce suono, origine di remoti racconti, sacra testimonianza di virtù grandi (πιστὸν ὄρκιον μεγάλας ἀρεταῖς)». Cf. anche *Isth.* V, 31; *Nem.* III, 20.

καλὸν εἶ τι πονηθῆ»)»¹⁴⁸.

Πόνος e ἀρετή, elogio del poeta ed immortalità del canto: questi sono i legami che emergono dalla seppur breve ricognizione delle occorrenze di πόνος nei componimenti di Pindaro. Il mondo da lui cantato appare molto distante dalla dura vita del contadino della Beozia di cui narra Esiodo e ben più vicino al mondo degli eroi omerici. Pindaro, nelle parole di Jaeger, incarna l'«autocoscienza dell'aristocrazia» e ne canta il modello di comportamento, l'«uomo agonale», colui che è σὶ ἄριστος di nascita, discendente di una stirpe illustre di eroi ed atleti vincitori, ma dimostra il proprio valore nell'agone, raggiungendo l'ἄκρον ἀρετᾶς, ed eguagliando in questo modo i suoi avi¹⁴⁹.

Dunque, negli epinici, πόνος in genere non indica la condizione di sofferenza imposta agli uomini dal volere degli dèi, come in Esiodo, ma la prova con cui si misura l'atleta: πόνος non è appannaggio di tutti, ma solo dei pochi, degli ἄριστοι che competono nei giochi, dimostrando il loro valore¹⁵⁰. Ἀρετή, allo stesso modo, non è l'esiodica condizione di prosperità materiale, ottenuta attraverso il lavoro nei campi: è l'eccellenza dell'uomo aristocratico, acquisita affrontando una prova ben diversa da quella del lavoro nei campi, la competizione nei giochi.

Si potrebbe obiettare a quanto finora sostenuto che si è ignorato un aspetto importante degli epinici. Infatti, Pindaro canta i valori in cui l'aristocrazia si riconosce, e tra di essi vi è il possesso di ἀρετή per natura: essa scorre nel loro sangue, tramandata dagli avi, non è frutto di apprendimento. In diversi luoghi ciò è sostenuto esplicitamente: τὸ δὲ φυᾷ κρατιστὸν ἅπαν, così afferma il poeta nell'*Olimpica* IX (v. 152, cui fa eco φυᾷ δ' ἕκαστος διαφέρομεν in *Nem.* VII, 79-80)¹⁵¹, per poi sminuire il valore delle virtù apprese (διδασκατῆς ἀρεταῖς, *Ol.* IX, 153-154), e affermare che il vincitore oggetto di lode possiede le qualità atletiche per grazia divina (δαμονία, v. 164). A quale scopo mai allora cimentarsi nell'agone, se la virtù non può essere posseduta che per nascita e per natura?

Emerge però chiaramente da altri passi che il mero possesso di qualità naturali non garantisce il successo: oltre ad esso, servono l'esercizio nel πόνος e l'intervento benevolo del dio. Così Pindaro afferma, nell'*Olimpica* X, che l'uomo che possiede la virtù per natura deve anche temprarla, cioè metterla alla prova, e che solo con l'aiuto del dio può raggiungere il

¹⁴⁸ *Ol.* VI, 16-17. Cf. anche *Nem.* I, 14-15: μεγάλων δ' ἀέθλων Μοῖσα μεμνᾶσθαι φιλεῖ. Cf. anche *Pyth.* IX, 166.

¹⁴⁹ Jaeger 2003 [1944], 344 (in cui si ricorda che Pindaro canta i valori etici in cui si riconoscono i suoi committenti, tutti di nobile stirpe, come fa notare anche Gianotti 1975, 5), 373 (l'ideale proprio dell'aristocrazia greca è quello dell'«uomo agonale»), 388 (il vincitore, discendente di una nobile stirpe, eguaglia in virtù i suoi avi).

¹⁵⁰ Cf. Descat 1986, 77.

¹⁵¹ Ma cf. anche *Nem.* I, 36-38: «ognuno ha la sua arte, ma ci si deve battere sulle strade native (φυᾷ), le diritte».

κλέος: poche sono le imprese che hanno successo senza il πόνος¹⁵². Questo breve passo chiarisce il rapporto fra possesso di doti naturali, fatica dell'agone ed intervento del dio. L'uomo aristocratico cui Pindaro si rivolge possiede sicuramente virtù per nascita, ma questa non è sufficiente: l'esercizio attraverso il πόνος permette all'atleta di dimostrare a tutti l'effettivo possesso di tale virtù; questo, unito all'aiuto del dio – aiuto meritato proprio grazie alla fatica sopportata – gli permette di vincere e ottenere la gloria che gli spetta¹⁵³.

Se l'uomo acquisisce il κλέος eccellendo nel πόνος agonistico, compito del poeta è di rendere questa impresa immortale nel canto. Come gli eroi omerici hanno ottenuto gloria immortale grazie alle imprese che hanno affrontato a Troia, così ora anche gli atleti per le loro imprese nei giochi. Spesso le loro gesta sono paragonate da Pindaro a quelle dei loro avi: come gli antenati erano stati modelli, prototipi di virtù per le generazioni successive, grazie alle gesta da loro compiute, e dunque degni di essere immortalati nella poesia, così ora l'atleta, che ha dato prova della propria eccellenza affrontando il πόνος, dimostra di essere all'altezza dei propri antenati, e dunque degno di essere collocato dal poeta, attraverso il canto che rende le sue vittorie immortali, nello stesso mondo degli eroi¹⁵⁴.

In conclusione, questa breve analisi delle occorrenze di πόνος negli epinici di Pindaro permette di comprendere come esso si collochi nella sfera dei valori dell'etica aristocratica. Misurarsi con il πόνος non è cosa da tutti: solo in pochi sono in grado di affrontare una prova così difficile. Questi sono sì già ἄριστοι per nascita, discendenti di uomini illustri, ma il loro *pedigree* non è sufficiente a renderli degni degli stessi onori tributati ai loro avi: allora devono mettersi alla prova nel πόνος dell'agone, dove combattono gli uni contro gli altri per dimostrare, proprio eccellendo nella fatica della competizione, di possedere effettivamente ἀρετή. La gara, dunque, non è solo per la vittoria, ma per la virtù stessa, è ἀμφ' ἀρεταῖσι

¹⁵² *Ol. X*, 23-27: «l'uomo che temprà chi è nato alla virtù (φυντ' ἀρετῆ) lo solleva a una gloria (κλέος) sovrumana per la mano di un Dio. Rari uomini colsero senza pena (ἄπονον) la gioia, per tutte le proprie opere una luce che è vita».

¹⁵³ Cf. Gianotti 1975, 17-18, Gentili et al. 2013, note a *Ol. X*, 23-27. Boeke 2007, 51-54, raggiunge simili conclusioni, sostenendo che il possesso di doti naturali ha la preminenza rispetto all'esercizio, ma che per raggiungere il successo il talento naturale deve essere integrato dallo sforzo. L'Autrice, però, sceglie di argomentare la sua posizione usando come base non il passo di *Ol. X* da me scelto, ma il proseguimento del passo di *Ol. IX* riguardante il possesso di virtù per natura prima menzionato. Il passo recita ἐντὶ γὰρ ἄλλαι ὁδῶν ὁδοὶ περαιτέραι, μία δ' οὐχ ἅπαντας ἄμμε θρέψει μελέτα· σοφαί μὲν αἰπείναι (vv. 158-162), che l'Autrice traduce così «for some paths are longer than others, and no single training will develop us all. The ways of wisdom are steep». L'Autrice legge in queste linee un riferimento all'immagine delle due vie di Esiodo, e dunque conclude che per avere successo non si può prendere la via più breve (μία ... μελέτα nel passo di Pindaro), ma bisogna esercitarsi nella via più lunga. Ho scelto di non usare questo brano per sostenere la necessità del πόνος perché questa interpretazione non è condivisa da tutti gli studiosi (mentre *Ol. X*, 23-27 è molto più chiaro). Ad esempio, Gentili et al. 2013 traducono con «vi sono alcune vie più lontane di altre, ma non tutti ci nutrirà un solo impegno: impervie sono le arti», ed offrono nelle note una lettura diversa: il passo farebbe riferimento al fatto che ognuno deve dedicarsi all'arte cui è maggiormente portato per natura, perché è solo in questa che può avere successo.

¹⁵⁴ Cf. Jaeger 2003 [1944], 381-392.

πόνος, perché solo chi vince *nel πόνος* e *attraverso il πόνος* raggiunge il culmine della virtù, ἡ ἄκρον ἀρετᾶς. Così il vincitore è reso immortale dal canto del poeta e innalzato allo stesso status eroico dei suoi avi: come loro erano stati modelli di virtù per la sua generazione, così ora egli potrà esserlo per quelle successive¹⁵⁵.

2.3 Il πόνος della città: Tucidide, Aristofane e le *Supplici* di Euripide

Nelle *Storie* di Tucidide πόνος e πονεῖν sono quasi sempre associati alla battaglia e alla guerra¹⁵⁶. Sia che si riferiscano alla situazione particolare della singola battaglia, sia, più in generale, alla guerra, essi servono ad indicare una situazione di difficoltà, il trovarsi a mal partito: secondo i criteri stabiliti in precedenza, si può affermare che l'aspetto «passivo» prevalga su quello «attivo».

In molte descrizioni di battaglie, πόνος e πονεῖν sono riferiti all'esercito, o alla parte di esso che sta avendo la peggio: ad esempio, nella battaglia navale fra Corinto e Corcira, l'ala destra dei Corinti ἐπόνει, cioè si trovava in una situazione di difficoltà¹⁵⁷. Il tebano Pagonda, nel corso della battaglia contro Atene, si accorge che l'ala sinistra è in difficoltà (ἐπόνει), perciò invia dei distaccamenti di cavalleria in rinforzo¹⁵⁸. Situazioni simili si ripetono più volte: Agide invia dei rinforzi all'ala sinistra incalzata (πονοῦν) dai Mantineesi e dagli Argivi¹⁵⁹; Demostene si trova in difficoltà (ἐν πόνῳ) perché attaccato¹⁶⁰. In sintesi, πόνος e πονεῖν indicano la fatica della battaglia, durante la quale gli eserciti devono saper affrontare situazioni difficili, in cui sia la vita che la vittoria sono messe a rischio¹⁶¹.

¹⁵⁵ Sull'eroe come modello di virtù si rifletterà *infra*, Sezione II, Parte II, cap. 4.2, in riferimento a Platone. Già Jaeger 2003 [1944], 385, 392, sottolineava che questo è un tratto dell'etica aristocratica che collega in modo diretto Omero, Pindaro e Platone. Quanto all'eroizzazione dell'atleta, bisogna anche ricordare che si hanno prove certe riguardanti l'effettiva eroizzazione di alcuni atleti nel V sec. a. C. La tradizione ne ricorda alcuni (in tutto 12), come Teagene di Taso o Diagora di Rodi, ma è probabile che fossero anche di più e che se ne sia persa notizia col passare del tempo. Questi atleti vincitori ricevettero onori eroici e furono oggetto di culto sia in vita che, soprattutto, dopo la morte. Anche Pindaro, nel fr. 133, sembra fare riferimento alla possibilità di diventare effettivamente eroi grazie alle vittorie nei giochi. Rimando a Currie 2005, 120-157, per un accurato studio di tutte le fonti storiche disponibili e un confronto serrato con l'ampia bibliografia di riferimento. L'Autore dimostra, contro alcune letture che vedono l'eroizzazione legata a fattori storico-politici (dal momento che l'atleta era in genere un aristocratico attivo nella vita politica della sua città), che l'onore eroico è tributato all'atleta *in quanto atleta* ed ottenuto proprio grazie alle sue vittorie.

¹⁵⁶ Solo in tre occasioni appaiono in un contesto medico: πόνος è la peste (II.49.3, II.52.1) e ὁ πονοῦμενος è il malato (II.51.6). Del significato di πόνος nel contesto medico si tratterà *infra*, cap. 2.4.

¹⁵⁷ Thuc. *Hist.* I.49.5.

¹⁵⁸ *Ivi*, IV.96.5.

¹⁵⁹ *Ivi*, V.73.2.

¹⁶⁰ *Ivi*, VII.81.4.

¹⁶¹ Altre situazioni simili sono II.76.3 (si costruiscono fortezze e terrapieni per costringere il nemico ad un διπλάσιον πόνον); IV.14.4 (il πόνος della battaglia di Atene contro Sparta); IV.36.1 (durante l'assedio di Sfactoria lo stratego dei Messeni non concorda con la strategia di Cleone, che comporta una fatica, un πονεῖν, inutile: propone allora di costituire un contingente di uomini armati alla leggera per prendere il nemico di sorpresa); VI.67.1 (una parte dell'esercito di Atene ed Argo è tenuta di riserva presso le tende, per intervenire nel

Spesso πόνος e πονεῖν sono riferiti, più in generale, alla guerra, e, oltre a trasmettere l'idea del trovarsi in una situazione di difficoltà, pongono l'accento sulla durata di tale situazione: il πόνος non descrive un evento puntuale, ma si protrae nel tempo. Ad esempio, dopo la sconfitta nella battaglia navale contro Corcira, Corinto invia rinforzi agli alleati, che soffrono (ἐπόνουν) a causa delle continue scorrerie navali dei Corciresi, diventati, grazie alla vittoria, padroni del mare¹⁶². La situazione di difficoltà non è dunque causata da un singolo evento, ma dal protrarsi nel tempo di una situazione sfavorevole. Ermocrate di Siracusa, rivolgendosi all'assemblea dei Sicelioti, dichiara di parlare non perché la sua città è quella che soffre (πονουμένης) maggiormente a causa della guerra con Atene, ma perché ritiene che il suo piano d'azione sia il migliore per l'intera Sicilia¹⁶³; più avanti, consiglierà ai suoi conterranei di cercare l'alleanza dei Cartaginesi, perché anche loro temono che si troveranno ἐν πόνῳ se Atene li attaccherà¹⁶⁴.

In tutte le situazioni prese in esame finora, sembrerebbe che πόνος abbia sempre e solo un valore «passivo», e che manchi di quella componente «attiva» di incitamento all'impresa, al nobile sforzo, come quello del guerriero di Omero o dell'atleta di Pindaro. Non è così: in molti passi πόνος indica non solo la difficoltà, ma proprio lo sforzo e l'impegno per superarla; è il mezzo attraverso cui gli Ateniesi hanno costruito il loro impero ed ottenuto così non solo potere e ricchezza, ma anche κλέος, rinomanza presso tutti i Greci. Già nel libro I gli ambasciatori Corinzi a Sparta mettono in guardia i loro alleati dal perseverare in una strategia attendista ed anti-interventista. Il discorso dei Corinzi (I.68-71) è un saggio che delinea in modo memorabile la diversa mentalità degli Spartani e degli Ateniesi: i primi hanno costruito il loro potere sull'immobilismo politico, il rispetto della tradizione, il non interventismo al di fuori della loro area di influenza diretta nel Peloponneso. Questa strategia prudente e calcolatrice, secondo i Corinzi, è ottusa, lenta, antiquata, e, soprattutto, incapace di rispondere adeguatamente alla minaccia di Atene. Infatti, il carattere degli Ateniesi è esattamente

caso un contingente si trovi in difficoltà, πονῆ). La fatica può riguardare anche la battaglia navale: Nicia ordina ai trierarchi di aggiustare le navi che hanno subito danni (ἐπεπονῆκει, VII.38.2); la vittoria sul mare è conquistata con il πόνος (VII.70.8). Ma anche situazioni non belliche possono causare difficoltà: Gilippo, approdato a Taranto, ordina di tirare in secca le navi che hanno sofferto a causa della tempesta (ἐπόνησαν ὑπὸ τοῦ χειμῶνος, VI.104.2).

¹⁶² *Ivi*, I.30.3.

¹⁶³ *Ivi*, IV.59.1.

¹⁶⁴ *Ivi*, VI.34.2. Un altro interessante passo usa πόνος in riferimento alla durata della guerra: Tucidide afferma che la causa della lunga durata della guerra di Troia fu la mancanza di denaro, che non permise di comprare grandi quantità di vettovagliamento e dunque costrinse i Greci ad inviare un esercito più piccolo di quello necessario a conquistare la città. Se i rifornimenti fossero stati adeguati all'impresa, i Greci avrebbero potuto conquistare Troia con minor dispendio di tempo e di fatica (ἀπονώτερον, I.11.2). Anche in Erodoto spesso πόνος si riferisce alla guerra pensata nella sua durata: è la guerra di Troia (IX.27); la fatica dello scavo del canale per evitare di dover doppiare il monte Atos (VII.23); la fatica della costruzione dell'accampamento di Mardonio (IX.15). Però, a volte il termine è riferito anche alla singola battaglia: Termopili (VII.224) e Salamina (VIII.89).

l'opposto: essi fanno molti progetti, prendono decisioni, sono innovatori e rapidi. Questa operosità li porta, a volte, a confidare eccessivamente nelle loro forze, e a sfidare i pericoli senza riflettere adeguatamente su di essi; gli Spartani, invece, non si fidano nemmeno dei loro calcoli più ponderati¹⁶⁵. Mentre Sparta, per paura di perdere ciò che già possiede, evita di espandersi oltre il Peloponneso, Atene intraprende ardite imprese al di fuori dell'Attica, rafforzando il proprio impero. Gli Ateniesi «in tutte queste occupazioni per la durata della loro vita si affaticano tra prove e pericoli (καὶ ταῦτα μετὰ πόνων πάντα καὶ κινδύνων δι' ὅλου τοῦ αἰῶνος μοχθοῦσι)»¹⁶⁶ e considerano il rimanere in quiete una sventura.

È dunque proprio attraverso il πόνος che gli Ateniesi hanno posto le fondamenta del loro impero: la loro capacità di affrontare fatiche e pericoli li ha resi i più potenti fra i Greci. Pericle lo ricorda ai suoi concittadini, nell'occasione dell'epitafio per i caduti durante il primo anno della guerra del Peloponneso: gli antenati, grazie al loro valore (δι' ἀρετῆ), hanno permesso alla terra d'Attica di rimanere libera per generazioni e i loro discendenti, i padri della generazione attuale, hanno espanso l'impero di Atene, ma «non senza fatica (οὐκ ἀπόνως) aggiunsero quell'impero che ora è nostro a quello che era stato lasciato loro, e così grande lo lasciarono a noi»¹⁶⁷. Questa chiosa è al tempo stesso monito ed incitazione: monito, perché è stata l'ἀρετῆ dei padri a rendere grande Atene, ma essa ha dovuto misurarsi con il πόνος della conquista ed è solo grazie ad esso che Atene ora può vantare di essere la città più potente della Grecia; incitazione, perché Pericle invita i suoi concittadini a non lasciarsi scoraggiare dalle difficoltà del primo anno di guerra. Al contrario, essi devono seguire il modello dei loro padri ed impegnarsi a fondo nel πόνος della guerra, perché è con esso che l'impero di Atene può resistere al nemico e prosperare.

I valori proposti da Pericle sono gli stessi cantati negli epinici di Pindaro, debitamente traslati dal piano agonistico a quello bellico¹⁶⁸. Dunque non c'è vittoria senza πόνος: ciò vale

¹⁶⁵ Si tratta di una delle molte riflessioni sul tema del coraggio che Tuciddide dissemina nel corso della sua opera. Che cos'è questa virtù? Quanto contano, per essere coraggiosi, l'arditezza e l'impetuosità, e quanto la tecnica e il calcolo? Il dibattito sulla natura di questa virtù, a metà fra audacia e tecnica, impulso naturale e sapere, fu molto vivo nel corso della guerra del Peloponneso, e sarà oggetto anche di molte riflessioni di Platone, già a partire dal *Lachete*. Rimando a Napolitano 2012a, che introduce lo studio del coraggio in Platone proprio attraverso alcuni passi tucididei (97-98).

¹⁶⁶ Thuc. *Hist.* I.70.8, tr. it. Moreschini – Ferrari 1985. Userò sempre questa traduzione.

¹⁶⁷ *Ivi*, II.36.2. L'epitafio di Pericle è uno dei passi più studiati dell'opera di Tuciddide, un riassunto memorabile dei valori dell'ideologia dell'impero ateniese. Proprio perché si tratta di un brano lungo e complesso, ho deciso di non studiarlo a fondo, ma di limitarmi a poche indicazioni che emergono dal breve passaggio in cui compare il concetto di πόνος. Per un commento dettagliato si veda Longo 2000. Più in generale, per uno studio di questi temi rimando all'ormai classica opera di de Romilly 1951.

¹⁶⁸ Come notato anche da Loraux 1982, 172-173. Hornblower 2004 ha condotto un minuzioso lavoro di paragone fra Tuciddide e Pindaro, che copre tutti gli aspetti delle loro opere, dalla religione, al mito, alla politica, allo stile, a quello che l'Autore definisce «shared athletic milieu»: i valori atletici e i valori militari sono strettamente connessi e c'è un continuo gioco di rimandi da un piano all'altro (cf. in particolare 44-51, 336-342). Basti citare, a titolo di esempio, che Brasida è accolto dai cittadini di Scione, in Calcidica, come liberatore dal giogo ateniese

sia per l'atleta olimpico, sia per la città che scende in guerra. L'ἀρετή deve essere dimostrata e conquistata attraverso l'azione e per questo bisogna affrontare grandi difficoltà: più grande è l'obiettivo che si vuole raggiungere, maggiore è la fatica da sopportare. Come l'atleta non deve cedere nella fatica dell'agone, così il cittadino non deve cedere se il primo anno di guerra ha messo a dura prova l'intera città, causando un gran numero di caduti. Inoltre, l'esempio degli avi sovrasta le azioni degli atleti e dei guerrieri. L'atleta cantato da Pindaro è il discendente di una nobile stirpe di eroi e vincitori dei giochi: non è facile essere all'altezza degli antenati, ma, attraverso la vittoria nell'agone, egli dimostra di essere loro pari e dunque degno di uguale onore. Allo stesso modo, Pericle incita i suoi concittadini a non disonorare la loro stirpe: i loro antenati si sono distinti per virtù, rendendo l'Attica una terra libera e fiorente; i loro padri hanno sconfitto l'invasore barbaro ed ampliato l'area d'influenza di Atene; loro stessi sono riusciti ad ingrandire l'impero. La città è dunque del tutto preparata per affrontare la guerra e, come i loro avi hanno vinto οὐκ ἀπόνως, così anche nella guerra con Sparta bisogna ricordare che non c'è vittoria facile.

Questi temi si fanno ancora più pressanti l'anno successivo della guerra: l'Attica è invasa una seconda volta dai Peloponnesi; la popolazione si è rifugiata entro le mura di Atene ed infuria la peste. Gli Ateniesi ora accusano Pericle di averli persuasi ad intraprendere una guerra scellerata e vogliono scendere a patti con Sparta (II.59). Pericle, allora, li incoraggia nuovamente, ricordando loro che il πόνος della guerra deve essere affrontato, perché solo se si riuscirà a resistere ad esso Atene si salverà. Certamente, affrontare il πόνος non è facile, perché implica necessariamente pericolo (II.61.1: emerge lo stesso legame fra πόνος e κίνδυνος di II.36.2), ma è necessario rischiare, perché non è possibile un'alternativa di pace che permetta ai contendenti di trovarsi entrambi in una situazione vantaggiosa. Bisogna dunque tenere duro (ἐγκαρτερεῖν, II.61.2) nelle decisioni e non lasciarsi sovrastare dagli eventi inaspettati che affliggono la città. Pericle ricorda ai suoi concittadini di aver già dimostrato che «è ingiustificata la vostra preoccupazione che gli sforzi necessari alla guerra (τὸν δὲ πόνον τὸν κατὰ τὸν πόλεμον) siano considerevoli e che non riusciremo ad avere la meglio sui nemici»¹⁶⁹. Ribadisce inoltre che Atene è signora assoluta del mare e che, se anche i Peloponnesi distruggono la terra, la perdita di questo possesso non è poi grave e potrà essere ricostruito in seguito. Nuovamente, li incita a tenere sempre presente l'esempio degli avi: «non dobbiamo apparire inferiori ai nostri padri [...] poiché loro con stento (μετὰ πόνων),

e trattato ὄσπερ ἀθλητῆ (IV.121.1), e che anche Aristotele ricorda l'esistenza di sacrifici in onore di Brasida nel nord della Grecia (*Eth. Nic.* 1134b23-24): Brasida diventa oggetto di culto tanto quanto Achille (46-48).

¹⁶⁹ Thuc. *Hist.* II.62.1.

senza riceverli da altri, guadagnarono questi beni»¹⁷⁰. Come i padri hanno costruito l'impero col πόνος, così ora «è giusto [...] che non evitiate le fatiche (μη φεύγειν τοὺς πόνους): altrimenti voi non dovrete neppure tendere a questo onore»¹⁷¹. Solo tenendo a mente tutto ciò e affrontando il πόνος della guerra, nonostante tutte le difficoltà e gli imprevisti che si frappongono come ostacoli, Atene potrà vincere ed acquisire gloria eterna¹⁷². Pericle allora conclude il suo discorso incitando gli ateniesi a non mostrare di «essere schiacciati dalle sciagure presenti (τοῖς παροῦσι πόνοις βαρυνόμενοι), giacché quelli che durante le avversità meno si abbattono nello spirito e nell'azione resistono di più, costoro sono i più forti sia tra le città che tra i privati cittadini»¹⁷³.

In sintesi, anche in Tucidide πόνος non è ridotto al solo aspetto «passivo» di sofferenza e difficoltà: è proprio *attraverso di esso* che Atene può acquisire potere e gloria. Il πόνος della guerra non è facile, perché si presentano continuamente ostacoli: il pericolo e l'imprevisto (κίνδυνος, ξυμφορά) sono sempre dietro l'angolo. Però, ciò che ha sempre contraddistinto Atene è *il modo in cui* è in grado di far fronte a queste situazioni: è la città più potente e ricca della Grecia perché non si è mai lasciata abbattere da esse, ma ha sempre resistito e trovato il modo di superare questi ostacoli. Grazie a tutto ciò, il nome della città sarà ricordato in eterno¹⁷⁴.

Bisogna però precisare che non tutti ad Atene sono d'accordo con questa visione del πόνος bellico. Negli anni successivi, infatti, cresce il malcontento e il desiderio di trattare la pace con Sparta. Il momento di svolta è la battaglia di Anfipoli (422 a.C.) in cui muoiono Cleone e Brasida, che erano (rispettivamente ad Atene e Sparta) i principali sostenitori della

¹⁷⁰ *Ivi*, II.62.3.

¹⁷¹ *Ivi*, II.63.1.

¹⁷² L'intero paragrafo II.63.3 è un efficace sommario del rapporto fra πόνος, esempio degli avi, acquisizione di gloria eterna (proprio come gli atleti sono resi immortali dalle loro vittorie nei giochi): «sappiate che la nostra città ha una grandissima rinomanza tra gli uomini proprio perché non cede alle sventure (ξυμφοραῖς), e perché in guerra ha speso moltissime vite umane e fatiche (πόνους); sappiate che ha acquistato finora una potenza grandissima, il cui ricordo, anche se ora noi cediamo un poco (ché ogni cosa per natura è soggetta a decadere), resterà ai posteri in eterno, sia perché noi, Greci, esercitammo il nostro dominio su moltissimi Greci, sia perché in durissime guerre ci opponemmo a popoli confederati e isolati, e abitammo una città da ogni punto di vista ricchissima e grandissima».

¹⁷³ *Ivi*, II.64.6.

¹⁷⁴ Ciò che vale a livello politico per la città può essere traslato anche a livello individuale: nel proemio, Tucidide racconta che la ricerca dei fatti era stata molto difficile (ἐπιπόνως δὲ ἠύρισκετο, I.22.3), perché anche i testimoni oculari raccontavano versioni diverse, o parlavano in base alle simpatie politiche. Per questo motivo, aveva dovuto compiere un lavoro minuzioso (ἀκριβεία, I.22.2) di raccolta delle informazioni ed analisi delle fonti, attraverso il quale era riuscito a comprendere «il motivo più vero, ma meno dichiarato apertamente (τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ)» della guerra (I.23.6). Difficile, dunque, era stato anche comprendere quali fossero le cause più vere e più profonde della guerra stessa, senza fermarsi a ripetere quelle comunemente e superficialmente dichiarate. Però, proprio questa faticosa ricerca ha dato come risultato non un'opera di bravura, ma uno κτῆμα ἐς αἰεὶ (I.22.4; è un possesso per l'eternità perché attraverso la fatica della ricerca delle cause più vere Tucidide mira a trovare l'universale alla base della storia: cf. de Romilly 1995 [1990]).

guerra¹⁷⁵. La morte di questi personaggi eccellenti rinvigorisce gli sforzi del partito pacifista, guidato ad Atene da Nicia, che desidera «ottenere il riposo per sé e farlo ottenere ai suoi cittadini (πόνων πεπαῦσθαι καὶ αὐτὸς καὶ τοὺς πολίτας παῦσαι)»¹⁷⁶. Questi sforzi poi culmineranno nella cosiddetta pace di Nicia, stipulata l'anno successivo.

Alan Boegehold ha visto in questa frase di Tucidide l'eco di un crescente dissenso politico ad Atene fra il 424 e il 421 a. C., che, secondo l'Autore, sarebbe stato espresso attraverso lo slogan πόνων παυσώμεθα («fermiamo la guerra»), di cui si trova traccia anche nei *Cavalieri* di Aristofane e nelle *Supplici* di Euripide¹⁷⁷. Nei *Cavalieri*, opera databile al 424 a. C., Aristofane si scaglia contro la politica aggressiva e guerrafondaia di Cleone, rappresentato nella finzione scenica dal personaggio di Paflagone. Il coro dei Cavalieri si schiera a favore della pace, affermando: «non chiediamo niente, tranne una cosa: se arriva la pace e ci liberiamo dalle pene (ἦν ποτ' εἰρήνη γένηται καὶ πόνων παυσώμεθα), lasciateci tenere i capelli lunghi e i muscoli forbiti»¹⁷⁸. Nelle parole dei Cavalieri, il desiderio di cessare la guerra è espresso proprio con lo slogan πόνων παυσώμεθα, ed il πόνος della guerra è esplicitamente contrapposto ad εἰρήνη. Si trova traccia del tema del πόνος della guerra anche nelle *Vespe* (vv. 466, 684-685), e nella *Pace*, composta proprio in occasione della pace di Nicia del 421 a. C. (cf. in particolare v. 920: il popolo è stato liberato da tremende fatiche, δεινῶν πόνων).

Per quanto riguarda le *Supplici* di Euripide, invece, è molto problematico stabilire sia la data di composizione, sia quali siano i riferimenti esatti agli eventi politici contemporanei. La tesi comunemente accettata è che l'opera sia stata scritta poco dopo il 424 a. C., anno in cui gli Ateniesi perdono la battaglia di Delio e i Tebani vincitori si rifiutano di restituire i corpi dei caduti. Infatti, la tragedia, ambientata ad Eleusi, sembrerebbe fare riferimento proprio a questo fatto storico: l'azione scenica nasce dal fatto che i Tebani non permettono alle madri argive di recuperare i loro figli caduti nella battaglia sotto le porte di Tebe; per questo motivo gli argivi chiedono l'intercessione di Atene¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Anfipoli, città strategica per i rifornimenti ateniesi, era stata conquistata da Brasida nel 424 a.C. Allora, lo stratego posto a difesa della città era proprio Tucidide. Poi, Cleone cercò di riconquistarla nel 422 a.C., ma fallì e trovò la morte nel tentativo.

¹⁷⁶ Thuc. *Hist.* V.16.1.

¹⁷⁷ Boegehold 1982. Shapiro 1984 ha poi mostrato come le conclusioni di Boegehold trovino anche supporto archeologico: in un vaso, databile al 420-410 a. C., conservato al Metropolitan Museum di New York, compare la scritta ΑΠΟΝΙΑ. Il riferimento sembrerebbe essere proprio al desiderio di cessazione dei πόνου della guerra.

¹⁷⁸ *Eq.* 579-580, tr. it. Paduano 2009. Il portare i capelli lunghi era tipico dell'aristocrazia ateniese, ed imitava un costume spartano: per questo, chi aveva i capelli lunghi era spesso accusato di essere filolacedemone. Rimando alla breve, ma densa, *Introduzione* di Paduano per l'analisi del contesto storico in cui si inserisce l'opera e la sua relazione con altre commedie in cui Aristofane tratta il problema della pace con Sparta (in particolare *Acarnesi*, *Vespe*, *Pace*, *Lisistrata*).

¹⁷⁹ Boegehold 1982, 151-152, con ampia bibliografia. Comunque, come sosteneva già Lesky 1996 [1972], 539, nota 153, bisogna essere molto cauti nel proporre queste identificazioni. L'argomento, infatti, è molto

Al di là della presenza di riferimenti storici particolari, i personaggi della tragedia mostrano atteggiamenti diversi nei confronti del πόνος. Adrasto si presenta supplice di fronte a Teseo, chiedendogli di intercedere presso i Tebani affinché restituiscano i cadaveri dei caduti in guerra. Egli dichiara di essersi rivolto proprio ad Atene, e non a Sparta, perché è la città più potente di tutte e guidata da un capo valoroso. Non ci si può fidare di Sparta, afferma Adrasto, e gli altri stati sono piccoli e deboli: «solo il tuo avrebbe la forza di assumersi questa impresa (πόνον)»¹⁸⁰. Etra, poco più avanti, aggiunge che Teseo si è sempre mostrato valoroso, e non si è mai tirato indietro anche nelle imprese più difficili: non può dimostrarsi vile proprio ora, perché il modo in cui agirà sarà oggetto di giudizio da parte di tutti i Greci. Egli deve dimostrare che Atene è veramente la città più potente di tutta la Grecia, in grado di imporre la giustizia su tutti. Atene, allora, non deve tirarsi indietro di fronte all'impresa che le è richiesta, perché «le fatiche la rafforzano (ἐν γὰρ τοῖς πόνοισιν αὔξεται)»¹⁸¹. Teseo concorda: egli ha sempre punito i malvagi, e afferma «dunque non posso rifiutare le fatiche (πόνους)»¹⁸². Egli si erge dunque a difensore della legge panellenica che permette la sepoltura dei caduti in guerra. Conclusasi questa sticomitia, il coro ne riassume il significato: «bel vanto è per le nazioni una pia impresa e duratura gratitudine genera (καλὸν δ' ἄγαλμα πόλεσιν εὐσεβῆς πόνος χάριν τ' ἔχει τὰν ἐς αἰεὶ)»¹⁸³.

In queste parole riecheggiano i valori di Atene proposti dal Pericle tucidideo: è attraverso il πόνος che la città acquisisce potere e gloria; la fama di cui gode presso i Greci è dovuta al fatto che non si è mai tirata indietro nei confronti dei πόνοι. E così agisce Teseo nella tragedia: nel caso non si riuscisse a convincere Tebe con la diplomazia, l'esercito è pronto a scendere in guerra (πόνον, v. 393) e a recuperare i cadaveri con la forza. Però, l'araldo inviato da Tebe critica l'atteggiamento politico della città: Atene si dà sempre troppo da fare e si immischia in problemi che non la riguardano. Teseo risponde all'araldo con una massima: «certo: le fatiche le danno gioia (τοιγὰρ πονοῦσα πολλὰ πόλλ' εὐδαιμονεῖ)»¹⁸⁴. L'εὐδαιμονία della città sarebbe dunque ottenuta proprio misurandosi con il πόνος.

Dal momento che i Tebani continuano a rifiutarsi di consegnare i cadaveri, si arriva allo scontro aperto ed Atene vince la battaglia, prendendo possesso dei morti e seppellendoli. Adrasto, che pur dovrebbe essere felice per aver raggiunto il suo scopo, mostra però di essere turbato dalla ferocia della guerra: critica le città che, pur potendo evitare lo spargimento di

controverso. Non intendo certo dirimere qui queste complesse questioni: mi limiterò a prendere spunto dalle purtroppo brevi riflessioni di Boegehold per mettere in luce come questa tragedia problematizzi il πόνος bellico.

¹⁸⁰ *Suppl.* 189. Tr. it. Musso 1993. Userò sempre questa traduzione. Cf. anche πόνος v. 185.

¹⁸¹ *Ivi*, 323.

¹⁸² *Ivi*, 342.

¹⁸³ *Ivi*, 373-374.

¹⁸⁴ *Ivi*, 587, tr. it. Musso 1993 leggermente modificata.

sangue attraverso la diplomazia, risolvono le controversie con la spada, invece che con la ragione (vv. 745-749); e riflette:

o disgraziati mortali, perché vi armate e ammazzate l'un l'altro? Finitela, cessate una buona volta di far guerre e custodite le vostre città in pace tra gente pacifica (Παύσασθ', ἀλλὰ λήξαντες πόνων ἄσθη φυλάσσεθ' ἤσυχοι μεθ' ἡσύχων). La vita è corta. Bisogna viverla più serenamente che si può, non tra guerre (καὶ μὴ σὺν πόνοις)¹⁸⁵.

Le *Supplici* presentano dunque una riflessione a più voci sul πόνος della guerra: da una parte, Etra e Teseo, che vedono nel πόνος la prova massima del valore di una città, il mezzo che permette di diventare potenti e famosi presso tutte le altre città; dall'altra, l'araldo Tebano critica Teseo (ma il riferimento alla politica contemporanea ateniese è ben evidente) per questa posizione politica, e Adrasto vede nella guerra uno spargimento di sangue che, alla fine, è inutile, perché il sangue versato chiama sempre nuovo sangue, in un circolo vizioso che potrebbe essere spezzato solo se, abbandonate le armi della forza, si abbracciano quelle della diplomazia e del confronto¹⁸⁶.

In conclusione, i passi tratti da Tucidide mostrano come i valori eroici ed aristocratici di Omero e Pindaro siano tradotti sul piano politico: il πόνος non è più l'impresa con cui si misura il singolo eroe o atleta, ma la città intera, che deve essere unita e coesa nell'affrontarlo. Come l'eroe e l'atleta dimostrano la propria ἀρετή ed acquisiscono κλέος eccellendo nel πόνος, così Atene ha potuto imporsi come guida della Grecia intera, ed acquisire fama immortale, perché non è mai indietreggiata nei πόνοι bellici; anzi, è sempre riuscita a superarli nonostante i pericoli (κίνδυνοι), gli imprevisti (ξυμφοραί) e le difficoltà che di volta in volta l'hanno ostacolata. Come afferma Teseo, rivolgendosi all'araldo tebano, è con il πόνος che la città εὐδαιμονεῖ. Però, da alcuni passi di Tucidide, Aristofane, e delle *Supplici* di Euripide è emerso che questa visione della politica ateniese fu oggetto di dibattito alla fine del V sec. a. C., mentre infuriava la guerra del Peloponneso.

2.4 Fra tragedia e medicina: brevi cenni

Uno studio approfondito del significato di πόνος nei testi medici e tragici esula dai fini

¹⁸⁵ *Ivi*, 949-954.

¹⁸⁶ Si può ricavare dal testo quale sia la posizione di Euripide? Lesky 1996 [1972], 539, mette in guardia contro questo tentativo: dappertutto nella produzione euripidea si possono vedere riferimenti a dibattiti contemporanei, ma è difficile vedere in questo o quel passo una confessione personale del poeta.

di questa ricerca, non tanto a causa dell'elevatissimo numero di occorrenze (oltre mille fra $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ e $\pi\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ nel *Corpus Hippocraticum*, e diverse centinaia nelle tragedie, frammenti compresi), quanto perché non fornirebbe elementi utili per il proseguimento della ricerca stessa. In questo paragrafo, infatti, si presterà attenzione ad un solo aspetto di questo concetto, il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ come «travaglio» del parto, evidenziando come il termine occorra con questa accezione sia nei testi medici che in quelli tragici, e come in questi ultimi riecheggi l'etica eroica del $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ come «nobile sforzo», o «impresa eroica», seguendo alcune intuizioni di Nicole Loraux.

Proprio per questo motivo è lecito tralasciare, in questa sede, i complessi problemi di datazione ed attribuzione delle opere del *Corpus Hippocraticum*, che tormentano la critica sin dai tempi dell'edizione ottocentesca del Littré, punto di riferimento ancor oggi necessario. $\Pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ricorre in quasi tutte le opere, appartenenti a periodi e scuole di pensiero diverse, ma una minuziosa indagine filologica che esamini le varie occorrenze si rivelerebbe infruttuosa, perché $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ non può essere considerato un vocabolo *tecnico* del gergo medico. Infatti, si è visto che questo termine ricorre nella letteratura greca, sin dagli esordi, con un ampio spettro di sfumature di significato: perciò anche l'applicazione in campo medico può essere considerata come un caso particolare derivante dal significato generale di «sofferenza fisica prolungata». Inoltre, come si vedrà a breve, anche nei testi medici stessi $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ può significare sia la sofferenza dovuta alla malattia, sia l'esercizio fisico, sia il «travaglio», associato al dolore delle doglie ($\omicron\delta\acute{\omicron}\nu\eta$ o $\omicron\delta\acute{\iota}\varsigma$)¹⁸⁷.

Questa considerazione ha importanti ripercussioni metodologiche anche sul tentativo che qui si farà di soffermarsi sulle occorrenze di $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ come «travaglio» nei testi sia medici che tragici. Infatti, le relazioni fra questi due campi, medicina e tragedia, sono oggetto di studio sin dal tardo Ottocento e la presenza di termini tecnici medici nei testi tragici (in particolare di Sofocle) ha suscitato un ampio dibattito¹⁸⁸. In particolare, si è cercato di evincere dai testi tragici il grado di competenza medica e di conoscenza degli scritti del *Corpus* posseduti dal tragediografo; ciò ha sollevato due importanti problemi metodologici: stabilire la distinzione fra lessico tecnico e comune negli scritti medici e stabilire la datazione

¹⁸⁷ Ceschi 2009, interessante lavoro dedicato al vocabolario medico di Sofocle, dopo aver ricostruito minuziosamente lo stato dell'arte sul tema, individua due criteri fondamentali per classificare un termine della medicina attestato in tragedia come tecnicismo: la sua presenza negli scritti più antichi del *Corpus*, e la tendenziale assenza nel restante panorama letterario (60). $\Pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ viola palesemente il secondo criterio, perciò non può essere considerato un tecnicismo. Ciò non significa, però, che i tragediografi non lo utilizzino nell'accezione specifica di «travaglio» del parto, come si vedrà. L'opera di Ceschi, benché dedicata a Sofocle, presenta, nei primi due capitoli, riflessioni storico-metodologiche valide per tutti quanti i tragici, e si è rivelata particolarmente importante sia per ricostruire gli esiti più recenti del dibattito sul tema, sia per porre i criteri metodologici necessari a comparare, in questa sede, medicina e tragedia senza incorrere in errori storico-filologici.

¹⁸⁸ *Ivi*, cap. 1, offre un ottimo *status quaestionis* ragionato.

di tali opere, comparandola poi con quella attribuita alle tragedie¹⁸⁹. Però, πόνος non è un termine tecnico: perciò il fatto che un tragediografo lo usi correttamente per indicare i dolori del parto non è prova di un'approfondita conoscenza dei testi medici. Semmai, è prova che nel V secolo era comune – sia da parte dei medici professionisti che delle persone comuni – usare πόνος nel senso di «travaglio»¹⁹⁰.

Dunque, in questa sede, dopo aver brevemente ricapitolato le valenze di assunte da πόνος nei testi medici, non si cercherà di indagare quali siano le conoscenze mediche dei tragediografi, ma solo di evidenziare che πόνος in alcune tragedie è utilizzato nel senso medico di «dolore del parto». In seguito, si prenderà spunto da alcune intuizioni di Nicole Loraux sul rapporto fra πόνος della battaglia e πόνος del parto, per mostrare come anche in questo caso si trovino echi dell'etica eroica: il πόνος del parto è la nobile impresa della donna. Infine, si concluderà, per completezza, offrendo uno schematico riassunto dei significati di πόνος nei testi tragici, là dove non sia utilizzato nel senso medico.

Come si è anticipato, πόνος non può essere considerato un termine specialistico del gergo medico, anche perché è usato con significati diversi nelle varie opere del *Corpus Hippocraticum* (e, comunque, ai fini di questa ricerca non è necessario stabilire se si possa attribuire ad autori diversi un uso univoco del termine – indagine che non avrebbe alcuna afferenza con i risultati che si intendono raggiungere in questa sede). Ad esempio, nel Περὶ Διαίτης con πόνος si indica l'esercizio e lo sforzo fisico in quanto, è evidente, l'intera opera è dedicata al corretto regime di vita: διαίτη, infatti, significa «dieta» non nel senso odierno del termine, ristretto alla sola alimentazione, ma in un senso più ampio, che ingloba l'intero regime di vita, dall'alimentazione, all'esercizio fisico, al riposo¹⁹¹.

Più in generale, in molti testi del *Corpus* πόνος significa una sofferenza corporea prolungata non localizzata in una sede specifica, mentre ὀδύνη indica il dolore lancinante

¹⁸⁹ *Ivi*, 57, nota che risulta arduo stabilire «quali termini si debbano considerare *specialistici* e quali *comuni*. Se è indiscutibile, infatti, che la medicina si sia servita, nel suo sviluppo, di un lessico vieppiù connotato sotto il profilo diafasico – e quindi si possa compilare un repertorio di termini indubitabilmente *tecnici*, in ragione dell'assenza nel restante panorama letterario – è altrettanto evidente che il supporto espressivo rimane pur sempre la lingua comune, per quanto anch'essa caratterizzata, nella propria tendenziale genericità, da fenomeni di diafasia. Il problema è poi ulteriormente complicato dall'esigenza, già avvertita dal medico ippocratico, di coniugare il rigore “scientifico” con quelle che, anacronisticamente, potremmo definire esigenze “divulgative”». Citazioni soppresse, corsivi dell'Autore. Difficile è anche – come accennato – stabilire la datazione delle opere del *Corpus*, ma l'Autore nota che l'assenza di un vocabolo prima di un'opera con un certa datazione non può essere considerata indice sicuro dell'assenza di tale vocabolo dal gergo medico *tout court* prima di tale data.

¹⁹⁰ Si vedano le interessanti riflessioni di Ceschi 2009 sui concetti di ὀδύνη e ἄλγος, che possono essere facilmente riferite anche a πόνος: «estrema cautela si impone quindi nell'analisi della componente medica di un autore in base alle coincidenze linguistiche con il *Corpus* [...]. Altrimenti vi è il rischio di affermare che Sofocle fosse un esperto di medicina solo perché parlando del dolore usava correttamente, nelle rispettive sfumature semantiche, i termini ὀδύνη e ἄλγος. Certo, l'uso corretto di ὀδύνη e ἄλγος non è in contraddizione con la competenza medica sofoclea, e anzi la corrobora, ma per pronunciarsi con un minimo di fondatezza dovremmo individuare termini indubitabilmente tecnici».

¹⁹¹ Πόνος come esercizio: *Reg.* 2.2-3; 32.3, 4, 5; 33.1; 35.4, 8, 9; 61-93 *passim*.

localizzabile in una parte specifica del corpo: nei testi ginecologici, in particolare, è riferito ai dolori provocati dai movimenti dell'utero all'interno del ventre¹⁹². È proprio nei testi ginecologici che πόνος compare con il significato specifico di «travaglio», sofferenza prolungata della partoriente nel dare alla luce il bambino, ed è associato al dolore delle doglie, detto ὠδῖς (o, a volte, ὀδύνη)¹⁹³.

Dunque, è nei testi medici che πόνος presenta la massima vicinanza con la sfera semantica del dolore fisico, fino ad essere identificato con quella forma di dolore prolungato e non localizzato, che può essere sia patologico (la sofferenza causata dalla malattia), che fisiologico: il travaglio, infatti è un dolore naturale, che la partoriente deve affrontare per poter dare alla luce il bambino.

Anche i tragediografi, ed in particolare Euripide, in alcune occasioni usano πόνος nel senso medico di «dolore del parto», e ciò è indice che questo termine era già in uso, nel V sec., con questa accezione, ed era facilmente comprensibile dal pubblico¹⁹⁴. Πόνος può addirittura diventare una metonimia per «figlio»: così Giocasta si riferisce ad Edipo nelle *Fenicie*¹⁹⁵.

Nicole Loraux, in un interessante articolo dedicato alla rappresentazione del maschile e del femminile nella Grecia antica, propone alcune considerazioni su cui è opportuno riflettere in questa sede: l'Autrice, infatti, tenta di mostrare l'esistenza di un complesso gioco analogico fra πόνος della battaglia e πόνος del parto¹⁹⁶. Che la morte di parto della donna sia valorizzata come morte eroica al pari di quella del guerriero in battaglia è chiaramente attestato nella tradizione spartana. Come riporta Plutarco nella *Vita di Licurgo*, le norme spartane riguardanti la sepoltura dei morti imponevano la massima sobrietà e permettevano di

¹⁹² Πόνος come sofferenza del malato: *Morb. IV* 36.2; 37.1; 38.2; 41.2; 44.3, 4; 46.4; 51.3. Nella stessa opera ὀδύνη indica il dolore localizzato: cf. ad es. 36.2 (in questo caso, dolore al fegato). Πόνος come sofferenza della donna incinta e sforzo di portare il bambino in grembo: *NatPuer.* 15.1, 2, 5; *Oct.* 3.1; 4.2; *NatMul.* 35. Ὀδύνη provocata dai movimenti del feto nel grembo materno: *Oct.* 3.2. Fra le centinaia di occorrenze di questi termini nei testi del *Corpus* ho deciso di riportare in particolare le occorrenze di *Malattie IV, La natura del bambino, e Il feto di 8 mesi* perché in questo caso la critica è abbastanza concorde nell'attribuirle ad uno stesso autore, sin dai tempi dell'edizione curata da Littré (cf. Joly 2003², 9 ss.). In queste opere πόνος può significare sia la sofferenza del malato, sia l'esercizio, sia il travaglio del parto (significato che è oggetto di interesse in questo capitolo), e ciò mi sembra avvalorare la tesi sopra proposta, ossia che non sia possibile vedere in πόνος un termine tecnico del vocabolario medico, ma che si tratti di un termine generale applicato a casi diversi, tutti legati, comunque, ad un significato primario di «sofferenza fisica prolungata». Per quanto riguarda ὀδύνη, nell'opera *Natura della donna*, uno dei testi ginecologici più importanti, indica il dolore localizzato nel basso ventre, causato da movimenti e torsioni dell'utero che comportano la dislocazione dell'organo dalla sua sede naturale (2, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 18, 29a, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 54, 79, 80). L'utero, infatti, era ritenuto un «vivente nel vivente», organo dotato di vita propria parzialmente indipendente dal resto del corpo femminile (cf. Andò 2000, 32-46), tesi poi ripresa anche da Platone (*Tim.* 91c).

¹⁹³ Πόνος del parto: *NatPuer.* 18.2; 30.11; *Oct.* 2.2; 9.3; 12.2. Πόνος associato a ὠδῖς: *NatPuer.* 18.2-3; 30.10-11; *Oct.* 4.3. Ὀδύνη come dolore del parto: *NatMul.* 35 (in riferimento ad un aborto spontaneo).

¹⁹⁴ Πόνος del parto: cf. ad es. Eur. *Suppl.* 920 (πόνους ἐνεγκουσ' ἐν ὠδῖσι), 1135-1136, e le citazioni *infra*.

¹⁹⁵ Eur. *Ph.* 30 (τὸν ἐμὸν ὠδίνων πόνον), 1434.

¹⁹⁶ Loraux 1981.

scrivere il nome del morto sulla lapide solo nel caso in cui si trattasse di un guerriero morto in battaglia o di una donna morta di parto¹⁹⁷. Dunque, l'onore di essere ricordato dai posteri – forma di immortalità cui aspirava già il guerriero omerico – spettava solo a chi si era sacrificato in battaglia per la difesa della patria, o a chi aveva sacrificato la propria vita per produrre nuova vita, che a sua volta avrebbe difeso Sparta in guerra. Il parto è dunque la battaglia della donna e lo stesso vocabolario è usato da Plutarco per descrivere entrambi: come il maschio spartano deve essere educato sin da giovane attraverso le fatiche fisiche (πόννοι) per irrobustire il corpo e prepararlo a sopportare la fatica della guerra (πόνος), così le donne devono esercitarsi (πονείν) negli stessi esercizi ginnici per irrobustire il corpo e prepararlo a sostenere il πόνος del parto. Poi, arrivato il momento della battaglia, il guerriero resiste (μένειν) e lotta contro il nemico, e allo stesso modo la donna resiste al dolore del parto (πόνος), sopportando le doglie (ώδινες)¹⁹⁸.

C'è dunque un'analogia fra i ruoli civici della madre e del guerriero, che Loraux rintraccia non solo nel contesto spartano, ma anche in quello ateniese. Nella πόλις la donna è madre di opliti e, come gli uomini donano la loro vita in guerra, così le donne donano i loro figli alla città, affinché la difendano: l'Autrice nota, non senza una certa vena sarcastica, che nei testi tragici sembra che le donne partoriscono solo uomini¹⁹⁹. Medea, nell'omonima tragedia, pensando a quale sarà la sorte dei suoi figli, lamenta di aver sofferto i πόννοι del parto invano:

inutilmente vi ho allevato, figli, e ho penato e sofferto, dopo aver patito i dolori crudeli del parto, inutilmente.

ἄλλως ἄρ' ὑμᾶς, ὧ τέκν', ἐξεθρεψάμην,
ἄλλως δ' ἐμόχθουν καὶ κατεξάνθην πόνοις,

¹⁹⁷ Plut. *Lic.* 27, 3: «sulla sepoltura non si poteva scrivere il nome del morto, a meno che si trattasse di un uomo morto in guerra o di una donna morta di parto». Tr. it. Manfredini – Piccirilli 1980. Come riportano i traduttori nella nota *ad loc.*, ciò è anche documentato da epigrafi sepolcrali laconiche.

¹⁹⁸ *Ivi.*, 14, 3: «Egli [Licurgo] esercitò (διεπόνησεν) i corpi delle fanciulle con corse, lotte e lanci del disco e del giavelotto, in modo che da un lato i loro figli, ricevendo fin da principio una radice robusta in corpi robusti, crescessero meglio, e dall'altro esse, sopportando con vigore i parti (μετὰ ῥώμης τοὺς τόκους ὑπομένουσai), lottassero decorosamente e facilmente contro le doglie (καλῶς ἅμα καὶ ῥαδίως ἀγωνίζοντο πρὸς τὰς ὠδινὰς)». Loraux 1981, 38, nota i molti parallelismi fra l'educazione fisica spartana e quella proposta nelle *Leggi* di Platone. Di quest'ultima si tratterà *infra*, Sezione II, Parte I, cap. 2.

¹⁹⁹ Loraux 1981, 39-43, porta a sostegno prove archeologiche (un epitafio per una donna morta di parto, databile alla metà del IV sec. a. C., dove si fa uso di un vocabolario epico-omerico e del dialetto dorico), linguistiche (la sposa è ἄλοχος, colei che condivide il letto, il λῶχος, e il vocabolario del parto – ad es. λοχεύω, Λόγια – dipende da questa radice; ma λῶχος può significare anche «imboscata», e già Chantraine notava che il verbo λέγεται è usato sia in riferimento al parto che alla guerra), e letterarie: Ar. *Lys.* 589-590 (le donne sono madri d'opliti); cf. anche Eur. *Suppl.* 955-960.

στερρὰς ἐνεγκουσ' ἐν τόκοις ἀλγηδόνας²⁰⁰.

Queste sono le prove eroiche superate da Medea, che lamenta come la prova del parto sia ben più difficile e pericolosa di quella della guerra:

dicono che viviamo in casa, lontano dai pericoli, mentre loro vanno in guerra; che follia! È cento volte meglio imbracciare lo scudo piuttosto che partorire una volta sola²⁰¹.

I pericoli e le sofferenze affrontate dagli uomini in guerra sarebbero nulla confronto ai πόνοι del parto: sia gli uomini che le donne hanno prove difficili da affrontare, in cui la vita stessa è a rischio²⁰². «Souffrir comme une femme, mourir comme un homme», così sintetizza Loraux²⁰³. Il πόνος del parto è compreso in modo analogo a quello della battaglia e si iscrive quindi nella stessa sfera di valori: come l'uomo soffre e muore per difendere la città, così la donna affronta pericoli e sofferenze, mettendo a rischio la sua stessa vita, per generare nuovi uomini e, nel caso morisse, le sono tributati gli stessi onori che spettano ai caduti per la difesa della città²⁰⁴.

Per quanto riguarda le restanti occorrenze nei testi tragici, πόνος e πονεῖν sono utilizzati con una vasta gamma di sfumature di significato, tutte riconducibili a quelle finora

²⁰⁰ Eur. *Med.* 1029-1031. Tr. it. Ciani – Susanetti 1997. Come chiosa Susanetti nella nota *ad loc.*, il lamento per la morte di un figlio, che vanifica i πόνοι sopportati per generarlo e crescerlo, è un *topos*: cf. Eur. *Hip.* 1144-1145; *Hec.* 765-766; *Tr.* 758-760; *Ph.* 1434.

²⁰¹ Eur. *Med.* 248-251. Ai vv. 187-188 Medea è paragonata ad una leonessa che ha appena partorito: come nota Loraux 1981, 47, mentre la leonessa è madre, il leone, controparte maschile, è l'immagine del guerriero.

²⁰² In realtà la lettura della *Medea* di Loraux è molto più sottile, perché Medea è anche il personaggio che supera questo paradigma della donna madre di opliti, sacrificando i suoi stessi figli per vendicarsi di essere stata abbandonata. Non intendo però offrire in questa sede una lettura della figura di Medea: ciò che interessa ai fini di questa ricerca è solo soffermarsi sull'analogia fra πόνος eroico del guerriero e della madre.

²⁰³ Loraux 1981, 57.

²⁰⁴ Il lavoro di Loraux non si limita a queste conclusioni, ma indaga anche l'altra faccia della medaglia, ossia gli eroi tragici che si rifiutano di riconoscere il ruolo della donna (ad es., Ippolito). Condivido, fino a questo punto, le conclusioni di Loraux, ma mi trovo in disaccordo con la lettura che offre delle *Trachinie* (p. 59 ss.). Secondo l'Autrice, alla fine di questa tragedia si assisterebbe ad un'inversione dei ruoli maschile e femminile. Eracle, infatti, muore fra atroci tormenti, che sarebbero descritti proprio come le doglie del parto: soffre dolori (πεπονημένος ἀλλήκτοις ὀδύνας, 985-986), contrazioni e spasmi. La lettura offerta dall'Autrice è invitante, e permetterebbe di rintracciare nel testo una sottile ironia tragica: Eracle, eroe donnaiolo e infedele, che vede nella donna solo un mezzo di riproduzione, morirebbe proprio provando i dolori femminili per antonomasia. Questa lettura, però, poggia su scarsi appigli testuali: Loraux legge in πεπονημένος ἀλλήκτοις ὀδύνας un riferimento ai dolori del parto, ma, come si è visto, questi termini non sono tecnici, e possono anche assumere valori diversi. Il contesto in cui sono inseriti, infatti, suggerisce una lettura diversa. Ceschi 2009, 198-207, ha dimostrato che questo passo è, insieme ad un passo del *Filottete*, il luogo in cui si concentrano il maggior numero di tecnicismi medici nelle tragedie sofoclee. Egli dimostra, attraverso un'accurata analisi filologica delle occorrenze di questi termini specialistici nelle opere mediche, che Sofocle sta descrivendo il quadro sintomatologico di una patologia polmonare, possibilmente causata dalla perforazione del polmone da parte di una freccia. L'ironia del passo sarebbe dunque da rintracciare nel fatto che, come il centauro Nesso è stato ucciso da Eracle con una freccia che ha trafitto il polmone, così ora la tunica intrisa del suo sangue costringe Eracle a morire di una morte analoga.

indagate.

Innanzitutto, possono indicare genericamente un compito laborioso, faticoso, difficile da portare a termine, sia che si tratti di un compito arduo e nobile, sia di una vana fatica²⁰⁵. Merita di essere qui menzionato in particolare il *πόνος* della caccia, dal momento che l'attività venatoria non ha finora fatto la sua comparsa come forma del *πόνος*²⁰⁶. Questa ricorre sia in Sofocle che in Eschilo. Nel prologo dell'*Aiace* Odisseo si sobbarca il compito, il *πόνος* (24, 38), di scoprire se Aiace abbia veramente trucidato la mandria, come affermano le guardie che l'hanno visto scappare brandendo la spada insanguinata. Odisseo, dunque, racconta di essersi dato da fare per seguire le tracce (*ἵχνος*, 32; *ἰχνεύω*, 20), braccandolo come una preda, ed Atena, giunta per aiutarlo, lo paragona ad una cagna della Laconia che insegue la preda con fiuto infallibile (6-7). Mentre nel prologo della tragedia sofoclea la caccia è metafora della ricerca condotta dall'eroe, una caccia vera e propria avviene nelle *Eumenidi* di Eschilo. Oreste, dopo aver ucciso la madre per vendicare la morte del padre, non deve cedere nel *πόνος* della sua fuga in direzione di Atene, ma deve resistere, perché solo lì potrà essere purificato. Però, è inseguito dalle Erinni, descritte da Eschilo come cagne da caccia che braccano il matricida: latrano, guaiscono, e mentre dormono, fiaccate dal *πόνος* della caccia, continuano ad inseguire Oreste in sogno, finché il fantasma di Clitemnestra non le sveglia, in modo che esse riprendano l'inseguimento della loro preda²⁰⁷.

Inoltre, *πόνος* è la fatica della battaglia, nella duplice accezione sopra evidenziata dell'attaccare e del subire l'attacco, e, più in generale, della guerra, con tutte le avversità che essa comporta: non solo il corpo a corpo con il nemico, ma anche la scarsità di vettovagliamento, il dover sopportare la calura e il gelo, il doversi ritirare in caso di

²⁰⁵ Πόνος come compito difficile, ma nobile, è, ad esempio, la fatica di Antigone ed Ismene, nell'*Edipo a Colono*, per prendersi cura del padre Edipo, ormai vecchio e cieco (509, 1368). Nel *Filottete*, è la fatica da sobbarcarsi per aiutare l'eroe ferito (525). Nell'*Edipo Re*, Edipo chiede a Tiresia di aiutarlo a trovare l'assassino di Laio, ricordandogli che *πόνος κάλλιστος* è aiutare gli altri (315). Con sottile ironia tragica, Edipo non è consapevole che il *πόνος* della ricerca dell'assassino gli porterà enormi sofferenze, *πόνου*. Nell'*Elettra*, la protagonista ricorda alla sorella che nulla ha successo senza *πόνος* (945), e l'impresa che intende compiere è l'uccisione di Egisto. Nell'*Aiace*, è il compito del coro che cerca l'eroe dappertutto, senza successo (876, 888), e il compito gravoso di seppellirlo e tributargli gli onori che gli spettano, nonostante le azioni da lui compiute (1379-1380). Nell'*Antigone*, la protagonista incita Ismene a *ξυμπνεῖν* e *ξυνεργάζειν* per seppellire Polinice (42, cf. anche 907), nonostante l'editto di Creonte che lo impedisce (qui *πόνος* è sinonimo di *ἔργον*). Πόνος, però, è anche il compito laborioso delle sentinelle di vegliare il cadavere di Polinice affinché nessuno provi a seppellirlo (414). Anche nell'*Agamennone* di Eschilo è il compito gravoso della sentinella, che deve stare sempre attenta e vegliare, nel caso si accendano i fuochi che segnalano la fine della guerra di Troia (1, 20). Altre occorrenze di *πόνος* come compito faticoso: Aesch. *Pr.* 75; *Ch.* 670; Eur. *Bac.* 283; *Hec.* 779; *Hip.* 23, 188; *El.* 65, 73, 81; *Ion.* 102, 128, 131, 134. Però, con *πόνος* si può indicare anche uno sforzo vano: nel *Prometeo incatenato*, Efesto cerca di tergiversare per non incatenare Prometeo, ma Kratos gli intima di non sforzarsi inutilmente, il volere di Zeus deve essere eseguito comunque (44). Oceano si offre di intercedere presso Zeus per far cessare le pene di Prometeo, che però ribatte che sarebbe fatica vana: nessuna supplica cambierà le decisioni di Zeus (342, 343). Su *πόνος* come compito inutile e vano, cf. anche Soph. *OT.* 1151; Eur. *Bac.* 626.

²⁰⁶ Sul *πόνος* della caccia si veda l'*Appendice*, in particolare in riferimento al *Cinegetico* di Senofonte.

²⁰⁷ Aesch. *Eum.* 79, 83 (*πόνος* di Oreste che scappa), 127, 133, 226 (*πόνος* delle Erinni che lo inseguono).

sconfitta²⁰⁸.

Πόνος indica anche il dolore fisico, ma non un dolore qualsiasi: si tratta del dolore come pena imposta dagli dèi e descritto nella sua straziante durata. È il supplizio cui è sottoposto Prometeo per volere di Zeus, pena che non cesserà finché Eracle non giungerà a liberarlo; è la pena di Filottete, costretto a convivere con il dolore dell'infezione alla ferita causata dal morso del serpente²⁰⁹.

Non tutti i πόνοι esperiti dagli eroi tragici, però, sono dolori fisici. Πόνοι sono tutte le sventure e le sofferenze patite, sia dal singolo che dalla comunità: nelle *Supplici* di Eschilo il coro delle Danaidi lamenta le pene che ha patito²¹⁰; nell'*Edipo Re* sono anche le sofferenze della città di Tebe martoriata dalla peste²¹¹. Πόνοι sono i travagli di Edipo, Elettra, Aiace, Ecuba, Medea, Andromaca, Oreste²¹². In questa accezione πόνος sembra diventare sinonimo di κακά, tutti i mali che si abbattano sia sul singolo personaggio tragico, sia sulla famiglia, mali cui l'uomo non può sfuggire²¹³. Ad esempio, nei *Sette contro Tebe* πόνος è la rovina della casa di Edipo: come egli aveva sofferto grandi πόνοι a causa della sua colpa, così ora anche i suoi discendenti devono soffrire, e i fratelli Eteocle e Polinice affrontarsi a duello²¹⁴. Non c'è dunque sosta per i πόνοι della sua stirpe (γενεά, 952), della sua casa (πόνοι δόμων, 740; πόνοι πόνων ἐφέστιοι, 851)²¹⁵. In questi casi, dunque, πόνος sembra essere usato come

²⁰⁸ Per il πόνος della guerra, cf. Soph. *Ph.* 248; *Ai.* 1112, 1197 (πόνος è l'impresa della guerra di Troia); Aesch. *Ag.* 354 (la vittoria in guerra è ricompensa per i πόνοι vissuti nel combatterla), 567 (ecco quali erano questi πόνοι: i duri giacigli, i dardi che cadono di continuo dal cielo, il freddo, la calura); Eur. *Cycl.* 107, 347, 603 (Τρωϊκοὶ πόνοι); *IT.* 661 (ἐν Ἰλίῳ πόνους); *Andr.* 695, 705, *Her.* 841; *Tr.* 524. Anche il perdere la guerra causa πόνος: Aesch. *Pers.* 484, 509 (πόνος è la fatica della ritirata dell'esercito persiano), 682 (il fantasma di Dario, appena entrato in scena, chiede quale πόνος stia affliggendo il suo impero). Per il πόνος della battaglia, cf. Aesch. *Pers.* 327 (Sinniesi, comandante persiano al capo dei Cilici, uomo πρώτος εἰς εὐψυχίαν, infligge πλείστον πόνον ai nemici Greci); *Ag.* 330; Soph. *Tr.* 21 (è il corpo a corpo fra Eracle e Acheloo per la mano di Deianira); Eur. *Ph.* 437, 719, 1409 (il corpo a corpo fra Eteocle e Polinice).

²⁰⁹ Supplizio di Prometeo: Aesch. *Pr.* 46, 66, 84, 118, 183, 267 (egli stesso dichiara di esser causa del suo πόνος, e chiede al coro delle Oceanine di συμπονεῖν, 274), 282, 298, 326, 339, 425 (il suo πόνος è paragonato a quello di Titano), 615, 776, 872, 931, 1027; la sofferenza di Io è paragonata a quella di Prometeo: 684, 749, 780. Pena di Filottete: Soph. *Ph.* 195, 760.

²¹⁰ Aesch. *Suppl.* 125, 329, 506, 830, 1006.

²¹¹ Soph. *OT.* 185. Qui si potrebbe anche rintracciare un uso di πόνος in senso medico, perché la sofferenza che colpisce la città è la malattia.

²¹² Edipo: Soph. *OT.* 1205; *OC.* 384; Elettra: Aesch. *Ch.* 371, Soph. *El.* 1356, Eur. *El.* 120, 135; Aiace: Soph. *Ai.* 927, 1007, 1306. Ecuba: Eur. *Hec.* 783, *Tr.* 1240. Medea: Eur. *Med.* 96, 334. Andromaca: Eur. *Andr.* 121, 424. Oreste: Eur. *El.* 1291, *IT.* 83, 92, 95, 939; *Or.* 281. Πόνοι sono anche le sofferenze di Odisseo per tornare ad Itaca, profetizzate da Cassandra: Eur. *Tr.* 444.

²¹³ Cf. ad es. Eur. *Hip.* 189-190: «la vita umana è solo dolore, dolore continuo senza soste (πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων, κοῦκ ἔστι πόνων ἀνάπαισις)»; 367: «gli uomini si nutrono, ahimé, di travagli (ὧ πόνοι τρέφοντες βροτούς)» (tr. it. Musso 1980). Soph. *Ant.* 1276: Creonte apprende della morte di Emone, e lamenta i πόνοι δύσπονοι degli uomini.

²¹⁴ Aesch. *Sept.* 740, 851, 952, 994.

²¹⁵ Cf. anche lo scambio fra Antigone ed Ismene al v. 994: [Ant.] ἰὼ πόνος [Ism.] ἰὼ κακὰ δῶμασιν. Cf. anche Soph. *El.* 1674 (i travagli della casa di Laio). Πόνοι sono anche i mali che affliggono la stirpe di Eracle (Eur. *Her.* 586, 873) e di Agamennone: Aesch. *Ch.* 466 (πόνος ἐγγενής); cf. anche Eur. *IT.* 990-991: Ifigenia desidera risollevarla la stirpe che è afflitta dai mali come da una malattia (πόνων νοσοῦντά τ' οἶκον). Non solo i πόνοι tormentano la stirpe, di generazione in generazione, ma possono anche accrescersi, come in cerchio. Il πόνος

sinonimo di κακά ο ἄλγεα, ed assumere il solo valore «passivo» di sofferenza, sventura, male che colpisce gli uomini, imposto dagli dèi ed ineluttabile. Non intendo però occuparmi di questo tema: sarebbe infatti un atto di ὕβρις pretendere di poter dare, nello spazio di pochi paragrafi, una risposta a quello che è il problema di fondo affrontato dalla tragedia greca: il senso della sofferenza umana²¹⁶.

Infine, πόνοι sono anche le fatiche di Eracle, le sue famose imprese eroiche²¹⁷ – proprio di questo tema si tratterà ora.

2.5 Il mito di Eracle al bivio

Personaggio poliedrico e complesso, Eracle è l'eroe per eccellenza, insieme ad Achille, della tradizione greca. Però, mentre la narrazione delle gesta dell'eroe omerico riguarda perlopiù i soli poemi omerici, Eracle è il protagonista di un gran numero di racconti mitici, spesso molto diversi tra loro. Tali racconti furono sistematizzati solo in epoca tarda, da Diodoro Siculo e Pseudo-Apollodoro²¹⁸. La mole di materiale mitico legata ad Eracle è talmente grande che già nell'antichità si dubitava che così tante e diverse gesta ed avventure potessero essere attribuite ad un solo eroe: Erodoto distingueva l'Eracle divino, figlio di Zeus, dall'eroe mortale greco, figlio di Alcmene ed Anfitrione; Cicerone distingueva sei Eracle diversi; Varrone addirittura riteneva che sotto il nome di Eracle fossero narrate le gesta di quarantatré eroi diversi²¹⁹. La perplessità e la confusione mostrate da questi autori non sono dovute solo al fatto che tantissime gesta sono attribuite all'eroe – molte più di quante un

porta con sé nuovo πόνος; cf. Eur. *Hec.* 638-639: πόνοι γὰρ καὶ πόνων ἀνάγκαι κρείσσονες κυκλοῦνται. Forse si potrebbe leggere in questo senso anche il famosissimo verso Soph. *Ai.* 866, πόνος πόνω πόνον φέρει. Oggetto immediato del dialogo fra i due semicori, in realtà, è il compito faticoso della ricerca di Aiace, fino a quel momento infruttuosa. Però, questo verso apre l'epiparodo, immediatamente dopo la scena del suicidio di Aiace: la fatica del coro alla ricerca dell'eroe porterà una sofferenza ben più grande, la scoperta del gesto da lui compiuto.

²¹⁶ L'uomo è solo passivo di fronte al male che gli è imposto, o può affrontarlo? Come afferma Pilade, rivolgendosi ad Oreste: «i valorosi affrontano le difficoltà, i vili sono buoni a nulla (τοὺς πόνους γὰρ ἀγαθοὶ τολμῶσι, δειλοὶ δ' εἰσὶν οὐδὲν οὐδαμοῦ)» (Eur. *IT.* 114-115, tr. it. Musso 2001). E, soprattutto, l'uomo non può trarre un insegnamento dalla sofferenza che deve subire di necessità? Non possono non venire in mente le parole del coro dell'*Agamennone*: «ma chi a Zeus con gioia leva il grido epinicio coglierà pienamente la saggezza, a Zeus che ha avviato i mortali a essere saggi, che ha posto come valida legge "saggezza attraverso la sofferenza" (τὸ πάθει μάθος). Invece del sonno stilla davanti al cuore un'angoscia memore di dolori (μνησιπύμων πόνος): anche a chi non vuole arriva la saggezza». Aesch. *Ag.* 174-181, tr. it. Medda 1995. Affrontare questi temi, però, porterebbe a deviare dalla linea di ricerca che si intende seguire.

²¹⁷ Soph. *Tr.* 170, 825; *Ph.* 1419-1422. Eur. *Alc.* 481, 487, 499, 1149 (la fatica delle cavalle di Diomede), 1027, 1035 (l'aver riportato Alceste in vita); *Her.* 7; *HF.* 22, 357, 388, 427, 575, 1275, 1353, 1410; *Ion.* 199.

²¹⁸ Cf. Diod. Sic. 4.8-39; Ps.-Ap. 2.4.8-2.8.1.

²¹⁹ Secondo Her. II.43-44 Eracle era un dio del pantheon egizio, molto più antico dell'uomo greco figlio di Alcmene e Anfitrione: il nome dunque si trasmise dagli Egizi ai Greci. Per Cic. *De Nat. Deor.* 3.42 l'Eracle greco è il sesto, ed è figlio di Alcmene e Zeus. Il resoconto di Varrone è riportato da Serv. *ad Aen.* 564: nell'antichità, chiunque mostrasse una forza straordinaria era detto essere un Eracle, ed è per questo motivo che vi sono così tanti eroi con questo nome.

essere umano possa compiere in vita sua – ma anche al fatto che i vari miti descrivono il personaggio di Eracle in modi diversi e contrastanti. Egli è di volta in volta eroe epico, tragico o comico, atleta per eccellenza, e dunque paradigma di virtù fisica, o paradigma della virtù intellettuale, ma anche personaggio comico ingordo e incapace di tenere a freno i propri desideri di cibo e sesso, assiduo frequentatore di postriboli e locande; infine, il suo *status* è sospeso tra l'umano e il divino: pur essendo un eroe, del tutto umano o divino solo per metà (a seconda che si accetti come padre Anfitrione o Zeus), egli dopo la morte è divinizzato e convive con gli dèi sull'Olimpo²²⁰.

Fra tutte le variazioni sul tema di Eracle, il presente capitolo isola ed analizza l'eroe come paradigma di virtù, prima fisica e poi intellettuale. Si riscontra infatti una progressiva intellettualizzazione del personaggio di Eracle: proprio in quanto modello di eccellenza fisica egli potrà essere riletto in chiave filosofica come modello di eccellenza morale. È innanzitutto guerriero dotato di forza sovrumana (la famosa βίη Ἡρακλεΐη, cf. *Od.* XI, 601): infatti, nell'antichità egli era conosciuto anche con i nomi di Alceo e Alcide, nomi che, insieme a quello della madre Alcmene, condividono la radice ἀλκ- indicante la forza e il valore²²¹. Atleta per eccellenza, era considerato fondatore dei Giochi Olimpici, era patrono di lottatori e pancraziasti, ed aveva l'epiteto di Καλλίνικος²²².

Esperto dunque nel πόνος della competizione ginnica, egli però è anche campione e vincitore nell'affrontare fatiche ben più gravose: i dodici πόνοι, le Fatiche di Eracle, imposte dal re Euristeo, le imprese eroiche più famose dell'antichità²²³. Esse erano note in epoca arcaica con il nome di ἄεθλοι, ma già in epoca classica ci si riferiva ad esse con il nome di πόνοι²²⁴. Questa variazione lessicale, comunque, non è rilevante in quanto il concetto sotteso in entrambi i casi è quello di una *fatica che è sopportata in vista del raggiungimento di un fine*: ἄεθλος (o, in età classica, ἄθλος) infatti significa la prova dolorosa cui si deve resistere

²²⁰ Per un ritratto completo di tutte le variazioni sul personaggio di Eracle, dall'antichità ai tempi nostri, rimando agli studi di Galinsky 1972, Padilla 1998, Stafford 2012. Kirk 1977, 286, sintetizza le contraddizioni del personaggio di Eracle nelle coppie oppostive umano/bestiale, serio/burlesco, sano/folle, benefico/distruittivo, libero/schiavo, umano/divino. Per quanto riguarda la natura sia umana che divina di Eracle, essa è ben sintetizzata da Pindaro nel momento in cui descrive Eracle con l'ossimoro ἦρωσ θεός (*Nem.* 3.22).

²²¹ Padilla 1998, 31.

²²² Pindaro paragona spesso i vincitori dei giochi, non solo Olimpici, ad Eracle, e questo personaggio ricorre spesso nei suoi epinici: si veda ad es. *Ol.* X, tutta incentrata sulla fondazione dei Giochi da parte dell'eroe, *Nem.* I, in cui si narra l'impresa dello strangolamento dei due serpenti, e *Pyth.* IX, in cui il canto di vittoria è indirizzato espressamente ad Eracle.

²²³ Il numero di dodici pare però diventare canonico solo in epoca ellenistica: Soph. *Trach.* 1090 ss. ne indica solo cinque; Eur. *Er.* 342 ss. ne riporta sette; essi però riportano anche altre imprese minori, i cosiddetti πάρεργα. Teocrito, invece, nell'*Idillio* 24, riporta esplicitamente il numero di dodici (24. 82-83).

²²⁴ Per le fatiche come ἄεθλοι si vedano *Il.* VIII, 363; Hes. *Theog.* 951; ma già Eur. *Her.* 428 si riferisce alle fatiche con il nome di πόνοι (cf. tutte le occorrenze riportate *supra*, 84, nota 217). Teocrito, con gusto arcaizzante e ricercato, le chiama ἄεθλοι (25. 204) o μόχθοι (24. 83). Anche Pseudo-Apollodoro si riferisce ad esse come ἄθλοι (2.4.12).

per raggiungere il premio (ἄθλον, o ἄθλον) della vittoria²²⁵. Eracle dunque è l'eroe per eccellenza del πόνος, della fatica sopportata nelle avversità, fatica poi alla fine della sua vita ricompensata con la divinizzazione²²⁶. Il πόνος fisico di Eracle è poi progressivamente metaforizzato e intellettualizzato per diventare simbolo della fatica richiesta per l'acquisizione della virtù morale: da eroe-atleta egli diventa quasi eroe-filosofo, o almeno le sue imprese non richiederanno più la forza e resistenza fisica, ma la forza e resistenza dell'anima, la cui ricompensa è la virtù stessa acquisita a prezzo di tali fatiche. Questa progressiva riscrittura del personaggio di Eracle per fini filosofici è già riscontrabile in epoca classica, in particolar modo nel mito di Eracle al bivio creato dal sofista Prodicò e riportato nei *Memorabili* di Senofonte²²⁷.

Nonostante il mito narrato da Socrate sia stato studiato in modo approfondito, si è prestata poca attenzione all'interessante contesto in cui è inserito. Infatti, esso è introdotto solo al termine di un lungo dialogo fra Socrate ed Aristippo, discepolo di Socrate stesso e capostipite della scuola cirenaica, nota sostenitrice dell'edonismo (II.1.1-II.1.20). La discussione, in cui si intrecciano temi etici e politici, prende le mosse dall'analisi del problema dell'esercizio del dominio su sé (ἀσκεῖν ἐγκράτειαν, II.1.1). Infatti, Socrate nota che Aristippo è intemperante nei confronti dei piaceri del cibo, delle bevande, del sesso e del sonno. L'introduzione dell'argomento sembrerebbe portare ad un dibattito in campo etico, ma Socrate improvvisamente sposta la discussione in campo anche politico, chiedendosi come debba essere educato colui che dovrà comandare la città. Si raggiungerà la conclusione che può regnare sulla città solo chi sa regnare su se stesso: il governo di sé è condizione necessaria per il governo degli altri²²⁸. Colui che sa governare se stesso possiede ἐγκράτεια

²²⁵ Mi sembrano particolarmente interessanti le espressioni sofoclee πόνων ἄθλα (*Phil.* 508-509) e ἄεθλ' ἀγώνων (*Trach.* 505), che ben mettono in luce la sofferenza e la fatica sopportate in vista del raggiungimento del premio. Loraux 1982, 185-191, riflette in modo approfondito sul significato di ἄθλος e il suo legame con ἄθλον. Ἄθλος è la prova, in particolar modo la prova affrontata per ottenere il premio (LSJ traduce ἄθλος con «contest» o «contest for a prize» e traduce ἄθλον con «prize for contest»), ma, come nota Loraux, questo tipo di prova rimanda subito alla sofferenza: sono proprio gli ἄθλοι che valgono ad Eracle il titolo di ἄθλιος, «infelice, sofferente» (186). Dione Crisostomo sfrutterà questo gioco etimologico, affermando che è dal titolo conferito ad Eracle di ἀθλιότατος che deriva l'uso di chiamare i suoi πόνοι con il nome di ἄθλοι (*Sulla Virtù*, 28). Per questo motivo Loraux propone di tradurre ἄθλος con «épreuve douloureuse» (187), e di inserirlo nella categoria di «ce qui donne lieu à un *athlon*» (188): la sofferenza è sopportata in vista del premio. L'Autrice dimostra come lo slittamento semantico da ἄθλος a πόνος per designare le fatiche di Eracle sia il frutto di un'operazione ideologica. Infatti ἄθλος nel linguaggio politico del V e IV sec. a. C. serve ad indicare la «tâche imposée» (187), il lavoro imposto al lavoratore salariato. Ma Eracle non può compiere un tale lavoro servile: «sa vocation à la peine doit au contraire devenir le fruit d'un libre choix» (191), ed è proprio per questo motivo che πόνος, sofferenza nobile (e nobilitante) dell'eroe, rimpiazza ἄθλος, sofferenza servile di chi è costretto a lavorare per un μισθός.

²²⁶ Cf. Hes. *Theog.* 950-955.

²²⁷ Xen. *Mem.* II.1.21-33.

²²⁸ Come si vedrà in seguito (Sezione II, Parte II, cap. 6), questo nodo concettuale è affrontato anche da Platone nella *Repubblica*, e riceve un fondamento teoretico molto più solido. Ai fini della discussione del presente

nei confronti dei piaceri e καρτερία nei confronti dei dolori; gli esempi forniti da Socrate si riferiscono ai soli piaceri e dolori fisici. Chi è buon «governante» di se stesso è nel pieno dominio di sé (ἐγκρατῆ εἶναι, II.1.3) quando si trova ad affrontare i piaceri del cibo, delle bevande, del sonno e del sesso, in modo che questi desideri non interferiscano con il suo agire. In modo simile, egli sa resistere (καρτερεῖν) al freddo, al caldo e alla fatica: non fugge di fronte alle fatiche (τὸ μὴ φεύγειν τοὺς πόνους, II.1.3). In molte attività importanti che si svolgono all'aria aperta, come la guerra e l'agricoltura, la maggior parte delle persone non sono abituate a sopportare il caldo e il freddo (τοὺς πολλοὺς ἀγυμνάστως ἔχειν, II.1.6)²²⁹. Questa è una grave mancanza: c'è infatti spesso una trascuratezza, una mancanza di esercizio (πολλὴ ἀμέλεια εἶναι, *ibidem*) che non si addice all'uomo di governo. Costui, infatti, se vuole saper veramente governare se stesso – e dunque poter governare gli altri – deve esercitarsi a sopportare bene (ἀσκεῖν δεῖν καὶ ταῦτα εὐπετῶς φέρειν, *ibidem*).

Dunque, l'esercizio (ἄσκησις) del dominio di sé si rivolge in ugual modo ai piaceri e ai dolori. Mentre nel primo caso il dominio di sé si concretizza in un esercizio di fruizione del piacere in una misura che non superi il naturale e necessario, e comunque in modo che la ricerca del piacere non impedisca l'azione (nel caso in discussione, l'azione dell'uomo di governo), il dominio nei confronti dei dolori richiede l'esercizio della capacità di resistenza (καρτερία) al πόνος, che è esemplificato attraverso attività fisiche faticose quali la guerra e l'agricoltura.

Aristippo, però, non è d'accordo con le argomentazioni di Socrate: egli ritiene che l'esercizio di governo (degli altri, ma anche di se stessi) non procuri che fastidi e privazioni (II.1.8). Egli, invece, vuole vivere nel modo «più facile e più piacevole (ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα)» (II.1.9). La risposta di Aristippo, pur essendo concisa, indica un preciso rifiuto sia della ἐγκράτεια che della καρτερία: egli, infatti, vuole vivere nel modo «più piacevole», cioè senza dover esercitare dominio nei confronti della fruizione del piacere, e nel modo «più facile», rifiutando così l'esercizio di resistenza nei confronti della fatica²³⁰. Per Aristippo la chiave per vivere una vita felice è proprio sottrarsi al πόνος che rende schiavi. Infatti, secondo il filosofo cirenaico non c'è differenza tra la chi sopporta la fatica per necessità (τῶν ἐξ ἀνάγκης κακοπαθούντων, II.1.17), come gli schiavi che devono obbedire agli ordini del padrone, e chi invece la sopporta volontariamente (πάντα μοχθήσουσιν, *ibidem*), «se non il

capitolo non è necessario chiedersi se il governo di sé, oltre ad essere condizione necessaria del governo degli altri, ne sia anche condizione sufficiente.

²²⁹ Guerra ed agricoltura sono per Senofonte due attività importanti per l'uomo di governo: nell'*Economico* egli afferma che i principi persiani si esercitano con particolare cura in esse (4.4-25). Già nell'*Introduzione* si è visto come Cicerone tratti l'attività bellica come paradigma del πόνος fisico.

²³⁰ Così notava già bene Gigon, citato in Bevilacqua 2010, 382 nota 32.

fatto che chi si sottopone di sua volontà al dolore è anche affetto da follia (ἄφροσύνη)»²³¹. Socrate di contro afferma che la fatica sopportata involontariamente è diversa da quella volontaria, non solo perché chi sopporta il πόνος volontariamente può decidere quando interrompere la fatica, ma anche perché

chi affronta delle sofferenze di propria volontà, gioisce della fatica per le buone speranze che nutre, così come i cacciatori sopportano volentieri la fatica perché sperano di catturare la preda (ὁ μὲν ἔκουσίως ταλαιπωρῶν ἐπ'ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται, οἷον οἱ τὰ θηρία θηρῶντες ἐλπίδι τοῦ λήψεσθαι ἡδέως μοχθοῦσι)²³².

La caratteristica che distingue il πόνος sopportato volontariamente da quello imposto è, allora, la sua componente teleologica: esso è mirato al raggiungimento di un obiettivo, come i cacciatori sopportano la fatica della caccia per poter catturare la loro preda²³³. Dunque, chi fatica, fatica volentieri (πονεῖν ἡδέως, II.1.19) perché riceve ricompense per le fatiche sopportate (ἄθλα τῶν πόνων, *ibidem*). Le fatiche e le corrispettive ricompense menzionate a titolo di esempio da Socrate sono le tradizionali immagini della virtù: la capacità di fare del bene agli amici e del male ai nemici, di amministrare bene la propria casa, di essere utili alla patria. Chi si affatica in tali compiti non solo vive contento e soddisfatto di se stesso, ma è anche lodato ed invidiato dai concittadini. Dunque, la sopportazione del πόνος è mezzo necessario attraverso cui chi per propria scelta si impegna in essa può acquisire la virtù e le ricompense che tale acquisizione comporta.

Il paragrafo successivo (II.1.20) ribadisce il concetto attraverso un paragone con le virtù del corpo e l'esercizio ginnico – un riferimento analogico che in seguito si vedrà essere molto caro anche a Platone. Come i piaceri immediati del corpo non procurano una buona forma fisica (tutti gli esperti di ginnastica, i γυμνασταί, lo sanno benissimo), così non si può immettere alcuna conoscenza nell'anima in modo facile e immediato: è solo attraverso l'esercizio di resistenza (αἱ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλεια) che si acquisisce la virtù che permette di compiere azioni belle e buone (καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐργῶν). Gli uomini virtuosi (οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες) sono i migliori atleti della virtù delle loro anime. Il paragone con l'acquisizione della forza del corpo serve a mostrare che non ci può essere acquisizione della

²³¹ Xen. *Mem.* II.1.17, tr. it. Bevilacqua 2010. Citerò sempre questa traduzione.

²³² Xen. *Mem.* II.1.18.

²³³ Sulla fatica della caccia si veda l'*Appendice*, in particolare con riferimento al *Cinegetico* di Senofonte. Più avanti si offrirà qualche breve riflessione in nota sulla metaforizzazione della caccia (Sezione II, Parte II, cap. 3, 145, nota 377).

virtù dell'anima se non attraverso il πόνος; per essere virtuosi ed agire bene bisogna compiere un esercizio di resistenza – anzi, esercizi (al plurale), ἐπιμέλαια, e dunque esperienze ripetute. Ciò, aggiunge Socrate, è testimoniato anche dai poeti. Epicarmo afferma:

A prezzo di fatiche (πόνων) ci vendono tutti i beni gli dèi²³⁴.

Scellerato, non desiderare le mollezze, se non vuoi le asperità²³⁵.

Ma il miglior testimone di ciò è Esiodo, nei famosi versi de *Le opere e i giorni* già citati in precedenza: dura e faticosa è la via che porta alla virtù, mentre facile è la via del vizio. Chi imbocca la via in salita della virtù dovrà affrontare il sudore, la fatica imposta dagli dèi, ma, una volta giunto in cima, il sentiero proseguirà in modo facile. Il Socrate senofonteo cita per intero il passaggio di Esiodo, che si erge a testimonianza sicura della correttezza dei ragionamenti fatti. Ormai la discussione ha abbandonato il problema politico (chi sia in grado di governare la città, e come egli debba essere educato), per focalizzare l'attenzione sul solo problema etico della difficoltà dell'acquisizione della virtù a livello individuale (certo, comunque, tale acquisizione rimane condizione necessaria per l'esercizio del potere politico, ma questa via d'indagine non sarà più ripresa dagli interlocutori)²³⁶.

È solo a questo punto della discussione che Socrate introduce il mito di Eracle al bivio raccontato da Prodicò²³⁷. Questo racconto serve ad illustrare le conclusioni raggiunte nel dialogo con Aristippo. Prodicò narra un particolare momento della vita di Eracle, in cui l'eroe, giunto al momento di passaggio dalla fanciullezza alla gioventù, si trova a dover compiere una scelta difficile: la scelta di quale strada seguire nella vita, quella della virtù o quella del

²³⁴ DK 23B36 = fr. 287 Kaibel.

²³⁵ DK 23B37 = fr. 288 Kaibel.

²³⁶ L'organizzazione e la strutturazione del dialogo da parte di Senofonte sono in effetti causa di un certo imbarazzo dei commentatori, i quali notano incoerenze e lacune: tematiche sollevate ad un certo punto non sono più riprese (come appunto quella del governo della città); il problema dell'acquisizione della conoscenza (ἐπιστήμη) da parte dell'anima nel paragrafo 20 è introdotta in modo improvviso e non riceve adeguate spiegazioni; non tutti i ragionamenti seguono il filo logico che potremmo aspettarci (cf. ad es. Bevilacqua 2010, 376, nota 13). Disattenzioni di uno scrittore non particolarmente dotato, o segno di revisioni e rielaborazioni del testo? Non intendo – e non è comunque necessario – prendere posizione nei confronti di questo problema filologico.

²³⁷ A lungo si è discusso se il racconto sia veramente opera di Prodicò e, in tal caso, se Senofonte stia riportando l'originale in modo fedele. Per quanto riguarda il primo problema, il fatto che tale scritto su Eracle sia citato sia da Senofonte che da Platone (*Symp.* 177c) dovrebbe essere garanzia sufficiente dell'effettiva esistenza di esso. Per il problema dell'aderenza all'originale, già Untersteiner 1996 [1949], 326, notava che il testo presenta una ricca varietà di termini, quasi sinonimi tra loro, spesso utilizzati una sola volta. Questo farebbe pensare ad un tentativo da parte di Senofonte di imitare l'arte sinonimica per cui era famoso il sofista. Il racconto presenterebbe una buona aderenza al testo originale. La storia, nelle sue linee generali, sarebbe di Prodicò, ma tutti i dettagli sarebbero da ricondursi alla mano di Senofonte (di ciò è convinta anche Woodford 1966, 124-127). Più recentemente la tesi secondo cui Senofonte avrebbe scritto il testo rimanendo fedele all'originale di Prodicò è stata difesa da Sansone, criticato poi da Gray, Dorion e Wolfsdorf. Rimando alla risposta a tali critiche offerta da Sansone 2015 per tutti i riferimenti bibliografici e per la ricostruzione del dibattito. Si veda anche Mayhew 2011, 203-204.

vizio²³⁸.

Eracle è descritto come una persona che sta facendo il suo ingresso nell'età della gioventù (εις ἥβην, II.1.21), quel momento della vita in cui le persone diventano padrone di se stesse (αὐτοκράτορες, *ibidem*), cioè capaci di compiere le proprie scelte in autonomia, e dunque responsabili per esse. L'ambientazione stessa richiama la condizione di giudizio autonomo cui Eracle è giunto e il peso – si potrebbe dire, il πόνος – della scelta stessa²³⁹. Eracle, infatti, si ritira in un luogo solitario (εις ἡσυχίαν, *ibidem*) ed è incerto su quale strada prendere, se quella della virtù o quella del vizio: si trova in una situazione di ἀπορία (ἀποροῦντα ὁποτέραν τῶν ὁδῶν τράπηται, *ibidem*; ἀποροῦντα ποίαν ὁδὸν ἐπὶ τὸν βίον τράπη, II.1.23)²⁴⁰. Gli si presentano allora due donne, descritte in modi opposti (II.1.22-23). La prima, Virtù, è di nobile aspetto, con la pelle bianca e priva di trucco, lo sguardo pudico e l'incedere quieto e modesto: non si affretta per raggiungere Eracle. Chiaramente, le caratteristiche fisiche di Virtù, e perfino il suo modo di muoversi, simboleggiano la sincerità, la pacatezza e l'autenticità che ne sono elementi imprescindibili: la virtù non mente, non ha trucco, appare così com'è e non esagera in nulla. Al contrario, Vizio è una donna dalle forme ben tornite e imbellettata. Ella cerca, con l'artificio e la forzatura, di apparire diversamente da come è: il suo portamento la fa sembrare più alta di quanto sia in realtà, il trucco più bella e più rosea. Il vestito lascia trasparire le forme del corpo, non cela ma rivela. Mentre lo sguardo di Virtù è rivolto pudicamente verso il basso, Vizio guarda attorno a sé con sfacciataggine. Senofonte descrive lo sguardo di Vizio in modo dettagliato: non solo ella guarda intorno a sé per vedere se qualcun altro la stia guardando, ma guarda anche continuamente se stessa e la propria ombra. Vizio corre verso Eracle, in modo da anticipare Virtù e riuscire a parlare per prima e, in seguito, interromperà bruscamente il discorso di Virtù (II.1.29). Ad ulteriore prova

²³⁸ Le immagini della scelta e delle due vie richiamano diversi *topoi* letterari. Panofsky 2010 [1930] identifica tre motivi tradizionali ripresi da Prodicus/Senofonte: la faticosità della virtù, l'immagine della via del bene e del male, la contesa di due antagonisti introdotti come personificazioni (76-77). Per quanto riguarda il motivo della contesa, Mayhew 2011 nota che esso è modellato sui δισσοὶ λόγοι (204-206). L'immagine della scelta richiama anche il giudizio di Paride. Si veda Snell 1963 [1946], 335 ss., per una sintesi dell'evolversi del motivo della via nel corso della storia. Bevilacqua 2010, 395, nota 79, ricorda che la scena richiama anche i riti di iniziazione, e Kuntz 1993/1994 ritiene che un altro possibile modello si possa rintracciare in *Od.* V, quando Odisseo deve scegliere tra una piacevole vita immortale in compagnia di Calipso e le difficili prove per tornare da Penelope.

²³⁹ Come sintetizza bene Panofsky 2010 [1930], il mito narra una «scena della decisione» (78). Prodicus mira a descrivere la responsabilità della scelta morale.

²⁴⁰ La situazione di Eracle in stato di ἀπορία può essere accostata alla situazione descritta da Aristotele all'inizio di *Met.* B, il libro detto «delle aporie» (cf. in particolare 995a24-b4). Quando ci si trova in una situazione di ἀπορία, per trovare una soluzione, una via d'uscita (l'εὐπορία), è bene esaminare a fondo (διαπορῆσαι) le difficoltà (ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς, 995a27-28). Dunque, la strada da percorrere può essere trovata solo esaminando tutte le vie possibili. Eracle nel mito si comporta proprio in questo modo. Prodicus non narra il momento dell'εὐπορία, perché non dice quale strada Eracle sceglierà, ma mette in scena il momento del διαπορῆσαι: Eracle infatti ascolterà, come si vedrà immediatamente, sia Virtù che Vizio, esaminando i tipi di vita da loro proposti, e tenendo conto delle conseguenze cui porterebbero entrambe le vie proposte.

dell'inautenticità e ingannevolezza di Vizio, ella si presenta in modo ambiguo: segnala infatti «i miei amici mi chiamano Felicità, ma quelli che mi odiano mi chiamano con il nome ingiurioso di Vizio» (II.1.26).

Vizio si rivolge ad Eracle promettendo di condurlo sulla via «più piacevole e più facile (τὴν ἡδίστην τε καὶ ῥᾶστην ὁδόν)» (II.1.23), proprio la via che Aristippo vorrebbe intraprendere, priva di fatica e privazioni: chi si incammina su di essa non deve esercitare né dominio di sé nei confronti dei piaceri, né resistenza nei confronti dei dolori. Infatti, trascorre la vita senza darsi alcun pensiero di ciò che potrebbe compromettere la sua ricerca del piacere, cercando solo ciò che sia in grado di soddisfare i suoi sensi: cibi, bevande, profumi, amanti. Tutto ciò è ottenuto senza fatica, senza πόνος (ἀπονώτατα τούτων πάντων τυγχάνοις, II.1.24). L'uso del verbo τυγχάνω sottolinea bene l'assenza di fatica della ricerca stessa: l'uomo che segue la via del vizio si imbatte nel piacere del momento. Vizio ribadisce che, seguendo la sua via, non sono necessari difficoltà ed esercizio per ottenere ciò che si vuole: se questi piaceri dovessero venire a mancare improvvisamente, si lascerà che altre persone si affatichino per procurarli a chi, invece, aspetta solo di fruirne. Vizio rassicura esplicitamente Eracle su questo punto: «non temere che io ti spinga a procurarteli [i piaceri] attraverso fatiche e sofferenze del corpo e dell'anima (οὐ φόβος μή σε ἀγάγω ἐπὶ τὸ πονοῦντα καὶ ταλαιπωροῦντα τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ ταῦτα πορίζεσθαι)» (II.1.25). Nell'ottica di Vizio, ci sarebbe quindi solo guadagno, senza fatica e privazione: non si deve faticare per ottenere la felicità, essa capita (τυγχάνειν) a chi sceglie di abbandonarsi al piacere immediato, senza darsi da fare per l'acquisizione della virtù. Anzi, in tale ottica la massima virtù è proprio la scelta di evitare qualsiasi sofferenza, sia essa del corpo o dell'anima²⁴¹. Vizio dunque precisa che chi segue la sua via evita sia la fatica corporea (come potrebbe essere la fatica dell'agricoltura per procurarsi il cibo, o quella della guerra per procurarsi sicurezza), sia la *fatica dell'anima*, cioè quella fatica richiesta dalla scelta e dal continuo esercizio che l'acquisizione della virtù richiede come condizione imprescindibile. Il πόνος, secondo Vizio, rende schiavi, soprattutto se scelto volontariamente.

A questo punto interviene Virtù, che si rivolge ad Eracle in modo diverso. Innanzitutto, ella conosce i genitori dell'eroe e ne ha seguito l'educazione (τὴν φύσιν τὴν σὴν ἐν τῇ παιδείᾳ

²⁴¹ Mayhew 2011 sottolinea che anche la via del Vizio implica una *scelta consapevole*. Il suo discorso, come poi quello di Virtù, è strutturato nella forma «se ... allora»: solo chi sceglie di diventare «amico» di Vizio otterrà il piacere (II.1.23). Purtroppo, Mayhew non sviluppa le importanti conseguenze di questa sua intuizione: il mito, nonostante sia narrato da Socrate, non può essere letto alla luce del paradigma dell'intellettualismo etico socratico; il vizio non è semplice ignoranza, perché la via del vizio deve essere scelta, proprio come quella di virtù, ed il soggetto agente è dunque responsabile per tale scelta. Si veda, per una breve riflessione su questo tema, anche *infra*, 92, nota 245. Non si indagherà però il problema, in quanto richiederebbe una rilettura complessiva dello spinoso tema dell'intellettualismo etico e del ritratto senofonteo di Socrate.

καταματοῦσα, II.1.27). La sua, dunque, non è una semplice *captatio benevolentiae* nei confronti dell'eroe²⁴², ma una precisa e lucida indicazione che la virtù si inserisce all'interno di un *percorso educativo*: mentre il vizio è accessibile a tutti sul momento, la virtù richiede una natura adatta (φύσις) e un'educazione (παιδεία) che permetta il perfezionamento delle doti naturali²⁴³. Questo percorso richiede un faticoso esercizio. Virtù dichiara di non voler ingannare (οὐκ ἐξαπατήσω, II.1.27) con false promesse di piacere immediato, ma di voler dire la verità: «di ciò che è veramente bello e buono gli dèi nulla concedono agli uomini senza fatica e impegno (τῶν γὰρ ὄντως ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδῶσιν ἀνθρώποις)» (II.1.28)²⁴⁴. L'acquisizione della virtù richiede una lucida e perfino disincantata conoscenza delle cose e un percorso educativo di progressivo perfezionamento delle doti naturali; questo non può attuarsi se non per mezzo di πόνος e di ἐπιμέλεια: fatica, cura ed esercizio sono insiti nella via di Virtù, come già dicevano Esiodo ed Epicarmo.

L'intero discorso di Virtù è strutturato nella forma «se vuoi ottenere x ... devi fare y»: se si vuole ottenere la benevolenza degli dèi bisogna onorarli, se si vuole essere amati dagli amici, bisogna far loro del bene, se si vuole essere fisicamente forti, bisogna esercitare il corpo con fatica e sudore, se si vuole ottenere un buon raccolto, bisogna coltivare la terra (II.1.28). I verbi utilizzati da Virtù in questo passo indicano tutti la cura e l'esercizio richiesti da tali attività: θεραπευτέον, εὖ ποιεῖν, ἐπιμελητέον, ἀσκετέον, ἐθιστέον, γυμναστέον. L'acquisizione della virtù, dunque, non può fare a meno del πόνος perché richiede un costante esercizio nelle attività in cui si desidera essere virtuosi²⁴⁵.

²⁴² Come ritiene Bevilacqua 2010, 399, nota 101.

²⁴³ Untersteiner 1947, 5 e 1996 [1949], 325-331, inserisce il mito di Eracle al bivio all'interno del dibattito del rapporto tra φύσις e νόμος. Secondo l'Autore, Prodicò mira ad una sintesi fra i due termini: νόμος non si oppone a φύσις, ma ne è il completamento e il perfezionamento: l'educazione, dunque, mira al pieno sviluppo delle capacità naturali.

²⁴⁴ Si noti che la dichiarazione di Virtù di voler dire la verità è una *dichiarazione parresiastica*. Le riflessioni di Foucault sul concetto di παρρησία e sulla figura del παρρησιαστής mi sembrano particolarmente pertinenti, nonostante questi termini non compaiano esplicitamente nel testo. Foucault delinea cinque caratteristiche fondamentali della παρρησία che ritengo possano essere rintracciate anche in questo testo. Innanzitutto, Virtù parla chiaro: non nasconde ad Eracle che la via da lei proposta comporta molta fatica; Vizio, invece, tralascia di menzionare il fatto che la sua via, pur essendo piacevole in gioventù, risulta in una vita difficile e dolorosa in vecchiaia. Inoltre, Foucault dimostra che esiste un legame biunivoco tra virtù e qualità morali del parresiasta: chi parla sa di dire la verità e ciò dimostra che egli è in possesso di determinate qualità morali. Chi usa la parresia, inoltre, ha il coraggio di dire la verità e ciò ha effetto sia sulla relazione che intrattiene con gli altri, sia sulla relazione che intrattiene con se stesso. Ciò è evidente dal modo in cui Virtù e Vizio sono presentate: Virtù appare così come è, mentre Vizio è in un rapporto falso sia con gli altri (si trucca per apparire più bella e più alta), sia con se stessa (non smette di guardare se stessa e la propria ombra, come se volesse sincerarsi che l'inganno sia sempre mantenuto). Chi dice la verità, nota Foucault, non teme di irritare l'interlocutore con discorsi scomodi. Infine, dire la verità è un dovere morale per aiutare le persone a vivere meglio. Virtù non ha paura di dire ad Eracle che dovrà soffrire sulla sua via, ma lo fa proprio perché desidera che egli viva la vita migliore e raggiunga la beatitudine perfetta. Per le caratteristiche di παρρησία qui delineate, si veda Foucault 1996 [1985], 4-10.

²⁴⁵ Bevilacqua 2010, 152-153, vede in ciò una contraddizione da parte di Senofonte e un indizio dell'incapacità dell'autore di comprendere a fondo il pensiero di Socrate. Secondo l'Autrice, infatti, Senofonte starebbe cercando di conciliare due visioni opposte della virtù: la prima, attribuita al Socrate storico, secondo cui la virtù

Vizio, però, interrompe bruscamente Virtù (II.1.29): la via descritta da Virtù, infatti, è «lunga e difficile (χαλεπήν καὶ μακράν)», mentre ella promette una via «facile e breve (ῥαδίαν καὶ βραχεῖαν)» per raggiungere la felicità. In uno schema compositivo quasi anulare, Vizio riprende esattamente le parole di Esiodo con cui si era aperto il racconto, capovolgendole: la vera via per la felicità sarebbe quella che procede senza difficoltà verso il basso, quella via che Aristippo stesso desidera intraprendere.

Virtù, però, è pronta a smascherare l'inganno di Vizio. Chi infatti segue la via del vizio non ottiene un vero piacere, anzitutto perché non prova desiderio: mangia prima di avere fame, beve prima di avere sete, cerca pietanze e bevande raffinate pur non avendone bisogno, dorme pur non essendo affaticato, e non porta a termine nessuna opera, perché non sa sopportare la fatica (II.1.30-31). Vizio rovescia in modo artificioso la dinamica naturale del desiderio, facendo precedere la soddisfazione alla percezione stessa del bisogno. Il belletto di Vizio, che ne nasconde le reali fattezze, è l'immagine della sua illusorietà: il piacere che ella promette è solo falso e apparente, superficialmente attraente ma, se visto più da vicino, non fondato sulla soddisfazione di un vero bisogno. Virtù aveva promesso ad Eracle che non lo avrebbe ingannato: parla chiaramente, affermando οὐκ ἐξαπατήσω, sostenendo che la condizione di vita più felice – e, dunque, anche più piacevole – non può essere ottenuta senza sforzo. Il piacere immediato offerto da Vizio, invece, si fonda proprio sull'inganno che Virtù vuole evitare²⁴⁶. La distorsione prodotta da Vizio si ripercuote sulla vita intera. Mentre la via della virtù, come diceva già Esiodo, è difficile e aspra all'inizio, ma facile una volta giunti in cima, chi è allevato nel vizio trascorre una giovinezza priva di fatiche (ἀπόνως ... τὰ μὲν ἠδέα ... διαδραμόντες), però al prezzo di passare la vecchiaia vergognandosi del passato, in mezzo alle fatiche e alle difficoltà (ἐπιπόνως ... τὰ δὲ χαλεπά ... ἀποθέμενοι). Chi segue la via di Vizio non può nemmeno provare una vera soddisfazione perché non ha faticato per ottenerla: non solo, dunque, il πόνος non rende schiavi, ma, al contrario, è da uomini liberi perché solo chi fatica può dirsi soddisfatto di aver raggiunto l'obiettivo, ed è tale conquista che rende il πόνος desiderabile.

Non si tratta di una forma di masochismo o di follia, come ritiene Aristippo, ma della

è conoscenza, la seconda, cara a Senofonte, secondo cui la virtù è frutto di esercizio. A mio parere, non si tratta di un tentativo maldestro di combinare in una sorta di chimera due teorie della virtù contraddittorie, ma di un tentativo di produrre una teoria della virtù che combini conoscenza e pratica. Questo punto di vista sarà difeso a proposito di Platone (Sez. II, parte II, cap. 6). Non si discuterà in questa sede se tale teoria della virtù possa essere attribuita anche al Socrate storico, in quanto ciò richiederebbe una revisione del tema dell'intellettualismo etico socratico. Si vedano anche i brevi rilievi *supra*, 91, nota 241, riguardo la non identificabilità di vizio ed ignoranza.

²⁴⁶ Sull'inganno prodotto dal piacere si rifletterà in modo più approfondito in seguito, in riferimento all'educazione del filosofo nella *Repubblica* (Sezione II, Parte II, cap. 6, in particolare 6.1). Anche per Platone il piacere può provocare ἀπάτη, un inganno sulla reale piacevolezza o dolorosità di ciò che si sta sperimentando.

consapevolezza realistica che tutte le opere «belle e buone» richiedono fatica, e che è la fatica sopportata a renderle «belle e buone», perché la fatica non solo rispetta la dinamica naturale del desiderio, ma inserisce tali opere in un esercizio di miglioramento del sé: come l'atleta si allena ogni giorno per migliorarsi e, quando vince la gara, può essere felice del proprio risultato perché ha faticato nel continuo esercizio che ha permesso quel miglioramento sfociante nella vittoria, così l'uomo virtuoso deve esercitarsi ad essere tale e può essere felice del risultato raggiunto proprio perché ha faticato per raggiungere quell'obiettivo. È per questo motivo che Virtù è onorata sia presso gli dèi, sia presso gli uomini.

Nella sua perorazione finale, Virtù, in un linguaggio crescentemente altisonante, dichiara che chi seguirà la sua via saprà godere veramente sia dei piaceri del cibo, del bere, del sonno, del sesso, sia delle lodi che spettano a chi dimostra di essere virtuoso: egli sarà caro agli dèi, amato dagli amici, onorato dalla città e, come gli eroi del passato, ricordato nel canto dei poeti (II.1.32-33). E conclude, rivolgendosi a Eracle: «Tu, Eracle, figlio di nobili genitori, hai la possibilità, affrontando queste fatiche (διαπονησαμένω), di ottenere la più perfetta felicità (τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν)» (II.1.33). Il racconto di Socrate non dice quale via Eracle sceglie, ma ciò non è necessario, perché ogni ascoltatore era a conoscenza dei πόντοι di Eracle, e della sua conseguente divinizzazione, cui alludono proprio le parole finali di Virtù: solo se sopporterà tutte le fatiche (διαπονησαμένω) egli otterrà la felicità più perfetta o, alla lettera, più beata (μακαριστοτάτην), cioè quella condizione di beatitudine (μακαριότης) che è propria degli dèi.

Il mito di Eracle al bivio permette di comprendere alcuni nodi concettuali fondamentali per la nostra ricerca intorno al concetto di πόντος. In primo luogo, è la prima testimonianza della metaforizzazione del πόντος fisico in fatica dell'anima²⁴⁷. Il personaggio di Eracle diventa paradigma di virtù non più fisica, ma *morale*. I suoi πόντοι non sono più le famose dodici fatiche imposte dal re Euristeo, ma le fatiche autodirette dell'acquisizione della virtù, necessarie per raggiungere la felicità: solo chi affronta con la stessa fermezza dell'eroe i πόντοι potrà acquisire la virtù e raggiungere quella beatitudine che Eracle aveva raggiunto con la divinizzazione. La felicità, però, non è più proiettata nell'aldilà, perché il discorso di Virtù

²⁴⁷ A mio parere, sbaglia Stafford 2012, 5-6, nell'affermare che tale metaforizzazione è resa possibile dal fatto che alcune imprese di Eracle richiedono l'uso dell'intelletto. Ella nota infatti che alcune di esse richiedono solo l'uso di forza bruta (come l'uccisione del cinghiale Calidonio), mentre altre richiedono l'uso dell'intelligenza astuta (come l'uccisione dell'idra, che presuppone la riflessione su come evitare che le teste mozzate ricrescano). L'intellettualizzazione di Eracle non prende le mosse dalla constatazione che egli, oltre ad essere forte, è anche dotato di astuzia (μῆτις: certamente le considerazioni di Stafford sono state influenzate dagli studi di Vernant su questo concetto), ma dall'uso della forza fisica e della tempra eroica come modello per la comprensione della forza dell'anima, come ha mostrato Hadot nei suoi studi sul concetto di ἄσκησις.

chiarisce che essa può essere raggiunta in questa vita²⁴⁸. Chi segue la ripida e difficile via descritta già da Esiodo, infatti, riceverà, in vita, la benevolenza degli dèi, l'amore degli amici, l'onore dalla città. Le ricompense per la vita virtuosa, oltre ad essere godute in vita, sono immortalate nel canto, proprio come le indimenticabili imprese di Eracle. La virtù di cui parla Senofonte è ancora legata ad una concezione tradizionale: essa è la capacità di far del male ai nemici e del bene agli amici, è il venerare gli dèi, il comportarsi in modo da ricevere onore dalla città, il moderare i piaceri fisici.

Inoltre, è emersa la modalità innovativa in cui Prodicò utilizza il motivo esiodeo delle due vie di Virtù e Vizio²⁴⁹. Infatti, nella discussione dedicata a *Le opere e i giorni* si era sostenuto che Esiodo intende virtù e vizio come prosperità e rovina, e dunque non in senso morale, e che *πόνοσ* è una condizione imposta cui si deve rispondere attraverso il lavoro²⁵⁰. Prodicò sfrutta lo stesso motivo poetico, innovandone però radicalmente il significato: virtù e vizio sono intese in senso morale e *πόνοσ* non è condizione imposta a tutti gli uomini, ma sforzo che contraddistingue l'eroe che si incammina sulla via della virtù. Si recupera così il campo concettuale di *πόνοσ* come sforzo agonistico ed eroico presente sin a partire da Omero: non tutti gli uomini si misurano con il *πόνοσ*, ma solo gli eroi che attraverso esso dimostrano la loro virtù – ora non più bellica, ma morale²⁵¹. Questa precisazione è importante perché più avanti si noterà che Platone sfrutta gli stessi motivi poetici esiodei, attraverso la mediazione della rilettura moralizzante di Prodicò, proponendo però al tempo stesso una concettualizzazione della virtù molto più complessa ed articolata di quella presente nelle pagine qui analizzate²⁵².

Infine, la nostra analisi, che tiene conto sia del mito, sia del dialogo che lo introduce, ha permesso di definire meglio che cosa si intenda per «aspetto teleologico» del concetto di *πόνοσ*. Le affermazioni di Socrate e di Virtù mostrano che il *πόνοσ* sopportato volontariamente è quello che mira all'acquisizione di un bene, il quale non può essere raggiunto se non per mezzo del *πόνοσ* stesso. Il *πόνοσ* volontario è bello (nel senso del greco *καλόν*) perché è con esso che si ha quel miglioramento di sé che permette di eccellere: l'eroe è tale perché eccelle nel *πόνοσ* dell'impresa (sia essa bellica, come nell'*Iliade*, o di vari tipi, come quelle di Eracle); l'atleta si allena e solo attraverso la fatica dell'esercizio può eccellere e vincere la gara; l'uomo che voglia diventare virtuoso non può raggiungere tale eccellenza se non

²⁴⁸ Cf. Galinsky 1972, 102.

²⁴⁹ Si vedano su questo tema anche le riflessioni di Snell 1963 [1946], 341, che chiarisce sinteticamente l'evoluzione del concetto di virtù da Esiodo a Prodicò.

²⁵⁰ Cf. *supra*, 50 ss.

²⁵¹ Sul *πόνοσ* in Omero si veda *supra*, cap. 2.1; anche all'inizio di questo capitolo (85) si è sottolineato come il motivo eroico sia sfruttato per una progressiva intellettualizzazione delle virtù dell'eroe.

²⁵² Si veda in particolare Sezione II, Parte II, cap. 3.3 e 6.3.

attraverso il faticoso esercizio dell'anima.

La virtù è legata allora ad un esercizio continuo che, attraverso un'imitazione dell'arte sinonimica di Prodicò, è descritto con un'ampia varietà di verbi (θεραπευτέον, εὖ ποιεῖν, ἐπιμελητέον, ἀσκητέον, ἐθιστέον, γυμναστέον). Dunque, essa è inserita all'interno di un percorso educativo di continuo miglioramento di sé che riguarda *la vita intera*. Chi infatti si dedica al vizio ne patirà le conseguenze in vecchiaia, così come la scelta della via della virtù non comporta ricompense immediate, perché all'inizio è aspra e scoscesa. Come si è visto, la virtù richiede sia una natura (φύσις) ricettiva, sia l'educazione (παιδεία). Virtù afferma di aver osservato l'educazione di Eracle (II.1.27) e il racconto si conclude con le parole «in questo modo all'incirca Prodicò espone l'educazione di Eracle ad opera della Virtù» (II.1.34). Eracle giunge al bivio tra virtù e vizio dopo aver già ricevuto un'educazione: essendo lui descritto come un giovane qualsiasi, si tratta con tutta probabilità di un riferimento all'educazione impartita all'epoca ai giovani ateniesi. La conclusione formale del *cursus* educativo non completa però l'educazione, perché parte integrante di essa sono la scelta e l'esercizio: ciò che Virtù insegna ad Eracle è che egli, per poter attualizzare le proprie potenzialità, deve scegliere la via della virtù, con la consapevolezza che essa richiede un costante esercizio²⁵³. Faticosa, dunque, non è solo la via della virtù, ma la scelta stessa di tale via. Sia seguire la via di Virtù che quella di Vizio comporta una scelta consapevole, la cui difficoltà è descritta teatralmente da Senofonte: Eracle si ritira in un luogo appartato per riflettere e la scelta è il frutto dell'attenta e faticosa ponderazione delle due vie²⁵⁴.

Metaforizzazione del *πόνοσ* fisico, faticosità dell'acquisizione della virtù, significato teleologico di *πόνοσ*, importanza dell'esercizio nel corso della vita, intreccio di doti naturali ed educazione attraverso la fatica stessa, difficoltà della scelta: questi sono i nodi concettuali che il nostro studio su Platone affronterà²⁵⁵. Certamente il concetto di virtù proposto da Platone è ben diverso, e molto più articolato, di quello di Prodicò, ma Platone si avvarrà degli stessi motivi poetici usati dal sofista per trasmettere il proprio pensiero: la faticosità della via della virtù in Esiodo e il personaggio di Eracle trasformato in eroe-filosofo.

Prodicò e Platone si collocano all'inizio di una lunga tradizione che vede in Eracle il

²⁵³ Cf. Bevilacqua 2010, 399, nota 101.

²⁵⁴ Soprattutto Galinsky 1972, 103, e Mayhew 2011, 209, pongono l'accento sul fatto che il racconto mira a sottolineare la responsabilità morale del soggetto agente nel momento della scelta. Queste riflessioni prendono chiaramente spunto dall'impostazione di Snell 1963 [1946], che vede nel mito di Eracle al bivio un momento di snodo fondamentale nell'emergere della «coscienza morale» nella storia dello «spirito» greco.

²⁵⁵ I richiami espliciti al mito di Eracle al bivio e, più in generale, alla figura di Eracle, saranno oggetto di approfondimento (cf. Sezione II, Parte II, cap. 3.3 e 6.3). Untersteiner 1996 [1949], 340, nota 76, nota interessanti analogie con il mito di Er, come il motivo delle due vie, e il momento della scelta in cui si concentra tutto il rischio e la responsabilità per l'uomo. Non si tratta certo di semplici coincidenze, come emergerà dallo studio del mito di Er (Sezione II, Parte II, cap. 7).

modello delle virtù dell'anima e dell'eroe-filosofo. Già Isocrate, nell'orazione *A Filippo*, afferma che Eracle, pur essendo meglio conosciuto per le sue virtù fisiche, dovrebbe essere ammirato per le virtù della sua anima²⁵⁶. L'oratore sprona il re Filippo a seguire il modello (παράδειγμα, 113) di Eracle, e a riportare la pace in Grecia proprio come l'eroe Greco, suo antenato, aveva fatto all'epoca della prima guerra di Troia (110-115). Sono però le scuole filosofiche, in particolar modo quella cinica e quella stoica, a fare il più ampio uso del personaggio di Eracle come modello dell'eroe-filosofo che mostra il πόνος dell'acquisizione delle virtù dell'anima²⁵⁷. Secondo Diogene Laerzio, Antistene scrisse tre opere su Eracle, di cui però rimangono solo pochi frammenti²⁵⁸. Eracle è qui innalzato a simbolo della scelta di vita virtuosa²⁵⁹. Insieme ad Eracle, nella scuola cinica emerge un altro eroe che diventa paradigma del πόνος dell'anima: Odisseo. Queste due figure, in seguito, diventeranno patrimonio comune dei cinici e degli stoici. Qualche secolo più tardi, Seneca, nel *De Constantia Sapientis*, li proporrà come modello del sapiente perché essi sono «non vinti dalle fatiche e spregiatori del piacere e vincitori di tutte le paure (*invictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrorum*)»²⁶⁰. Come si vedrà in seguito (in particolare Sez. II, Parte II, cap. 6.3), anche Platone, seppur non in modo esplicito, avvicinerà i due eroi, utilizzandoli, nella *Repubblica*, come modelli per la comprensione del πόνος della vita filosofica²⁶¹.

2.6 Conclusione

«Activité pénible et digne de mérite»: così prova Nicole Loraux a sintetizzare il significato di πόνος, prima di addentrarsi nell'indagine riguardante le molte difficoltà che si

²⁵⁶ Isocrate, *A Filippo*, 109-110: «Quanto a Eracle, tutti continuano a cantare il suo coraggio e a noverare le sue fatiche, ma non si vede nessun poeta né prosatore che abbia mai fatto alcuna menzione delle sue altre qualità dell'anima (τῆ ψυχῆ). [...] E certo, se da giovane avessi affrontato questo argomento, avrei dimostrato facilmente che il vostro antenato era superiore ai suoi predecessori per la saggezza (τῆ φρονήσει), per la nobile ambizione e per il senso di giustizia più che per la prestanza del suo corpo». Tr. it. Ghirga – Romussi 1993 leggermente modificata. Anche nell'orazione *A Demonico* Eracle è considerato, insieme a Teseo, paradigma della virtù acquisita attraverso il πόνος (7-8).

²⁵⁷ Per una panoramica si veda Stafford 2012, 124-129.

²⁵⁸ Cf. Antistene, fr. 1 e 22-28 Decleva-Caizzi.

²⁵⁹ Cf. Decleva-Caizzi 1966, note a fr. 22-28.

²⁶⁰ Sen. *Const.* 2.1. Tr. it. Lanzarone 2001.

²⁶¹ La possibilità di avvicinare Eracle e Odisseo quali figure del πόνος affonda in realtà le sue radici già nell'*Odissea*: Odisseo incontra Eracle nell'Ade (XI, 600 ss.) e, secondo Galinsky 1972, 14, questo passo pone la base per l'identificazione dei due eroi. Tale identificazione si compie poi nel libro XXI, in cui Odisseo, nel momento in cui si rivela ai Proci, è descritto come un Eracle portatore d'arco. Sulla complessità del paragone tra Odisseo e Eracle nell'*Odissea* si veda Crissy 1997. Come il motivo esiodeo delle due vie si colloca all'inizio di una lunga tradizione di rielaborazioni, così anche il rapporto tra Odisseo ed Eracle sarà rielaborato in modi diversi nel corso della storia della cultura greca.

incontrano nell'interpretare questo concetto²⁶². Si tratta di una definizione certamente troppo sintetica, tuttavia molto ben ponderata. In essa, infatti, si possono rintracciare quelli che, sin dall'*Introduzione* che prende spunto da Cicerone, sono stati qui definiti come i tre aspetti di *πόνος*: esso è innanzitutto *activité*, cioè un'attività, un compito, intrapreso da un agente, e dunque ha un aspetto «attivo» e «soggettivo», indicante lo sforzo di chi agisce. Però, al tempo stesso, è *pénible*, penosa e difficile, causante sofferenza, perché si tratta di un'attività che deve scontrarsi con ostacoli che turbano lo svolgimento dell'azione: per questo motivo, presenta un aspetto «oggettivo» e «passivo», in quanto il soggetto agente deve fronteggiare un ostacolo, una situazione che è costretto, almeno in una certa misura, a subire. Perché allora darsi da fare, perché lo sforzo attivo per superare le difficoltà? L'attività che comporta *πόνος* è *digne de mérite*: azione nobile, compiuta per raggiungere un fine. Questo è l'aspetto «teleologico» del concetto, che permette di tenere uniti gli altri due aspetti: chi agisce affronta le difficoltà che gli sbarrano la strada proprio perché solo in questo modo può raggiungere il proprio obiettivo. Il *πόνος*, dunque, *mette alla prova*: solo chi è in grado di resistere sempre e superare tutte le difficoltà può conquistare l'obiettivo, raggiungere il *τέλος* del *πόνος*. Ciò implica anche la necessità dell'esercizio: l'esperire ripetutamente il *πόνος* permette di migliorare le capacità di resistenza al *πόνος* stesso.

Cicerone affermava correttamente che il nostro concetto ha un significato che ingloba ciò che la lingua latina rende con due parole distinte: *labor* e *dolor*. Gli esempi tratti dall'educazione ginnica e dalla pratica bellica sono particolarmente efficaci: come l'atleta si allena e sopporta la fatica fisica per irrobustire il proprio corpo, così il guerriero sopporta la fatica della battaglia per ottenere la vittoria. Questi due campi concettuali, guerra ed esercizio fisico, sono interdipendenti: non a caso, Cicerone cita a titolo di esempio il programma educativo spartano, mirato, attraverso prove di resistenza fisiche, a rendere i giovani capaci di eccellere nell'attività bellica. Il proporre esempi che abbiano a che fare solo con l'attività fisica, però, costituisce anche il principale limite della trattazione di Cicerone. Egli, infatti, nota acutamente che *laborare* può essere riferito sia all'attività del corpo che a quella dell'anima, ma non indaga questa seconda possibilità: se c'è un *labor* dell'anima, in che cosa consiste, e con quale *dolor* deve misurarsi? In questa Sezione I si è provato ad offrire qualche spunto per una risposta, ma bisognerà attendere il cuore della Sezione II per mostrare quale sia il *dolor* con cui l'anima si misura quando deve *laborare*, e che per Platone questo *labor* è proprio della filosofia (cf. Sezione II, Parte II, capp. 5 e 6).

L'analisi delle occorrenze di *πόνος* nella letteratura anteriore, e in parte

²⁶² Loraux 1982, 172.

contemporanea, a Platone ha cercato di mostrare in quale relazione questo concetto si trovi con l'etica aristocratica ed eroica, seguendo una linea interpretativa che risale ancora a Jaeger, il quale, pur vedendo bene i legami che uniscono Omero, Pindaro, e poi Platone, non aveva però notato come πόνος facesse parte della sfera di valori oggetto della sua indagine. In particolare, è stato messo in luce un intreccio di legami fra Omero, Pindaro e Tucidide.

In Omero, πόνος è riferito perlopiù alla battaglia, dove l'eroe mette alla prova il proprio valore, acquisendo così sia fama presso i suoi compagni, sia gloria imperitura, perché le sue gesta sono immortalate dal canto del poeta: attraverso il πόνος l'eroe diventa modello di ἀρετή. La battaglia, πόνος per eccellenza, richiede anche la capacità di sopportazione del dolore fisico, dovuto sia alla fatica dello sforzo fisico, sia alle ferite, vere e proprie «medaglie d'onore» del guerriero. Però, si è notato che già in Omero non tutte le imprese eroiche hanno a che fare con la guerra e la sopportazione del dolore fisico: πόνοι sono anche le imprese di Odisseo, tutte le fatiche sopportate per tornare ad Itaca e riacquisire il potere, scacciando i pretendenti, fatiche che richiedono all'eroe di misurarsi non più solo con il dolore fisico, ma anche con gli ἄλγεα κατὰ θυμόν. Già in Omero, dunque, emergono i limiti sopra evidenziati della posizione di Cicerone.

Lo stesso legame fra πόνος e ἀρετή, poesia ed immortalità nel canto, può essere facilmente rintracciato negli epinici di Pindaro, celebrazione dei valori dell'aristocrazia che commissiona questi componimenti poetici in occasione delle vittorie nei giochi. Il vincitore, pur essendo ἄριστος per natura, acquisisce ἀρετή e ne dimostra a tutti l'effettivo possesso mettendosi alla prova nel πόνος dell'agone ginnico, dove vince chi è in grado di sopportare meglio la fatica della competizione: non c'è vittoria, τέλος dell'agone, senza πόνος. Attraverso la vittoria, l'atleta, uomo aristocratico discendente di una nobile stirpe di eroi, dimostra di essere degno dei suoi avi: come loro sono stati punto di riferimento, esempio di virtù, per lui, così ora le sue gesta agonistiche sono rese immortali dal canto del poeta, ed egli diventerà così a sua volta modello di ἀρετή per le generazioni successive.

I discorsi di Pericle nel libro II delle *Storie* di Tucidide mettono in mostra gli stessi valori di fondo, tradotti però sul piano politico: Atene è la città più famosa e potente della Grecia, prima fra tutte per gloria e valore, ma non ha raggiunto questo vertice senza πόνος. Al contrario, è stata proprio la sua capacità di affrontare sempre i πόνοι che l'ha resa tale. Le fatiche della città sono quelle della guerra, che richiedono la capacità di far fronte al pericolo, all'imprevisto, alla sventura improvvisa (κίνδυνος, ξυμφορά). L'incitamento ad affrontare valorosamente i πόνοι della guerra giunge da Pericle in un momento cruciale, quando la città è assalita dalla peste: proprio ora che la città è massimamente esposta al rischio e al pericolo è

necessario che i cittadini dimostrino la capacità di non lasciarsi abbattere dalla sventura, ma di superare l'ostacolo, come i loro antenati hanno sempre superato tutte le prove. Il modello degli avi deve essere il punto di riferimento nei momenti di difficoltà: come loro hanno reso grande Atene mettendosi alla prova nei *πόνοι*, così ora la città può essere salvata solo se i cittadini dimostrano di essere all'altezza di chi li ha preceduti. Però, si è anche visto, attraverso un'analisi incrociata di alcuni passi di Aristofane e delle *Supplici* di Euripide, che questa visione della guerra e del valore del *πόνος* fu dibattuta e problematizzata proprio negli anni centrali della guerra del Peloponneso.

Le poche parole dedicate alla tragedia e alla medicina hanno cercato di muoversi entro questo solco, tralasciando alcuni aspetti del concetto di *πόνος* (in particolare, *πόνος* come dolore fisico *tout court* nei testi medici, e come sofferenza, l'insieme dei mali che si abbattono sulla stirpe, nelle tragedie) per concentrare l'attenzione sull'intreccio di relazioni fra *πόνος* del parto e della guerra. Come la battaglia è l'impresa eroica con cui si misura il guerriero, così l'impresa eroica affrontata dalla donna è il *πόνος* del parto. In questa sede il significato di *πόνος* è di «dolore fisico», ma non si tratta di un dolore qualunque, bensì di quello del travaglio, un dolore produttivo, sopportato dalla partoriente per raggiungere il proprio *τέλος*, generare nuova vita.

Esiodo, invece, occupa una posizione liminale rispetto a questa linea d'indagine. Infatti, nonostante nella *Teogonia* e nello *Scudo di Eracle* vi siano diverse reminiscenze omeriche, il concetto di *πόνος* è poco presente ne *Le opere e i giorni*. In quest'opera *πόνος* è la situazione di sofferenza e privazione in cui gli uomini sono costretti a vivere per volere di Zeus. La prosperità dell'età dell'oro è perduta e l'uomo ora deve lavorare per procurarsi i mezzi di sostentamento. È il concetto di *ἔργον* che assume valore «attivo»: attraverso il lavoro compiuto secondo giustizia l'uomo può comunque vivere una vita felice e recuperare, seppur solo in parte e in modo mediato, la condizione di prosperità che era propria dell'età dell'oro; il *πόνος*, dunque, pur essendo parte necessaria della vita umana, non condanna l'uomo alla sofferenza e all'infelicità.

L'analisi del mito delle età di Esiodo, pur occupando la posizione periferica di cui si è detto, è necessaria, perché permette di studiare, nella seconda sezione della ricerca, come esso sia stato riscritto e reinterpretato in chiave filosofica, in particolar modo da Platone, in relazione al tema del *πόνος*. Infatti, la Sezione I raggiunge un duplice scopo: non solo chiarisce il significato di *πόνος*, ma mette in luce quali attività siano legate ad esso: la battaglia, l'impresa eroica, la competizione e l'esercizio ginnico, la caccia, il parto. Queste, oltre all'età dell'oro esiodica, sono le «immagini» del *πόνος* di cui Platone si avvarrà per

comprendere e spiegare quale sia il *πόνο*s della filosofia, descritta, di volta in volta, come una battaglia per la verità, un'impresa eroica più difficile di quelle di Odisseo, una competizione per la vita più giusta, una ginnastica dialettica, una caccia alla definizione, un parto della verità, una pratica che permette di purificare e serbare l'«oro» dell'anima.

Proprio per questo motivo l'ultima parte di questa sezione ha affrontato il mito di Eracle al bivio, che permette di mostrare secondo quali modalità possa avvenire la riscrittura in chiave filosofica del tema del *πόνο*s. In particolare, ha mostrato come l'immagine esiodea delle due vie sia rielaborata per fini filosofici: l'*ἀρετή* da acquisire non è più la prosperità materiale di cui parlava Esiodo, ma la virtù morale; *πόνο*s, e non più *ἔργον*, è lo sforzo attivo, eroico, di chi si incammina sulla via di virtù. Eracle, eroe del *πόνο*s, famoso per le sue imprese immortali, diventa nel testo di Prodicò-Senofonte l'eroe che deve misurarsi con un'impresa ancor più difficile di quelle affrontate per volere di Euristeo: la scelta di vita. Egli è posto di fronte al bivio esiodeo fra la via di virtù e quella di vizio, e deve ponderare attentamente la scelta, valutando quali effetti avrà sulla sua vita il perseguimento dell'una o dell'altra via. Nonostante il mito non racconti quale scelta egli compie, è chiaro che un tale eroe non può che seguire la via di virtù. Essa comporta necessariamente *πόνο*s, perché la virtù non può essere acquisita se non attraverso un faticoso esercizio, ma è proprio questo che permetterà ad Eracle di vivere una vita felice. L'analisi del mito permette di enucleare i principali nodi concettuali che saranno affrontati nella Sezione II della ricerca: metaforizzazione del *πόνο*s fisico ed eroico, faticosità dell'acquisizione della virtù, significato teleologico di *πόνο*s, importanza dell'esercizio nel corso della vita, intreccio di doti naturali ed educazione attraverso la fatica stessa, difficoltà della scelta di vita.

Sezione II
Πόνος in Platone

Parte I. Il πόνος fisico

1 Introduzione generale alla Sezione II

La prima sezione ha permesso di chiarire il significato preplatonico di πόνος e di illuminare i campi concettuali in cui esso appare. Πόνος, in estrema sintesi, indica un'attività faticosa compiuta in vista del raggiungimento di un fine, che non può essere raggiunto se non resistendo alla fatica stessa dell'attività intrapresa. Tale concetto indica non solo la sofferenza umana in generale, ma, in modo più specifico, la fatica della battaglia, dell'agone ginnico, dell'impresa eroica (in particolar modo, le imprese di Eracle), della caccia e del parto.

La seconda sezione di questa ricerca si occupa dell'uso del concetto di πόνος in Platone e si compone di due parti dissimetriche, di diseguali lunghezza ed importanza. Nella prima parte si indagherà il valore della fatica dell'esercizio fisico attraverso un'analisi di alcuni passaggi del libro VII delle *Leggi*, mentre nella seconda parte si indagherà il significato della metaforizzazione del πόνος fisico, bellico ed eroico in fatica dell'anima. Così, si mostrerà come lo stesso concetto sia usato da Platone in contesti diversi e, soprattutto, a livelli diversi di complessità concettuale.

In alcuni luoghi dei dialoghi πόνος ha il significato di semplice «fatica», o di «compito laborioso», senza alcuna determinazione ulteriore: ad esempio, nella *Repubblica* si afferma il principio di specializzazione, perché è meglio che il contadino impieghi il quadruplo del tempo e della fatica (πόνος) per produrre cibo per quattro persone, piuttosto che dedicare un quarto del tempo all'agricoltura ed il resto ad altre attività²⁶³; i lavoratori salariati della terza classe non hanno doti intellettuali, ma un corpo robusto che permette loro di resistere alla fatica (πόνος) dei lavori fisici²⁶⁴; le nutrici hanno il compito gravoso (πόνος) di accudire i bambini anche di notte²⁶⁵; l'uomo democratico spende tempo, fatica (πόνος) e soldi per perseguire piaceri non necessari²⁶⁶. Nel *Timeo* si tralascia lo studio dettagliato dei movimenti degli astri, perché si tratterebbe di una fatica (πόνος) vana se compiuta senza un'immagine sotto gli occhi²⁶⁷. Nelle *Leggi*, si parla della fatica del lavoro nei campi (πόνοι γεωργικοί)²⁶⁸. Nella *Lettera VII*, πόνος è la fatica della traversata via mare da Atene a Siracusa²⁶⁹. In questa stessa opera però, come si vedrà, πόνος è usato anche per indicare esplicitamente la fatica

²⁶³ *Resp.* 369e5.

²⁶⁴ *Ivi*, 371e3.

²⁶⁵ *Ivi*, 460d4.

²⁶⁶ *Ivi*, 561a8.

²⁶⁷ *Tim.* 40d3.

²⁶⁸ *Leg.* 761d2.

²⁶⁹ *Ep. VII*, 329a4.

della filosofia: dunque, come anticipato, livelli diversi di significato dello stesso concetto coesistono.

Prima di trattare il tema della fatica della filosofia, questa ricerca si occuperà di indagare il problema della fatica del corpo, al fine di comprenderne la valenza educativa (Parte I). Ciò permetterà di gettare luce sul perché il *πόνοϛ* del corpo possa costituire il paragone adatto a comprendere il *πόνοϛ* dell'anima.

Solo a questo punto si entrerà nel cuore della ricerca, la Parte II, che si occupa dello studio della concettualizzazione del *πόνοϛ* dell'anima nel *corpus* dei dialoghi. Anche in questo caso, la ricerca procederà dal livello concettuale più semplice – la filosofia come occupazione faticosa (cap. 1) – a livelli concettuali sempre più definiti e complessi. Per questo motivo, oltre al concetto di *πόνοϛ* in sé, sarà necessario indagare le metafore ad esso legate – metafore ginniche, agonistiche, venatorie, belliche ed eroiche (il cap. 2 fornirà qualche coordinata metodologica). In questo modo si creerà un percorso che andrà a definire in modo sempre più preciso quali siano – specificamente – i *πόνοι* della vita filosofica. È nella *Repubblica* che i contesti agonistico ed eroico emergono più chiaramente: sarà sufficiente basarsi sugli ampi studi già condotti per dimostrare come in questo dialogo compaiano di continuo metafore eroiche, belliche e ginniche (cap. 3) e come esse si situino in un contesto generale di critica alla cultura tradizionale, e in particolar modo di Omero (cap. 4). Però, è ormai *opinio communis* che questo contesto ginnico-agonistico e bellico sia del tutto assente dai libri centrali dell'opera in cui si descrive il filosofo-re: Platone abbandonerebbe il concetto «pratico» di filosofia per descrivere un tipo di filosofia completamente «intellettualistico», slegato dalla realtà sensibile, cui corrisponderebbe un tipo di filosofo del tutto disinteressato alla realtà quotidiana, una sorta di essere superiore che vive nell'*apatia* della contemplazione meramente intellettuale, un semidio immune alla fatica e alla sofferenza. Questa ricerca intende dimostrare la falsità di tale posizione, ribaltandola: è proprio nei libri VI e VII che Platone fa grande uso del concetto di *πόνοϛ* e delle immagini belliche e ginniche per esprimere il concetto stesso di filosofia e di filosofo (cap. 5). Qui la filosofia non è semplicemente descritta come guerra o agone, ma la fatica e la difficoltà che chi voglia vivere una vita filosofica deve affrontare sono parte della concettualizzazione stessa di che cosa essa sia e di chi sia il filosofo (cap. 6). Infine, un'analisi dettagliata del mito di Er permetterà di mostrare la sottile e innovativa lettura filosofica che Platone offre del concetto di *πόνοϛ* attraverso la lente del mito (cap. 7).

2 Il πόνος fisico

Nell'ambito corporeo, anche per Platone il significato più immediato di πόνος è quello di fatica dovuta all'esercizio ginnico, fatica che comporta anche la capacità di resistenza al dolore causato dall'esercizio stesso. Però, è proprio attraverso la sopportazione di tale fatica che il corpo si fortifica ed acquisisce la capacità di resistere sempre meglio alla fatica stessa. Platone si occupa di questo tema nei luoghi del *corpus* in cui tratta l'educazione fisica, in particolar modo nel libro VII delle *Leggi*, e in misura minore nel libro III della *Repubblica*.

Questo capitolo si propone di indagare il significato e, soprattutto, la valenza pedagogica del πόνος fisico attraverso uno studio di alcuni passi del libro VII delle *Leggi*, con brevi riferimenti, in nota, alla discussione dell'educazione ginnica nella *Repubblica*. In particolar modo, si cercherà non tanto di offrire un'analisi dettagliata delle discipline che compongono l'educazione fisica, quanto di enucleare i principi che, secondo il nostro Autore, stanno alla base di questa parte dell'educazione²⁷⁰. In questo modo sarà possibile comprendere le *ragioni per cui* e le *modalità in cui* Platone utilizza la fatica fisica come mezzo per comprendere, per via metaforica, la fatica dell'anima. Per questo motivo la presente indagine si limita alla sola analisi dei principi dell'educazione ginnica, senza tentare di offrire una visione globale né dell'intero sistema educativo nelle *Leggi*, né dei sistemi educativi proposti nelle *Leggi* stesse e nella *Repubblica* nei loro reciproci punti di contatto e nelle evidenti differenze, argomento che, per essere indagato, porterebbe a dover offrire una valutazione complessiva dell'antropologia proposta nei due dialoghi²⁷¹.

2.1 I principi della γυμναστική

Il libro VII delle *Leggi* presenta una struttura molto complessa: gli argomenti sono

²⁷⁰ Si è scelto di concentrare l'attenzione sul libro VII delle *Leggi* (piuttosto che sul libro I della stessa opera, in cui si discute comunque di educazione del corpo, o sul libro III della *Repubblica*) perché è in esso che si può rintracciare una riflessione profonda sui principi della *ginnastica*, assente in altri luoghi del *corpus*. Comunque, è da notare che la rilevanza del libro VII delle *Leggi* per il tema del πόνος è confermata anche da una semplice analisi stilometrica: il 15% circa delle occorrenze di πόνος nell'intero *corpus* dei dialoghi sono concentrate in questo luogo (si tenga conto che questo dato, ottenuto mediante il TLG, tiene conto anche delle opere dubbie o spurie).

²⁷¹ La spiegazione più completa e approfondita del sistema educativo delle *Leggi* si può trovare in Morrow 1960, 297-398, che pone le leggi sull'educazione nell'opera platonica in relazione con le pratiche Ateniesi, Cretesi e Spartane. Per quanto riguarda il rapporto fra educazione, antropologia e politica nelle *Leggi*, rimando all'ottimo lavoro di Gastaldi 1984, che offre anche, in conclusione, alcune riflessioni sul rapporto con la *Repubblica*. Interessanti indicazioni sul rapporto individuo-città-legge, con brevi riferimenti all'educazione, e note di confronto con la *Repubblica*, si trovano anche in Bobonich 1991. Sul rapporto *Repubblica/Leggi* si veda anche Laks 1990; su questo tema si è imposto come punto di riferimento per la lingua inglese Bobonich 2002, ma rimando a Kahn 2004 per una critica ponderata e puntuale alle posizioni di Bobonich.

trattati seguendo il ritmo di un dialogo che, in modo quasi naturale, è fatto di abbandoni, riprese, approfondimenti e chiarimenti. Il tema dell'educazione ginnica non è dunque trattato in modo organico. Prima si afferma che le attività ginniche sono l'equitazione, il tiro con l'arco, l'uso della fionda (794c); successivamente, l'Ateniese specifica che le parti della ginnastica sono due, la lotta e la danza (795e); la trattazione è seguita da una lunga digressione riguardante l'educazione musicale, e gli interlocutori tornano a discutere il tema dell'educazione ginnica solo 18 pagine Stephanus dopo (813b ss.), ribadendo che servono esercizi in preparazione alla guerra, quali quelli del tiro con l'arco, della fionda, dell'equitazione, delle marce. A questo punto, la discussione torna sul tema della danza (814e) e, dopo una lunga digressione riguardante l'educazione in matematica e astronomia, il libro si conclude con la trattazione del tema della caccia (822d ss.). Nonostante la disorganicità della discussione, è possibile offrire un profilo abbastanza coeso del valore dell'educazione ginnica e, soprattutto, enucleare i principi che la fondano.

La vita del cittadino di Magnesia è detta essere ancor più faticosa di quella degli atleti che partecipano ai giochi pitici o ai giochi olimpici. Questi, infatti, non hanno mai tempo libero perché tutta la loro vita trascura ogni opera che non sia mirata alla vittoria nei giochi. Il cittadino di Magnesia è, per così dire, doppiamente privo di tempo libero, perché nella sua vita deve «occuparsi nel modo più corretto (ὀρθότατα) della cura della virtù del corpo e dell'anima (περὶ τὴν τοῦ σώματος πάντως καὶ ψυχῆς εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν)»²⁷². Mentre l'atleta olimpico si occupa della sola virtù del corpo per ottenere la vittoria nei giochi, il cittadino è impegnato su due fronti, corpo e anima, e tale impegno occupa tutta la sua vita: «l'intera notte e l'intero giorno non sono per così dire sufficienti a chi agisce in questo modo per ottenere ciò che è completo e sufficiente in queste discipline [*scil.* le discipline che educano corpo e anima]»²⁷³.

Dunque, la corretta educazione discussa nel libro VII serve a rendere i migliori possibile sia i corpi che le anime (789c6-8). Per ottenere questo risultato servono rispettivamente due materie di studio, l'una rivolta alla cura del corpo, l'altra alla cura dell'anima: la ginnastica e la musica²⁷⁴. L'educazione ginnica serve a fare in modo che i corpi

²⁷² Leg. 807c7-d1. Tr. it. F. Ferrari – Poli 2005. Citerò sempre questa traduzione.

²⁷³ Leg. 807d4-6.

²⁷⁴ La stessa educazione tradizionale è proposta nel libro II della *Repubblica*: per educare i guardiani servono rispettivamente la ginnastica per il corpo e la musica per l'anima. Al termine della discussione dell'educazione dei guardiani, Socrate ritratterà questa posizione: infatti, conclude che sia la musica che la ginnastica sono dirette all'educazione *dell'anima*, la prima alla parte amante del sapere, la seconda alla parte irascibile (410b-c; 411e). L'educazione ginnica, dunque, non mira solo a rendere forte il corpo, ma, tramite l'esercizio fisico, a risvegliare la parte irascibile dell'anima, la cui virtù propria è il coraggio. Questa precisazione è presente anche nel libro VII delle *Leggi*: l'Ateniese infatti afferma che l'esercizio fisico è di grande aiuto nello sviluppo della virtù del coraggio (791c).

crescano «più dritti possibile (ὀρθότατα) subito dalla prima infanzia»²⁷⁵. L'Ateniese nota che questo principio educativo si basa su un'osservazione di tipo fenomenologico: tutti gli esseri viventi, anche le piante, crescono con grande velocità all'inizio della loro vita, ma la loro crescita diminuisce con il passare del tempo. È proprio per questo motivo che è necessaria l'educazione ginnica:

[At.] Ma non sappiamo che una grande crescita, qualora proceda lontano da molte e proporzionate fatiche (ὅταν ἐπιρρήη πόνων χωρὶς πολλῶν καὶ συμμέτρων), genera nei corpi innumerevoli mali?

[Cl.] Certamente.

[At.] Dunque quando i corpi ricevono il maggior nutrimento, allora c'è bisogno delle maggiori fatiche (οὐκοῦν τότε δεῖται πλείστων πόνων, ὅταν ἡ πλείστη τροφή προσγίγνηται τοῖς σώμασι)²⁷⁶.

Questo breve passo sintetizza il valore del πόνος fisico: esso serve affinché i corpi crescano bene e non si generino mali in essi. In altre parole, il πόνος è necessario all'ὀρθότης della crescita²⁷⁷. La fatica fisica rinforza il corpo in modo che esso sia in grado di sopportare la crescita che, soprattutto nei primi anni di vita, è molto veloce. Maggiore è il nutrimento ricevuto dal corpo, maggiore la crescita e, di conseguenza, maggiori sono le fatiche necessarie a supportare in modo corretto la crescita stessa. La crescita del corpo che avviene in assenza o carenza di fatiche fisiche non può procedere in modo «dritto», perché il corpo stesso non è allenato adeguatamente e dunque non ha la forza per sostenere la crescita nella direzione corretta²⁷⁸. Il πόνος fisico dunque rinforza il corpo attraverso l'esercizio e permette una crescita «dritta»; dal momento che l'esercizio attraverso la fatica migliora man mano anche la capacità di resistere alla fatica stessa, maggiore è l'esercizio, maggiore sarà la crescita che

²⁷⁵ *Leg.* 788d1-2.

²⁷⁶ *Ivi*, 788d10-789a5.

²⁷⁷ Infatti, se il corpo cresce in modo squilibrato e privo di giusta misura, si produrranno in esso mali ben più gravi perché, incapace di mantenere la corretta postura, esso barcollerà e cadrà, producendo πόνους ben più dolorosi e gravi di quelli benefici prodotti dall'esercizio del corpo: cf. *Tim.* 87e. Sul ruolo della ginnastica nel *Timeo* si veda Joubaud 1991, in particolare 227-230. L'Autrice sottolinea come l'esercizio ginnico serva a produrre armonia e proporzione nel corpo. Inoltre, lo studio della ginnastica è inquadrato all'interno del tema più ampio dei rapporti fra corpo e anima, e fra i movimenti di questi e i movimenti dell'anima del mondo (soprattutto 220-242).

²⁷⁸ Lo stesso principio è oggetto di indagine dal punto di vista fisiologico in *Tim.* 88d: il corpo è continuamente soggetto ad affezioni, che producono continui movimenti in esso. In assenza di esercizio fisico il corpo è sopraffatto dai movimenti causati dalle affezioni cui è soggetto. Se il corpo rimane continuamente in stato di riposo, finisce per essere abbandonato alla forza di questi movimenti, senza essere in grado di resistervi. Questo principio educativo si basa su un'osservazione che chiunque di noi può fare anche al giorno d'oggi: molti bambini e ragazzi soffrono di disturbi posturali perché, non facendo esercizi sportivi, la rapida crescita dell'apparato scheletrico non è supportata da un corrispettivo irrobustimento dell'apparato muscolare, necessario al mantenimento della corretta postura (in termini platonici, l'ὀρθότης dello scheletro).

potrà essere supportata dal corpo adeguatamente allenato, creando così un circolo virtuoso.

Non solo i *πόννοι* del corpo devono essere molti (*πολλοί*) per i motivi sopra indicati; essi devono anche essere *σύμμετροι*, cioè commisurati alla crescita del corpo e alla quantità di fatica che esso può sopportare²⁷⁹. Infatti, sia troppe che troppo poche fatiche mettono a repentaglio la corretta crescita del corpo: come il difetto di fatica fisica impedisce al corpo di irrobustirsi e di sostenere la crescita, così anche l'eccesso di fatica può risultare un male perché il corpo non è in grado di sostenerlo (l'Ateniense porta come esempio il fatto che non si debba far camminare troppo spesso i bambini di età inferiore ai tre anni, perché lo sforzo eccessivo potrebbe portare alla slogatura delle gambe, 798e4-9)²⁸⁰. Inoltre, il principio della giusta proporzione delle fatiche riguarda non solo la loro *quantità*, ma anche la loro *qualità*. Infatti, età diverse richiedono esercizi non solo maggiori o minori, ma anche di tipo diverso. Addirittura, l'esercizio deve cominciare prima ancora che i bambini nascano: c'è una vera e propria ginnastica da farsi addirittura già nel grembo materno.

Il principio alla base della discussione delle varie tipologie di fatiche fisiche è che «tutti i corpi traggono vantaggio dall'essere mossi» (789d1-2), perché le scosse e i movimenti facilitano la digestione e dunque l'assimilazione degli elementi nutritivi necessari alla crescita. Il movimento dei corpi, però, può essere sia autonomo che indotto. Nel primo caso il movimento è prodotto dal corpo stesso: si tratta del movimento degli esercizi ginnici che saranno spiegati più avanti nel dialogo. Si ha invece un movimento indotto dall'esterno nel caso dei feti, dei neonati e dei bambini molto piccoli, che non sono in grado di muoversi da soli (789e)²⁸¹. Perciò, l'Ateniense stabilisce che le donne incinte debbano passeggiare, in modo da far muovere il bambino che portano in grembo²⁸², e che, una volta nato il bambino, le nutrici lo portino a passeggio, tenendolo in fasce fino ai due anni, e poi portandolo spesso in braccio fino ai tre anni, perché il suo corpo non è ancora in grado di reggere la fatica di

²⁷⁹ Questo tema è affrontato anche nel dialogo spurio *Amanti*: i *πόννοι μέτροι*, cioè gli esercizi fisici praticati secondo giusta misura, producono salute e forza nel corpo (133e-134e).

²⁸⁰ Riprendendo l'esempio della nota 278, anche questa osservazione trova conferma in esperienze quotidiane: basti pensare a quanti bambini e ragazzi oggi soffrono di lordosi, cifosi o scoliosi a causa del peso eccessivo dello zaino scolastico, o di problemi di cervicale a causa dell'uso eccessivo dello smartphone prima che i muscoli del collo si siano pienamente sviluppati.

²⁸¹ Lo stesso principio di movimento trova fondamento filosofico e più ampia spiegazione in *Tim.* 88c5-89d1. Infatti Timeo afferma che è necessario che il corpo sia in continuo movimento, perché l'esercizio fisico misurato difende il corpo dalle affezioni cui è sottoposto. Qui sono però distinti non due, ma tre tipi di movimento. Il migliore è quello autodiretto impresso dal corpo stesso, perché è affine al movimento dell'universo: si tratta del movimento della ginnastica. Peggior è invece il movimento che ha luogo ad opera di altro: si tratta, ad esempio, dei movimenti oscillatori causati da veicoli in movimento, come le navi (come si vedrà a breve, l'immagine del movimento oscillatorio della nave è utilizzata anche nei passi delle *Leggi* qui analizzati). Però, il movimento peggiore di tutti, cui bisogna ricorrere solo se forzati dalla necessità, è quello che avviene per costrizione: questo è impresso al corpo dai farmaci, che ristabiliscono la salute fisica mediante la purgazione.

²⁸² Secondo Senofonte, che il movimento della donna incinta sia garanzia della forza e resistenza della prole è un principio riconosciuto dagli Spartani: cf. *Const. Lac.* I, 3.

camminare in modo autonomo. Dunque i giovani per crescere in modo corretto devono essere sottoposti a sollecitazioni continue, prima prodotte dall'esterno, per abituare il corpo a ricevere scosse e stare in movimento, poi prodotte dall'esercizio ginnico autonomo, una volta che il corpo sia in grado di sopportare la fatica fisica necessaria a compiere tale esercizio.

L'aspetto più importante di questa parte del libro VII per la nostra ricerca è che la sollecitazione continua è elevata dall'Ateniense a principio di fondo regolante non solo l'educazione del corpo, ma *anche quella dell'anima*:

prendiamo dunque questo come principio per entrambe le cose, cioè che la cura e il movimento sia del corpo che dell'anima dei ragazzi molto giovani, cura e movimento che avvengono il più possibile per tutta la notte e per tutto il giorno, sono utili a tutti, ma soprattutto ai giovanissimi, e bisogna che essi vivano, se fosse possibile, come se fossero sempre in mare²⁸³.

Sin dal grembo materno, e poi soprattutto in giovane età, quando la crescita è più veloce, i giovani devono essere sottoposti a continui movimenti (come si è visto, prima indotti, poi autonomi), in modo che la fatica fisica li porti a crescere in modo corretto. La metafora marina utilizzata da Platone è ricca di significato: il marinaio, infatti, non soffre il mal di mare né percepisce il moto ondoso come disturbante, perché vi è abituato. Egli è in grado di mantenere sempre l'equilibrio sulla nave perché è abituato alle continue sollecitazioni e sa come contrastarle. Allo stesso modo, il corpo soggetto a continue fatiche impara, proprio grazie a tali sollecitazioni, a mantenere sempre il giusto equilibrio, la postura dritta nella crescita. In sintesi, il principio alla base della γυμναστική è che non si può promuovere la corretta crescita del corpo senza sottoporlo al πόνος dell'esercizio. Il corpo cresce «dritto» proprio perché la fatica dell'esercizio ginnico lo irrobustisce, rendendolo capace di mantenere la postura e di resistere alle spinte e sollecitazioni cui è sottoposto, proprio come un marinaio è in grado di mantenere l'equilibrio perché è abituato a compensare le spinte del moto ondoso. Un corpo che cresce senza πόνοι perderebbe la postura non appena disturbato, proprio come una persona che sale per la prima volta su una nave perde l'equilibrio non appena la prima onda si infrange sulla chiglia²⁸⁴.

Il passo sopra citato, però, va ben oltre, perché afferma che lo stesso principio vale anche per l'educazione dell'anima: anch'essa deve essere sollecitata e soggetta a fatica per

²⁸³ Leg. 790c6-9.

²⁸⁴ La metafora della navigazione in relazione alla corretta crescita ritorna più avanti nel libro VII: L'Ateniense infatti afferma che «se i giovani sono cresciuti e crescono bene, tutto per noi naviga bene (εὖ μὲν τραφέντων καὶ τρεφόμενων τῶν νέων πάντα ἡμῖν κατ'ὀρθὸν πλεῖ)» (813d2-3).

crescere bene. Tutto ciò deve avvenire soprattutto in gioventù, perché, come si specifica poco dopo, «a questa età tutto il carattere si ingenera in tutti nella maniera più vigorosa attraverso l'abitudine (κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθους)»²⁸⁵. Come il corpo attraverso l'esercizio si abitua a sopportare la fatica, e tale abitudine lo rende capace di crescere «dritto» sopportando fatiche via via più pesanti, così anche l'anima deve essere abituata a continue sollecitazioni e fatiche per poter crescere nello stesso modo. Si possono qui rintracciare gli aspetti di πόνος che, sin dall'inizio di questa ricerca, erano stati definiti «passivo», «attivo» e «teleologico»: il corpo, così come l'anima, è soggetto ad una sollecitazione, ad un movimento (aspetto «passivo»), ma è proprio attraverso l'esercizio faticoso (aspetto «attivo») che riesce a fortificarsi e a crescere bene (aspetto «teleologico»). Dell'educazione dell'anima attraverso il πόνος si tratterà più avanti – queste considerazioni sono dunque un elemento prolettico dettato dalla necessità di commentare il passo sopra citato, che dimostra chiaramente l'analogia esistente fra educazione del corpo ed educazione dell'anima²⁸⁶.

Le materie oggetto dell'educazione ginnica nelle *Leggi* sono trattate in modo molto più approfondito che nella *Repubblica*. I giovani devono praticare esercizi bellici, lotta, danza e caccia, ma tutte queste discipline mirano a renderli capaci di sostenere lo sforzo bellico²⁸⁷. Sin dall'età di sei anni i giovani devono esercitarsi «andando dai maestri di equitazione e

²⁸⁵ *Ivi*, 792e1-2. Cf. *Resp.* 377a12-b3: «e poi non sai che in ogni cosa, e specialmente quando si abbia a che fare con esseri ancora giovani e immaturi, ciò che più conta è l'inizio, perché proprio questo è il momento ideale per plasmarli e foggiarli secondo l'impronta che a ciascuno di essi si vuol dare?». Questo è il principio su cui si fonda anche la virtù etica aristotelica: cf. *Ar. Eth. Nic.* 1103a17-18: «la virtù etica, invece, deriva dall'abitudine (ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται), dalla quale ha preso anche il nome con una piccola modificazione rispetto alla parola abitudine (ἀπὸ τοῦ ἔθους)». Tr. it. Mazzarelli 2000.

²⁸⁶ Il πόνος dell'anima, e in particolar modo il πόνος della vita filosofica, è oggetto di tutta la seconda parte di questa sezione. Platone nel libro VII delle *Leggi* non offre indicazioni interessanti riguardo la fatica dell'anima. La discussione sulla musica si concentra sulle leggi che devono sottostare alla produzione poetica, stabilendo inni ed encomi per dèi, demoni ed eroi, e in quali situazioni sia lecito o meno intonare determinati canti (799a ss.). Si deve inoltre nominare una commissione che stabilisca quali canti debbano essere ammessi nella città (802b ss.), in modo che i giovani, abituandosi ad essi, respingano come disarmonici quelli che non si accordano ad essi. La trattazione della poesia in questo luogo è meno approfondita di quella che si trova nella *Repubblica*, in cui ogni singola armonia è indagata a fondo e i contenuti dei canti poetici sono oggetto di discussione. Inoltre, si stabilisce che i giovani debbano essere educati nelle lettere, nella cetra, nell'aritmetica e nell'astronomia, discipline utili all'amministrazione della casa e della città (809c ss.). Sull'educazione dell'anima nelle *Leggi*, che non è oggetto di questa ricerca, si vedano i brevi rilievi *infra*.

²⁸⁷ Cf. anche 830a-831a. Questa considerazione riguardante le finalità belliche dell'educazione del corpo costituisce una ripresa del tema con cui si era aperto il dialogo. Proprio all'inizio del libro I, infatti, l'Ateniense chiede a Clinia perché i Cretesi abbiano stabilito per legge gli esercizi ginnici (τὰ γυμνάσια), i pasti in comune e l'equipaggiamento militare (625c6-8). Clinia risponde che tutte queste pratiche sono mirate alla guerra, perché fra tutte le città c'è una guerra continua per natura (κατὰ φύσιν, 626a4-5). Questo principio è ribadito poco dopo (633a) e lo Spartano Megillo aggiunge che allo stesso scopo mira l'educazione dei giovani Spartani, abituati sin da giovani a sopportare il dolore (633b). Come già notato da Morrow 1960, 297 ss., molti sono i punti di contatto fra il programma educativo proposto da Platone nelle *Leggi* e i principi dell'educazione Cretese e, soprattutto, Spartana.

dell'arte di tirare con l'arco, di scagliare dardi e di tirare con la fionda»²⁸⁸. Questa lista di esercizi ginnico-bellici è ripresa ed approfondita in seguito. L'Ateniese infatti, dopo una lunga digressione riguardante l'educazione musicale, ritorna sul tema della ginnastica, affermando che i giovani devono esercitarsi in «tutti gli esercizi fisici che allenano per la guerra: l'arte di tirare con l'arco, ogni tipo di lancio, l'arte del peltasta e del combattimento con ogni tipo di armi pesanti, le evoluzioni tattiche, ogni marcia e accamparsi degli eserciti e quante conoscenze si riferiscono all'equitazione»²⁸⁹.

L'elenco degli esercizi bellici dà all'Ateniese l'occasione per proporre una riflessione sull'ambidestria, che è interessante perché permette di comprendere l'ultimo principio cardine dell'educazione ginnica. Si ritiene, afferma l'Ateniese, che vi sia una differenza tra l'uso delle mani e l'uso delle gambe. La mano destra, infatti, differirebbe per natura nell'uso dalla mano sinistra, mentre la gambe non differirebbero in nulla riguardo le fatiche (εἰς τοὺς πόνους, 794d9). Ci sarebbe dunque una differenza funzionale tra l'uso delle gambe, che sarebbero capaci di sopportare le fatiche in modo simmetrico, e l'uso delle mani, tra le quali invece si rilevarebbe una dissimmetria d'uso, essendo solo una di esse dominante. Questa opinione comune è errata, ed è dovuta ad una cattiva educazione:

quanto alle mani siamo diventati ciascuno come zoppi per la stoltezza delle nutrici e delle madri. Infatti, pur essendo per così dire ugualmente bilanciata (ἰσορροπούσης) la natura di ciascuno dei due arti, noi stessi con le nostre azioni abituali (διὰ τὰ ἔθη) li abbiamo resi diversi con il valercene in modo scorretto (οὐκ ὀρθῶς)²⁹⁰.

Le scorrette abitudini imposte da madri e nutrici si sedimentano in un abito acquisito che provoca uno sviluppo squilibrato (alla lettera «non dritto») degli arti superiori. La dissimmetria nell'uso delle mani non dipenderebbe da una dotazione naturale (questa, infatti, è uguale per entrambe) ma da un esercizio scorretto: si ribadisce dunque che è importante valutare la *qualità* delle fatiche cui i giovani sono sottoposti perché il corpo si sviluppi in modo «dritto». L'ambidestria può essere insegnata, abituando i giovani a compiere azioni che portino a sviluppare simmetricamente le capacità delle due mani, perché «chi ha appreso differisce di molto da chi non ha appreso, e chi ha fatto esercizio da chi non l'ha fatto

²⁸⁸ *Leg.* 794c7-8.

²⁸⁹ *Ivi*, 813d7-e3.

²⁹⁰ *Ivi*, 794d8-e4.

(διαφέρει δὲ πάμπολλυ μαθῶν μὴ μαθόντος καὶ ὁ γυμνασάμενος τοῦ μὴ γεγυμνασμένου)»²⁹¹.

La perfezione del gesto atletico si ottiene solo attraverso l'esercizio assiduo che porta allo sviluppo «dritto» di tutte le capacità naturali del corpo.

La mancanza di abitudine all'ambidestria non è particolarmente rilevante in alcuni tipi di azioni, come ad esempio suonare la lira: il musicista riesce a suonarla solo se mantiene la posizione cui è abituato, tenendo cioè lo strumento nella mano sinistra e il plettro nella destra (794e). Essa, invece, può diventare una questione di vita o di morte nella pratica bellica: gli Sciti sono gli arcieri migliori perché sanno usare l'arco con entrambe le mani (795a). Dunque, l'esercizio ginnico che porta a sviluppare pienamente tutte le capacità corporee non è solo buono in sé, ma anche utile in guerra:

come infatti chi è perfettamente allenato nel pancrazio (ὁ τελέως παγκράτιον ἡσκηκώς) o nel pugilato o nel combattimento non è incapace di combattere con la sinistra, non zoppica e non si trascina malamente, qualora un avversario spingendolo dalla parte opposta lo costringa a fare ogni sforzo (ὅποταν αὐτόν τις μεταβιάζων ἐπὶ θάτερα ἀναγκάζῃ διαπονεῖν), in questo stesso modo, credo, anche nelle armi e in tutte le altre situazioni bisogna giustamente aspettarsi che chi possiede due mezzi, con cui difendersi e attaccare gli altri, non deve lasciarne per quanto possibile nessuno inattivo e non esercitato²⁹².

Chi è allenato in modo perfetto e «globale» riesce a resistere a tutti gli attacchi, quale che sia la direzione da cui la sollecitazione proviene. L'atleta del pancrazio non ha debolezze fisiche, perché sa rispondere a tutti i tipi di aggressione, sia che lo costringano a sforzare di più il braccio destro, sia quello sinistro. Allo stesso modo, in battaglia bisogna sapere sia difendersi, sia attaccare e ciò richiede la perfetta padronanza sia delle armi da difesa (lo scudo impugnato nella mano sinistra), sia delle armi da attacco (la lancia impugnata nella mano destra). In

²⁹¹ *Ivi*, 795b4-5. Il principio per cui è necessario sia l'apprendimento, sia l'esercizio, in particolar modo nella pratica bellica, è asserito anche in *Resp.* 374c8-d6: non basta prendere in mano lo scudo per la prima volta per potersi dire veterano degli scontri bellici. Per poter diventare buon praticante (ἀθλητής) di uno strumento servono sia apprendimento (ἐπιστήμη) che esercizio (μελέτη).

²⁹² *Leg.* 795b5-c5. Ritengo che la traduzione della subordinata ὅποταν αὐτόν τις μεταβιάζων ἐπὶ θάτερα ἀναγκάζῃ διαπονεῖν offerta da Ferrari-Poli sia imperfetta. Infatti nella loro traduzione «spingendolo dalla parte opposta» l'avverbio ἐπὶ θάτερα è riferito al participio μεταβιάζων. Dal momento che questo participio contiene già l'idea di cambiamento della direzione, preferisco riferire l'avverbio all'infinito διαπονεῖν, traducendo «qualora un avversario, cambiando la direzione dell'attacco (μεταβιάζων), lo costringa a sforzarsi nella direzione opposta (ἐπὶ θάτερα)». Questa traduzione ha il pregio di rendere più evidente che per Platone il problema è che il cambiamento della direzione dell'attacco porta chi si difende a doversi sforzare nella direzione opposta, e che quindi è necessario un allenamento, per così dire, «ambidestro» per resistere agli attacchi provenienti da qualsiasi direzione. Trovo che sia succinta ed efficace la traduzione di Pangle 1980 «whenever someone, by switching over, compels him to fight on that side».

sintesi, l'ultimo principio sottostante all'educazione ginnica è un principio di simmetria: l'esercizio serve ad acquisire la capacità di resistere ad ogni sollecitazione, quale che sia la direzione da cui essa proviene.

Nel seguito della discussione si approfondiscono le parti dell'educazione ginnica. Degli esercizi militari si è già detto. In aggiunta, l'Ateniese distingue due parti della ginnastica, la lotta e la danza (795e), cui poi si aggiungerà anche la caccia (822d ss.)²⁹³. Tutte queste discipline, comunque, non sono fini a se stesse, ma mirano a preparare i giovani a sostenere le fatiche della guerra. Per quanto riguarda la lotta (796a), l'Ateniese si oppone alle innovazioni nello stile introdotte per il solo amore di vittoria, in quanto esse non sono utili in battaglia. In particolare, cita come innovazioni gli stili di lotta introdotti da personaggi mitici come Anteo o Cercione, e da pugili come Epeo o Amico²⁹⁴. Questi stili, infatti, non rispettano i principi di giusta proporzione e di simmetria. Anteo era un gigante, figlio di Posidone e della Terra, la cui invincibilità era vincolata al contatto continuo col suolo: Eracle perciò lo sconfisse sollevandolo e facendogli perdere il contatto con esso. Dunque, Anteo non era in grado di rispondere agli attacchi provenienti da *tutte* le direzioni. La violazione del principio di simmetria nel caso di Cercione è ancora più evidente, perché costui (figlio di Efesto o di Posidone) soffocava i suoi avversari con la forza delle sole gambe. Teseo lo vinse nello stesso modo in cui Eracle vinse Anteo, sollevandolo da terra e dunque impedendogli di usarle. Epeo, secondo il racconto omerico, era un pugile valente (*Il. XXIII*, 664 ss.), ma non è chiaro quale innovazione egli abbia introdotto nella disciplina. Ad Amico, figlio di Posidone e della ninfa Melia, era invece attribuita l'invenzione dei guantoni. A mio parere, è plausibile ritenere che l'Ateniese si schieri contro questa innovazione perché i guantoni, attutendo i colpi, fanno sì che il corpo non si abitui a ricevere tutta la forza del colpo come invece avviene in battaglia²⁹⁵. La lotta migliore, invece, è quella praticata in posizione eretta, in modo che il

²⁹³ La discussione nelle *Leggi* verte proprio su quegli aspetti della ginnastica che sono tralasciati nella *Repubblica*. Infatti, nel libro III di questo dialogo Socrate afferma che saranno oggetto di discussione solo le linee generali (τύπος, 403e1) della ginnastica, e non si tratterà in dettaglio tutto ciò che riguarda il corpo (περὶ τὸ σῶμα ἀκριβολογεῖσθαι, 403d8). Saranno trattati solo problemi dietetici e medici, perché i guardiani che comprendono le linee generali della ginnastica saranno poi in grado di evincere da soli le direttive specifiche per ciascuna disciplina: «e d'altra parte a che scopo uno dovrebbe soffermarsi a descrivere le loro danze, le cacce, le battute coi cani, le gare ginniche e le corse dei cavalli? È abbastanza evidente che questi particolari devono seguire quelle linee direttive, sicché metterli in luce non è più un problema» (412b2-6).

²⁹⁴ Su questi personaggi si vedano F. Ferrari – Poli 2005, note *ad loc.*, e Brisson – Pradeau 2006, nota *ad loc.*

²⁹⁵ Mi sembra che questa ipotesi trovi supporto nel testo platonico. Amico, infatti, era ritenuto l'inventore degli ἱμάντες, termine che Morrow 1960, 384, nota 307, traduce con «soft gloves», notando che essi sono generalmente definiti μαλακώτεροι (cioè più morbidi) rispetto ai più elaborati e pesanti σφαῖραι, che dunque permettevano di imprimere più forza al colpo. Più avanti l'Ateniese ribadisce che tutta l'educazione fisica è mirata a rendere i giovani capaci di sostenere le battaglie (830a ss.), e che per questo essi devono allenarsi assiduamente in tutte le discipline. Per quanto riguarda il pugilato, dovranno usare i guantoni detti σφαῖραι, non gli ἱμάντες (ἀντὶ ἱμάντων σφαῖρας ἄν περιεδοῦμεθα, 830b3-4). Morrow 1960, 385, riconduce questi esercizi alle tradizioni Spartane: gli Spartani, infatti, lasciavano che i loro giovani facessero a botte addirittura a mani nude,

lottatore faccia uso di tutti i muscoli, sia delle gambe, che delle mani, che del collo, che dei fianchi: questa è «la più affine di tutti i movimenti al combattimento militare, e [...] si deve allenarsi nell'una in vista dell'altro, ma non imparare l'altro in vista dell'una»²⁹⁶.

Per quanto riguarda la danza, solo una parte di essa è legata all'educazione bellica. Il tema è trattato in due luoghi diversi del libro VII. A 795e la danza è suddivisa in due parti, l'una imitativa, l'altra no. La sua parte non imitativa riguarda quella pratica che mira a produrre nel corpo la salute, l'agilità e la bellezza attraverso movimenti armonici e proporzionati. La flessione e la distensione di tutte le membra secondo il ritmo di movimenti ben bilanciati abitua il corpo al mantenimento della postura corretta e dunque produce salute e forza. La seconda parte della danza, invece, è quella di «coloro che mimano le espressioni della poesia (Μούσης λέξις μιμουμένων)»²⁹⁷. Poco più avanti si specifica che nelle danze corali si imitano in modo conveniente alcuni tipi di movimenti, e si citano come esempi le danze armate dei Cureti, dei Dioscuri a Sparta e di Atena ad Atene (796b). Nonostante siano danze di festa, esse imitano i movimenti bellici ed è per questo motivo che sono utili. Il tema delle danze mimetiche è ripreso verso la fine del libro VII, in cui si applica nuovamente il procedimento diairetico, distinguendo due tipi di movimento: «il movimento che imita i corpi belli in ciò che v'è di nobile, e quello che imita i corpi brutti in ciò che v'è di basso»²⁹⁸. A sua volta, il movimento mimetico nobile può essere suddiviso in due parti. Una è la danza che imita «un'anima che è saggia nel benessere e in piaceri moderati»²⁹⁹: si tratta del tipo di danza pacifico, detto anche emmelia. L'altra è la danza che riguarda «il movimento di guerra e di bei corpi, impegnati in fatiche violente, e di un'anima coraggiosa»³⁰⁰: questa è la danza di guerra, detta anche pirrica. Il fine della danza pirrica è, a sua volta, quello di educare ai corretti movimenti bellici: questa danza, infatti, imita spostamenti in attacco e in difesa, lanci e parate. Metro di valutazione di questo tipo di danza è che essa imiti in modo corretto (ὀρθόν, 815b2) i movimenti che si compiono in battaglia³⁰¹. Dunque, anche la pratica della

intervenendo solo nel caso in cui il combattimento si facesse troppo pericoloso (cf. Xen. *Const. Lac.* IV, 6). L'uso dei guantoni era considerato vile ed inutile, proprio perché attutiva i colpi. Gli Spartani sdegnavano l'uso dei guantoni a tal punto che, pur essendo ottimi atleti, nessuno Spartano vinse mai la gara di pugilato nei giochi olimpici.

²⁹⁶ *Leg.* 814d2-5.

²⁹⁷ *Ivi.*, 795e2.

²⁹⁸ *Ivi.*, 814e2-4.

²⁹⁹ *Ivi.*, 814e8-9.

³⁰⁰ *Ivi.*, 814e6-7.

³⁰¹ *Ivi.*, 815 a1-b3: «la danza di guerra, che è diversa da quella di pace, si potrebbe chiamare giustamente pirrica, poiché imita i modi per premunirsi contro tutti i colpi da vicino e da lontano con scansamenti, arretramenti di ogni tipo, slanci in alto e abbassamenti, e quelli opposti a questi, che portano a posizioni di attacco, e che tentano di imitare i movimenti nei lanci delle frecce e dei dardi e in tutti i colpi. Ciò che è corretto e ben teso in questi movimenti, qualora ci sia imitazione di bei corpi e di belle anime, se per lo più le membra del corpo stanno in linea retta, tale movimento è corretto (ὀρθόν), mentre quello che è contrario a questi non è accettabile come

danza è necessaria a preparare i giovani alla guerra e, in quanto parte della ginnastica, non è avulsa dai fini bellici di questa parte dell'educazione³⁰².

Infine, anche il tema della caccia è indagato attraverso il metodo diairetico, al fine di individuare quale parte di essa sia utile all'educazione e, invece, quali tipi di caccia siano da escludere dal novero degli esercizi pedagogicamente utili (822d ss.). Di nuovo, il metro di giudizio per valutare l'efficacia educativa dei vari tipi di pratiche venatorie è il loro rapporto con il *πόνος*: il legislatore, infatti, deve «elogiare e biasimare ciò che concerne la caccia in relazione alle fatiche e alle occupazioni dei giovani (*πρὸς τοὺς τῶν νέων πόνους τε καὶ ἐπιτηδεύματα*)»³⁰³. Così, sono da biasimare in particolar modo la caccia agli animali acquatici e ai volatili, perché si tratta di pratiche oziose che non comportano nessuna fatica. Rimane solo la caccia agli animali terrestri, che a sua volta si suddivide in caccia alle bestie e caccia agli uomini. Della caccia alle bestie, bisogna evitare sia quella notturna, sia quella con lacci e reti: la prima perché permette ai cacciatori di riposare dalle fatiche dormendo a turno, la seconda perché cattura le bestie «con reti e lacci ma non con la vittoria di un'anima amante della fatica (*φιλοπόνου ψυχῆς*)»³⁰⁴. L'unica forma di caccia che ha valore educativo è quella compiuta con i cavalli, i cani e la forza del proprio corpo, perché in questo modo il cacciatore non può sfuggire alla fatica per catturare la preda. Per quanto riguarda la caccia agli uomini, invece, si delinea una suddivisione tra quella che avviene in guerra e quella che avviene nell'amicizia. Anche la guerra, dunque, è una forma di caccia, ed è per questo che la pratica venatoria che abitua i giovani a sopportare il *πόνος* ha valore educativo non solo in sé, ma anche come preparazione – ancora una volta – alla sopportazione della fatica della battaglia³⁰⁵.

corretto (*οὐκ ὀρθόν*)). Si noti che l'esercizio nella danza pirrica rispetta anch'esso il principio di simmetria, allenando il giovane a parare tutti i colpi, da qualsiasi direzione provengano, e ad attaccare in tutti i modi.

³⁰² Non si approfondirà ulteriormente il tema della danza per tre motivi. Innanzitutto, il fine del capitolo è di elucidare i principi che sottendono a tutta l'educazione ginnica, non di trattare in modo esaustivo le singole discipline – questo lavoro non sarebbe utile ai fini della ricerca. Inoltre, la danza si situa a metà strada fra educazione ginnica e musicale, perché, pur essendo un esercizio fisico, è praticata su una base musicale: infatti, la *χορεία* è l'insieme di *ὄρχησις* e *ὤδη* (654b3-4, cf. Calame 2013, 90 ss.). Però, il legame tra movimento corporeo e musica non è oggetto di studio di questa ricerca. Infine, il tema della danza sembrerebbe essere uno dei pochi temi del libro VII che ha seriamente attirato l'attenzione degli studiosi, sia in riferimento allo sviluppo storico della pratica coreutica, sia in riferimento al tema della *μίμησις*. Perciò un approfondimento richiederebbe di confrontarsi con un'ampia bibliografia di riferimento e con lo spinoso problema del significato e della valenza educativa dell'imitazione. Il problema dell'imitazione sarà indagato in seguito, ma in riferimento alla sola *Repubblica* (cf. *infra*, Sezione II, Parte II, cap. 4). Per una trattazione approfondita di questi temi rimando a Fitton 1973 (uno studio della danza greca che prende in esame anche Platone, e offre riflessioni sul rapporto tra danza e musica); Ceccarelli 1998 (studio dedicato alla pirrica nell'antichità greca e romana, che prende in esame anche Platone, sottolineando il valore educativo della danza, in particolare pp. 16-19); si veda anche Lawler 1964 per uno studio generale dello sviluppo storico della danza greca antica.

³⁰³ *Leg.* 823c5-6.

³⁰⁴ *Ivi.*, 824a4-5.

³⁰⁵ Secondo Senofonte, a Sparta questo principio fu stabilito da Licurgo stesso. Cf. *Const. Lac.* IV, 7.

2.2 Conclusioni: esercizio, simmetria e perfezione

In sintesi, propongo di ricondurre i fondamenti dell'educazione ginnica a tre principi cardine, che possono essere denominati il principio di *movimento ed esercizio*, il principio di *giusta proporzione*, e il principio di *simmetria e perfezione*.

Secondo il primo principio, di *movimento ed esercizio*, che è quello su cui si fondano anche gli altri due, ogni corpo trae giovamento dal movimento, sia esso indotto o autonomo. Infatti, la corretta postura corporea non si acquisisce preservando il corpo dalle sollecitazioni e dai movimenti, ma, al contrario, sottoponendolo a sollecitazioni continue in modo che esso si irrobustisca nei confronti di esse. La postura corretta, dunque, si acquisisce attraverso l'esercizio faticoso di resistenza ai fattori di turbamento cui il corpo è sottoposto³⁰⁶. Chiaramente, maggiore è l'esercizio (e, dunque, la fatica), maggiore è la crescita che può essere supportata, perché maggiore è la capacità del corpo di proteggere la crescita stessa dalle sollecitazioni che la porterebbero a deviare, invece, dalla posizione «dritta».

Il secondo principio, di *giusta proporzione*, è un corollario del primo e afferma che le fatiche cui il corpo è sottoposto devono essere commisurate alla capacità del corpo stesso di sopportarle sia in *quantità*, sia in *qualità*. Come la mancanza di fatiche impedisce al corpo di crescere «dritto», così anche l'eccesso provoca uno squilibrio, che porta il corpo a deviare dalla corretta postura. Inoltre, condizioni corporee diverse richiedono tipi di fatica diversi: non si può sottoporre il neonato o l'anziano agli stessi tipi di esercizi fisici cui si sottopone il giovane.

Infine, il terzo principio, di *simmetria e perfezione*, porta al culmine l'educazione ginnica sancendo che l'educazione perfetta è quella che permette di sviluppare pienamente *tutte* le capacità del corpo e delle sue parti. Il corpo ben allenato è in grado di resistere a tutte le sollecitazioni cui è sottoposto, da qualsiasi parte esse provengano, utilizzando ogni sua parte in modo eguale e simmetrico.

Inoltre, i brevi riferimenti alla lotta, alla danza e alla caccia hanno permesso di comprendere il legame tra le attività ginniche, venatorie e l'esercizio nelle pratiche belliche. La ginnastica e la caccia non sono attività fini a se stesse (pur avendo, comunque, un valore

³⁰⁶ Napolitano 2018b, 224, nota 12, chiarisce la nozione fisiatica di «postura»: essa non è solo la posizione del corpo nello spazio e la relazione fra le sue parti, ma quella posizione e quella relazione fra parti che è acquisita come risultato dell'azione delle spinte gravitazionali sul corpo stesso, che reagisce in modo da resistere ad esse con il minor dispendio energetico possibile, trovando la posizione ergonomicamente più efficiente. Da questa definizione emergono due considerazioni importanti: innanzitutto, la postura non è data, scritta nel nostro DNA, ma acquisita mediante l'esercizio di resistenza alle spinte che destabilizzano il corpo; inoltre, da ciò ne consegue che la postura naturale non è necessariamente la migliore possibile, perciò è necessario l'esercizio sia per *ottenere* che poi successivamente *mantenere* la postura corretta. Più avanti (248, nota 640) si giustificherà, a partire dalle riflessioni dell'Autrice, l'uso della nozione di «postura dell'anima».

intrinseco, perché permettono al corpo di crescere sano e vigoroso), ma sono mirate a preparare il corpo dei giovani a sostenere le fatiche della battaglia³⁰⁷. Nella sezione precedente di questa ricerca si era messo in luce che il concetto di *πόνοϛ* ha a che fare con i campi concettuali dell'esercizio ginnico, della caccia e della battaglia; ora si è messo in luce quali siano le affinità che legano tra loro questi campi concettuali, che risultano dunque non indipendenti l'uno dall'altro, ma strettamente legati da una finalità comune. Questa concezione risulta distante dalla nostra sensibilità, che vede nell'esercizio ginnico un'attività fine a se stessa e nella pratica venatoria un mero passatempo (e nella guerra una professione). Però, è necessario ricordare che nel mondo antico queste attività erano strettamente legate l'una all'altra: ciò permette infatti di capire che, se nei capitoli seguenti si tratteranno metafore belliche, ginniche e venatorie come legate le une alle altre e rispondenti agli stessi fini, ciò è reso possibile dal fatto che i greci stessi vedevano un'affinità di fondo tra queste attività.

Infine, si è messo in luce che Platone stesso ammette un'analogia di fondo fra educazione del corpo ed educazione dell'anima: esse, pur essendo attivate attraverso discipline diverse, sono regolate dagli stessi principi. Ciò permette di comprendere le ragioni per cui Platone descrive le fatiche dell'anima attraverso metafore, e permetterà, nella seconda parte di questa ricerca, di illuminare le modalità attraverso cui tale metaforizzazione è effettuata.

Non ci sarà modo in questa ricerca di approfondire il progetto educativo delle *Leggi* per quanto riguarda l'anima – tema che richiederebbe un approfondimento dell'intera opera. Però, è opportuno proporre qualche breve considerazione conclusiva che funga da elemento prolettico ed introduttivo al proseguimento della ricerca, utilizzando alcuni spunti di riflessione che emergono dalla lettura delle *Leggi* stesse. In che senso si può dire che educazione del corpo e dell'anima sono analoghe? La magistrale sintesi di Silvia Gastaldi coglie il cuore del problema:

l'educazione si delinea come un processo sempre aperto di “corretto orientamento”, alla ricerca di una *orthotēs* che, ricondotta alla metafora della marionetta, può essere letta come faticoso raddrizzamento dell'anima, prona al livello delle ferree corde dei *pathē*, alla verticalità/dirittura, assecondando tutto ciò che tradizionalmente è associato all'alto, la razionalità, la legge, la

³⁰⁷ Anche nella *Repubblica* tutta l'educazione ginnica è mirata al successo in guerra: i guardiani sono atleti di guerra (πολεμικοῖς ἀθληταῖς, 404a9-10), atleti della gara più importante (ἀθληταὶ τοῦ μεγίστου ἀγῶνος, 403e8-9), quella per la difesa della città.

divinità, l'oro³⁰⁸.

A partire da questa importante intuizione, si possono rintracciare nelle *Leggi* almeno due esempi che permettono di chiarire come i principi sottesi all'educazione del corpo e dell'anima siano gli stessi.

Il primo è la metafora della marionetta, citata dalla stessa Gastaldi. L'anima è sottoposta sì alle trazioni violente delle corde ferrigne di piacere e dolore, ma non deve assecondare queste trazioni; al contrario, deve resistervi, assecondando soprattutto la trazione più dolce della corda malleabile d'oro, la corda della ragione. La corretta postura verticale dell'anima non è trovata eliminando le trazioni delle corde di ferro, ma educando l'anima a resistere ad esse e a mantenere la posizione «dritta» nonostante le loro spinte. Qui emergono in particolar modo due dei tre principi che ho evidenziato: il principio di movimento, perché l'anima è sottoposta continuamente alle trazioni delle corde ferrigne, durante tutta quanta la vita, perciò deve continuamente esercitarsi a resistervi; e il principio di perfezione, perché le spinte cui l'anima è sottoposta sono antitetiche e assumono «le forme più svariate (παντοδαποῖς εἶδεσιν)» (645a4), perciò l'anima deve imparare a controbilanciare spinte di ogni genere³⁰⁹.

Un secondo esempio può essere trovato nella pratica simposiale. L'uomo impara a governare le proprie passioni non astenendosene, ma confrontandosi con esse e affrontandole. Il vino serve ad elicitare le passioni in modo che il soggetto impari a contrastare le loro spinte: «e non è forse vero che dobbiamo metterlo a confronto e farlo esercitare con l'impudenza per ottenere che abbia la meglio nella lotta contro le proprie passioni? (ἄρ'οὐκ ἀναισχυντία συμβάλλοντας αὐτὸν καὶ προσγυμνάζοντας νικᾶν δεῖ ποιεῖν διαμαχόμενον αὐτοῦ ταῖς ἡδοναῖς;)»³¹⁰. La regolazione del consumo del vino rispecchia anche il principio della giusta proporzione: ad età diverse corrispondono regole diverse. Bisogna vietarne il consumo ai minori di diciotto anni, perché ciò andrebbe a rinvigorire la loro indole già impulsiva; fino ai trent'anni il vino può essere bevuto solo con moderazione, e solo dopo i quarant'anni si può bere a piacimento, affinché il vino addolcisca la durezza della vecchiaia (666a-c).

³⁰⁸ Gastaldi 1984, 427. Inoltre l'Autrice riporta in nota (soppressa nella citazione) che le ricorrenze delle forme connesse ad ὀρθός si trovano in tutta quanta l'opera, ma in particolare nei primi due libri, che sono dedicati all'educazione.

³⁰⁹ Sull'esempio della marionetta si tornerà anche più avanti (Sezione II, Parte II, cap. 6.2). L'immagine della marionetta è sicuramente fra le più famose e commentate: per questo motivo si è scelto di non studiarla in modo approfondito, ma di usarla come spunto di riflessione. I lavori più recenti su questa immagine sono Schofield 2016 e Pfefferkorn 2018, cui rimando anche per ulteriore bibliografia.

³¹⁰ *Leg.* 647c8-10. Si noti l'uso delle metafore sia ginniche che militari.

Parte II. Il πόνος della filosofia

1 Dionisio di Siracusa, il tiranno sfaticato

Il primo documento utile ad evidenziare la fatica della ricerca filosofica è la *Lettera VII*, in quanto in essa emerge chiaramente il legame tra πόνος e filosofia, che però non è qui calato nel complesso intreccio di metafore agonistiche, belliche ed eroiche oggetto di studio nei capitoli successivi. Per questo motivo il concetto di πόνος filosofico non appare ricevere la ricca e sostanziale determinazione che si può ritrovare nella *Repubblica*; nondimeno, l'analisi di un passo in particolare della lettera può sia mettere in luce il legame tra fatica e filosofia, sia offrire alcuni indizi sul perché di tale legame.

1.1 Questioni metodologiche preliminari

Ai fini del presente studio non è necessario discutere in modo approfondito e prendere una posizione netta riguardo a due problemi interpretativi ampiamente dibattuti dalla critica: l'autenticità della lettera e il ruolo giocatovi dalle dottrine non scritte. Per quanto riguarda il secondo aspetto, l'affermazione contenuta nella lettera in cui Platone informa i lettori che sugli insegnamenti filosofici di maggior valore «non esiste né mai esisterà uno scritto mio»³¹¹ è una delle testimonianze chiave per la lettura esoterica che di Platone fa la scuola di Tubinga-Milano³¹². Che vi sia o meno un insieme di dottrine che Platone non espresse mai per iscritto e riservò all'insegnamento orale non appare avere ripercussioni sostanziali sul concetto di πόνος filosofico. Anzi, si cercherà di dimostrare che il passo dove si fa riferimento al πόνος della filosofia presente nella lettera non deve essere letto alla luce delle dottrine non scritte, come invece fanno questi interpreti. Semplicemente, le cosiddette «dottrine non scritte» non costituiscono una chiave di lettura utile ai fini di questa ricerca e, come si dimostrerà, non sono necessarie alla comprensione del passo che prenderemo in esame.

Chiaramente, gli studiosi della scuola di Tubinga-Milano ritengono la *Lettera VII* testimonianza autenticamente platonica, ma questa opinione non è condivisa da tutti. Il problema dell'autenticità dell'opera è stato discusso sin dall'Ottocento e ormai la bibliografia

³¹¹ *Ep. VII*, 341c4-5. Tr. it. Isnardi Parente – Ciani 2002. Userò sempre questa traduzione.

³¹² Cf. Krämer 1982, 99-107; Reale 1987, 105-113; la frase è analizzata nel dettaglio da Szlezák 1988, 472-488. Bisogna ricordare che anche Findlay 1974 arrivò a formulare la teoria delle dottrine non scritte di Platone, in modo indipendente rispetto alla scuola di Tubinga (l'opera è del 1974, ma le prime riflessioni sul tema, come racconta lui stesso, risalgono agli anni Venti). Anch'egli interpreta la lettera alla luce delle dottrine non scritte (si veda ad es. 299-301).

sul tema è talmente ampia da richiedere uno studio specifico a parte³¹³. La discussione riguarda in particolar modo tre aspetti: l'attendibilità del racconto storico, lo stile della lettera, e la coerenza delle dottrine esposte nella digressione filosofica con quanto scritto nei dialoghi. Sono anche stati effettuati studi stilometrici, in particolar modo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, che sembrano confermare l'originalità delle lettere VII e VIII, dimostrandone l'affinità stilistica con le opere più tarde di Platone (in particolar modo le *Leggi*), ma i risultati di queste ricerche sono stati criticati in tempi più recenti, per cui non si può dire che sia stato raggiunto in merito un consenso definitivo³¹⁴. Gli studi storici e filosofici hanno portato gli studiosi ad assumere posizioni opposte, parteggiando o per l'inautenticità della lettera o per la completa autenticità³¹⁵.

Per quanto riguarda l'aspetto storico, si è valutata l'attendibilità di quanto scritto nella lettera con quanto riportato dalle fonti storiche. Di conseguenza, si è sostenuta l'inautenticità della lettera per le discrepanze con la tradizione storica, ma, come fa notare Glenn Morrow, ciò potrebbe provare l'inaccuratezza delle fonti storiche (tutte di età Alessandrina), più che l'inautenticità della lettera³¹⁶. Si è anche dubitato delle informazioni autobiografiche inserite nella lettera, da cui sembrerebbe emergere una figura di Platone molto più impegnato in politica di quanto i suoi biografi riportino (*in primis* Aristotele) e quasi del tutto indipendente da Socrate, che nella lettera sembrerebbe essere più un conoscente che il maestro di Platone; la biografia di Platone sembrerebbe essere ricalcata piuttosto sul modello di quella di Socrate offerta nel *Fedone*³¹⁷. Altri studiosi, invece, hanno sostenuto sia l'attendibilità dell'elemento autobiografico, sia l'attendibilità del racconto storico, che riesce a dare informazioni dettagliate sulla situazione politica dell'epoca³¹⁸.

È stata anche notata una certa incoerenza stilistica nel testo, che slitta da toni di consiglio politico a toni apologetici, e si è ritenuto che ciò causi una mancanza di unità nell'opera. Invece, questo duplice tono sarebbe giustificato dalla natura dell'opera stessa: il

³¹³ Isnardi Parente – Ciani 2002 e Butti de Lima – Ciani 2015 offrono una dettagliata analisi dello sviluppo storico della discussione, con una bibliografia esaustiva. Ai fini della presente argomentazione mi limiterò a citare alcuni capisaldi della letteratura critica, senza entrare nel dettaglio delle argomentazioni ivi esposte.

³¹⁴ Si veda Morrow 1962, 10-11 per una ricostruzione di tutti gli studi stilometrici di inizio secolo. Levison et al. 1968, invece, ritengono che l'analisi stilometrica provi l'inautenticità della lettera, ma le loro conclusioni sono state duramente criticate da Deane 1973.

³¹⁵ Il partito dell'inautenticità è rappresentato soprattutto da Cherniss 1945 e Edelstein 1966, mentre sono assolutamente sicuri dell'autenticità dell'opera Pasquali 1967, Isnardi Parente 1970 e Kahn 2008 [1996], 55-65.

³¹⁶ Morrow 1962, 12-13, con bibliografia. Egli valuta attentamente le fonti su cui si basano gli storici, giungendo alla conclusione che l'attendibilità storica delle lettere è addirittura superiore a quella di, ad esempio, Nepote, Diodoro e Plutarco (17-44).

³¹⁷ Così Edelstein 1966, 5-11. Si vedano anche 15-69 per un'analisi dettagliata dei rapporti fra Platone e Dionisio, dei motivi per scrivere la lettera, dei consigli dati agli amici di Dione. Edelstein cerca di rintracciare costantemente discrepanze e incoerenze con i dialoghi.

³¹⁸ Per questi aspetti rimando alle approfondite analisi di Pasquali 1967, in particolare 44-69.

consiglio politico si lega ad una giustificazione dei principi stessi e ad una spiegazione dell'evolversi dei rapporti tra Platone e i tiranni di Siracusa³¹⁹.

Per quanto riguarda il contenuto della digressione filosofica, diversi autori hanno espresso dubbi sulla sua autenticità, con vari argomenti. Harold Tarrant, ad esempio, cerca di dimostrare che la digressione filosofica è un'aggiunta posteriore, medioplatonica, al corpo della lettera, probabilmente ad opera di Trasillo. L'argomento principale è di carattere storico: Plutarco dimostra di essere a conoscenza della lettera, ma non cita mai l'*excursus*³²⁰. Si è anche valutata la coerenza della digressione con le dottrine dei dialoghi, notando che vi è una deviazione rispetto all'uso del linguaggio tecnico «standard» dei dialoghi, e che le dottrine esposte non collimano con quanto si trova nelle altre opere³²¹. Però, questi argomenti cadono preda di facili critiche: è illusorio – nonché una forzatura della filosofia di Platone – pensare che nei dialoghi esista un linguaggio filosofico tecnico, standardizzato, e sempre coerente. Anzi, proprio la libertà nell'uso dei termini potrebbe essere indizio della genuinità dello scritto³²². Inoltre, limitarsi a cercare analogie e differenze con le dottrine dei dialoghi non solo è infruttuoso (anche in essi troviamo dottrine diverse e non sempre del tutto coerenti), ma tradisce anche il significato del passo, che deve essere compreso per il ruolo che gioca nell'economia della lettera: non si tratta di una digressione di epistemologia, ma di una spiegazione del modo in cui avviene l'apprendimento³²³.

Come si è visto, per ogni argomento a favore dell'inautenticità dell'opera vi è un argomento contrario che ne sostiene l'autenticità. Per quanto ormai la maggior parte degli studiosi opti per considerarla autentica, perché gli argomenti a favore di questa posizione sono molto solidi, non ne è stata data una dimostrazione definitiva ed incontrovertibile. Nella discussione che segue si tratterà la lettera come opera di Platone e si metteranno in luce alcune analogie, con la *Repubblica* in particolare, che mostreranno una coerenza concettuale di fondo: anche se non si trattasse di opera autenticamente di Platone, l'autore fu in grado di recuperare in pieno lo *spirito* della filosofia del maestro.

1.2 Dionisio alla prova

Il passo da prendere in esame è 340b1-341b3. Esso si situa solo una pagina Stephanus prima dell'inizio del famoso *excursus* filosofico, la parte della lettera che è oggetto degli studi

³¹⁹ Questo tema è approfondito in particolar modo da Morrow 1962, 44-60.

³²⁰ H. Tarrant 1983.

³²¹ Edelstein 1966, 85-108.

³²² Così Morrow 1962, 73.

³²³ *Ivi*, 67-68.

più approfonditi, per la dottrina epistemologica in esso proposta³²⁴. Come emergerà dalla discussione, non è opportuno considerare il passo di nostro interesse come parte dell'*excursus* stesso³²⁵: ciò porterebbe infatti ad un'interpretazione fuorviante del suo significato, e non è nemmeno necessario analizzare la dottrina della conoscenza contenuta nella digressione per interpretarlo. Un primo indizio dell'autosufficienza del passo rispetto all'*excursus* è la sua struttura ad anello, nella forma A B C B¹ A¹. Sommariamente, questi sono i contenuti delle parti: A) Introduzione: c'è una prova per saggiare se una persona possieda una natura filosofica o no. B) Contenuto della prova: si spiega in che cosa essa consista e come si comporta colui che la supera. C) Il modo di vivere del filosofo: colui che ama la filosofia unisce pensiero e vita. B¹) Si torna nuovamente al contenuto della prova, spiegando come si comporta chi fallisce la prova e il perché di tale fallimento. A¹) Conclusione: questa è la prova per distinguere chi è in grado di applicarsi allo studio della filosofia e chi no. Qui di seguito si analizzeranno le quattro parti separatamente, per ragioni di chiarezza e semplicità, per poi riassumere il significato complessivo della prova filosofica che emerge dal passo considerato nella sua interezza.

Platone è invitato da Dionisio stesso a recarsi in Sicilia per la terza volta (361-360 a. C.), dopo il fallimento dei primi due viaggi (388-387 e 366-365 a. C.). Sembra che il tiranno nutra un vivo interesse per la filosofia: così testimoniano sia Archedemo, l'inviato di Dionisio, sia gli altri Siciliani membri dell'ambasceria, sia Archita e i Tarantini (interessati anche all'intercessione di Platone per mantenere i buoni rapporti con il tiranno)³²⁶. Di fronte alle pressioni ricevute sia dall'Italia, sia da Atene stessa, Platone decide di tentare il viaggio, per verificare la verità di ciò che si dice:

A) Dopo il mio arrivo pensai che la prima cosa da fare era verificare (ἔλεγχον λαβεῖν) se veramente Dionisio era divorato dal fuoco della filosofia o se le numerose voci giunte ad Atene erano false. Per fare questa prova c'è un buon metodo (τρόπος τοῦ περὶ τὰ τοιαῦτα πείραν λαμβάνειν),

³²⁴ Per una trattazione esaustiva del significato dell'*excursus* si vedano Isnardi Parente 1970, 47-100, e Trabattoni 1993, 200-244, i quali situano il significato delle dottrine ivi esposte nel contesto del problema della comunicazione filosofica, offrendo una lettura che evita, da una parte, di cadere nelle cosiddette «dottrine non scritte», dall'altra, di limitarsi solo a cercare parallelismi o divergenze con quanto esposto nei dialoghi.

³²⁵ Come invece ritiene Krämer 1982, 99. Anche H. Tarrant 1983 ritiene che questo passo sia parte della digressione filosofica, secondo lui aggiunta in epoca medioplatonica. La sua posizione non si fonda su considerazioni di carattere filosofico, ma su un argomento *e silentio*: Plutarco, nella sua *Vita di Dione*, non fa riferimento all'insegnamento che Platone impartì a Dionisio e alla successiva pubblicazione di un'opera scritta da parte di costui. È assai improbabile che Plutarco avesse deciso di non menzionare questo dettaglio, se ne fosse stato veramente a conoscenza (81-82).

³²⁶ *Ep. VII*, 339b-340a. Morrow 1962, 155-173, discute i possibili progetti politici di Platone e Dione per Siracusa.

particolarmente adeguato quando si ha a che fare coi tiranni, specie se sono imbevuti di dottrine male apprese: e io mi accorsi subito, al mio arrivo, che Dionisio si trovava in tale situazione³²⁷.

Dionisio è sottoposto ad una prova (πειρα) per testare se veramente possieda per la filosofia l'amore che professa, se ne sia infiammato come da un fuoco. Tale prova non deve essere considerata una sorta di iniziazione alla filosofia, o una prima lezione di filosofia in cui si espongono contenuti dottrinali, come è stato fatto dagli interpreti legati alla Scuola di Tubinga, secondo i quali il contenuto di essa corrisponde al contenuto dell'*excursus*, per cui Dionisio sarebbe stato iniziato da Platone alle dottrine più elevate della sua filosofia³²⁸. Il procedere della discussione fornirà solidi argomenti per confutare questa teoria. Né del resto il significato della prova deve essere considerato come talmente generico da non permettere alcuna determinazione significativa, ritenendo che la locuzione *πειραν λαμβάνειν* significhi solo «fare esperienza di qualcosa»³²⁹. È infatti Platone stesso a qualificare la prova come una confutazione, un *ἐλεγχος* (*ἐλεγχον λαβεῖν*)³³⁰. Il tiranno, dunque, messo alla prova attraverso l'*ἐλεγχος*, mostrerà se nutre un vero amore per la filosofia. Le righe che seguono descrivono in che cosa consista questa prova:

B) A queste persone bisogna mostrare che cos'è veramente la ricerca filosofica e quale impegno e quale fatica (πόνον) essa comporta. E se colui che ascolta è di indole divina, se è veramente filosofo ed è degno di tale ricerca, riterrà che la via (ὁδόν) indicata è la migliore, che bisogna cercare di seguirla subito e che non si può vivere in modo diverso (οὐ βιοτὸν ἄλλως). Allora unisce i suoi sforzi a quelli della sua guida (τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν)

³²⁷ *Ep. VII*, 340b1-7.

³²⁸ Cf. Reale 1987, 106.

³²⁹ Così Isnardi Parente – Ciani 2002, nota *ad loc.* Isnardi Parente 1991, 447 nota 16, fa affidamento, per dimostrare un tale significato generico dell'espressione, ad un passo di Isocrate, dove essa deve essere necessariamente intesa in questo senso (*Antidosis* 31). Knab 2006, nota *ad loc.*, commenta che questa posizione non può essere accettata (egli segue la lettura di Reale). Per dimostrare che l'espressione ha una rilevanza filosofica cita un interessante passo dell'*Eutidemo*, 274e8-275b7, in cui Socrate invita Eutidemo e Dionisodoro a mettere alla prova il giovane Clinia e discutere con lui (*λάβετον πείραν τοῦ μειρακίου καὶ διαλέχθητον ἐναντίον ἡμῶν*, 275b7). Due sono gli aspetti rilevanti di questo passo: in primo luogo, Socrate invita i due sofisti a «persuade[re] questo giovinetto che è necessario filosofare ed aver cura della virtù» (tr. it. Adorno 1966). Dunque, la *πειρα* consiste nell'esortazione alla filosofia: essa dovrebbe servire ad indirizzare il giovane Clinia sulla strada della virtù. In modo non dissimile, la *πειρα* della lettera ha a che fare con la valutazione del perseguimento di una vita filosofica. Inoltre, la prova dell'*Eutidemo* avviene attraverso la discussione dialettica (*διαλέχθητον*); nella lettera essa è qualificata, in modo simile, come confutazione (*ἐλεγχος*). La stessa espressione è usata in modo filosoficamente significativo a *Prot.* 348a5-6, dove oggetti della messa alla prova sono la verità e gli interlocutori stessi (*τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας*).

³³⁰ Così notano anche Butti de Lima – Ciani 2015, nota *ad loc.* Per questo motivo non concordo con Edelstein 1966, 75, il quale afferma che Platone «generally talks to tyrants in veiled language, so he does not cross examine them».

e non desiste prima di aver raggiunto lo scopo (τέλος) o di aver acquisito una forza tale che gli consenta di proseguire il suo cammino da solo, senza l'aiuto del maestro (τοῦ δειξόντος)³³¹.

Per comprendere questo passo è bene prestare attenzione al greco: la traduzione «mostrare ... la ricerca filosofica e quale impegno» rende il greco δεικνύναι ... ὅτι ἔστι πᾶν τὸ πρᾶγμα οἷόν τε καὶ δι' ὅσον πραγμάτων, espressione molto vaga, che a prima vista potrebbe sembrare eccessivamente generica per un filosofo come Platone, ma che può trovare la sua giustificazione nella natura epistolare dello scritto³³². La prova, afferma il testo, deve mostrare quattro cose: che cosa sia (ὅτι ἔστι) il πρᾶγμα della filosofia, cioè in che cosa consista il filosofare; come essa sia (οἷον) – questi due aspetti si potrebbero riassumere, in altre parole, nell'espressione «come stia la faccenda», vista la natura informale del lessico greco usato da Platone³³³; inoltre, deve mostrare attraverso quali azioni, o difficoltà, essa deve passare³³⁴; infine, che tale processo comporta fatica (πόνον). Dunque, la prova ha lo scopo di mostrare sia la quantità che la qualità degli ostacoli che chi desidera acquisire la sapienza deve superare³³⁵. Tre considerazioni emergono immediatamente.

In primo luogo, non si può ritenere, come fa Thomas Szlezák³³⁶, che la prova consista in uno «sguardo anticipatore alla sua teoria nella sua totalità» – così egli interpreta l'espressione πᾶν τὸ πρᾶγμα – in quanto, come si è visto, l'espressione ha un significato generico e colloquiale. Sarebbe eccessivo anche considerare il contenuto della prova come una «prima lezione di filosofia», in quanto nel testo non si afferma che si procede alla trasmissione di contenuti dottrinali e conoscenze filosofiche: la parola «lezione» dà la falsa impressione di una trasmissione univoca di sapere, di un passaggio di contenuti di conoscenza da maestro ad allievo³³⁷. Anzi, se la prova è strutturata come un ἔλεγχος, è probabile che si

³³¹ *Ep. VII*, 340b8-d1.

³³² Isnardi Parente – Ciani 2002, nota *ad loc.*

³³³ Mi sembra che tale colloquialismo non sia fuori luogo, visto che anche Brisson, nel commentare questo passo, parla di *argot*, cioè dell'uso di linguaggio gergale, *slang* (Brisson 1987, 225). Anche Tulli 1989, 11, nota l'uso gergale del termine, ma fa anche notare che πρᾶγμα è usato anche in altri dialoghi per indicare, in modo generico, l'attività del filosofo: in *Ap.* 20c5 e *Phaed.* 60c9 il termine indica l'attività di Socrate; a *Theaet.* 168b2 indica l'attività del filosofo, che fa uso del dialogo a fini non eristico-agonistici, ma per esortare a seguire la virtù.

³³⁴ Il termine πρᾶγμα al plurale può avere una sfumatura negativa: si veda LSJ, s.v.

³³⁵ Come nota molto bene Trabattoni 1993, 201. Mi sembra che in questo caso la traduzione di Del Corno – Innocenti 1986 sia più incisiva di quella che ho citato, perché lascia emergere più chiaramente le quattro condizioni che la prova deve saggiare: «Bisogna dunque mostrare loro in che consiste l'agire filosofico, qual è il suo carattere, in quali azioni si esplica, e quanta fatica comporta». In entrambi i casi, comunque, il πρᾶγμα della filosofia è interpretato come un'attività, una ricerca, rispettando la vaghezza e colloquialità dell'espressione greca, in chiara opposizione alla lettura tubinghese che mi appresto subito a trattare.

³³⁶ Szlezák 1988, 483-484.

³³⁷ Questo tipo di lettura, inoltre, entrerebbe in contraddizione con l'idea stessa di apprendimento che Platone esplicita anche in altri dialoghi: la sapienza non è il trasmettere contenuti come si passa l'acqua dal recipiente più

tratti di una discussione confutatoria in cui il maestro dimostra, appunto confutando le posizioni dell'allievo, quante difficoltà si debbano superare per raggiungere la conoscenza (e come egli non sia pronto ad affrontarle). Ecco dunque che si spiega perché la filosofia debba comportare necessariamente *πόνος*: se essa non può che passare attraverso le molte difficoltà della confutazione, è necessario non desistere, ma persistere passando senza scoraggiarsi attraverso di esse. Nel momento in cui si trova a dover fronteggiare una difficoltà il vero filosofo dimostra di avere la capacità di resistere superandola. La prova, allora, non mostra le verità ultime della filosofia: essa non fa che indicare la via (*ὁδόν*) da percorrere; colui che è veramente filosofo si convince che questa sia la migliore nonostante il *πόνος* che comporta.

In secondo luogo, è interessante notare che la via filosofica non è descritta come un insieme di conoscenze, come un percorso che comporta un impegno meramente teoretico: colui che decide di seguirla si convince che non si può *vivere* in modo diverso (*οὐ βιωτὸν ἄλλως*, 340c3). Il *πόνος* della filosofia sembrerebbe quindi non consistere solo in una capacità di resistere alla confutazione, in un esercizio meramente teoretico, ma in una *pratica di vita* che risulta essere faticosa e difficile perché richiede impegno e la resistenza di fronte agli ostacoli. L'analisi della sezione C) fornirà altri dettagli a riguardo.

Infine, è da notare che tale pratica si situa in un contesto relazionale, in un rapporto tra maestro ed allievo – anche se, ad essere precisi, le parole maestro ed allievo non compaiono mai: la relazione è tra «colui che guida la strada» (*τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν*), detto anche «colui che mostra» (*τοῦ δείζοντος*), e chi cerca di seguire questa strada unendo i suoi sforzi a quelli della guida³³⁸. La fatica della ricerca filosofica è dunque condivisa: il maestro si unisce all'allievo in tale ricerca³³⁹; il loro rapporto può proseguire nel tempo, fino a giungere insieme al traguardo, o può interrompersi nel momento in cui l'allievo acquisisce una forza tale da poter proseguire il cammino con le sue sole forze, senza bisogno della guida del maestro.

C) Così pensa e così vive chi ama la filosofia. E continua a fare quello che faceva prima, rimanendo però sempre fedele alla filosofia e a quel genere di

pieno a quello più vuoto (*Symp.* 175d); non è l'immissione di contenuti di conoscenza, proprio come non si può immettere la vista in occhi ciechi (*Resp.* 518c). Però, diversi studiosi ritengono che si tratti proprio di una lezione: Edelstein 1966, 72; Reale 1987, 106; Trabattoni 1993, 201-202.

³³⁸ Si vedano le considerazioni di Isnardi Parente 1970, 104: nelle scuole filosofiche antiche, come riportano numerose testimonianze, il rapporto che oggi noi consideriamo tra maestro e allievo era visto come un rapporto tra amici, compagni, (un rapporto di *φιλία* o *ἑταιρία*) di cui uno più anziano e uno più giovane, «trasponendo su piano filosofico, aristocratico-intellettuale, il concetto nato su piano aristocratico-politico».

³³⁹ Anche il questo caso l'espressione greca utilizzata (*συντείνας αὐτὸς αὐτόν τε καὶ τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν*, 340c5) è molto vaga, e non è possibile ricavare da essa indicazioni specifiche. Si può però ipotizzare, a partire dall'interpretazione appena data, che anche il maestro condivida il percorso dell'allievo, sia perché partecipa all'esercizio dialettico-dialogico, sia perché deve impegnarsi anche lui in quell'esercizio quotidiano, quella pratica di vita, in cui consiste la filosofia. Si rifletterà su questo punto *infra*, cap. 6.4.

vita quotidiano (τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν) che fa di lui un uomo capace di apprendere (εὐμαθῆ), ricordare (μνήμονα) e ragionare (λογίζεσθαι δυνατόν) nel pieno dominio delle sue facoltà, un uomo che avrà sempre in odio il modo di vivere contrario a questo³⁴⁰.

Da questo passo emerge in modo ancora più chiaro che la via filosofica richiede un impegno sia teoretico, sia pratico: l'amore per la filosofia si declina sia in una forma di pensiero, sia in una forma di vita³⁴¹. Non è però chiaro quali siano le attività che il filosofo continua a praticare, ma con un diverso atteggiamento filosofico. Platone sembra alludere al fatto che la filosofia non consista in un'occupazione specifica, ma in una «prospettiva» filosofica sulle azioni che si compiono nel corso della vita, che deve essere applicata giorno dopo giorno (τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν), attraverso un continuo esercizio. Queste poche righe, però, non permettono di trarre conclusioni certe e dettagliate riguardo a questo problema: Platone non spiega in che cosa consista il regime quotidiano che fa di una persona un filosofo. È però degno di nota il fatto che egli elenchi tre capacità proprie di chi è filosofo: egli è un uomo dotato di facilità nell'apprendere (εὐμαθῆ), buona memoria (μνήμονα) e abilità nel ragionamento (λογίζεσθαι δυνατόν). Queste tre caratteristiche sono presenti anche nella descrizione del filosofo fornita nel libro VII della *Repubblica*, tema che sarà affrontato in seguito³⁴². Non molte persone, però, sono in grado di vivere in questo modo.

B¹) E invece quelli che non sono veri filosofi ma possiedono solo una patina di opinioni, si comportano come chi è rimasto scottato dal sole: vedendo quante sono le cose da imparare (μαθήματα) e quanta la fatica (πόνος) e come sia necessaria, nel seguire la ricerca (τῷ πράγματι), una condotta di vita (δίαιτα ἢ καθ' ἡμέραν) severa e regolata (κοσμία), giudicano l'impegno difficile per loro, anzi impossibile, e non si sentono in grado di affrontarlo (ἐπιτηδεύειν); alcuni si convincono di avere appreso abbastanza (τὸ ὅλον) e

³⁴⁰ *Ep. VII*, 340d1-6. L'espressione ἐν αὐτῷ νήφοντα, qui tradotta «nel pieno dominio delle sue facoltà» alla lettera significa «ritornando in sé». Questa è la spiegazione che è accettata dalla maggior parte dei commentatori, ma non da Pasquali 1967, 77, nota 4. Egli ritiene che νήφοντα non sia un accusativo singolare, in quanto mancherebbe un καὶ che lo congiunga a εὐμαθῆ e μνήμονα, ma che sia un accusativo plurale neutro da riferirsi a λογίζεσθαι δυνατόν. In questo modo la frase significherebbe che il filosofo «è in grado di pensare cose sobrie in se stesso», ma questa esegesi presenta due inconvenienti: primo, si ha una perdita di pregnanza di significato (cosa significa che gli oggetti di conoscenza sono «sobri»); secondo, non si rende ragione della locuzione ἐν αὐτῷ, che risulterebbe non necessaria se νήφοντα fosse complemento oggetto di λογίζεσθαι.

³⁴¹ Come fa notare Knab 2006, nota *ad loc.*, il legame tra filosofia e pratica di vita è sottolineato anche in altri passi della lettera: 328a5 (λόγον καὶ βίον); 330c9-d1; 331a9-b1 (τὸ καθ' ἡμέραν ... ζῆν), come in 331d7-8; 336c3-4; 339a1.

³⁴² Cf. *Resp.* 487a, 490c, 503c, e *infra*.

di non aver più bisogno di altre fatiche (πραγμάτων)³⁴³.

Questo passo è simmetrico rispetto al già commentato passo B), in quanto descrive le caratteristiche di chi non possiede una natura veramente filosofica. Anche in questo caso, un'interpretazione accurata del significato del passo deve fare i conti con la colloquialità del linguaggio utilizzato: ciò in cui la filosofia consiste è descritto come un generico πράγμα, termine che non permette una specificazione esatta dei contenuti. Però, il passo è perfettamente coerente con quanto detto in precedenza, sia in B) che in C), nel considerare l'impegno filosofico come ugualmente teoretico e pratico: infatti, la fatica (πόνος) della via filosofica è dovuta sia alla difficoltà dei contenuti teorici da imparare (μαθήματα), sia alla difficoltà di mantenere una condotta di vita ordinata (l'espressione δίαιτα ἢ καθ' ἡμέραν è sinonimo di τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν che si trova poche righe più sopra). L'impegno richiesto dalla filosofia è descritto come una forma di esercizio (il verbo utilizzato è infatti ἐπιτηδεύειν). L'immagine della «scottatura» di chi non è un vero filosofo ha chiaramente richiamato alla mente degli interpreti le immagini del sole e della caverna nella *Repubblica*. Chi non è in grado di sopportare la fatica della filosofia, e abbandona l'impegno nel momento in cui rimane «scottato», si ritrova a possedere solo «una patina di opinioni»: questa traduzione rende pienamente il significato del verbo greco ἐπιχρώννυμι, un *hapax* in Platone, che significa «colorare in superficie» (da χρώς, «superficie», ma anche «pelle»). Chi non è vero filosofo possiede delle opinioni, che, trovandosi solo sulla superficie, nascondono una mancanza: è dunque compito della confutazione – qui si tratta di quella di Platone nei confronti di Dionisio – saggiare cosa si trovi sotto questa patina che a prima vista potrebbe ingannare su ciò che le sta sotto³⁴⁴. Platone va oltre nel descrivere l'atteggiamento del non filosofo, riflettendo sulla particolare natura dell'autopersuasione di costui. Da questo passo emerge, infatti, che chi non è filosofo è consapevole dell'insufficienza della sua conoscenza, perché gli è stato mostrato che ci sono altre cose da imparare e un continuo esercizio «dietetico» da compiere giorno dopo giorno; nonostante ciò, egli si convince di non avere la capacità di affrontare quell'impegno. Anzi, persuade se stesso di conoscere già tutto quanto (non «abbastanza»: la traduzione rende in modo erroneo un significativo τὸ ὅλον) e di non avere bisogno di faticare oltre nell'apprendimento della filosofia.

Infine, il brano si conclude con un richiamo al significato generale della «prova», con

³⁴³ *Ep. VII*, 340d5-341a3.

³⁴⁴ Mi sembra interessante notare la contrapposizione tra la superficialità che il verbo ἐπιχρώννυμι lascia intendere e la profondità del ritorno introspettivo in sé di chi è veramente filosofo di cui si parla solo poche righe prima (ἐν αὐτῷ νήφοντα, 340d4, cf. *supra*, 128, nota 340).

la reiterazione del vocabolo *πειρα* che salda la struttura ad anello del passo³⁴⁵:

A¹) È questa la prova (*πειρα*) più chiara, la più sicura che si possa fare con coloro che conducono una vita di piaceri (*τροφῶντας*) e non sono in grado di sopportare una continua fatica (*ἀδυνάτους διαπονεῖν*): se costoro si rivelano incapaci di applicarsi allo studio della filosofia (*ἐπιτηδεύειν τῷ πράγματι*), dovranno accusare se stessi e non il loro maestro³⁴⁶.

Di nuovo, le parole di Platone non sembrano riferirsi ad una serie di contenuti filosofici che egli avrebbe cercato di trasmettere a Dionisio, ma ad un test utile a valutare la capacità di resistere alla fatica che vivere una vita filosofica comporta. Il *πράγμα* della filosofia è descritto come qualcosa non semplicemente da imparare, ma da *esercitare* (*ἐπιτηδεύειν*). Tale esercizio comporta un impegno costante, e dunque fatica. Filosofo è allora innanzitutto colui che ha la capacità di resistere alla fatica del compito cui si trova di fronte – compito che, come si è visto, non è descritto in modo dettagliato, ma solo accennato utilizzando un vocabolario molto generico.

Quanto detto è sufficiente a dimostrare la scorrettezza della posizione di Slezák, Krämer e Reale, secondo cui la prova consisterebbe in una lezione di filosofia, in una presentazione preliminare del contenuto della filosofia di Platone nel suo complesso. Gli argomenti addotti a sostegno di questo argomento sono stati di carattere sia strutturale, sia argomentativo: in primo luogo, la struttura ad anello del brano fa pensare ad una coerenza interna propria del brano stesso, e nulla dimostra che sia necessario leggerlo alla luce di quanto spiegato successivamente; inoltre, in questo brano non si parla mai della trasmissione di determinate conoscenze filosofiche, ma di un percorso (*ὁδός*) da seguire – di cui tali conoscenze costituirebbero comunque il punto di arrivo, non certo il punto di partenza – e della difficoltà e fatica di intraprendere questa strada. Se il contenuto della prova fosse consistito in un insieme di dottrine di carattere metafisico-matematico, non risulterebbe affatto chiaro perché mai Platone ponga l'accento sulla condotta di vita quotidiana e sull'esercizio³⁴⁷. Infine, è da notare che anche la struttura macrotestuale della lettera invita a tenere separati questo passo e l'*excursus* filosofico. Dal punto di vista argomentativo, infatti,

³⁴⁵ Anche Pasquali 1967, 69, nota la struttura anulare.

³⁴⁶ *Ep. VII*, 341a3-7.

³⁴⁷ I tubinghesi, inoltre, considerano autentica l'intera lettera: perché Platone avrebbe cercato di trasmettere contenuti di conoscenza a Dionisio in una lezione, per poi affermare che la conoscenza si ottiene attraverso l'esercizio dialettico, in cui «tutti questi elementi – nomi, discorsi, immagini e sensazioni – vengono, a fatica, messi a contatto gli uni con gli altri e discussi con domande e risposte in dibattiti privi di animosità e ostilità (*ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων*)» (344b5-8)?

alla descrizione della prova del tiranno segue il riferimento all'opera scritta che Dionisio completò solo molto tempo dopo la visita di Platone (341a7-342a1). Platone stesso ammette di non sapere nulla di questo trattato, ma di essere a conoscenza di simili opere scritte da altre persone. La digressione filosofica è introdotta come spiegazione a questa critica dell'opera scritta che, si noti, non è rivolta solo a Dionisio, ma è una riflessione generale che coinvolge tutti quanti hanno pensato di poter mettere per iscritto la filosofia di Platone³⁴⁸. Dunque, non ci sono motivi validi per ritenere che la prova consista in un'esposizione dettagliata del *contenuto* della filosofia di Platone, il quale corrisponderebbe, a sua volta, al contenuto della digressione filosofica della lettera.

Quanto emerge dall'analisi del passo, invece, è il rapporto tra *πειρα* e *πόνοϛ*. La fatica e la sofferenza che la ricerca filosofica comporta sono descritte nei termini di una *prova da superare*: il filosofo è prima di tutto colui che non si scoraggia di fronte alle difficoltà che deve affrontare, ma che ha la capacità di resistere passando attraverso di esse (parafrasando le parole di Platone, egli è *δυνατὸς διαπονεῖν*). Si rintracciano chiaramente quegli aspetti che sin dall'inizio di questa ricerca abbiamo definito come aspetto «soggettivo/attivo», «oggettivo/passivo» e «teleologico» di *πόνοϛ*, qui applicati per la prima volta (nell'ordine della nostra argomentazione, non certo nell'ordine cronologico delle opere platoniche) alla ricerca filosofica. Da una parte, chi vuole dedicarsi alla filosofia si scontra con una difficoltà (aspetto oggettivo), ma, quando è posto di fronte ad essa, deve resistere e proseguire nel proprio cammino (aspetto soggettivo), perché è fermamente convinto che quella sia la strada da perseguire, e che essa non possa essere percorsa senza sopportare tale fatica (aspetto teleologico). È necessario uno sforzo – singolo o congiunto che sia – per seguire la via della vita filosofica, e la capacità di perseverare in esso, capacità garantita dalla ferma convinzione che proprio quella sia la via da seguire per raggiungere il *τέλοϛ* (340c6). Il passo mostra che il soggetto si trova di fronte alla possibilità di seguire vie diverse e che non tutte comportano fatica³⁴⁹. C'è chi si accontenta di una patina di opinioni perché ritiene che non serva faticare sulla via della ricerca filosofica, convincendosi di sapere già tutto quanto c'è da sapere. Colui che ha una natura veramente filosofica, invece, è intimamente persuaso che solo la via che passa attraverso il *πόνοϛ* porti alla filosofia. Platone non spiega in modo dettagliato in che

³⁴⁸ La mia analisi concorda con Pasquali 1967, 70. Si veda l'analisi della struttura della lettera di Knab 2006, 44; cf. Butti de Lima – Ciani 2015, nota a 340a10. B. Stenzel 1953, 386, ritiene che la spiegazione del perché la filosofia non possa essere messa per iscritto sia parte della prova stessa. Quanto già detto è sufficiente a confutare questa posizione.

³⁴⁹ L'immagine della via che comporta fatica richiama il mito di Eracle al bivio: la via del *πόνοϛ* è la via della virtù, ma non tutti sono convinti che sia la via giusta da intraprendere, perché considerano migliore la via facile del piacere e del vizio. Come si vedrà più avanti (cap. 3.3), Platone nella *Repubblica* si riferisce esplicitamente a questo mito.

cosa consista il *πόνος* da affrontare per chi voglia dirsi filosofo, ma questo brano offre almeno tre indizi: in primo luogo, una prova da superare è la capacità di resistere alla confutazione (*ἔλεγχος*). Ciò non deve essere inteso in senso performativo e competitivo, cioè come capacità di saper ribattere agli argomenti dell'avversario e di ottenere sempre ragione, ma come capacità di perseverare nella ricerca anche quando la confutazione dimostra che la via perseguita era sbagliata: proprio ciò che Dionisio non è in grado di fare, perché, nel momento in cui Platone gli dimostra la sua mancanza di vero interesse per la filosofia, non ascolta e non cerca di seguire quella via faticosa, ma si convince di sapere già tutto e di non avere bisogno di faticare oltre. La seconda fatica da superare è l'apprendimento di contenuti di conoscenza (*μαθήματα*) – con ciò, come si è visto, non è necessario supporre che tali contenuti siano un insieme di dottrine non messe per iscritto. Infine, la via filosofica mette alla prova chi voglia perseguirla perché non consiste nel semplice apprendimento di dottrine, ma in una *forma di vita* (*δίαίτα ἢ καθ' ἡμέραν, τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν*), in un *esercizio* (*ἐπιτηδεύειν*)³⁵⁰.

1.3 Oltre la *Lettera VII*

Gli interpreti hanno da tempo notato analogie fra alcune espressioni della *Lettera VII* e alcuni passi della *Repubblica*. Esse certamente non sono sufficienti a dimostrare l'autenticità dell'opera – problema che comunque non riguarda questa ricerca – ma al massimo riescono a provare che l'autore della lettera aveva una grande confidenza e una profonda comprensione dell'opera di Platone. È comunque utile riportare tali analogie per comprendere il nesso che lega dal punto di vista argomentativo questo passo della lettera a quanto si dirà successivamente riguardo la *Repubblica*³⁵¹. Sono quattro in particolare i riferimenti utili a questa ricerca. Come si è già anticipato, l'immagine della scottatura richiama l'immagine della caverna: la difficoltà di acquisire la conoscenza filosofica è descritta in entrambi i casi attraverso la metafora visiva dell'esposizione (carente o eccessiva) alla luce. Inoltre, le qualità dette proprie, qui, di chi è filosofo, facilità nell'apprendere (*εὐμαθῆ*), buona memoria (*μνήμονα*) e abilità nel ragionamento (*λογίζεσθαι δυνατόν*), sono tra le qualità fondamentali del filosofo-re della *Repubblica*.

Vi sono però due analogie che vanno oltre la mera corrispondenza lessicale. In primo luogo, l'impegno filosofico descritto nella lettera richiede sia la conoscenza, sia l'esercizio, sia la teoria, sia la pratica, e la conoscenza acquisita si esplica in un modo di vita filosofico

³⁵⁰ Tulli 1989, 45, commenta: «Dionigi non ebbe la forza di piegarsi al *πόνος*, alla cura meticolosa, quotidiana di *φρόνησις* e di *ἀρετή*. Sullo sfondo è il rifiuto della ricerca, messo in rilievo dai fatti».

³⁵¹ Il commento di Knab 2006, cui faccio riferimento, è particolarmente ricco di tali riferimenti analogici.

(μαθήματα, ἐπιτηδεύειν). La discussione della *Repubblica* dimostrerà che la descrizione del filosofo in essa contenuta si adatta a questo modello, quantomeno nelle linee generali, dal momento che l'argomento è trattato in modo molto più approfondito in questo dialogo, dove però ricorre continuamente la coppia apprendimento – esercizio. Infine, è stato notato dai commentatori che la prova/πεῖρα della lettera richiama l'educazione del filosofo nei libri centrali della *Repubblica*³⁵². Sia Butti de Lima che Knab notano che il πόνος dovuto ai μαθήματα da imparare di cui si parla nella lettera trova un'analogia nella fatica dei μαθήματα che il filosofo deve apprendere nel libro VII della *Repubblica*³⁵³. La prova/πεῖρα della *Lettera VII* rinvia alla prova/βάσανος della *Repubblica*, la prova che serve a dimostrare chi è veramente filosofo ed è adatto a governare, perché ha superato tutti gli ostacoli nel suo percorso educativo. Però Butti de Lima fa notare acutamente che «la prova/peira di Dionisio non coincide pienamente con la prova/basanos della *Repubblica*. Si tratta di un'esposizione di ciò in cui consiste l'esercizio filosofico, un annuncio delle future fatiche. La prova/peira dimostra l'incapacità del tiranno di sottoporsi alla futura prova/basanos filosofica»³⁵⁴.

³⁵² Edelstein 1966, 73, invece, ritiene che la *Repubblica* non permetta la combinazione di vita teoretica e pratica e che il test della lettera non abbia nulla a che fare con quanto scritto nella *Repubblica*. In primo luogo, non comprendo come si possa negare una analogia, anche solo superficiale, tra i due passi; inoltre, ritengo che la lettura che Edelstein fa della *Repubblica* sia scorretta e fuorviante (gran parte della mia discussione successiva sarà dedicata al tema del rapporto fra teoria e prassi nella *Repubblica*), e che la sua lettura in senso teoretico-ascetico di questo dialogo lo porti a sostenere l'inautenticità della lettera in quanto, in fondo, egli non crede che il filosofo si occupi di politica.

³⁵³ Butti de Lima – Ciani 2015, nota a 340b9; Knab 2006, nota a 340d8-e1. Tulli 1989, 11, nota bene che in entrambi i luoghi «Platone scorge nel πόνος un *elemento essenziale della ricerca*» (corsivi miei, su πόνος nei libri centrali della *Repubblica* si veda *infra*, cap. 5).

³⁵⁴ Butti de Lima – Ciani 2015, nota a 340b9.

2 Πόνοϲ e metafora

L'analisi della *Lettera VII* ha permesso di raggiungere la conclusione che c'è un legame fra filosofia e πόνοϲ. La filosofia, infatti, è un'attività che comporta necessariamente fatica, riguardante sia l'apprendimento di contenuti di conoscenza, sia la forma di vita stessa da seguire giorno dopo giorno per pervenire ad essi e mantenerli. La *Lettera VII*, però, non chiarisce ancora in che cosa consista il πόνοϲ della filosofia (anche se sarebbe più preciso dire i πόνοι, al plurale, perché, come si dimostrerà in seguito, molte e diverse sono le fatiche che il filosofo deve affrontare).

Si apre dunque il seguente problema: in quale modo è possibile descrivere e spiegare la sofferenza dell'anima? Quali strumenti concettuali permettono di comprendere e comunicare il πόνοϲ filosofico? Si mostrerà che Platone parla del πόνοϲ dell'anima per via di *metafore*, di *immagini*. Al tempo stesso, però, egli non offre mai una riflessione metodologica esplicita sui motivi per cui esprimere la sofferenza e la fatica dell'anima proprio attraverso metafore. Per questo motivo si è scelto di anteporre alla discussione riguardante l'uso delle immagini del πόνοϲ nei dialoghi, che sarebbe la naturale continuazione della ricerca, questo breve capitolo di riflessione metodologica. Il tema dell'uso delle immagini e delle metafore in Platone è ampiamente dibattuto, e ci si limiterà a stabilire alcuni criteri metodologici fondamentali, rifacendosi per lo più ai solidi studi già disponibili (2.1). A questo punto, risulterà chiaro perché in questo studio si è scelto di concentrare l'attenzione sulle metafore del πόνοϲ e sarà così possibile introdurre in modo efficace il resto della ricerca (2.2).

2.1 Platone e l'uso delle immagini

La ricerca, nei prossimi capitoli, si concentrerà dunque sulle metafore del πόνοϲ. Per questo motivo è necessaria qualche riflessione preliminare sull'uso del linguaggio metaforico nei dialoghi. Vista la vastità dell'argomento e l'enorme bibliografia disponibile, non si avrà pretesa di esaustività, ma si cercherà solo di delineare alcune linee interpretative generali, usando come supporto alcuni ottimi lavori già disponibili sul ruolo delle immagini nel *corpus*.

Già le poche parole introduttive pongono un problema terminologico: si è parlato sia di «metafore» che di «immagini», usando le due parole quasi come sinonimi, e si potrebbe dubitare della liceità di questa variazione. Si nota, innanzitutto, che Platone non usa mai nei dialoghi la parola «metafora» (μεταφορά). Ciò non significa che, già dall'antichità, non si riconoscesse a Platone la capacità di usare un linguaggio metaforico. Infatti, il suo allievo

Aristotele lo accusava di parlare attraverso metafore che ostacolano la comprensione del λόγος filosofico. Ad esempio, nella *Metafisica* uno degli attacchi mossi alla teoria delle idee è proprio che il modo in cui esse comunicano con il mondo sensibile è descritto attraverso metafore che, ad un'analisi attenta, si rivelano essere prive di senso: «dire che le Forme sono modelli e che le cose sensibili partecipano di esse, significa parlare a vuoto e fare uso di mere immagini poetiche (μεταφοράς ... ποιητικός)» (1079b25-26).

Questa testimonianza di Aristotele è particolarmente significativa, sia perché riconosce la pervasività delle metafore nelle opere del maestro, tanto che esse sono utilizzate anche nell'affrontare i temi metafisici più complessi, sia perché al tempo stesso ne critica l'uso. Esse, infatti, secondo Aristotele, non hanno un valore né descrittivo (perché parlare di «partecipazione» delle forme alle cose sensibili è una formula vuota), né tantomeno conoscitivo (perché, come Aristotele mostra negli argomenti successivi, se si cerca di sciogliere la metafora e di spiegarla, si scopre che in realtà nulla di esatto si sa sul modo di comunicazione effettivo fra sensibili e forme). Su questi due valori dell'uso della metafora, descrittivo e conoscitivo, si tornerà a breve.

La traduzione del passo della *Metafisica* appena citato, di G. Reale (2000e), mostra una sensibilità tutta platonica nel tradurre μεταφοράς con «immagini» invece di «metafore», evitando una traduzione che rischierebbe di essere di essere troppo precisa³⁵⁵. Infatti, metafore vere e proprie non sono l'unica strategia argomentativa di Platone che si avvale dell'uso di immagini: egli usa anche miti, allegorie, paragoni, analogie, e non parla mai di μεταφοραί, ma di μῦθοι, εἶδολα, εἰκῶνες, o παραδείγματα. Proprio per questo motivo, molti platonisti mettono in guardia contro il tentativo di distinguere nettamente allegorie, miti, metafore e paragoni nel *corpus* dei dialoghi, perché in questo modo si applicherebbero rigide categorie di pensiero estranee a Platone, e preferiscono parlare, più in generale, di «immagini», termine molto ampio che serve ad indicare tutte le parti non argomentative dei dialoghi³⁵⁶.

³⁵⁵ Aristotele definisce la μεταφορά nella *Poetica* come «l'imposizione di una parola estranea, o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie o per analogia» (1457b6-9). Tr. it. Lanza 1987. Il traduttore precisa in nota che sarebbe preferibile tradurre μεταφοράς con «traslato», perché «metafora» ai giorni nostri ha un significato più specifico, che Aristotele qui definisce «per analogia».

³⁵⁶ In particolare Napolitano 2007, VII, si sofferma sull'inutilità di operare distinzioni precise secondo categorie contemporanee, che nulla aggiungono alla comprensione filosofica del testo. Anche Petraki 2011, 69 ss., riprendendo i lavori di Silk e Pender 2000, preferisce usare l'espressione «imagery» per indicare tutte le forme di analogia, paragone, similitudine, metafora presenti nei dialoghi. Inoltre, propone una distinzione fra diversi tipi di immagine (vedi 137, nota 358), ma si tratta di una semplice distinzione formale, che non ha ripercussioni sulle modalità secondo cui leggere l'immagine stessa. L'unica forma di «immagine» che è definita in modo esplicito nei dialoghi è l'analogia, che nel *Timeo* è intesa in senso matematico. Come notava però già Grenet 1948, nel classico studio sull'origine dell'analogia filosofica in Platone, il senso matematico di «analogia» è solo uno dei sensi possibili; più avanti, Lloyd 1966, altro caposaldo della letteratura critica riguardante le forme del pensiero greco, nell'indagare le forme del pensiero «analogico» userà il termine «analogia» nel senso ampio oggi comunemente accettato, senza soffermarsi solo ed esclusivamente sul senso ristretto, matematico.

Anche Elizabeth Pender, autrice di uno degli studi più completi sull'uso delle immagini nei dialoghi (in particolare, quelle con cui si descrivono gli dèi e l'anima), si affatica in lunghe riflessioni metodologiche introduttive attraverso cui, con il supporto delle teorie letterarie contemporanee, offre le definizioni di diverse figure retoriche, come metafora, analogia, allegoria³⁵⁷. Ciò le permette di stabilire, di volta in volta, nel resto della ricerca, se l'immagine usata da Platone in un luogo determinato debba essere classificata come metafora, piuttosto che analogia, e via dicendo. Però, queste precise distinzioni terminologiche non sono rilevanti ai fini della comprensione del significato dell'immagine stessa e della sua funzione all'interno della discussione in cui è usata dai dialoganti. Così, l'Autrice studia *tutte* le diverse forme di immagine precedentemente separate in rigide classificazioni, e solo in questo modo arriva a chiarire quali informazioni esse offrano riguardo all'anima e agli dèi. Dunque, utilizzare come criterio di lettura la distinzione fra diverse figure retoriche non è utile per la comprensione del significato filosofico delle immagini presenti nei dialoghi.

Inoltre, non sempre le immagini sono presentate in modo esplicito nei dialoghi come tali. In alcuni casi chi parla afferma esplicitamente di stare per utilizzare un'immagine: ad esempio, l'immagine dell'anima umana proposta nel libro IX è detta da Socrate essere una εἰκών (588b10); egli introduce l'immagine della caverna invitando gli interlocutori ad immaginarsi (ἀπεικασόν, 514a1) una tale situazione. In altri casi, invece, la transizione dall'argomentazione all'immagine avviene *ex abrupto* e senza esplicitazioni. Inoltre, in alcune occasioni si segnala la presenza di un'immagine attraverso l'uso di alcune espressioni, come ὡς e ὥσπερ: ad esempio, il dialettico deve affrontare la confutazione «come in battaglia» (ὥσπερ ἐν μάχῃ, 534c1). Infine, possono essere qualificate come «immagini» anche solo brevi sentenze o addirittura singole parole che presuppongono un paragone: così sarà, come si vedrà più avanti (cap. 5.1), il riferimento ai γυμνάσια dell'anima, che impone all'ascoltatore di paragonare l'esercizio dell'anima a quello del corpo³⁵⁸.

Se dunque né le distinzioni contemporanee fra diverse figure retoriche, né criteri meramente linguistici, possono essere d'aiuto nello stabilire criteri metodologici per leggere le immagini dei dialoghi, quali criteri possono invece essere utili? Linda Napolitano ne ha

³⁵⁷ Cf. Pender 2000, cap. 1.

³⁵⁸ Così Petraki 2011, 61: «the *Republic* is also laden with imagery that is *not* labelled as *eikones* in the dialogue. These images are introduced by means of certain linguistic markers (such as ὡς or ὥσπερ), demonstrating the author's intention of bringing together into a single conceptual environment two different themes or ideas. Finally, there is also one last category of imagery which the term "imagistic diction" describes most accurately. From a structural perspective, these can be identified as shorter linguistic units, often restricted to short *sentences* or even mere *words*, also of traditional and poetic origin, whose adoption and adaptation in the *Republic* requires that the audience be fully engaged in a constant act of visualisation *and* comparison». Corsivi dell'Autrice.

individuati tre: *contesto*, *scopo* e *coerenza*³⁵⁹. Innanzitutto, il significato dell'immagine dipende dal *contesto* in cui essa è inserita: contesti dialogici diversi possono richiedere l'uso di immagini diverse, e, d'altra parte, la stessa immagine potrebbe essere utilizzata in modi diversi in contesti diversi. Per questo motivo bisogna valutare, di volta in volta, quale sia lo *scopo* dell'uso dell'immagine, che chiaramente dipende dal contesto dialogico³⁶⁰. Dunque, leggere un'immagine platonica richiede la capacità di comprendere quali siano le motivazioni che spingono il parlante a fare uso di questo particolare tipo di forma del discorso, piuttosto che dell'argomentazione razionale, e perché, nel contesto, scelga proprio quell'immagine. Inoltre, ogni immagine ha una propria *coerenza*, sia interna, rispetto a se stessa, sia esterna, cioè in relazione al contesto in cui è inserita.

Stabiliti dunque questi criteri di base per leggere l'immagine platonica, bisogna chiedersi quale possa essere la sua *funzione*. Infatti, molto spesso, in particolar modo nella letteratura critica di stampo analitico, si vede nell'immagine un mero ornamento stilistico; anzi, l'uso di questa forma discorsiva sarebbe addirittura d'intralcio alla comprensione delle argomentazioni filosofiche: il λόγος filosofico può, e dovrebbe, fare a meno di essa perché

³⁵⁹ Napolitano 2007, *Introduzione*.

³⁶⁰ Si prendano in esame, ad esempio, le metafore agonistiche. Spesso lo scontro descritto in termini agonistici è quello fra le tesi opposte degli interlocutori: il dialogo, dunque, si configura come competizione. Nell'*Eutidemo*, il sofista che dà il nome al dialogo assale Clinia con le sue argomentazioni, e Socrate incoraggia Clinia a resistere al terzo assalto e a non soccombere, come accade nella lotta: per riportare la vittoria, infatti, bisognava atterrare l'avversario per tre volte (*Euthyd.* 277d). Gli interlocutori lottano corpo a corpo per ottenere la vittoria nell'agone dialettico. Questo dialogo è particolarmente ricco di immagini agonistiche: l'arte praticata dai due sofisti Dionisodoro ed Eutidemo è paragonata al pancrazio, in cui essi non hanno rivali (271c), e le loro argomentazioni ai colpi del pugile (303a). Nel *Protagora* Socrate e l'omonimo sofista si sfidano nell'interpretazione di un carne di Simonide e Socrate rimane colpito dall'esegesi di Protagora come dal colpo di un pugile (*Prot.* 339e). È Protagora stesso a vantarsi di aver vinto molte gare di discorsi (335a, ἀγὼν λόγων), che lo hanno reso famoso in tutta la Grecia. Metafore agonistiche ricorrono anche nel corso della discussione con altri grandi sofisti dell'epoca, come Gorgia (*Gorg.* 456d-457c, 460d) e Ippia: *Hipp. Maj.* 304a, e *Hipp. Min.* 364a (Anderson 1981 nota il ricorrere di analogie sportive nell'*Ippia Minore*, ma ritiene che esse siano utilizzate per dimostrare la non validità delle metafore agonistiche nel contesto etico – posizione assai debole, sia perché si basa su un solo argomento, la critica di Aristotele in *Met.* 1025a, sovrapponendo così Aristotele al testo platonico, sia perché non rende ragione del fatto che il ragionamento analogico è una costante dell'argomentare platonico; si vedano le critiche di Fox 1982).

Questo catalogo potrebbe far pensare che l'agone ginnico sia utilizzato solo per descrivere lo scontro eristico così come concepito dai sofisti, in quanto il contesto, in tutti e tre i dialoghi, è di una discussione con un sofista, il quale, è noto, non ha di mira la verità, ma la vittoria. Questo aspetto agonistico della discussione dialettica, però, non è assente dagli altri dialoghi, dove però è assente l'elemento di competizione aggressiva ed eristica con il sofista: cf. ad es. *Phaedr.* 245b; *Theaet.* 162b, 169a; *Phil.* 28b. Dunque, lo stesso tipo di metafora può essere utilizzato sia per esprimere la competizione con l'erista, che mira alla vittoria, che quella con un interlocutore ben disposto, che mira alla verità. Però, vista la netta prevalenza di immagini agonistico-competitive in dialoghi in cui si affronta la discussione con un sofista, si potrebbe ipotizzare che esse siano usate per descrivere il modo in cui la discussione è concepita dai sofisti tessi (per approfondimenti rimando a Capra 2001, elegante studio sul *Protagora*, in cui l'Autore dimostra come Socrate usi le stesse armi dei sofisti nel discutere con loro). Infatti, nei dialoghi tardi prevalgono metafore ginniche che non hanno a che fare con la competizione agonistica, ma con l'allenarsi insieme: cf. ad es. *Theaet.* 164c-d, e i passi di *Parm.*, *Pol.* e *Soph.* analizzati *infra*, cap. 5.2. Per lo studio di tutte le diverse sfumature assunte, in contesti diversi, dalla metafora della battaglia, rimando a Canino 1998a.

non può veicolare contenuti di conoscenza³⁶¹. In fondo, i miti, le analogie, i paragoni, le metafore di cui i dialoghi di Platone sono ricchi rappresenterebbero solo un cedimento del filosofo nei confronti del suo amore giovanile per la poesia, da ripudiare in quanto anti-filosofico³⁶². Una presa di posizione così duramente univoca, però, non riesce a comprendere che l'uso di immagini da parte di Platone, pur riprendendo certamente temi propri della tradizione letteraria greca, non si limita a ripetere tale tradizione, ma si pone in un continuo confronto critico con essa. Platone, dunque, accoglie il materiale che la sua tradizione culturale mette a disposizione e lo rielabora per i propri fini filosofici. Ciò risulterà chiaro quando, nei capitoli che seguono, si vedrà il modo in cui egli sfrutta le immagini eroiche per proporre il filosofo come nuovo modello di eroe, superiore rispetto a quelli della tradizione omerica (cap. 4), e come rielabora i motivi delle due vie (cap. 3.3) e dell'età dell'oro di Esiodo (cap. 6), dando loro un nuovo significato filosofico (che, per quanto riguarda l'immagine del bivio, si era già visto emergere nel mito di Prodicò)³⁶³.

Le immagini, perciò, hanno sicuramente una funzione nell'economia argomentativa dei dialoghi. Sarebbe però riduttivo affermare che questa sia solo ed esclusivamente *descrittiva*. Non si può negare che, almeno in alcuni casi, l'immagine abbia questo tipo di funzione e che dunque si limiti ad esprimere ciò che potrebbe facilmente essere detto in altri termini. Ad esempio, l'immagine dell'anima umana narrata nel libro IX della *Repubblica* (588b ss.) riprende temi che sono già stati affrontati nel corso del dialogo, descrivendo in modo vivido la struttura dell'anima stessa, ma non è strettamente necessaria ai fini dell'argomentazione: si limita, infatti, a ricapitolare i risultati già raggiunti nella discussione. In questo caso, l'immagine è un utile strumento illustrativo-descrittivo che permette di offrire informazioni in modo preciso e facile da ricordare, ma potrebbe facilmente essere rimpiazzata da altri strumenti argomentativi.

Il ruolo delle immagini nei dialoghi, però, va ben oltre: oltre ad essere meramente descrittivo, esso appare anche *conoscitivo*. Alcune immagini non si limitano ad esprimere per via metaforica ciò che potrebbe essere espresso in altro modo, ma hanno un ruolo importante nell'elucidazione delle teorie filosofiche espresse. In particolare Elizabeth Pender ha approfondito lo studio di questo aspetto dell'uso delle metafore nei dialoghi: esse hanno «the

³⁶¹ Ad esempio, anche Annas 1981 lamenta a più riprese, nel corso della sua analisi della *Repubblica*, che le immagini di cui essa è ricca rappresenterebbero un ostacolo alla comprensione del contenuto filosofico dell'opera.

³⁶² Si vedano i giudizi espressi *infra*, cap. 4, 161, nota 419.

³⁶³ Per approfondimenti su questo tema rimando a K. A. Morgan 2000, interessante e dettagliato studio che prende in esame le modalità in cui Platone rielabora il materiale tradizionale per la composizione dei suoi miti filosofici.

special power to express the inexpressible»³⁶⁴, sono non solo utili strumenti per chiarire tesi filosofiche altrimenti espresse, ma parte stessa dell'argomentazione filosofica. Si tratta dunque in molti casi *di una forma argomentativa altra rispetto a quella razionale*, ma non per questo inferiore o comunque meno degna di essere presa in seria considerazione da parte dei filosofi³⁶⁵. Le immagini, mettendo in relazione ciò che è meno noto, e da spiegare, con ciò che è più noto, permettono la comprensione e la concettualizzazione dell'elemento meno noto che è oggetto di indagine. Dunque, non si limitano a sostituire ciò che potrebbe essere detto in altro modo, ma offrono un accesso epistemico all'oggetto d'indagine diverso rispetto a quello offerto dal linguaggio ordinario. Esse sono dunque modalità che permettono di organizzare un concetto³⁶⁶. Come si vedrà più avanti, ciò risulta evidente dall'uso che Platone fa delle metafore ginniche ed eroiche nei libri centrali della *Repubblica*: queste non permettono solo di illustrare l'educazione del filosofo descrivendola nei termini di una ginnastica dell'anima, ma affermano che l'educazione è una ginnastica dell'anima, concettualizzandola proprio in questi termini³⁶⁷.

Elizabeth Pender argomenta queste posizioni facendo leva in particolar modo sull'analisi della nozione di *παράδειγμα* nel *Politico*³⁶⁸. Non c'è modo di soffermarsi in questa sede su questo passo di grande complessità, ma si può notare che nella *Repubblica*, dialogo che sarà oggetto del resto della ricerca, per ragioni che saranno a breve spiegate, lo stesso strumento concettuale è utilizzato per comprendere le struttura dell'anima. Infatti, dal momento che trovare la giustizia nell'individuo risulta essere difficile, Socrate propone di indagare prima che cosa sia la giustizia nella città, come se una persona debole di vista,

³⁶⁴ Pender 2000, 1.

³⁶⁵ Su questo punto insiste particolarmente Napolitano 2007, ma si veda già Napolitano 1994. Non possono non venire in mente le celebri parole di Socrate nel *Fedone*: egli invita, in attesa dell'esecuzione della condanna a morte, a «indagare con la ragione e discorrere con miti (*διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν*) su questo viaggio verso l'altro mondo e dire come crediamo che sia» (61e1-2, tr. it. Reale 2000c). Le due forme di indagine, attraverso l'argomentazione razionale (*διασκοπεῖν*) e la narrazione mitica (*μυθολογεῖν*), sono poste sullo stesso piano come ugualmente degne dell'attenzione del filosofo.

³⁶⁶ Pender 2000, 20. L'Autrice si sofferma a discutere le conclusioni di diversi autori contemporanei che hanno studiato questo tema, in particolare Lakoff – Johnson (1980), Black (1962), Boyd (1993) e Kittay (1987), condividendo le posizioni di Kittay. Infatti, autori come Lakoff – Johnson, Black e Boyd, probabilmente influenzati da una certa filosofia del linguaggio di stampo wittgensteiniano, difendono una posizione molto netta: la metafora *crea* nuova realtà e tutto il linguaggio è intrinsecamente metaforico. Chiaramente, questi autori resistono all'idea dell'esistenza di una realtà esterna rispetto al soggetto conoscente. La posizione di Kittay è più sfumata: la metafora non crea realtà, ma genera nuova conoscenza riguardo la realtà applicando termini di un dominio linguistico ad un altro dominio; non si limita a sostituire ciò che potrebbe essere detto in un altro modo, ma offre un accesso epistemico che il linguaggio ordinario non permette (21-22). Ciò rende la metafora uno strumento conoscitivo insostituibile per la concettualizzazione dell'esperienza. Cf. anche la citazione *infra*, 141, nota 373.

³⁶⁷ Anche Goldschmidt 1947, nel suo importante, sebbene datato, studio sulla nozione di *παράδειγμα* nella dialettica platonica, dimostra che il paradigma, procedendo per analogia, permette di comprendere la struttura di ciò che è oggetto di indagine (cf. in particolare 36-37).

³⁶⁸ Cf. Pender 2000, 47-59.

faticando a leggere lettere scritte in caratteri piccoli e poste a grande distanza, spostasse lo sguardo su la stessa cosa scritta in lettere più vicine a caratteri più grandi: in questo modo, risulta più facile mettere a fuoco le lettere grandi, per poterle confrontare poi con quelle più piccole³⁶⁹. Una volta trovata la giustizia nella città, la si può confrontare con quella nell'individuo, per controllare se effettivamente siano la stessa, e procedere dunque in questa continua operazione di analogia per scoprire che cosa sia la giustizia nell'uomo³⁷⁰.

Come ha messo bene in luce Mario Vegetti in più studi sull'analogia fra anima e città nella *Repubblica*, questa operazione non ha un fine meramente descrittivo, ma conoscitivo: la «giustizia in grande» nella città non è solo un modo per illustrare che cosa sia la giustizia nell'individuo, ma serve alla concettualizzazione stessa della giustizia nell'anima. Infatti, il libro IV è *radicalmente politico*: il problema affrontato è quello del potere, sia a livello intrapsichico, sia a livello della città. Dunque, i rapporti che si instaurano all'interno della città sono usati per concettualizzare i rapporti all'interno dell'anima, e servono alla comprensione di quest'ultimi. L'anima è compresa nei termini dei rapporti gerarchici di potere che si instaurano fra elementi diversi, proprio come accade nella città³⁷¹. L'analogia è certamente imperfetta, ma apre una prospettiva che rende l'esperienza interiore del conflitto dell'anima comprensibile e descrivibile³⁷². È in questo senso che si può dire che l'immagine abbia una funzione conoscitiva³⁷³.

³⁶⁹ *Resp.* 368d1-369a3: «mi pare che la ricerca debba essere impostata come se a persone deboli di vista si volessero far leggere, a grande distanza, parole scritte in caratteri minuti finché a un certo punto a qualcuno non venisse in mente che le stesse parole comparivano anche in altro luogo in scrittura più grande e su uno spazio maggiore. Direi proprio che costui riterrebbe un vero e proprio colpo di fortuna poter leggere prima quelle parole e poi andare a controllare quelle più piccole, per vedere se per caso non siano le stesse. [...] È quindi verosimile che nella realtà più grande si trovi anche più giustizia, e che sia più facile metterle a fuoco i caratteri. Pertanto, se non avete nulla in contrario, per prima cosa cercheremo nella città che cosa essa sia e poi, allo stesso modo, la cercheremo anche in ogni singolo individuo per vedere se nell'ordine delle cose più piccole c'è qualcosa che le rende simili a quelle più grandi». Tr. it. Radice 2009 leggermente modificata.

³⁷⁰ *Ivi*, 434e1-435a3: «Ebbene, tale realtà parve a noi essere la città, e così l'abbiamo fondata quanto meglio potevamo, ben sapendo che in una buona città la giustizia non sarebbe mancata. A questo punto ciò che in questo contesto ci è risultato, riportiamolo sul singolo uomo, e se qui va bene, la nostra ricerca potrà dirsi riuscita. Se però l'indagine sull'individuo dovesse dare altri risultati, dovremmo nuovamente tornare alla città, per farne un'ulteriore verifica. E così, confrontando e sfregando fra di loro un termine con l'altro, quasi fossero pietre focaie, non è detto che non possa sprizzare fuori come una scintilla la giustizia, e una volta che essa si sia svelata ce ne assicureremo la presenza dentro di noi». L'immagine dello sfregamento delle pietre focaie da cui sprizza la conoscenza è usata anche a *Ep. VII*, 344b.

³⁷¹ Cf. Vegetti 1998d, e poi Vegetti 2007c.

³⁷² Vegetti 1998d si sofferma a più riprese sull'imperfezione dell'analogia, ma mi sembra che Pender 2000 abbia ben dimostrato, rifacendosi alle tesi di Kittay, che si tratta di un limite presente in ogni immagine. Lakoff – Johnson 1980, 7, spiegavano questi limiti attraverso un esempio efficace. Si prenda la metafora, di uso comune, «le teorie sono edifici». Spesso, infatti, si parla delle teorie scientifiche in questi termini: esse «sono costruite», partendo «dalle fondamenta», poi si «sale», a livelli, o «piani», sempre più alti. Ma di una teoria scientifica non si direbbe mai che ha finestre o corridoi, che pure sono parti dell'edificio. L'analogia opera concentrandosi su quegli aspetti che sono necessari alla concettualizzazione dell'oggetto, tralasciandone altri.

³⁷³ Riporto per intero le conclusioni di Pender 2000, 77: «These critics [coloro che criticano la posizione secondo cui le metafore hanno solo funzione descrittiva] share a great deal of common ground: all accept the interaction theory and all maintain that metaphors can be cognitively irreducible in that they generate new knowledge and

2.2 Immagini del *πόνος*

Risulta ora chiaro perché si è scelto di studiare le «immagini» del *πόνος*. Platone non offre mai un'argomentazione di tipo sillogistico su quale sia il *πόνος* della filosofia, né riflette esplicitamente sull'uso delle immagini del *πόνος*, come nel caso dell'analogia fra anima e città. Però, trovandosi a dover spiegare in che cosa consista la fatica della filosofia, trova nelle immagini quello strumento che permettere di concettualizzarla e di comunicarla. Come si vedrà più avanti (in particolare cap. 5), egli è ben consapevole di usare immagini per compiere questa operazione e dei limiti impostigli da tale uso: dunque, ciò dimostra un'analogia consapevole della necessità dell'uso delle immagini stesse, attraverso le quali è possibile comprendere il *πόνος* della filosofia.

Quali sono queste «immagini del *πόνος*»? Si tratta di tutte quelle evidenziate nella Sezione I di questa ricerca. Come si è visto, le attività che comportano *πόνος* erano già la ginnastica e la competizione, la battaglia, l'impresa eroica, la caccia e il parto; inoltre, al *πόνος* è legato, sia in Esiodo che nel nostro Autore, anche il motivo dell'età dell'oro. Platone, allora, si vedrà, comprende la filosofia nei termini di una «ginnastica dell'anima», di una «competizione per la vita più giusta», la dialettica nei termini di una «battaglia per la verità», la vita del filosofo come l'impresa eroica più difficile, paragonata a quelle di Odisseo ed Eracle (eroi del *πόνος*), e, rielaborando motivi esiodei, come una fatica per recuperare l'«oro», non più l'oro di un'età pregressa e perduta, ma quello interiore dell'anima.

In questa ricerca non si approfondiranno le immagini venatorie e del parto: le prime perché non aggiungerebbero nessun elemento in più rispetto alle conclusioni che si raggiungeranno attraverso l'analisi delle immagini ginniche, eroiche ed agonistiche³⁷⁴, le seconde perché richiederebbero un'analisi dettagliata dei dialoghi in cui sono presenti, in particolare *Teeteto* e *Simposio*, che non sono però oggetto specifico di questa ricerca³⁷⁵. Infatti, nei capitoli che seguono si prenderà in esame la sola *Repubblica* (con qualche breve

insight and convey ideas which cannot be conveyed in literal terms. But among these Kittay's theoretical standpoint is, in my opinion, the most developed and most convincing. The crucial difference between Kittay's views and those of the other two is that whereas Black and Boyd believe that metaphors can generate radically new information about the world or about "how things are in reality", Kittay's perspectival view is more modest in its claims, since she maintains only that (p. 39): "the cognitive force of metaphor comes, not from providing new information about the world, but rather from a (re)conceptualisation of information that is already available to us". [...] If Kittay's thesis is applied to Plato's soul metaphors, the question becomes not (for example) whether the soul exists or whether it does actually travel through different lives, but how the metaphor of the soul's journey structures, and so provides an understanding of, the experiences of life and death». Applicando le conclusioni di Pender alla discussione sul *πόνος*, questa esperienza provata intimamente dal filosofo nella propria anima è descrivibile, e poi effettivamente descritta nei dialoghi, attraverso immagini che permettono di darle una struttura, comprenderla e concettualizzarla.

³⁷⁴ Si farà solo un breve riferimento alle immagini venatorie *infra*, 145, nota 377.

³⁷⁵ Anche in questo caso, si faranno solo brevi riferimenti *infra*, cap. 5.3.

riferimento ad altri dialoghi), scelta non arbitraria, ma dettata da precise ragioni di carattere sia stilometrico che teoretico.

Dal punto di vista stilometrico è interessante infatti notare che la maggior parte delle occorrenze di *πόνοϛ* e *πονεῖν* si concentrano in due soli luoghi del *corpus* dei dialoghi: il libro VII delle *Leggi* e i libri VI e VII della *Repubblica*. Addirittura, se si estende la ricerca anche a composti e affini (*συμπονεῖν*, *διαπονεῖν*, *ἄπονοϛ/ἀπονία*, *φιλόπονοϛ/φιλοπονία*, *μισόπονοϛ*), molti di essi sono presenti solo ed esclusivamente nel libro VII della *Repubblica*. Dal momento che il libro VII delle *Leggi* è interamente dedicato all'educazione, e in particolar modo alla ginnastica, mentre i libri centrali della *Repubblica* sono dedicati all'educazione del filosofo attraverso materie di studio quali matematica, astronomia e dialettica, il dato stilometrico sembrerebbe già confermare l'ipotesi finora proposta, ossia che come c'è un *πόνοϛ* del corpo, così c'è un *πόνοϛ* dell'anima, e che quest'ultimo sia concettualizzato attraverso immagini. Si mostrerà che nei libri centrali della *Repubblica* il *πόνοϛ* dell'anima del filosofo è descritto come un esercizio ginnico, una battaglia, un'impresa eroica, e che queste immagini permettono di comprendere in che cosa consiste tale *πόνοϛ*.

Inoltre, c'è una ragione teoretica più profonda per la quale si è scelto di affrontare proprio la *Repubblica*. Dall'analisi del passo della *Lettera VII*, infatti, è emerso che il *πόνοϛ* della filosofia riguarda sia l'apprendimento di conoscenze, sia una pratica di vita quotidiana, un esercizio. Filosofo, dunque, non è solo colui che sa, ma anche colui che segue una forma di vita (*δίατα καθ' ἡμέραν*): teoria e prassi, nella vita del filosofo, sembrano non essere separate. Lo studio delle immagini del *πόνοϛ* nei libri centrali della *Repubblica* permetterà di articolare in modo approfondito questo rapporto: se la *Lettera VII* non ha offerto alcuna indicazione riguardo a quali siano esattamente i *πόνοι* che il filosofo deve affrontare, la *Repubblica* permetterà di rispondere a questa domanda. Attraverso l'analisi delle immagini ginniche, belliche, eroiche, e dei riferimenti all'età dell'oro, si potrà comprendere quali siano i *πόνοι* che il filosofo affronta sia nell'apprendimento delle materie di studio, sia nell'esperienza pratica, nella vita che conduce. Si cercherà così di scardinare una lettura, ancora molto diffusa soprattutto nella bibliografia di lingua inglese, secondo cui Platone nei libri centrali della *Repubblica* separerebbe teoria e prassi, proponendo un ideale di filosofia puramente contemplativo.

3 Agonismo ed eroismo nella *Repubblica*

Fra tutti i dialoghi di Platone, la *Repubblica* è forse il più ricco di immagini e metafore, alcune delle quali hanno influenzato l'intera storia della filosofia (basti pensare all'immagine della nave dello stato, 488a ss., di capitale importanza per la storia della filosofia politica). La pervasività stessa di tale linguaggio è sufficiente a dimostrare la necessità di tenere conto del ruolo di metafore e immagini nel dare forma al significato dell'opera³⁷⁶. Per quanto riguarda questa ricerca, che verte sul concetto di *πόνος*, sarà necessario concentrare l'attenzione solo sulle immagini afferenti ai campi concettuali correlati ad esso, in particolar modo – come anticipato – le immagini eroiche ed agonistiche³⁷⁷.

Il presente capitolo si concentra su quattro gruppi di immagini: l'ascesa e discesa (3.1), il mare del ragionamento (3.2), i riferimenti ad Eracle (3.3) e le immagini agonistiche (3.4). Dopo aver trattato ciascuno di essi separatamente, si rifletterà sul significato di tali immagini (3.5), prestando attenzione in particolar modo a due aspetti: in primo luogo, esse appaiono funzionali alla presentazione della vita filosofica come vita difficile, che richiede sforzo e capacità di resistenza nei confronti delle difficoltà da affrontare. Il filosofo è paragonato agli eroi, soprattutto Odisseo e Eracle, e ai vincitori delle competizioni olimpiche. Inoltre, Socrate è presentato come incarnazione stessa di tale modello eroico: egli è il filosofo-eroe per eccellenza. L'eroizzazione di Socrate fornirà lo spunto per introdurre il

³⁷⁶ Fornire un catalogo dettagliato di tutte le immagini, metafore e paragoni contenuti nel dialogo non è necessario ai fini della presente ricerca. Un tale elenco è fornito da D. Tarrant 1946, 27-28. Si veda anche Louis 1945.

³⁷⁷ Tralascio come detto le immagini venatorie, in quanto esse non aggiungerebbero elementi importanti alle conclusioni che si intendono raggiungere in questi capitoli. Però, ciò non significa che esse non siano importanti nel dialogo. La stessa ricerca della definizione di giustizia è descritta proprio nei termini di una caccia: «A tal punto, caro Glaucone, non ci resta che fare come certi cacciatori, metterci tutt'in cerchio attorno a un cespuglio e stare bene attenti che la giustizia non ci sfugga proprio sotto il naso, e una volta sottrattasi alla nostra vista non si lasci più cogliere. Del resto ho la netta impressione che sia qui da queste parti. Aguzza la vista, dunque, e se mai la vedi prima tu, avvertimi» (*Resp.* 432b7-c3).

Il dialogo in cui l'immagine della caccia è maggiormente sfruttata è però sicuramente il *Sofista*. La discussione dialettica deve cominciare attraverso esempi semplici (come quello del pescatore con la lenza) perché il sofista è una specie difficile da cacciare (*δυσθήρευτον*, 218d4), un animale selvatico (*θηρίον*, 226a7) che non si lascia afferrare. Bisogna dunque inseguire le sue tracce (*ἵχνος*, 226b2) nella faticosa discussione dialettica, in modo da poterlo catturare con la «rete» del discorso (235a10-b4). Fronterotta 2007, nota 77 a 231d, commenta: «è interessante osservare come il linguaggio e le immagini utilizzati dallo straniero continuino ad essere tratti dall'ambito della caccia, con tanto di fughe ripetute e trappole evitate, nascondigli scoperti e abbandonati, pause di riposo nell'inseguimento durante le quali riesaminare il percorso compiuto».

Nell'*Eutidemo* è Socrate ad essere la preda braccata dal sofista Dionisodoro – una sorta di inversione dei ruoli rispetto al *Sofista* – preda che non riesce a sfuggire, ma che si dibatte come se, catturata in una rete, non avesse via di scampo (*Euthyd.* 302b). Nel *Parmenide* Zenone paragona Socrate ad una cagna della Laconia che fiuta ed insegue le parole (*Parm.* 128c). Nelle *Leggi* l'Ateniese paragona la ricerca della bella forma e l'armonia nel canto e nella danza all'attività dei cani da caccia che fiutano una pista (*Leg.* 654e). Nel *Politico* gli interlocutori seguono le tracce degli argomenti come segugi (*Pol.* 263b). Sul tema della caccia si veda anche Canino 1998b.

Le immagini belliche non sono a loro volta assenti, né dalla *Repubblica* né dal *Sofista*: esse però saranno trattate solo cursoriamente in questo capitolo, e in modo più approfondito nei capitoli successivi.

capitolo successivo: perché per Platone è così importante descrivere il maestro in termini eroici? Per rispondere a questa domanda sarà necessario interrogarsi sul rapporto tra Platone e la tradizione letteraria precedente.

3.1 Catabasi e anabasi

L'intero dialogo, com'è stato notato, gioca sulla contrapposizione tra ascesa e discesa, *κατάβασις* e *ἀνάβασις*: Socrate scende (*κατέβην*, 327a1) al Pireo, ed è proprio mentre sta per risalire verso Atene che è fermato da Polemarco, Adimanto ed altre persone. Gige scende (*καταβήναι*, 359d6) nelle viscere della terra aperte da un terremoto, dove trova il famoso anello, e risale (359d ss.), per farne l'uso poi descritto. Il prigioniero liberato dalla caverna sale al mondo esterno e poi ridiscende nell'antro. Nel mito di Er, alcune anime, premiate per aver vissuto una vita buona, salgono in alto a destra, verso il cielo, mentre le anime condannate alle punizioni per aver vissuto una vita malvagia scendono in basso a sinistra, sottoterra (614c). Il dialogo stesso si conclude con un invito a tenere «sempre la via che sale verso l'alto, comportandoci in ogni circostanza secondo giustizia unita a saggezza (*τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν*)» (621c5-6). L'insieme dei movimenti ascendenti e discendenti, e in particolar modo il controbilanciamento simmetrico tra la discesa che apre il libro I e l'invito a tenere la via verso l'alto che conclude l'opera, creano la struttura «a cornice» del dialogo³⁷⁸. Tale struttura, comunque, non è un mero ornamento letterario, ma, oltre a fornire coesività narrativa all'opera, serve a richiamare alla mente le narrazioni mitologiche di catabasi eroiche.

Le parole stesse con cui si apre il dialogo richiamano la dimensione eroica in cui esso è immerso. *Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ*, «Proprio ieri scesi al Pireo», sono le parole con cui Socrate comincia il racconto degli avvenimenti del dialogo. Si tratta di un esplicito richiamo alla catabasi nell'Ade di Odisseo, il quale racconta a Penelope la sua avventura aprendo la narrazione con la stessa parola: *Κατέβην δόμον Ἄϊδος* (*Od.* XXIII, 252). L'intero racconto è dunque inserito nella cornice di una catabasi eroica: come Odisseo scende nell'Ade, così

³⁷⁸ Klonoski 1993 commenta: «the myths of descent and ascent [...] are essential protocols for reading the *Republic*» (257). La struttura a cornice del dialogo è stata studiata in modo approfondito da Friedländer 2004 [1964-75], 858-860, Voegelin 1986 [1966], 106-117, e Vegetti 1998a. Si vedano anche le riflessioni di Dorter 2006, 23-24, sull'importanza dei riferimenti alle divinità all'inizio e alla fine dell'opera: il dialogo si apre con un riferimento alla dea Bendis, associata a culti notturni, dionisiaci ed orgiastici, e si chiude descrivendo le tre Moire e la dea Necessità, sulle cui ginocchia giace l'universo stesso e la sua brillante luce (616c ss.). Si crea così una contrapposizione tra notte/giorno, oscurità/luce, disordine dionisiaco/armonia. Baracchi 2002, 222, invece, sostiene che il riferimento alle Moire nel mito di Er richiami i riti notturni descritti nel libro I, in quanto in Esiodo le Moire sono figlie della Notte. Non solo la struttura narrativa, ma anche la struttura argomentativa è a cornice, come mette in luce Barney 2010. Sulla coesività di fondo dell'argomentazione dell'intero dialogo si veda anche Kahn 1993.

Socrate scende al Pireo. Il primo compie la sua catabasi per poter conoscere il proprio futuro interrogando l'indovino Tiresia, il secondo perché mosso dal desiderio di vedere (θεάσασθαι, 327a3) le celebrazioni in onore della dea Bendis.

Ma è necessario aggiungere un *caveat* a quanto detto: pur notando le analogie tra la discesa di Odisseo e quella di Socrate, bisogna evitare di sovrapporre il contenuto dell'*Odissea* a quello della *Repubblica*. È chiaro che la funzione della catabasi di Odisseo nel poema epico è diversa da quella di Socrate nel dialogo platonico. Ciò che interessa a Platone è sfruttare il tema stesso della catabasi. Questo riferimento con cui si apre la *Repubblica*, infatti, potrebbe essere letto in modo più generale come un richiamo al tema stesso delle catabasi eroiche, non solo quella di Odisseo, di cui la tradizione greca è ricca: Eracle, Orfeo, Epimenide, Pitagora, Teseo, Zalmoxis³⁷⁹... Socrate, dunque, veste i panni di un nuovo Odisseo (o Eracle) che si imbarca in un'impresa eroica – impresa in cui dovrà affrontare le difficoltà nella ricerca della giustizia sollecitate dai suoi interlocutori e in generale dallo stato della città. La sua discesa nella casa di Cefalo è una nuova catabasi nell'Ade: come Odisseo interroga le anime nell'aldilà, così Socrate interroga i suoi interlocutori sul significato della giustizia³⁸⁰.

Certamente l'analogia più stringente in questo gioco di ascese e discese – e la più citata nella letteratura critica – è quella tra la discesa di Socrate al Pireo e il ritorno del prigioniero liberato nella caverna. In entrambi i casi la discesa è descritta nei termini di una catabasi eroica, di un'impresa da affrontare, difficile e rischiosa. Socrate scende nella casa di Cefalo, dove deve affrontare le difese dell'ingiustizia da parte di Trasimaco, Glaucone e Adimanto. Il filosofo deve tornare a scendere nell'antro, dove affronta i vecchi compagni di prigionia, che lo deridono, e addirittura lo uccidono se prova a liberarli: la vita stessa è a rischio (come fu per Socrate) nella difficile impresa eroica della vita filosofica.

³⁷⁹ Come notano Segal 1978, 330, e Vegetti 1998a, 96-97 (il quale nota anche connessioni con il viaggio di Parmenide, 98-99). Nightingale 2004, invece, collega la discesa di Socrate al Pireo – compiuta per vedere (θεάσασθαι) la processione religiosa – alla pratica culturale della θεωρία. Le città greche erano solite inviare un ambasciatore (θεωρός) presso i grandi festival religiosi (come i giochi Olimpici), affinché potesse renderne un resoconto dettagliato all'assemblea cittadina. L'Autrice esamina come i filosofi antichi concettualizzino la θεωρία filosofica prendendo a prestito, e trasformando per i loro fini, le strutture della θεωρία tradizionale: «in the venerable and authoritative institution of *theoria*, they found a model that helped them define and defend the new discipline of “theoretical” philosophy» (72). Il capitolo 3 è interamente dedicato a Platone, e in particolar modo all'immagine della caverna. Albinus 1998, 94-95, collega il motivo della discesa alle pratiche culturali Orfiche e Pitagoriche, insistendo sulla dimensione religiosa, iniziatica e misterica di tale discesa. Sugli aspetti iniziatici dell'immagine della caverna in particolare si veda Dewinkle 1993. Campese 2003, 462, invece pone l'accento sulla rottura con la tradizione sapienziale: «da luogo di un sapere rivelatorio ed escatologico, [essa] diviene il luogo laico dei saperi e della forma di vita della *polis*».

³⁸⁰ Montiglio 2011, 55, commenta: «Odysseus' inquisitive spirit provides a model for Socrates' relentless searching».

3.2 Il mare del ragionamento

Per il momento tralasciamo la discesa del filosofo nella caverna (su di essa si tornerà in seguito) e soffermiamoci sull'impresa compiuta da Socrate nella casa di Cefalo. Infatti, l'immagine della catabasi non è l'unica immagine attraverso cui Platone descrive l'impresa di Socrate in termini eroici. Nel libro V egli introduce la metafora del viaggio pericoloso attraverso il mare³⁸¹. Si tratta di un'altra reminiscenza odissiaca: il «mare» da affrontare, però, è il mare del λόγος, del ragionamento e del dialogo. Socrate si mostra riluttante a discutere tre problemi spinosi: l'educazione delle donne, la struttura della famiglia e il governo dei filosofi. Tuttavia, la difficoltà nell'affrontare tali problemi non è motivo sufficiente per tralasciarli. Quando Glaucone, dopo aver invitato Socrate ad offrire risposte a questi problemi che è restio ad affrontare, nota che si tratta di un argomento per niente semplice, Socrate ribatte:

[So.] Non lo è, infatti – confermai –. E tuttavia vale pur sempre il principio che sia che uno cada in una piccola vasca, sia che cada nel bel mezzo del vasto mare, deve pur sempre nuotare allo stesso modo.

[Gl.] Questo è certo.

[So.] Dunque, per cercare di uscire indenni da un tale ragionamento non ci resta che nuotare, a meno che non si spera che un qualche delfino ci prenda sul dorso, o in qualche altra impossibile via di salvezza (ἄπορον σωτηρίαν)³⁸².

La difficoltà dell'affrontare questi problemi non può essere aggirata: non c'è una via di salvezza che permetta di evitare la faticosa traversata del mare del ragionamento, non c'è un aiuto divino, come il delfino che salva Arione, che salvi Socrate dalla difficoltà di argomentare a favore delle sue posizioni, così inusuali e, per questo motivo, facilmente aperte a critiche. L'illusione della possibilità di un miracoloso aiuto esterno è una via di salvezza impossibile, anzi, letteralmente una via di salvezza non percorribile (ἄπορον σωτηρίαν).

³⁸¹ Come nota Segal 1978, 334, «the metaphors are familiar, almost trite».

³⁸² *Resp.* 453d5-11. L'immagine del delfino rinvia al mito di Arione di Lesbo, figlio di Poseidone e della ninfa Onea (si veda *Her.* 1.24). Abile suonatore di lira, aveva vinto un prezioso trofeo in una competizione in Sicilia. Mentre si trova sulla nave di ritorno dalla Sicilia a Corinto, i marinai cercano di ucciderlo per impossessarsi del trofeo. Egli per salvarsi si getta in mare ed è soccorso da un delfino che lo riporta sano e salvo a terra. Halliwell 1993, 146, nota che ci potrebbero essere anche altri riferimenti: ad esempio, nel *Crizia* compare l'immagine delle Nereidi che cavalcano delfini (116e2). Inoltre, egli ricorda che la dialettica è descritta attraverso la metafora del nuoto e della navigazione anche a *Resp.* 441c4, 394d8-9; *Phaedr.* 264a5; *Parm.* 137a5-6. Quest'ultimo riferimento è particolarmente interessante perché l'espressione usata è esplicitamente «navigare il mare dei ragionamenti» (διανεύσαι ... τοσοῦτον πέλαγος λόγων). Si veda anche *Phaed.* 85c-d, in cui il λόγος δυσέξελεγκτότατος è la zattera su cui affrontare la traversata del mare della vita (διαπλεῦσαι τὸν βίον, 85d1).

Πόρος, infatti, nel suo significato primario indica la rotta marina. La particolarità della rotta marina, rispetto alle vie di terra, è che essa non è tracciata, non consente di seguire la via già data. Essa deve essere ritrovata, tracciata e percorsa ogni volta dal navigante, il quale deve orientarsi in mezzo al mare e tracciare da sé la propria strada³⁸³. Πόρος e πόρος: Socrate deve assumere su di sé il πόρος del ragionamento e attraversare questo mare nuotando con le sole proprie forze, trovando lui stesso la giusta rotta, cioè gli argomenti per sostenere le proprie posizioni così inusuali riguardo il ruolo delle donne, la comunione dei beni, il governo dei filosofi. Infatti, egli dichiara di non avere una risposta pronta e di non essere sicuro di ciò che dice (450e-451a): deve dunque faticare nel ragionamento e tale fatica è acuita dal fatto che, per affrontare questi problemi, è necessario ricominciare daccapo tutto il discorso sulla costituzione della città, cosa che solleva nuovi problemi, nuove difficoltà da superare (450a-b). Ciascuno dei tre problemi è paragonato ad un «flutto», un'onda che si abbatte sulla persona che si assume la responsabilità di guidare il ragionamento sulla giusta rotta³⁸⁴. Come, durante un viaggio in mare, il navigante deve affrontare i pericoli della tempesta ed evitare che la nave venga rovesciata dalle onde (in particolare dalla terza, reputata la più pericolosa), mantenendo nel frattempo sempre la giusta rotta, così il filosofo che affronta il pericoloso mare del ragionamento deve riuscire a superare le difficoltà che gli si parano davanti ed evitare che il suo ragionamento sia «rovesciato» dalle obiezioni.

La metafora del flutto da superare è talmente importante nella struttura del libro V da essere richiamata ogni volta nei momenti in cui si dichiara un problema risolto e si apre il successivo. Dopo aver dimostrato che le donne possono governare come gli uomini, Socrate commenta:

[So.] Potremmo allora affermare che, nel trattare della legge sulle donne, almeno a questo primo flutto siamo scampati. In effetti, senza esserne totalmente travolti, siamo riusciti a stabilire che i nostri custodi devono fare tutto in comune con le rispettive donne [...].

[Gl.] In verità – osservò – non era piccolo il flutto da cui sei scampato.

³⁸³ Su questo tema si vedano le riflessioni di Napolitano 2014, 152 ss. Cf. anche Kofman 1988, in particolare 8-13.

³⁸⁴ Secondo Planinc 1991, 275-285, il riferimento esplicito sarebbe al naufragio di Odisseo sull'isola dei Feaci narrato in *Od.* V, 233-494. Egli ritiene che si possa trovare una corrispondenza perfetta tra ciascuna delle onde affrontate da Odisseo e ciascuna delle onde affrontate da Socrate. Halliwell 1993, 196, non è convinto di questa interpretazione, che forza il testo platonico cercando a tutti i costi analogie fantasiose. Nonostante il ragionamento di Planinc sia fuori misura, il motivo delle tre onde è certamente una reminiscenza odissica. Planinc 2013, inoltre, ritiene che anche nel libro VI si trovino riferimenti all'*Odissea*: in particolare le immagini della via più lunga, del Sole e della Linea richiamerebbero l'episodio dell'isola di Trinacria raccontato in *Od.* XII, 260 ss.

[So.] Aspetta a dirlo – replicai –, quando avrai visto quello che segue³⁸⁵.

Ciascuno dei tre flutti è più grande e difficile da superare del precedente³⁸⁶. Dopo aver argomentato per dimostrare la necessità della comunione dei figli e dei beni per la classe dei custodi, in modo che nessuno abbia alcuna proprietà privata che possa distrarlo dal suo compito di governo per il bene dell'intera città, Socrate commenta nuovamente:

Quando meno me l'aspettavo – risposi – tu hai fatto un'incursione contro il mio ragionamento, senza alcun riguardo per uno che è nei guai. Forse non ti rendi conto che sono appena scampato da un duplice flutto ed ecco che me ne scagli addosso un altro che dei tre è di certo il più violento e anche il più pericoloso³⁸⁷.

Glaucone infatti è convinto che la città descritta da Socrate sia la migliore possibile, ma ora chiede a Socrate di dimostrarne la realizzabilità, e ciò porta a discutere lo spinoso problema del governo dei filosofi – e a dover innanzitutto a dover chiarire chi sia il filosofo.

Eccomi alle prese – risposi – con quel problema che abbiamo paragonato all'onda più violenta. Nonostante tutto, però, parlerò, anche se questo, come flutto che si apra in una fragorosa risata, dovesse sommergermi senza scampo nel ridicolo e nella vergogna³⁸⁸.

Socrate affronta le difficoltà del ragionamento senza lasciarsi intimorire dalla possibilità di essere sommerso dallo stesso «flutto» che cerca di affrontare. La discussione che egli affronta nella casa di Cefalo, in particolar modo per quanto riguarda le proposte avanzate nel libro V, è descritta dunque nei termini di un'«Odissea del λόγος», una difficile impresa eroica in cui Socrate, nuovo Odisseo, deve appunto affrontare il «mare del ragionamento»³⁸⁹.

3.3 Eracle

Un altro eroe emerge dalle pagine della *Repubblica*: Eracle. Nonostante l'ormai ampia

³⁸⁵ *Resp.* 457b7-c6.

³⁸⁶ Come nota Halliwell 1993, 196, il motivo della τρικυμία, dei tre flutti che si susseguono l'un l'altro, aveva uno status proverbiale: cf. *Euthyd.* 293a3 (τρικυμίας τοῦ λόγου); Aesch. *Prom.* 1015; Eur. *Hipp.* 1213, *Tr.* 83.

³⁸⁷ *Resp.* 472a3-4. È da notare che nel passo Socrate usa due metafore: quella del flutto e la metafora bellica dell'incursione (καταδρομή) contro i nemici.

³⁸⁸ *Ivi.*, 473c6-9.

³⁸⁹ Per una lettura della *Repubblica* come riscrittura dell'*Odissea* si veda Howland 1993, 47-56.

bibliografia sulle molte immagini che arricchiscono l'opera, la presenza di questo eroe è stata scarsamente notata e commentata. Però, i pochi riferimenti ad Eracle sono importanti per la comprensione dell'insieme di immagini eroiche che qui si sta trattando.

La stessa posizione del problema della giustizia e dell'ingiustizia da parte di Glaucone ed Adimanto nel libro II è descritta in termini che ricordano da vicino la difficile scelta di Eracle al bivio nel mito narrato da Prodicò³⁹⁰. Innanzitutto, si tratta di un problema di scelta di vita: a più riprese Glaucone ed Adimanto ricordano a Socrate che, pur essendo loro convinti della bontà della giustizia (368a), si avvicendano in una difesa della *vita* ingiusta, per fare in modo che Socrate possa difendere la *vita* giusta. Sono in particolar modo le parole di Adimanto a richiamare da vicino il mito di Eracle al bivio. Egli ricorda che anche chi loda la giustizia, spesso non la loda in sé, ma solo per la buona nomea che da essa deriva (363a). La vera giustizia, infatti, è difficile da acquisire e richiede sforzo e fatica, mentre la via del vizio è facile da seguire. Allora, secondo i più, è meglio sembrare giusti ma essere ingiusti, disegnare intorno a sé «un'immagine dipinta della virtù (σκιαγραφίαν ἀρετῆς)» (365d4), per ottenere facilmente sia i piaceri dell'ingiustizia che la buona fama della giustizia. Sono i poeti stessi a rinforzare queste opinioni:

trattando del vizio, ed evidenziando la facilità con cui si realizza, usano questi termini:

anche in massa la malvagità la si può prendere, con facilità.

La sua strada, infatti, è senza inciampo e la sua casa molto vicina;

invece, dinanzi alla virtù gli dèi posero il sudore

e una via lunga, accidentata e scoscesa (ὁδὸν μακρὰν τε καὶ τραχεῖαν καὶ ἀνάπτυς)³⁹¹.

I versi citati sono quelli tratti da *Le opere e i giorni* di Esiodo (287-289) già visti in precedenza³⁹². Vi sono due possibili vie da scegliere: quella facile e rapida del vizio, o quella aspra e difficile della virtù, che richiede fatica. A questo punto, è utile un'anticipazione

³⁹⁰ I pochi articoli che si soffermano sulla figura di Eracle nella *Repubblica* e, più in generale, nel *corpus platonicum* (Brann 1967, Loraux 1985, Patterson 1997) non segnalano questa importante analogia.

³⁹¹ *Resp.* 364c6-d3.

³⁹² Cf. *supra*, Sezione I, Parte I, cap. 2.1 e 2.5. È chiaro che qui il motivo esiodico della scelta della via è mediato da Prodicò: come nel racconto del sofista, πόνος è scelta responsabile del soggetto agente e la via della virtù (o del vizio) su cui egli decide di incamminarsi è intesa in senso morale. Comunque, la *Repubblica* è ricca di riferimenti ad Esiodo, in particolar modo a *Le opere e i giorni*: rimando a Van Noorden 2015, cap. 3, per un'analisi che si concentra in particolar modo sui libri III e VIII.

riguardo ad un tema che sarà trattato in modo più approfondito successivamente. Le parole con cui Socrate descrive la via della virtù in questo passo (ὁδὸν μακράν τε καὶ τραχεῖαν καὶ ἀνάντης) sono scelte con molta cura³⁹³: «accidentata e scoscesa», infatti, è la via d'uscita dalla caverna (τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, 515e7), e le parole ὁδὸν μακράν sembrano richiamare la μακροτέρα ὁδός del libro VI (504b2, c9): la via della virtù è la via della filosofia, difficile da intraprendere e faticosa. Ma è proprio questa difficoltà che potrebbe far desistere chi si trova al bivio tra virtù e vizio e debba scegliere, proprio come Eracle, quale delle due vie seguire. Adimanto chiede retoricamente a Socrate:

Orbene, caro Socrate, quale effetto credi che abbiano tutti questi discorsi di un tal tenore che riguardano la virtù e il vizio e la considerazione in cui sono tenuti dagli dèi e dagli uomini, quando ad ascoltarli siano anime di giovani (νέων ψυχάς) di buona natura e capaci di volar alti su questi argomenti e di dedurre (συλλογίσασθαι) da essi quale sia il tipo di uomo e quale la via su cui incamminarsi, per trascorrere la vita nel modo migliore possibile (πῆ πορευθεῖς τὸν βίον ὡς ἄριστα διέλθοι)?³⁹⁴.

Il riferimento alla scelta di Eracle al bivio è chiaro. Anche in questo passo un giovane si trova a dover scegliere su quale via incamminarsi: quella del vizio gli è presentata come facile e piacevole, quella della virtù come difficile e faticosa. Si potrebbe affermare che Glaucone e Adimanto si impegnano ad impersonare la donna imbellettata che incita il giovane ad imboccare la via del vizio, proponendo due successive difese dell'ingiustizia. Tali difese sono particolarmente efficaci perché trattano l'ingiustizia su due piani diversi: il discorso di Glaucone difende l'ingiustizia in sé, mentre il discorso di Adimanto afferma che, anche se la giustizia fosse migliore in sé, sarebbe comunque meglio seguire la via dell'ingiustizia per i vantaggi che da essa derivano. A questo punto, e vero tutto ciò, quali motivi potrebbe avere un giovane per non scegliere questa strada? È dunque compito di Socrate – compito che occuperà tutto il resto del dialogo – porsi nella posizione di chi difende la via della vita giusta. Proprio come Virtù del mito di Prodicò, egli non nasconderà che tale via è difficile e faticosa. Nei capitoli successivi si chiarirà in che cosa consista allora il πόνος della vita virtuosa di cui

³⁹³ Il traduttore, Radice 2009, giustamente fa concludere la citazione diretta di Esiodo al verso 289, ma, come nota giustamente Adam 1902, nota *ad loc.*, anche le parole successive di Socrate richiamano i versi esiodei. Nei versi successivi, infatti, Esiodo descrive la via della virtù come μακρός (290) e τηρχύς (291).

³⁹⁴ *Resp.* 365a4-b2.

Socrate è il difensore³⁹⁵.

Se nel libro II Socrate impersona Virtù che incita il giovane Eracle a seguire la vita faticosa della virtù, in altri passi del dialogo è Socrate stesso ad essere paragonato ad Eracle. In primo luogo, Eracle è un eroe fondatore di città, proprio come Socrate, il quale si impegna a costruire una città – non una città fisica, ma una città costruita «attraverso il ragionamento» (ἐν λόγῳ, 369c9)³⁹⁶. Inoltre, nel corso del dialogo si trovano riferimenti alle più famose fatiche di Eracle: l'uccisione del leone Nemeo, dell'Idra, e la discesa nell'Ade per catturare Cerbero³⁹⁷. Trasimaco è paragonato ad una fiera per la sua aggressività nello scagliarsi contro Socrate (336b). Poche pagine dopo, questa fiera diventa un leone: è Socrate stesso ad affermare ironicamente di non essere «così incosciente da tosare un leone e da gareggiare in sofismi con Trasimaco» (341c1-2). Ironicamente, perché invece Socrate si impegna proprio nella confutazione di Trasimaco, e riesce a «tosare» questo leone, che alla fine del primo libro è ormai soggiogato e ridotto al silenzio. Nel libro IV, Socrate tratta dell'educazione come principio di coesione della città (424b ss.). Affinché la città sia unita, è necessario che non si modificchino le leggi riguardanti l'educazione dei guardiani. Uomini così educati, infatti, sapranno dare alla città il corretto assetto legislativo (425d7-e1), un assetto stabile e non mutevole: la stabilità della legge garantisce la coesione della città. Invece, nelle città esistenti i legislatori fanno e cancellano le leggi, modificandole di continuo, nella speranza che le novità apportate riescano a risolvere i problemi presenti. Accade però tutto il contrario: nella speranza di trovare la norma risolutiva, essi creano nuovi problemi. Non si rendono conto che «ciò equivale a tagliare la testa all'Idra» (426e8). L'implicazione di questo commento è che Socrate è l'eroe che riesce a sconfiggere davvero il mostro Idra, tagliandone le teste una volta per tutte attraverso la fondazione della città giusta. Infine, l'ultimo riferimento è alla discesa nell'Ade, di cui in parte si è già parlato. Eracle scende nell'Ade per riportare in superficie il cane a tre teste Cerbero. Ciò che Socrate riporta a sua volta alla luce da quell'Ade che è la casa di Cefalo è un modello dell'anima «sul tipo della Chimera, di Scilla e di *Cerbero*» (588c3-4). Egli dunque è l'Eracle filosofico che affronta il πόνος, l'impresa eroica, di scendere nell'Ade e risalire, dopo aver superato molte difficoltà, portando alla luce la struttura dell'anima umana³⁹⁸.

³⁹⁵ È bene sottolineare che Glaucone ed Adimanto non richiedono una definizione della giustizia, ma una difesa della *vita* più giusta. Questa ricerca si concluderà proprio affrontando il tema del πόνος della scelta di vita (*infra*, cap. 7) nel mito di Er, che conclude il dialogo.

³⁹⁶ Brann 1967, 4. Su Eracle fondatore di città, si veda Stafford 2012, 156-160: molte città portano il nome di Herakleia in onore del mitico eroe fondatore.

³⁹⁷ Le riflessioni che seguono prendono spunto da Brann 1967, 5-6.

³⁹⁸ Così Brann 1967, 7-8, che, però, porta anche oltre l'analogia fra Eracle e Socrate. Infatti, nel corso dell'impresa di scendere nell'Ade per catturare Cerbero, Eracle ottiene anche un secondo risultato, una sorta di

3.4 L'ἀγών per la vita più giusta

Eracle, però, è anche il patrono degli esercizi ginnici e degli agoni sportivi³⁹⁹, e le metafore atletiche ed agonistiche non sono certo assenti dal dialogo.

Il compito stesso dei guardiani nel libro III è descritto nei termini di un agone, di una competizione. Dopo aver esplorato il problema dell'educazione musicale, Socrate affronta le linee guida dell'educazione ginnica, la quale deve essere mirata ad uomini che sono «gli atleti della gara più importante (ἀθληταὶ μὲν γὰρ οἱ ἄνδρες τοῦ μεγίστου ἀγῶνος)» (403e8-9)⁴⁰⁰. La gara in cui essi sono coinvolti non è una competizione ginnica, ma – ancora – la guerra, cioè l'agone in cui la posta in palio è la salvezza stessa della città dai nemici esterni (il fatto che i guardiani siano atleti di guerra è rilevato a più riprese: πολεμικοῖς ἀθληταῖς, 404a9-10; ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου, 416d9; πολέμου ἀθληταὶ, 422b4). Come è già stato notato nel corso di questa ricerca, questa commistione tra agone ginnico e pratica bellica è propria della cultura greca, e rispetto a ciò Platone non si discosta dal pensiero tradizionale: anche in *Leg.* VII l'educazione ginnica è mirata al successo in guerra. Proprio come gli atleti, i guardiani riceveranno gli onori che spettano ai vincitori. Anzi, la loro vita supera in felicità quella dei vincitori dei Giochi Olimpici,

perché i vincitori di Olimpia già si ritengono beati per avere una piccola parte di ciò che tocca a questi cittadini, la cui vittoria è la più fulgida e il cui trattamento a spese dello Stato è senz'altro migliore. E, d'altra parte, la loro vittoria consiste nella salvezza di tutto lo Stato, e la corona di cui cingono se stessi e i propri figli consiste nel vedersi assegnato il vitto e tutto il necessario per vivere⁴⁰¹.

Questo passo è tratto dalla discussione del libro V riguardante la comunione dei beni e l'assenza di proprietà privata per la classe dei custodi: la norma loro applicata è paragonata al

impresa nell'impresa. Egli riesce a liberare Teseo, imprigionato nell'Ade, e a riportarlo nel mondo dei vivi. Allo stesso modo, secondo Brann, alla fine del dialogo Socrate libera il suo Teseo, Glaucone, dalla caverna in cui si trova e riesce a condurlo sulla «via verso l'alto» della giustizia; in alternativa, il Teseo liberato potrebbe essere il lettore stesso, il quale è condotto da Socrate da una vita che è come una morte – una vita inautentica – alla vita autentica della giustizia (109-110).

³⁹⁹ Cf. Finley – Pleket 1976, 16. Secondo S. G. Miller 2004, 50, 57-58, Eracle era in particolar modo il patrono dei lottatori e dei pancraziasti. Inoltre, bisogna ricordare che era considerato il fondatore dei Giochi Olimpici: Stafford 2012, 160-163.

⁴⁰⁰ Come nota Adam 1902, nota *ad loc.*, l'espressione ἀθληταὶ τοῦ μεγίστου ἀγῶνος ricorre anche a *Leg.* 829e.

⁴⁰¹ *Resp.* 465d5-9. In questo passo sia Petraki 2011, 136 nota 55, sia Bacon 2001, 347-348, vedono un riferimento alle eulogie di Pindaro: la felicità dei guardiani supera quella dei vincitori olimpici cantati dal poeta.

premio che spetta ai vincitori olimpici – essere mantenuti a spese della città⁴⁰². Il guardiano è l'atleta vincitore della competizione più importante, la competizione per la salvezza della città, e il premio che gli spetta in cambio – trattandosi di una vittoria più importante di qualsiasi altra – è ricevere un trattamento addirittura superiore a quello dei vincitori delle gare di Olimpia⁴⁰³.

Anche la seconda parte dell'opera è ricca di immagini agonistiche. Nei libri VIII e IX Socrate descrive i diversi tipi degenerati di uomo e i corrispondenti tipi di città. Essi non sono solamente posti in una sequenza causale/temporale per cui si ha una progressiva degenerazione dalla città e dall'uomo regale a quelli tirannici, ma sono anche descritti come forme di vita in competizione tra loro. Dopo aver trattato della forma di vita dei cinque tipi di uomo (regale, timocratico, oligarchico, democratico e tirannico), Socrate chiede a Glaucone di giudicare quale di essi sia il primo, quale il secondo, etc... in quanto a felicità (580b). Glaucone risponde:

ma non è certo difficile questo giudizio! – esclamò –. In rapporto alla virtù e al vizio, alla felicità e al suo opposto li valuto come fossero cori, ossia nell'ordine in cui sono entrati in scena⁴⁰⁴.

La competizione tra le cinque forme di vita è paragonata ad una gara tra cinque cori⁴⁰⁵. La vita dell'uomo regale – cioè del filosofo che governa se stesso (τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὐτοῦ, 580c1-2) – vince la gara. Questa è solo la prima delle tre prove della

⁴⁰² Finley – Pleket 1976, 78. Tale usanza è attestata in particolar modo ad Atene, dove il vincitore dei giochi (non solo Olimpici, ma anche Istmici, Pitici e Nemei) riceveva pasti gratuiti a spese della città per il resto della sua vita: cf. S. G. Miller 2004, 213. Socrate, nell'*Apologia*, propone ai giudici di commutare la condanna a morte in tale trattamento per il servizio che egli ha reso alla città (36d-e).

⁴⁰³ A *Leg.* 807c7-d1 la vita del cittadino di Magnesia è detta essere più intensa di quella dell'atleta olimpico. Mentre Petraki 2011 e Bacon 2001 vedono chiari riferimenti a Pindaro, Jaeger 2003 [1944], 191, rintraccia la presenza di un motivo ancora più antico, risalente a Tirteo, e giunto attraverso la mediazione di Senofane, nel fatto che Platone sottolinei che il premio vinto dal guardiano è *superiore* a quello degli atleti olimpici. Tirteo infatti sostiene (fr. 9 Diehl) che un uomo, pur dotato di ogni qualità – forza, bellezza, fama – che non sia valoroso in battaglia è inutile alla città, proprio perché manca di questa virtù fondamentale (il carne è citato esplicitamente da Platone a *Leg.* 629a-b e 660e). Senofane poi intellettualizzerà questo motivo, affermando che il vincitore olimpico non per questa sua dote rende la città migliore: «se anche ci fosse fra il popolo un pugile bravo, o un uomo valente nel péntatlo, o nella lotta, o nel pugilato, o per la velocità dei suoi piedi – che è il tipo di forza più stimato tra quante prove di valore gli uomini volgono nelle gare – non per questo nella città ci sarebbe un governo migliore» (DK 21 B 2, 15-19), perché «migliore è infatti della forza di uomini e di cavalli la nostra sapienza» (*ivi*, 11-12).

⁴⁰⁴ *Resp.* 580b5-7. Ho leggermente modificato la traduzione di Radice 2009 per motivi di chiarezza. Radice, infatti, traduce «nell'ordine in cui entrano in scena». Il testo greco, però, presenta un aoristo (εἰσηλθόν). Tradurre il verbo al presente non rende con chiarezza ciò che Glaucone vuole dire, ossia che giudica le cinque vite in rapporto alla virtù secondo l'ordine in cui Socrate le ha presentate: il primo premio va alla vita che è stata presentata per prima, cioè quella regale, e così via. Anche Adam 1902, nota *ad loc.*, concorda con la traduzione di εἰσηλθόν al passato, riportando anche la traduzione di Stallbaum «in scenam ingressi sunt».

⁴⁰⁵ Adam 1902, nota a 580a-b, spiega in modo esaustivo il modo in cui avveniva il giudizio nelle competizioni corali.

superiorità della vita del filosofo. Infatti, segue la seconda prova, basata sulla comprensione della struttura tripartita dell'anima e dei desideri e piaceri propri di ciascuna parte: il filosofo, essendo l'unico che ha esperienza di tutti i tipi di piacere, è anche l'unico che è in grado di giudicare comparativamente il loro valore (580d-583b). Infine, la terza prova – la più complessa di tutte – afferma che il piacere della vita filosofica è il più perfetto e il più vero. Infatti, mentre i cosiddetti piaceri del corpo sono cessazioni di dolori causati da una mancanza, e tali dolori sono placati solo temporaneamente dal riempimento della deficienza corporea, i piaceri del filosofo non scaturiscono da una mancanza dolorosa, e il riempimento che portano non è temporaneo (583c-587b). Ciò che interessa per questa ricerca non è il contenuto di questa prova, tema difficile e ampiamente commentato, ma il modo in cui essa è introdotta. Infatti, Socrate, dopo aver concluso la seconda prova, introduce la terza affermando che «la terza vittoria, secondo il rituale delle Olimpiadi, sarà dedicata a Zeus salvatore e Olimpio» (583b2-3). Si tratta di un riferimento alla gara della lotta nei Giochi Olimpici, in cui per ottenere la vittoria bisognava gettare a terra l'avversario per tre volte⁴⁰⁶. La metafora dell'agone ginnico può qui essere letta su due livelli. Ad un primo livello, nella competizione fra i λόγοι, ciascuno dei quali difende un tipo di vita, è il λόγος che difende la vita filosofica ad essere vincitore. I ragionamenti sono qui personificati, ed è quello che difende la vita più giusta a vincere l'ἄγὼν λόγων. Ad un secondo livello, è la vita stessa del filosofo ad essere paragonata ad un lottatore olimpico che sconfigge l'avversario nell'agone.

È importante tenere a mente i due livelli della metafora per evitare di cadere in una lettura meramente intellettualistica di essa: il vincitore non è solo il ragionamento più forte, ma la *forma di vita* stessa che tale ragionamento difende.

3.5 Vita eroica ed eroizzazione di Socrate

Qual è dunque la funzione di tutte queste metafore agonistiche ed eroiche che pervadono il dialogo?

Certamente esse sono funzionali alla presentazione della filosofia come un'attività difficile e faticosa, che perciò richiede capacità di resistenza e di perseveranza⁴⁰⁷. Il filosofo non deve cedere nella ricerca della verità (non deve «lasciarsi travolgere dalle onde») e

⁴⁰⁶ Cf. Adam 1902, nota *ad loc.*, Finley – Pleket 1976, 38, e S. G. Miller 2004, 50. Nella difesa della superiorità della vita filosofica su quella del tiranno, Bacon 2001, 346-347, legge un altro possibile riferimento letterario: la storia di Solone e di Cresò narrata da Erodoto. Solone giudica la felicità della vita del tiranno degna nemmeno del secondo posto, e compie un complesso calcolo aritmetico, che sembra richiamato da Platone quando afferma che la vita del filosofo è 729 volte più beata di quella del tiranno (587c-e).

⁴⁰⁷ Cf. Patterson 1997, in particolare 346-347.

temere che il suo discorso sia ridicolizzato, nonostante i più ritengano che la filosofia sia una disciplina inutile, anzi, addirittura dannosa per la città (come obietta Adimanto a 487c-d). Il filosofo è un eroe che affronta opposizioni formidabili, paragonabili alle difficoltà affrontate da Odisseo e da Eracle, o alle fatiche sopportate dagli atleti che gareggiano ad Olimpia. Ciò rafforza quanto già detto a proposito della fatica della ricerca filosofica evidenziata nei capitoli precedenti: la dialettica – qui descritta come una fatica di Eracle o un viaggio di Odisseo – è un’attività che richiede fermezza, persistenza, infaticabilità e capacità di sopportazione delle difficoltà da affrontare. Però, la *Repubblica* permette di fare un passo ulteriore: infatti, ad essere descritta come un *πόνο* non è solo la dialettica, ma anche la *scelta di vita* che il filosofo deve compiere, come un nuovo Eracle al bivio. Bisognerà dunque chiarire in che cosa consista la *forma di vita* filosofica. Questo problema dovrà essere però per il momento lasciato da parte, per approfondire il tema del rapporto tra Platone e la tradizione letteraria a lui precedente – studio senza di cui non sarebbe possibile comprendere a pieno l’importanza delle immagini finora discusse – e sarà ripreso solo in seguito (capitolo 6). Si può però già anticipare che si dimostrerà che il *πόνο* della vita filosofica non si limita al solo *esercizio* dialettico, ma si concretizza in una *pratica*, il cui contenuto sarà indagato⁴⁰⁸.

Se il filosofo è descritto come un eroe e la sua vita come un’impresa eroica, Socrate emerge dalle pagine della *Repubblica* come modello di tale vita eroica. Egli è il nuovo Odisseo e il nuovo Eracle che affronta la traversata del mare, sconfigge mostri, scende nell’Ade. Il tema dell’eroizzazione di Socrate è stato già ampiamente studiato, e si è notato come essa sia rintracciabile in molti dialoghi, non solo nella *Repubblica*⁴⁰⁹. Ad esempio, nell’*Apologia* è egli stesso a paragonarsi ad Eracle per i suoi *πόνοι* (ὥσπερ πόνους τιναὶς πονοῦντος, 22a6), fatiche non più fisiche, ma legate alla ricerca del significato delle parole dell’oracolo di Delfi, che lo portano a confrontarsi con coloro che erano ritenuti sapienti (politici, poeti, artigiani) e a raggiungere, proprio attraverso questa faticosa ricerca, la conclusione che egli è il più sapiente perché sa di non sapere (23a-b)⁴¹⁰. Sempre nello stesso

⁴⁰⁸ Per questo motivo non concordo pienamente con Patterson 1997, che riduce l’esercizio filosofico al solo pensiero critico: «thinking critically and constructively about the multitude of issues concerning justice, and about associated matters of metaphysics, epistemology, etc., is a heroic undertaking» (347). Certo egli ha ragione, ma l’impresa eroica del filosofo non si riduce solo a questo.

⁴⁰⁹ L’opera più completa riguardo questo tema è Hobbs 2000 (in particolare i capp. 5, 6 e 8 trattano l’eroizzazione di Socrate in tutta la sua complessità). Per il paragone fra Socrate ed Eracle si veda Loraux 1985. Si vedano anche D. Clay 1972 e Eisner 1982. Nella presente ricerca non ci si soffermerà a lungo su questo tema, in quanto tale approfondimento richiederebbe uno studio della figura di Socrate nei dialoghi platonici che porterebbe lontano dalla linea principale di ricerca.

⁴¹⁰ Loraux 1985 mette bene in luce la complessità del paradigma di Eracle, e la libertà con cui Platone tratta questo motivo, isolando di volta in volta gli aspetti della figura dell’eroe che gli interessa sottolineare. Infatti, nei dialoghi c’è più di un Eracle. Egli è l’eroe capostipite di genealogie (*Alc. I*, 120e; *Leg.* 685d; *Theaet.* 175a; *Lys.* 205c-d); per Callicle rappresenta la forza della natura (*Gorg.* 484b); è il modello sia del sofista impertinente (*Theaet.* 169b), sia di Socrate stesso (*Euth.* 297b-298e). Spesso Eracle è invocato: «Per Eracle!», ma tale

dialogo, egli si paragona ad Achille, in quanto entrambi affrontano una morte eroica (28c)⁴¹¹. Socrate è paragonato anche ad Odisseo, il quale contende ad Eracle il titolo di eroe della resistenza, non più resistenza del corpo, ma del pensiero. Nel *Simposio*, infatti, Alcibiade racconta di come Socrate abbia trascorso un'intera giornata fermo in contemplazione (220c-d), e tale racconto è introdotto con un verso dell'*Odissea* (IV. 242) in cui Odisseo è definito καρτερός ἀνὴρ, l'eroe della resistenza⁴¹². Le fatiche filosofiche di Socrate, siano esse contemplative, come nel *Simposio*, o dialogiche, come nell'*Apologia*, sono paragonate alle imprese degli eroi. Come nota Nicole Loraux, egli è l'eroe che non cede mai nella ricerca filosofica: la sua καρτερία dialettica «plus forte que la Biè hèrakleïè des récits mythiques, est la force même, qui se confond avec le courage qu'il y a à philosopher sans concession»⁴¹³. Egli è il paradigma della vita filosofica come incarnazione del πόνος⁴¹⁴.

Nuovo eroe filosofico, Socrate entra in competizione con gli eroi del passato. L'eroizzazione del maestro è infatti per Platone non solo funzionale alla presentazione della filosofia come attività che comporta necessariamente πόνος, ma anche alla presa di posizione nei confronti della tradizione letteraria a lui precedente, in particolar modo Omero⁴¹⁵. Nel prendere in prestito motivi poetici, in particolar modo dall'*Iliade* e dall'*Odissea*, Platone si confronta con tale tradizione, che era alla base della sua stessa cultura ed educazione. Come hanno messo in luce ormai da tempo i ben conosciuti studi di Eric Havelock (1963), la poesia greca non era una semplice fonte di intrattenimento, ma la base della trasmissione della tradizione culturale: essa era una sorta di «social encyclopedia» (31), «first and last didactic instrument for transmitting the tradition» (43). Essa aveva un fondamentale ruolo educativo e sociale⁴¹⁶. Come affermò un altro studioso, Marcel Detienne, il poeta era «maestro di

invocazione si potrebbe anche tradurre con «A me, Eracle!», come richiesta di soccorso durante la battaglia dialettica. Si tratta ancora di un'invocazione ambigua, dal momento che essa è messa in bocca sia a Socrate che ai suoi avversari (cf. *Ip. Maj.* 290d10; *Resp.* 337a4; *Eutiphr.* 4a11; *Charm.* 154d7; *Lys.* 208e2; *Symp.* 213b8; *Men.* 91c3; *Euthyd.* 303a6).

⁴¹¹ Il paragone nell'*Apologia* è esplicito, ma si ritrova anche implicitamente a *Crit.* 44a-b. Come nota Segal 1978, il riferimento all'*Iliade* «functions not just as a decorative embellishment, but as a means of placing philosophical choice into a heroic perspective» (320). Sull'aspetto eroico della scelta di Socrate nel *Critone* si vedano anche Greenberg 1965 e Giannantoni 2005, 211-212.

⁴¹² Come commenta Montiglio 2011, 52, Odisseo nel *Simposio* è l'immagine del «philosopher's mental labor».

⁴¹³ Loraux 1985, 99. L'Autrice, inoltre, mette in luce come si sia solo all'inizio di una lunga tradizione letteraria in cui compare un Socrate eroico e un Eracle socratizzato (100-102). Già per i Cinici, ad esempio, il paragone fra Socrate ed Eracle serve ad esprimere l'«endurance» della virtù.

⁴¹⁴ *Ivi*, 98. Ad *Ap.* 23b1 Socrate stesso afferma che è il dio ad usarlo come un παράδειγμα della vera sapienza. Su Socrate come paradigma eroico si veda anche Kahn 2008 [1996], 77.

⁴¹⁵ Cf. Patterson 1997, Segal 1978, Murray 1996, 19-24. Cf. anche Jaeger 2003 [1944], *passim*.

⁴¹⁶ Nella discussione che segue non si problematizzeranno le conclusioni di Havelock, in quanto non rilevanti ai fini della ricerca. Lo scopo della sua opera è dimostrare che Platone fu al centro di una rivoluzione nelle modalità di comunicazione, nel momento del passaggio da una cultura orale a una cultura scritta. Le sue conclusioni, forse eccessivamente unilaterali, sono state criticate. Ciò che interessa per la presente ricerca, invece, è un altro aspetto messo in luce dall'Autore: il ruolo educativo della poesia nella trasmissione di valori etici.

verità»⁴¹⁷. Ciò che Platone prende in prestito dalla poesia dunque ha un valore non solamente retorico, ma un valore culturale: egli riscrive per i propri fini filosofici i modelli agonistici ed eroici del passato⁴¹⁸. Il capitolo successivo prova dunque ad indagare il rapporto tra Platone e la tradizione letteraria a lui precedente, in particolar modo nella misura in cui è presente nella *Repubblica*, al fine di comprendere meglio la portata delle immagini eroiche, belliche ed agonistiche fin qui incontrate.

⁴¹⁷ Cf. Detienne 1977 [1967], cap. 1.

⁴¹⁸ Cf. Hobbs 2000, cap. 1-2; Petraki 2011, 4, 10. Cf. anche Tate 1933.

4 Platone e la poesia: una ripresa

Si è spesso affermato – e si tratta di un *locus* consolidato ormai da circa un secolo nella letteratura critica – che ci sia una contraddizione insanabile fra il Platone scrittore, artista, compositore di dialoghi, e il Platone teorico dell'arte, che condanna invece irrimediabilmente la poesia⁴¹⁹. Come riporta Diogene Laerzio (III, 1-5), Platone avrebbe abbandonato l'interesse per la poesia, bruciando tutte le sue tragedie, dopo aver incontrato Socrate: il razionalismo di questo maestro lo avrebbe portato ad una conversione completa⁴²⁰. Però, questa posizione non riesce a rendere ragione di un fatto evidente: Platone, nel comporre i dialoghi, cita spesso fonti poetiche (epiche, liriche, tragiche, comiche) e queste citazioni sono parte integrante e necessaria dei dialoghi, non inserite solo per essere criticate; inoltre, è stato rilevato che una tale mole di citazioni poetiche non ha pari nella letteratura dell'epoca e che esse sono presenti, senza variazioni significative di quantità, in tutti quanti i dialoghi⁴²¹. È innegabile che Platone si confronti, secondo modalità che dovremo almeno tentare di chiarire, con la tradizione letteraria a lui precedente⁴²².

Così, un'altra parte della letteratura critica si è espressa in modo contrario, affermando che il giudizio di Platone nei confronti della poesia non è negativo e cercando di

⁴¹⁹ Si vedano, ad esempio, i giudizi di Taylor 1908, 112: «There is no more pathetic example of the irony of human history than this spectacle of the greatest literary genius of Greece, in his zeal for truth and clearness of vision, proposing to sacrifice all which has made Greece most precious to the world»; Collingwood 1925, 170: «It is possible that Plato felt within himself a real conflict between the claims of his literary genius and those of the philosophical; and that it became gradually clear to him that he could only enter upon the kingdom of philosophy by deserting the field of pure literature». Lascia una traccia di tensione tra il filosofo e l'artista, comunque a favore del primo, Greene 1918, 74: «gradually the scientist in him came more and more to the fore, and tended to crush the poet; but the suppression was never complete». Verdenius 1962, 1-2, suggerisce che tali giudizi siano da ricondursi ad una prospettiva sull'arte influenzata dal romanticismo, che vede in essa non una forma di imitazione della realtà, ma una creazione spontanea dell'artista che ha un proprio valore estetico indipendente. Chiaramente, questo filtro romantico è inadatto alla comprensione dei canoni della poesia greca.

⁴²⁰ Verdenius 1944, 120, commenta così il passo di Diogene: «le froid rationalisme de ce pédagogue fascinant ne tarda à exercer son influence».

⁴²¹ Così Giuliano 2005, 335. Si veda anche D. Tarrant 1951.

⁴²² Giuliano 2005, 307-338, offre una sintesi molto efficace della funzione delle citazioni dei poeti nelle opere di Platone, distinguendone diverse funzioni: educativa, scientifica, documentaria, persuasiva. Per quanto riguarda le citazioni di Omero, l'opera di riferimento è Labarbe 1949, ma si vedano anche le aggiunte di Bölling 1955 e Bernadete 1963 e, per quanto riguarda la sola *Repubblica*, la revisione compiuta da Lake 2011. Sul rapporto fra Platone ed Esiodo, si vedano Solmsen 1968 e Boys-Stones – Haubold 2010. Elizabeth Pender ha studiato a fondo le citazioni di Esiodo nel *Timeo* e dei poeti lirici Anacreonte e Saffo nel *Fedro* (2007a, 2007b). Per i riferimenti alla lirica corale, e in particolare a Pindaro, si veda Des Places 1949. Sul rapporto fra Platone e Simonide, si veda Thayer 1975. Per il rapporto con la tragedia si vedano: Kuhn 1941 e 1942; Goldschmidt 1970a (una lettura basata sulla *Poetica* di Aristotele); Nussbaum 1986, 122-135; Nightingale 1995, 60-92; Halliwell 2002, 98-117. Il fatto che Platone si confronti di continuo con la tradizione letteraria a lui precedente è per Bacon 2001 il punto di partenza per proporre di leggere i dialoghi come opere letterarie, sfruttando gli strumenti della critica letteraria. Questo approccio, comunque, secondo l'Autrice, non deve sostituirsi a quello filosofico, né è ad esso contrapposto, ma costituisce una valida prospettiva ermeneutica che può aiutare a comprendere il significato filosofico di tali opere.

ridimensionare in particolar modo l'attacco presente nel libro X della *Repubblica*⁴²³. Anche questa posizione, però, se portata all'estremo, rischia di cadere in un errore speculare al primo, facendo di Platone un poeta, un drammaturgo, e arrivando addirittura a negare un contenuto filosofico profondo alle sue opere⁴²⁴. Questa diatriba, in realtà, si protrae sin dall'antichità: come riporta Verdenius, Platone fu anche definito l' Ὀμηρικώτατος, il «più omerico», di tutti gli autori greci, e Ammonio, successore di Aristarco, avrebbe composto un'opera intitolata περὶ τῶν ὑπὸ Πλάτωνος μετενηνεγμένων ἐξ Ὀμήρου⁴²⁵. Omero, infatti, costituisce un punto di riferimento per lui costante e, fra tutti gli autori che egli cita, esplicitamente o implicitamente, è sicuramente il più importante per la presente ricerca. Longino, addirittura, definì Platone ποιητῶν ἄριστος κριτής. D'altra parte, il giudizio di Callimaco e di Duride non era affatto positivo: ὡς Πλάτωνος οὐκ ὄντος κρίνειν ποιητάς⁴²⁶.

Questa pur breve rassegna dimostra che non si può leggere Platone senza tenere conto di una innegabile (e del resto dichiarata) tensione tra filosofia e poesia, ma che, al tempo stesso, bisogna evitare di cadere in due interpretazioni eccessivamente estreme: presupporre, da una parte, una rottura completa, la negazione di qualsivoglia valore (conoscitivo, morale, politico) alla poesia, o, dall'altra, fare di Platone niente più che un poeta, un abile giocoliere della parola, dai cui raffinati dialoghi non si potrebbe trarre alcuna dottrina filosofica. Si cercherà di mostrare come Platone promuova una *critica filosofica alla poesia* e, più in generale, alla tradizione culturale con cui egli deve confrontarsi.

4.1 Alcune riflessioni sul concetto di μίμησις nella *Repubblica*

Per comprendere il significato delle immagini eroiche ed agonistiche presenti nella *Repubblica* è dunque necessario prima di tutto rendere almeno breve conto di alcuni aspetti del rapporto tra Platone e la poesia, della «antica rivalità» tra filosofia e poesia⁴²⁷, che, come accennato, non può essere ridotta ad una mera opposizione, ad una condanna dell'arte da parte della razionalità filosofica. D'altra parte, non è possibile trattare in modo compiuto in questa

⁴²³ Si veda Elias 1984, cap. 1.

⁴²⁴ Arieti 1991 ritiene che i dialoghi debbano essere letti come «work of art, of *literature*, of *drama*» (4, corsivi dell'Autore), e «the philosophical arguments in them are subordinated to the drama» (5), traendo la conclusione che Platone miri «at an emotional reaction and not at discursive learning» (248).

⁴²⁵ Cf. Verdenius 1944, 123, nota 3.

⁴²⁶ I giudizi di Callimaco (fr. 589 Pfeiffer), di Duride (76 F 83 *FgrHist*) e Longino sono riportati da Giuliano 2005, 5. Essi si trovano citati in una pagina del commento di Proclo al *Timeo* platonico (I 90.16-28 Diehl).

⁴²⁷ *Resp.* 607c3. In realtà non è chiaro quale sia l'antica rivalità cui Platone si sta riferendo, dal momento che non sembra esserci traccia di essa nella tradizione letteraria precedente. Murray 1996, 231, commenta che «one suspects that it was largely of his own making». Secondo Nightingale 1995, 60, non si tratta di una notizia storicamente attendibile, ma di una strategia retorica volta a definire la filosofia come antagonista della poesia e ad investirla di uno *status* quasi atemporale. Per un'accurata analisi del passo, si veda Most 2011.

sede un tema così ampio, che richiederebbe uno studio approfondito anche di altri dialoghi, come lo *Ione*, il *Fedro* e le *Leggi*, e una revisione di tutti i problemi metafisici ed etici legati alla poesia in tutte queste opere⁴²⁸. Una tale ricerca dovrebbe prendere in esame le diverse sfaccettature secondo cui Platone affronta il tema: dal problema epistemologico dell'imitazione, al significato dell'ispirazione poetica inviata dalle Muse, al rapporto fra poesia e τέχνη, al ruolo della poesia nella vita politica della città⁴²⁹. Il presente capitolo cercherà invece di enucleare solo uno dei tanti aspetti del tema: il ruolo educativo della poesia e come essa proponga dei modelli di riferimento a cui i suoi fruitori adeguano il proprio agire. Tali modelli sono, in particolar modo, dèi ed eroi. Dunque, il problema affrontato sarà di carattere eminentemente mimetico-paideutico. In questo modo si riuscirà a dimostrare che il ricorrere di immagini agonistiche, belliche ed eroiche nella *Repubblica* deve essere inteso come il modo in cui Platone rivaleggia con la tradizione poetica, proponendo dei modelli di comportamento alternativi a quelli cantati dai poeti, che ad un'attenta analisi si rivelano essere spesso immorali e fuorvianti. Queste considerazioni, per quanto basate sulla discussione della poesia che si trova nella *Repubblica*, non si limitano però a questo solo dialogo, ma riescono anche a rendere ragione della presenza di metafore belliche, agonistiche ed eroiche rinvenibili in tutto quanto il *corpus*, come è stato messo in luce nei paragrafi precedenti. Si riuscirà così a dimostrare che Platone intende sfruttare i mezzi comunicativi propri della sua cultura per riscrivere il modello di comportamento da seguire: non più l'eroe omerico – eroe che si rivela essere volubile, caratterialmente instabile – ma il filosofo, il cui compito è descritto – lo si è visto – come la più grande delle imprese eroiche, la più importante delle battaglie, lo sforzo agonistico supremo.

Il problema della poesia è affrontato da Platone nella *Repubblica*, com'è noto, in due sedi separate: i libri II-III e il libro X. Le critiche che egli muove alla tradizione poetica in queste due trattazioni sono state spesso lette come una condanna completa di tutta quanta la poesia in generale: Platone bandirebbe tutti i poeti dalla città ideale⁴³⁰. Questa interpretazione, però, non solo è eccessivamente semplicistica, ma del tutto falsa, perché in entrambi i luoghi del testo platonico una tale condanna della poesia non può essere rintracciata: nel libro III,

⁴²⁸ Giuliano 2005, 7-17, offre una sintesi molto efficace, citando tutti i principali lavori sul tema. L'aspetto interessante che emerge dalla sua revisione – e che mostra tutte le difficoltà che deve affrontare chi voglia occuparsi del tema – è che non si può parlare di una storia della critica che prosegua in modo evolutivo: idee espresse e poi trascurate riaffiorano periodicamente e, per parafrasare l'immagine usata da Giuliano stesso, la storia della critica non può essere rappresentata come una retta, ma come un circolo.

⁴²⁹ Tutti questi temi sono trattati in modo approfondito da Giuliano 2005, cui rimando per una bibliografia esauriente. Per il rapporto fra poesia e τέχνη si veda l'approfondito studio di Levin 2001.

⁴³⁰ Cf. ad es. Partee 1970 (criticato da R. W. Hall 1974), Gulley 1977, Klein 1989. Si veda anche il giudizio di Murphy 1951, 224. T. Gould 1964 ritiene che la concezione platonica della poesia sia del tutto assurda e afferma laconicamente: «Aristotle's conclusions are right and Plato's wrong. So much is certain» (75).

infatti, *non tutta quanta* la poesia è condannata, ma solo quella che propone dei modelli di comportamento scorretti; la μουσική continua ad essere parte fondamentale dell'educazione del guardiano, in quanto porta a provare naturalmente piacere per ciò che è bello e armonico – l'armonia della μουσική si traduce nell'armonia dell'anima. Anche nel libro X, dove Platone sferra alla poesia un feroce attacco di carattere ontologico, criticando il poeta perché egli si trova «a tre distanze dalla verità» (è imitatore dell'imitazione dell'idea), nonostante tutto una certa parte di essa è mantenuta all'interno della città: gli inni per gli dèi e gli encomi per gli uomini valorosi⁴³¹.

Altri, invece, hanno ritenuto che Platone sia incoerente e che le trattazioni presenti nei due luoghi si contraddicano a vicenda⁴³². Infatti, mentre nel libro III una qualche forma di poesia imitativa è ammessa all'interno della città – la poesia che imita modelli buoni – la trattazione del libro X si apre con una condanna di tutta quanta la poesia imitativa⁴³³. Però, non solo è Platone stesso a collegare tra di loro i libri III e X, affermando, all'inizio del libro X, di essere stato persuaso da quanto detto nel libro III, ma bisogna anche ricordare che questa posizione è già stata confutata, e si è dimostrato che le due trattazioni mostrano invece una coerenza concettuale di fondo⁴³⁴. Certamente si possono notare alcune discrepanze, ma si può rendere conto di esse ricordando che il contesto dei due passi è diverso: infatti la discussione del libro X giunge dopo l'introduzione di elementi fondamentali non presenti nel libro III, come la tripartizione dell'anima e l'esistenza delle idee; è Platone stesso, infatti, a menzionare la tripartizione dell'anima come elemento che corrobora le constatazioni precedenti (595a5-b1)⁴³⁵. Il libro X costituisce dunque un approfondimento delle problematiche già trattate, reso possibile dalla nuova cornice ontologica e gnoseologica

⁴³¹ *Resp.* 607a4-5.

⁴³² Questo è, ad esempio, il giudizio di Hwang 1981, Annas 1981, 336ss., Urmson 1982, Murray 1992, 41. Annas 1982, 12, parla di una «split attitude» di Platone nei confronti della poesia, di una tensione fra il riconoscerne l'importanza educativa e il ridurla a mera trivialità.

⁴³³ *Resp.* 595a. Però, alla fine della trattazione, Socrate ammette all'interno della città «inni agli dei ed encomi per gli uomini virtuosi» (607a4-5): così, il libro X sarebbe in contraddizione non solo con il libro III, ma anche con se stesso.

⁴³⁴ Belfiore 1984 ritiene che da essi si possa addirittura trarre una teoria coerente dell'imitazione, e che abbiano una «structural and thematic unity» (123). La sua analisi si limita a soli due passi: 392c-398b per quanto riguarda il libro III, e 595a-608b per il libro X. Anche Levin 2001 ritiene che le due trattazioni siano coerenti. Tale opinione è condivisa anche da Untersteiner 1966, Griswold 1981, 141, Giuliano 2005, 71, e, su linee diverse, da Marušič 2011 (egli infatti non accetta la distinzione tra i due significati di imitazione che sarà a breve discussa). Nehamas 1998 [1982], 299-301, ritiene che, nonostante non sia possibile trovare una coerenza perfetta tra i due passi, essi non si contraddicano: il libro X costituisce un approfondimento dei libri II e III.

⁴³⁵ Nonostante ciò, nel libro X Platone sembrerebbe fare riferimento ad un modello bipartito dell'anima, distinguendo solo una parte razionale e una non razionale. Tale incoerenza trova una semplice giustificazione nel fatto che la tripartizione dell'anima non è necessaria ai fini dell'argomentazione del libro X. Destrée 2011 e Singpurwalla 2011, invece, cercano di dimostrare che la tripartizione è rintracciabile, seppur implicitamente, anche nel libro X.

delineata nei libri centrali dell'opera⁴³⁶. Fra tutti gli argomenti portati a favore di questa tesi, uno in particolare è di interesse per la presente ricerca. L'apparente contraddizione tra i due luoghi è dovuta al fatto che le due trattazioni rispondono ad esigenze diverse e trattano il problema della μίμησις da punti di vista diversi⁴³⁷.

Infatti, nel libro III la discussione verte intorno al concetto di μίμησις inteso come «impersonare», «comportarsi come», «riproduzione» di un uomo sia negli aspetti esteriori (voce, espressione), sia negli aspetti caratteriali e comportamentali. Il soggetto imitante assume su di sé le caratteristiche dell'oggetto imitato, arrivando ad emularlo, assimilandosi ad esso⁴³⁸. È proprio per questo motivo che la μίμησις ha rilevanza educativa: l'imitante, attraverso l'emulazione di comportamenti, assume gli abiti, buoni o cattivi, delle persone che imita. È importante sottolineare il fatto che il rapporto di emulazione avviene su due livelli: ad un primo livello, è il poeta che emula e riproduce i personaggi di cui canta; ad un secondo livello, sono i fruitori della poesia ad essere calati in questo rapporto mimetico-emulativo. Invece, nel libro X si esplora il concetto di μίμησις come «rappresentazione», «creazione di una copia»⁴³⁹. La critica di Platone nel libro X si muove su due livelli, ontologico e gnoseologico⁴⁴⁰. Per quanto riguarda l'aspetto ontologico, la discussione mira a trovare l'essenza della μίμησις, problema rimasto inesplorato nel libro III, perché tale ricerca è resa ora possibile dall'introduzione della teoria delle idee nella parte centrale dell'opera. La poesia oggetto di critica non è imitazione, ma imitazione di imitazione, in quanto riproduce gli oggetti sensibili, che sono a loro volta imitazione delle idee. Essa si colloca così a tre gradi di

⁴³⁶ Questo tema è approfondito in particolar modo da Gastaldi 2007. Brisson 2005, 25, ritiene che sia proprio la critica ontologica del libro X che permette di comprendere quella etico-politica dei libri II-III. Si vedano anche Asmis 1992, 350, e Halliwell 2005, 43.

⁴³⁷ Già Tate 1928 e 1932 aveva notato la non univocità del concetto di imitazione. Egli ritiene che si possano distinguere in Platone due tipi di imitazione, una «buona» e una «cattiva». La buona imitazione è quella che imita il mondo ideale, ed è quella praticata dai filosofi, «pittori di costituzioni» (*Resp.* 500e-501c), che imitano le idee. La cattiva imitazione, invece, prende a modello gli oggetti che appaiono ai sensi e dunque non è fondata sulla conoscenza. I lavori di Tate hanno il pregio di dimostrare che la bontà dell'imitazione dipende dalla bontà del modello imitato, anche se egli sbaglia nel ritenere che il buon imitatore debba necessariamente conoscere in senso epistemico il modello che imita: infatti, nella *Repubblica* non sono i filosofi stessi a farsi poeti-imitatori, ma impongono le direttive che la poesia deve seguire (ad esempio, decidono quali favole debbano essere insegnate ai bambini, quali metri utilizzati, quali i contenuti: questo tema è affrontato nel libro III). Dunque, un bravo poeta potrebbe fare una buona imitazione seguendo il buon modello deciso dai filosofi. L'aspetto su cui non si può concordare con Tate è la distinzione di due *tipi* di imitazione. Infatti, in entrambi i casi si tratta di *un solo tipo* di imitazione – imitazione intesa come rappresentazione, copia di un modello – che si rivolge a modelli diversi, buoni e cattivi (la stessa critica a Tate è mossa anche da Nehamas 1998 [1982], 298 nota 9). Come si mostrerà subito, i due tipi di imitazione devono essere intesi in modo diverso, come due sensi in cui la parola imitazione viene utilizzata.

⁴³⁸ Giuliano 2005, 22, usa la definizione «*mimesis* di uomini»; Halliwell 2002, 51, parla di «emulation», «self-likening», «psychological assimilation».

⁴³⁹ Giuliano 2005, 22, usa la definizione «*mimesis* di cose».

⁴⁴⁰ Gastaldi 2007 mette bene in luce questi due livelli e la loro relazione. Le riflessioni che seguono prendono spunto dalle sue indagini.

distanza dalla realtà⁴⁴¹. Platone crea così una gerarchia ontologica discendente, dove al primo livello si colloca la realtà ideale, al secondo il mondo sensibile, al terzo la riproduzione del sensibile. A livello gnoseologico, il poeta non conosce ciò che imita. L'argomentazione si fonda sulla distinzione fra tecniche d'uso e tecniche di produzione, esemplificata attraverso la semplice immagine del cavaliere, delle redini e del costruttore di redini⁴⁴². Solo il cavaliere conosce veramente le redini, perché sa come usarle; ad un livello inferiore si situa la tecnica dell'artigiano che lavora il cuoio, il quale segue le indicazioni del cavaliere per produrre buone redini, e ancora più in basso la tecnica del pittore che dipinge le redini, ma è privo sia della conoscenza propria del cavaliere, sia di quella posseduta dall'artigiano (601b ss.).

Nonostante il libro X si dilunghi su tali aspetti epistemologici e gnoseologici, bisogna notare che il problema educativo-mimetico non è assente da esso. Infatti, il bersaglio principale è proprio Omero – e in seconda battuta Esiodo – non in quanto produttore di immagini, ma proprio in quanto «educatore della Grecia» (606e1-3). Emerge così chiaramente, come si era già anticipato, che la critica ontologica e gnoseologica serve come base d'appoggio per approfondire la critica educativa. Il poeta imita modelli ontologicamente degradati e non conosce ciò che imita: non si può lasciare che sia la sua arte a trasmettere i valori fondanti della comunità. L'esempio del lutto del padre che perde il figlio, su cui si tornerà nel corso dell'argomentazione, mostra come anche nel libro X Platone si interessi degli effetti psicologici e pedagogici della poesia, e anche in esso si possa rintracciare il primo significato di μίμησις⁴⁴³.

Questa duplice valenza del termine μίμησις non denota una mancanza di precisione o un'incoerenza da parte di Platone: non si tratta di un illecito slittamento semantico, ma di due aspetti coesistenti di un concetto molto complesso. Infatti, è stato ormai dimostrato che il concetto di μίμησις, già prima di Platone, non corrisponde al nostro concetto di «imitazione» nel senso di rappresentazione, ma ha una valenza semantica molto più ampia, che abbraccia,

⁴⁴¹ Le pagine in cui Platone rivolge la critica ontologica alla poesia sono state ampiamente studiate. Per approfondimenti, si vedano Annas 1981, 336-343; Janaway 1995, cap. 5; Nehamas 1998 [1982], il quale ritiene che l'attacco sia rivolto alla sola poesia, e non anche ad altre forme d'arte, come la pittura. Griswold 1981 propone una tesi che si distanzia dall'interpretazione più comune: l'attacco alla poesia sarebbe da leggere in chiave ironica e Socrate starebbe deridendo proprio il modo di esprimersi dei poeti, introducendo le idee di «letto» e «tavolo», che richiamano i piaceri del cibo e del sesso, propri della parte inferiore dell'anima; il suo discorso dovrebbe essere letto come una caricatura. Anche Halliwell 2002, 57, nota l'enfasi retorica ed ironica del passo, ma non ritiene che per questo esso debba essere interpretato come una caricatura. Il problema della rappresentazione mimetica è stato anche studiato in rapporto alla teoria dell'ἐνθουσιασμός poetico esposta nel *Fedro* e nello *Ione*, cercando di enfatizzare il rapporto di vicinanza-distanza fra il poeta e la divinità: Verdenius 1962, 1-23; Murray 1992; Giuliano 2005, 191-204. Si noti, inoltre, che a *Leg.* 719c mimesi e ispirazione divina sono strettamente collegate.

⁴⁴² Su questo tema resta fondamentale l'opera di Cambiano 1971, in particolare 158-172.

⁴⁴³ Gould 1990, 29-35; Vegetti 2007a, 14.

oltre all'aspetto rappresentativo e riproduttivo, l'impersonare e l'emulare⁴⁴⁴. Dunque, l'apparente incoerenza dei due passi, spesso criticata negli studi accademici, è dovuta al fatto che la discussione si concentra su aspetti diversi dello stesso concetto.

4.2 Imitazione di modelli divini ed eroici

L'aspetto di maggior interesse per questa ricerca riguarda il primo significato di μίμησις, l'«impersonare», il «comportarsi come», l'«emulare», aspetto che è approfondito in particolar modo nel corso della discussione dell'educazione dei guardiani nei libri II e III: la poesia offre modelli di riferimento che educano i guardiani a determinati comportamenti attraverso l'emulazione. La discussione della poesia in questi libri si suddivide in due parti: in primo luogo se ne analizza il contenuto, in particolar modo in riferimento a dèi, demoni, eroi, abitanti dell'Ade e uomini (392a), che sono gli oggetti dell'imitazione del poeta. Successivamente, si discute l'aspetto tecnico-formale della poesia: i metri, i ritmi, i modi musicali. Dunque, la prima parte si concentra su che cosa deve essere detto, la seconda su come ciò debba essere detto⁴⁴⁵. Le due parti della discussione, comunque, rispondono allo stesso fine, che è etico: in entrambi i casi si tratta di comprendere come la forma ed il contenuto portino all'imitazione di determinati comportamenti, che si sedimentano nel carattere, e dunque di promuovere forme e contenuti buoni, censurando invece quelli cattivi⁴⁴⁶. Ai fini dell'argomentazione di questo capitolo, l'analisi si concentrerà solo sui contenuti della poesia, in particolar modo sui modelli eroici, con brevi riferimenti agli dèi, tralasciando l'aspetto formale.

L'educazione dei futuri guardiani comincia già quando essi sono bambini. Dal

⁴⁴⁴ Non si può qui ripercorrere il senso di μίμησις in tutta la letteratura precedente a Platone. Si vedano le efficaci discussioni di Else 1958a, 1958b, il quale distingue tre significati fondamentali della parola: «miming», «imitation (of actions)», «replication» (1958a, 79); Halliwell 2002, 15, il quale distingue addirittura 5 significati: «visual resemblance», «behavioural emulation», «impersonation, enactment», «vocal production», «metaphysical conformity»; comunque, mi sembra che tutte queste sfumature possano essere ricondotte alla duplice valenza sopra indicata. Si veda *contra* Keuls 1978, 10-22, la quale ritiene che μίμησις prima di Platone mantenga sempre il significato primario dinamico di «enactment», e che il significato secondario statico di «representation» sia solo un'estensione metaforica del significato primario. McKeon 1952, invece, riduce il significato di μίμησις alla sola rappresentazione, leggendo il concetto greco, a mio parere, attraverso una chiave interpretativa eccessivamente moderna.

⁴⁴⁵ *Resp.* 392c9-11: «Diamo, a tal punto, per conclusa la ricerca sul contenuto dei discorsi. Dopo di ciò, se non erro, si tratterà di analizzare l'aspetto formale, di modo che da parte nostra si sia esaurientemente esaminato sia quello che va detto (ἃ λεκτέον) sia il modo in cui si deve dirlo (ὡς λεκτέον)».

⁴⁴⁶ Halliwell 2002, 59, invece, sembra affermare che si debbano tenere distinte le credenziali etiche e tecniche della poesia. Questa posizione non riesce a rendere conto del fatto che nel libro III si afferma esplicitamente che forme poetiche diverse influenzano il carattere in modo diverso: anche ritmi e armonie hanno valore etico (cf. Bourgault 2012, 62). Sottolinea molto bene l'aspetto etico della discussione tecnica G. R. F. Ferrari 1989, 115. Sull'importanza dello stile poetico per l'apprendimento mimetico, si veda Winslow 2012.

momento che nei bambini la razionalità non si è ancora sviluppata⁴⁴⁷, essi possono essere educati non attraverso discipline che si rivolgono alla ragione (le scienze matematiche e la dialettica approfondite nel libro VII), ma attraverso i racconti:

non ti rendi conto – gli spieghi – che ai bambini da principio noi raccontiamo favole (μύθους)? E queste, per dirla giusta, non sono altro che ingannevoli finzioni, che però racchiudono in sé una parte di vero. [...] E poi non sai che in ogni cosa, e specialmente quando si abbia a che fare con esseri ancora giovani e immaturi, ciò che più conta è l'inizio, perché proprio questo è il momento ideale per plasmarli (πλάττεται) e per foggiarli secondo l'impronta (τύπος) che a ciascuno di essi si vuole dare?⁴⁴⁸.

I racconti narrati ai giovani hanno dunque il potere di plasmare le loro anime. Essi lasciano un'impronta, imprimendo convinzioni (δόξας, 377b8) nelle anime: il modello offerto dal racconto si traduce dunque in forma dell'anima⁴⁴⁹. L'anima interiorizza i τύποι e questi sono poi a loro volta esteriorizzati nel carattere⁴⁵⁰. È per questo motivo che nella città devono essere ammessi solo racconti che propongono modelli di comportamento buoni. Queste sono proprio le parole con cui è introdotta la discussione dell'educazione musicale, che deve per prima cosa tenere conto dei contenuti delle composizioni poetiche, in quanto essi danno forma al carattere dei giovani, e tale forma fa sì che essi spesso «accolgano nell'anima principi (δόξας) addirittura opposti rispetto a quelli che, a nostro giudizio, dovrebbero condividere, una volta fattisi adulti» (377b7-9): l'effetto dell'educazione attraverso la poesia impartita da

⁴⁴⁷ Il fatto che la razionalità non sia sviluppata non significa che essa sia assente. In termini aristotelici si potrebbe dire che essa è presente in potenza. Da ciò, però, non si può dedurre che anche l'educazione dei giovani si rivolge alla ragione, come pretende di dimostrare Jenkins 2015.

⁴⁴⁸ *Resp.* 377a4-b3. In questa ricerca non mi sarà possibile approfondire il rapporto tra verità e falsità nei racconti poetici: la condanna della poesia infatti non avviene in quanto essa racconta cose false, ma in quanto ne racconta di dannose. La menzogna, se diretta ad un buon fine, è ammessa come strumento educativo. Questo tema percorre tutta quanta la discussione dei libri II e III: Omero ed Esiodo non sono condannati in quanto mentono, ma in quanto non sono in grado di καλῶς ψεύδεσθαι (377d9), di «mentire bene». A 382a-b si distinguono due tipi di menzogna, quella nell'anima e quella nei discorsi. La prima deve essere sempre avversata, mentre la seconda non è che μίμημα (382b9) della prima; si conclude che in determinate circostanze questo tipo di menzogna può essere utile (382c-d). A 389b si descrive la menzogna come un φάρμακον che, posto nelle mani giuste, quelle del medico che sa come usarlo, può avere effetti benefici. Si veda, su questo tema, Murray 1996, nota a 377a1, e Broze 1986. Come sintetizza molto bene Halliwell 2002, 50, Platone non distingue tra «falsehood» e «fiction»: l'influenza della poesia non dipende dalla reale fatticità dei suoi contenuti, ma dalla forza esemplare di ciò che essi rappresentano.

⁴⁴⁹ La parola «impronta» traduce il greco τύπος, che indica la forma impressa da una matrice (ad esempio, nel conio delle monete). Per un'analisi dettagliata del significato di questo termine, si veda Roux 1961 e, per la sua importanza nella teoria platonica dell'educazione, si vedano Sekimura 1999, e Renaut 2014, 246 ss.

⁴⁵⁰ Cf. Renaut 2014, 247. Asmis 1992, 345-346, sintetizza molto bene questo punto (sebbene analizzando la poesia nel *Simposio*) con queste parole: «a poem is a linguistic reflection, or image, of a psychic disposition. It is essentially a moral rather than a linguistic construct; formulated in language, it is realized by being imprinted in the soul of another».

giovani si ripercuote anche sulla vita adulta, perché imprime opinioni che rimangono impresse per il resto della vita. La posizione di Platone è netta: l'emulazione non è un affare temporaneo, che cessa al cessare della *performance* poetica, ma produce effetti a lungo termine non reversibili, arrivando ad essere una sorta di seconda natura:

o non ti sei accorto che l'imitazione, quando si protragga troppo oltre l'età della giovinezza, si consolida in forma di costume (ἔθη) e di natura (φύσιν), sia per quanto riguarda il corpo, che la voce, che il modo di pensare (διάνοιαν)?⁴⁵¹.

L'effetto dell'imitazione da parte dei fruitori della poesia non si limita all'apparenza esteriore (movimenti corporei, voce), ma coinvolge il pensiero e il carattere e si consolida in un costume acquisito⁴⁵². Dunque, pur essendo la discussione della poesia in questo luogo esplicitamente dedicata all'educazione dei giovani, Platone mostra di essere ben consapevole di come l'effetto educativo della poesia non si limiti solo ad essi, ma coinvolga anche gli adulti⁴⁵³. Tale consapevolezza è esplicitata alla fine della discussione dell'educazione musicale, in cui Socrate afferma che essa, come l'educazione ginnica, deve cominciare da giovani e proseguire per tutta la vita (ἐκ παίδων διὰ βίου, 403c11-d1).

Ad essere chiamati in causa quali costruttori di miti falsi e diseducativi sono Omero, Esiodo, e tutti gli altri poeti (377d4-5). Tutti loro, infatti, attraverso i racconti, propongono dei modelli di comportamento sbagliati: la narrazione dei comportamenti di dèi come Urano e Crono, anche se corrispondesse a quanto veramente accaduto, non dovrebbe essere oggetto di narrazione poetica, proprio per gli effetti che produce sull'ascoltatore, soprattutto (ma, si badi bene, non esclusivamente, come si sottolinea a 387b) se è giovane, perché

in tal modo egli si sentirebbe ripetere che non c'è nessuno scandalo a commettere iniquità, anche le più gravi, e che neppure ce ne sarebbe a punire con qualsiasi mezzo il proprio padre quando le abbia commesse, perché in tali casi *non farebbe che seguire l'esempio* dei primi e sommi dèi⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ *Resp.* 395d1-3.

⁴⁵² Halliwell 2002 commenta: «Plato's arguments are directed against the power of poetry to enter the mind, to take hold of its beliefs and emotions, and to mold the personalities of those exposed to it» (73).

⁴⁵³ Ciò è notato da G. R. F. Ferrari 1989, 113-114; Halliwell 2002, 50. Murray 1996, 14-19, e Burnyeat 1999, 256 condividono tale posizione, e mostrano come essa si fondi sulla constatazione della pervasività della poesia nella cultura del tempo: essa era rivolta agli uomini di tutte le età.

⁴⁵⁴ *Resp.* 378b2-5. Corsivo mio. Si confronti questo passo anche con *Euthyphr.* 6a, in cui i racconti tradizionali sui crimini commessi dagli dèi sono soggetti alla stessa critica. Eutifrone stesso dice di trovare avallo alla propria accusa al padre in quanto narrato da Esiodo su Urano e Crono.

Emerge immediatamente l'aspetto mimetico dell'educazione poetica: quanto narrato dai poeti fornisce un modello di comportamento che i giovani (e non solo) riproducono quando si trovano ad affrontare situazioni simili⁴⁵⁵. Una poesia che descrive azioni ingiuste al tempo stesso giustifica tali azioni ascrivendole agli dèi, esseri superiori: se un tale essere superiore le commette, non c'è ragione per cui un uomo debba astenersene e non seguire l'esempio. Inizia così una revisione delle direttive inerenti la teologia (οἱ τύποι περὶ θεολογίας, 379a6-7), stabilendo il modo in cui il dio deve essere rappresentato: egli non cambia forma (sia per quanto riguarda la propria essenza, sia per quanto riguarda il modo in cui si manifesta agli uomini), non mente, non inganna, è causa solo del bene e non è responsabile del male (379a-383c)⁴⁵⁶. Per quanto riguarda la prima di queste caratteristiche, si stabilisce esplicitamente un paragone con l'anima umana:

[So.] Ma non diresti che quanto più un essere è perfetto, tanto meno tende a trasformarsi (ἀλλοιοῦται) o a modificarsi (κινεῖται) per effetto di altro? E ancora non ti pare che un vivente quanto più è di sana e forte costituzione, tanto meno è suscettibile di alterazione, come ad esempio un corpo per effetto degli alimenti, delle bevande e dello sforzo (πόνων), o, in genere, le piante per effetto dei raggi del sole, dei venti e di condizioni atmosferiche in pari misura avverse?

[Gl.] Come no?

[Soc.] E allora, non è forse vero che un'anima che sia particolarmente coraggiosa (ἀνδρειοτάτην) e assennata (φρονιμωτάτην) è nel contempo minimamente esposta al rischio di farsi turbare (ταράξειεν) e alterare (ἀλλοιώσειεν) da fattori esterni (τι ἔξωθεν πάθος)?⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ Vista la mole di prove testuali, non vedo come Lear 2011 possa sostenere che il significato di μίμησις nel libro III non sia «self-assimilation», ma solo «appearance-making». Egli sostiene che «mimetic likening of oneself to another [...] involves altering only those aspects of oneself which present an appearance to the audience» (206). L'equivoco di fondo su cui si basa la sua argomentazione è che egli ritiene che l'imitazione riguardi solo il poeta, e non il pubblico. Però, nel libro III Platone non è interessato al rapporto tra il poeta e il modello che egli imita, ma all'impatto educativo delle imitazioni poetiche sui fruitori della poesia.

⁴⁵⁶ Il termine θεολογία è conio platonico. Goldschmidt 1970b, 141-172, argomenta che in questo passo il termine deve intendersi come sinonimo di μυθολογία: essa fa parte di una mitologia poetica che Platone cerca di correggere filosoficamente (dello stesso avviso è F. Ferrari 1999, 404). Naddaf 1996, invece, ritiene che il termine debba essere tradotto con «science of things divine», «rational discourse about the gods» (9). F. Ferrari 1999 si concentra in particolar modo sul problema della causalità divina. Rimando a questi studi per un'analisi dettagliata della «teologia» platonica. Si vedano anche i brevi commenti di T. Gould 1990, 19-21, che mettono in luce la rottura che Platone opera con la religione tradizionale. Bisogna inoltre notare come la «rottura» operata da Platone non è comunque idea genuinamente platonica, ma trova le proprie radici nella critica alla religiosità tradizionale già operata da Eraclito (cf. DK 22 B 42) e Senofane (cf. DK 21 B 11): cf. M. L. Morgan 1992.

⁴⁵⁷ *Resp.* 380e3-381a4.

Da esempi empirici – corpi e piante – si ricava la regola generale che quanto più un essere (in seguito si specificherà che tale essere può essere sia un ente naturale sia un ente artificiale) sia ben fatto e perfetto, tanto meno si farà turbare da fattori esterni⁴⁵⁸. Ne consegue che il dio di cui si parla, essendo sommamente perfetto, non è soggetto ad alcuna forma di mutamento (381b). L'ordine dell'argomentazione di Platone può anche essere invertito: se il dio è paradigma, modello di comportamento, l'uomo che cerca di assimilarsi ad esso e lo segue come esempio nel proprio agire non si lascerà turbare dai fattori esterni che si trova a dover affrontare⁴⁵⁹. Non mi sembra che in questo passo gli aggettivi «coraggiosa» e «assennata» debbano leggersi in modo tecnico come virtù delle rispettive parti dell'anima, in quanto la tripartizione è introdotta solo due libri più tardi. Già a questo punto del dialogo, però, si è stabilito che il guardiano ha una natura sia irascibile che amante del sapere, perciò i due aggettivi si riferiscono a queste due tendenze dell'anima finora individuate⁴⁶⁰. Tali tendenze, comunque, anticipano le due parti superiori dell'anima, razionale e irascibile, di cui si tratterà nei libri successivi: non c'è una contraddizione tra il libro III e il libro IV, ma un progressivo approfondimento⁴⁶¹.

Il guardiano, dunque, deve ascoltare buoni discorsi sugli dèi per produrre in sé comportamenti simili a quelli divini, cioè la resistenza di fronte ai turbamenti prodotti dall'esterno. Questo breve inciso ha a che fare, seppur in modo indiretto, con la nostra ricerca riguardante *πόνος*. Si è infatti già stabilito che il concetto di *πόνος* implica la capacità di resistenza di fronte a turbamenti esterni, e in questo passo si afferma che l'anima virtuosa del

⁴⁵⁸ L'esempio della crescita di animali e piante è ripreso a 491c10-5: «sappiamo bene che ogni genere di seme, ogni pianta, appartengano essi al regno vegetale o animale, se non hanno la fortuna di fruire del cibo, del clima e dell'ambiente convenienti, quanto più sono vigorosi, tanto più sentono la mancanza delle cose necessarie; questo perché il male si oppone a ciò che è buono assai più che a quello che non lo è». Questo esempio serve per comprendere come il filosofo non possa crescere bene se mancante di una corretta «nutrizione», cioè educazione; egli si trova nella situazione di un «seme esotico quando sia piantato in un terreno inadatto; esso perde i propri tratti caratteristici e, sopraffatto, finisce con l'assumere la forma della vegetazione locale» (497b4-7).

⁴⁵⁹ Non c'è modo di approfondire nello spazio di questa ricerca l'importante tema dell'assimilazione al divino, *ὁμοίωσις θεῶν*, che ricorre in diversi dialoghi. Tra i molti lavori sul tema, si vedano quantomeno la monografia Lavecchia 2006 e l'articolo Sedley 1999, che dimostra come l'assimilazione al divino da parte del filosofo sia sempre limitata: essa avviene, infatti, solo entro i limiti delle possibilità umane (cf. *Theaet.* 176b). Questo tema è affrontato anche nella *Repubblica*: *θεῖον δὲ καὶ κοσμῖον ὃ γε φιλόσοφος ὁμῶν κόσμος τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων γίγνεται* (500c9-d1). Cf. anche 613a8-b2, 383c3-5.

⁴⁶⁰ Cf. *Resp.* 374b ss.

⁴⁶¹ Come sottolinea molto bene Renaut 2014 in più luoghi della sua opera (si veda ad es. 258), bisogna resistere alla tentazione di identificare le due tendenze del libro III con due delle parti del libro IV. Bisogna inoltre sottolineare che i due libri trattano problemi diversi, da punti di vista diversi: nel libro III si afferma che l'anima dei guardiani deve avere una natura sia irascibile che amante del sapere, perciò oggetto di studio sono due tendenze naturali dell'anima; nel libro IV, invece, l'attenzione si concentra sul modo di agire dell'anima, in cui si identificano tre «parti» (ma in realtà Platone usa un vocabolario molto vario, chiamandole sia *γένη*, che *μέρη*, che *εἶδη*, e utilizzando perifrasi con il dativo strumentale, «ciò con cui noi...»). Nonostante l'identificazione non sia possibile, è innegabile che le tendenze naturali individuate nei libri II e III anticipino chiaramente le funzioni delle parti individuate nel libro IV. Affrontare nel dettaglio questo problema, comunque, esula dai fini di questa ricerca.

guardiano non si lascia alterare da tali sollecitazioni, anche attraverso un paragone con l'esercizio ginnico. Come il corpo in perfetta salute e ben allenato non si lascia turbare dallo sforzo fisico ($\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ nel passo citato), così l'anima virtuosa non si lascia smuovere dai fattori di turbamento cui è sottoposta: la metafora ginnica compare, pur non essendo messa in grande evidenza, anche in questo passo. Questa osservazione potrà essere spiegata in modo più preciso solo nei capitoli successivi, in cui si cercherà di comprendere quali siano i fattori di turbamento dell'anima virtuosa; inoltre, una volta approfondita, questa tematica permetterà di chiarire ulteriormente i motivi della divinizzazione del filosofo riscontrata alla fine del libro VII.

Non sono però solo gli dèi ad essere presentati come paradigmi di comportamento. Un ruolo particolarmente importante è giocato dagli eroi⁴⁶². Tale importanza è dovuta a due fattori: in primo luogo, le loro azioni sono oggetto di canto dei poemi epici tanto quanto quelle degli dèi; inoltre, essendo gli eroi umani – o solo semidivini, come Achille ed Eracle – forniscono un punto di riferimento più facile da imitare, più vicino alla realtà del soggetto imitante (è più facile immedesimarsi in un eroe in carne ed ossa come noi, che combatte, vince, perde, soffre, piuttosto che in un essere divino eterno, immutabile, sempre identico a se stesso). È Socrate stesso ad affermare che gli eroi devono essere rappresentati come superiori agli uomini, proprio per la loro natura semidivina: questa fa sì che essi fungano da punto di contatto tra l'umano e il divino, rendendo il secondo meno distante dal primo. Dopo aver ripercorso le empie azioni di Achille, figlio della dea Teti, di Teseo, figlio di Posidone, e di Piritoo, figlio di Zeus, Socrate commenta così:

costringeremo allora i poeti a dire che tali gesta non sono imputabili a questi personaggi, oppure che questi personaggi non sono figli di dèi, di modo che non possano sostenere l'una cosa e l'altra insieme; e non abbiamo poi l'ardire di convincere i giovani che gli dèi son causa di mali, e che gli eroi non sono affatto meglio di noi uomini⁴⁶³.

Nuovamente si ribadisce che il problema non è tanto la verità o la falsità del racconto in sé (anche se si è già dimostrato che comunque comportamenti malvagi non sono attribuibili alla divinità), ma l'effetto psicologico-mimetico che esso ha, in quanto

⁴⁶² Si vedano anche i cenni al tema in Goldschmidt 1970c, soprattutto 90 ss. Come nota anche Marrou 1964, 44, l'importanza educativa del paradigma eroico non è invenzione platonica; anzi, anche in questo aspetto Platone riprende elementi omerici. Già nei poemi omerici, infatti, si nota che gli stessi eroi dell'epopea sono invitati a seguire l'esempio paradigmatico di eroi a loro precedenti. Così, Fenice invita Achille a seguire l'esempio di Meleagro (*Il. IX*, 524 ss.); Atena invita Telemaco a tenere a mente le gesta di Oreste (*Od. I*, 296 ss.).

⁴⁶³ *Resp.* 391d3-e1.

queste cose poi fanno danno a chi le ascolta, perché qualsiasi poco di buono avrà già bell'e pronta la scusa, quando sia convinto che i suoi reati li compiono o li hanno compiuti anche i consanguinei degli dèi⁴⁶⁴.

L'esemplarità del comportamento degli eroi rispecchia quella attribuita agli dèi: il modello di comportamento che essi rappresentano è poi imitato dal fruitore della poesia, il quale giustifica le proprie azioni in base al fatto che esse siano appunto attribuibili ad esseri considerati superiori – e dunque, *a fortiori*, non vi dovrebbero essere ragioni per cui un essere umano debba essere punito per esse. Tale giustificazione dei comportamenti non deve essere letta in modo superficiale, come la traduzione del passo appena citato potrebbe lasciar intendere: la «scusa» di cui si parla non è un *escamotage* per farla franca nonostante si sia consapevoli di aver compiuto un'azione malvagia, ma un abito interiorizzato dell'anima che fa sì che il soggetto agente ritenga tale azione buona in quanto ne può trovare un esempio (in termini legali si potrebbe chiamare un «precedente») nei modelli offerti dalla propria tradizione culturale. L'opinione acquisita, in particolar modo in gioventù, risulta così «immodificabile e difficile da correggere» (378e1). Dunque, la poesia attraverso i suoi modelli eroici non fornisce una giustificazione dell'azione di tipo superficiale, ma una giustificazione profonda che è impressa nell'anima come abito interiorizzato, come regola di buona condotta che guida l'agire concreto: una sorta di «seconda natura» dell'anima stessa⁴⁶⁵.

Fra tutti gli eroi della tradizione greca, due sono in particolare oggetto di discussione nel libro III: Achille ed Odisseo. Il primo si rivela essere un modello scorretto, da eliminare, mentre il secondo offre esempi di comportamento buoni: non tutto ciò che ha detto Omero è da censurare. Solo di recente si è prestata attenzione all'importanza del paradigma eroico nella *Repubblica* e al ruolo cruciale giocato dalla figura di Achille nei libri II e III, nonostante in essi vi siano ben sedici riferimenti ad Achille (quattordici dei quali sono duramente critici nei confronti dell'eroe), due riferimenti ai lamenti di Teti per la morte del figlio e due riferimenti a Patroclo⁴⁶⁶. Come ha dimostrato, con dovizia di particolari ed argomenti molto

⁴⁶⁴ *Ivi*, 391e5-8.

⁴⁶⁵ Cf. Halliwell 2002, 75.

⁴⁶⁶ L'opera principale è Hobbs 2000. Brevi riferimenti all'importanza di Achille nella *Repubblica* si trovano anche in Bloom 1968 (il quale si concentra però soprattutto sull'aspetto politico) e Griswold 1981, 144, il quale nota come anche la discussione del libro X richiami, seppur solo implicitamente, questo eroe, in particolar modo nell'esempio dell'uomo in lutto. Tutti i passi sono catalogati da Hobbs 2000, 199. Achille: 379d (*Il. XXIV*, 527-533); 383b (*Aesch. fr.* 350); 386c (*Od. XI*, 489-491); 386d (*Il. XXIII*, 103-104); 388a (*Il. XXIV*, 10-12); 388b (*Il. XVIII*, 23-24); 388c (*Il. XVIII*, 54); 389e (*Il. I*, 225); 390e4-391a1 (3 riferimenti: *Il. IX*, 515-518; *XIX*, 279-280; *XXIV*, 139); 391a5-c6 (5 riferimenti: *Il. XXII*, 15 e 20; *XXI*, 129-132, 212-239, 265-266; *XXIII*, 140-151; *XXIV*, 14-18; *XXIII*, 175). Patroclo: 386d (*Il. XVI*, 856-857); 387a (*Il. XXIII*, 100-101).

cogenti, Angela Hobbs, Achille rappresenta il rischio dello θυμός non controllato dalla ragione, dell'ira cieca che prende il controllo dell'anima intera: è infatti la μῆνις (*Il.* I, 1) dell'eroe a causare gli eventi dell'*Iliade*. Non è difficile dimostrare che Achille è l'incarnazione dello θυμός omerico: il suo coraggio, le capacità belliche, l'aggressività quando subisce un torto, la rabbia, il desiderio d'onore sono ben noti⁴⁶⁷. Proprio per questo motivo egli è un modello che i guardiani non devono assolutamente imitare, in quanto la loro educazione mira a creare armonia tra l'elemento irascibile e l'elemento amante del sapere⁴⁶⁸. L'ombra dell'ira di Achille minaccia l'intero progetto pedagogico dei libri II e III.

La critica di Socrate si rivolge a molti comportamenti dell'eroe. In primo luogo, il suo atteggiamento nei confronti della morte è da censurare, in quanto egli la dipinge come un evento pauroso, da non accettare, ma da evitare: tale comportamento è inadatto ad un guardiano che deve essere coraggioso in guerra ed affrontare il rischio mortale della battaglia. Così devono essere espunti i versi che l'ombra di Achille rivolge ad Odisseo nell'Ade:

vorrei esser bifolco, servire un padrone,
un diseredato, che non avesse ricchezza,
piuttosto che dominare su tutte l'ombre consunte⁴⁶⁹.

La seconda critica riguarda il suo atteggiamento nei confronti non della propria morte, ma della morte altrui (chiaramente il riferimento è a quella di Patroclo). La portata di tale critica, però, è molto più ampia del suo oggetto immediato. Si precisa, infatti, che oggetto della discussione non è solo la morte (di un figlio o di un fratello, o di altre persone care), ma, più in generale, ogni tipo di perdita, sia che essa riguardi gli affetti, sia che riguardi le ricchezze o altri beni (387e): in sintesi, il problema riguarda ogni tipo di disgrazia (συμφορά, 387e7), cioè ogni situazione avversa, che possa accadere ad un uomo. Il poeta non deve rappresentare un eroe che si abbandona a pianti e lamenti in queste situazioni: infatti, se

i nostri giovani dovessero prendere sul serio questi racconti, anziché
scherzarci sopra come fossero cose non degne di considerazione, sarebbe poi
difficile che qualcuno di loro potesse sentirsi responsabile o colpevole,

⁴⁶⁷ Cf. Hobbs 2000, 200 ss. La scelta di Achille come eroe da sottoporre a critica è particolarmente pregnante in quanto egli è l'eroe per eccellenza della tradizione greca: come faceva già notare Aristotele, *Rhet.* 1416b26-28, non è nemmeno necessario narrare le sue gesta, perché tutti ne sono a conoscenza.

⁴⁶⁸ Hobbs 2000, 199.

⁴⁶⁹ *Od.* XI, 489-491. Tr. it. Calzecchi Onesti 1963. Nonostante questi versi non siano direttamente afferenti all'oggetto della ricerca, è importante citarli in quanto la stessa citazione è presente all'interno della narrazione dell'immagine della caverna, di cui ci occuperemo più tardi.

quando gli succeda di assumere nei fatti e nelle parole (λέγειν ἢ ποιεῖν) atteggiamenti simili, essendo, dopotutto, soltanto un essere umano. Piuttosto, senza alcun ritegno né dignità (οὐδὲν αἰσχυνόμενος οὐδὲ καρτερῶν), a ogni minima contrarietà (ἐπὶ συμφοραῖς παθήμασιν) si abbandonerebbe a lamentazioni e a pianti⁴⁷⁰.

La censura di questi comportamenti è legata al problema mimetico. Il modello interiorizzato del comportamento eroico provoca un'assimilazione a tale paradigma che si esteriorizza nelle parole e nelle azioni. Un uomo, inferiore ad un eroe, non si sentirebbe indegno e non biasimerebbe se stesso se assumesse nei confronti delle avversità che deve affrontare lo stesso comportamento esemplificato dall'Achille omerico. Così si lascerebbe andare a lamenti non solo nel momento in cui deve affrontare il lutto, ma anche «ad ogni minima contrarietà», ad ogni problema, proprio l'atteggiamento contrario a quello dell'anima «assennata e coraggiosa» che non si lascia turbare dai fattori esterni, prendendo a modello l'imperturbabilità del dio: l'espressione ἐπὶ συμφοραῖς παθήμασιν richiama il τι ἕξωθεν πάθος di poche pagine prima⁴⁷¹. Non avrebbe alcuna vergogna (αἰσχυνόμενος) né capacità di resistenza (καρτερῶν).

Il problema del modo in cui debbano essere affrontate le disgrazie, come la perdita di una persona cara o la perdita di un bene, è nuovamente discusso nel libro X (603e ss.)⁴⁷². Non è possibile non dolersi per la sventura che si deve sopportare; nonostante ciò, è necessario assumere un atteggiamento misurato nei confronti del dolore che si sta sperimentando (l'espressione è proprio μετριάσει πρὸς λύπην, 603e8). La giusta misura deve essere trovata nel bilanciare due spinte opposte: da una parte, la spinta del dolore stesso, che porta ad affliggersi ancora di più ed aumentare la sofferenza; dall'altra, la spinta della ragione, che porta a resistere. È necessario assecondare la spinta della ragione e moderare la sofferenza, perché bisogna «mantenere il più possibile il controllo di sé nelle avversità e non lasciarsi andare alla disperazione» (604b9-10). Se invece si assecondasse la spinta del dolore stesso, si perderebbe «il criterio certo per distinguere ciò che è bene da ciò che è male» (604b11). Chi, nell'affrontare le sventure, si lascia andare alla disperazione, abbandona la guida della parte razionale dell'anima, l'unica che sia in grado di giudicare che cosa sia veramente bene e male

⁴⁷⁰ *Resp.* 388d1-7. Non concordo con la traduzione di Radice 2009, che rende con «sentirsi responsabile o colpevole» l'espressione greca ὄντα ἀνάξιον ἡγήσαιτο τούτων καὶ ἐπιπλήξειεν, perché introduce concetti particolarmente pregnanti come responsabilità e colpevolezza, sovradeterminando l'espressione greca, che è molto più colloquiale; essa infatti si potrebbe rendere con «si sentirebbe indegno di tali cose [cioè, di tali comportamenti] e si biasimerebbe».

⁴⁷¹ Cf. *supra*, 170.

⁴⁷² Come nota anche Griswold 1981, 141, Platone sta esplicitamente riprendendo l'esempio trattato nel libro III. Il passo del libro X ne è dunque un approfondimento.

nelle circostanze. Il dolore «ostacola quelle iniziative che sono urgenti e necessarie in siffatte circostanze» (604c1-2), cioè la capacità di riflettere sull'accaduto e conformare il proprio agire ai dettami della ragione⁴⁷³.

Il terzo motivo di critica ad Achille è il suo amore per le ricchezze, dimostrato in più occasioni in cui le sue azioni sono motivate dai doni ricevuti o dalla pretesa di ricevere un riscatto per restituire il cadavere di Ettore⁴⁷⁴.

Infine, è da condannare il suo comportamento empio nei confronti degli dèi, e prepotente verso gli uomini: Achille insulta il dio Apollo, si ribella al fiume Scamandro che non vuole lasciarlo passare, provocando una carneficina, sgozza prigionieri sulla pira di Patroclo. Socrate conclude così le sue riflessioni sulle azioni dell'eroe Acheo:

non permetteremo che i nostri giovani si convincano che Achille, figlio di una dea e di Peleo – un uomo, quest'ultimo, di eccezionale temperanza e nipote di terzo grado di Zeus – allievo di Chirone, maestro dei più saggi, fosse a tal punto squilibrato (τοσαύτης ἦν παραχῆς πλέως), da ospitare in sé due malattie fra loro contrarie: piccineria (ἀνελευθερίαν) e avidità (φιλοχρηματία), da un lato, e dall'altro prepotenza (ὑπερηφανίαν) nei confronti degli uomini e degli dèi⁴⁷⁵.

Ricorre, come nel passo precedentemente citato riguardo il comportamento degli dèi, il vocabolario riguardante il turbamento (il verbo ταραξίειν a 381a4 trova un corrispondente in παραχῆς in questo passo): mentre nei passi precedenti, però, l'accento è posto sul fatto che siano fattori esterni a provocare turbamento, qui l'attenzione è rivolta all'effetto interiore che tali fonti di turbamento producono, il disordine dell'anima. La morte di Patroclo, le offese subite da Agamennone, il desiderio di onore e di ricchezze portano Achille a compiere azioni che provocano uno squilibrio descritto come una malattia interiore. La παραχῆ di cui egli è

⁴⁷³ *Resp.* 604c5-d2: «del riflettere sull'accaduto – risposi – e del conformare, a ogni tiro di dadi, le proprie mosse all'esito della giocata, secondo quanto la ragione ritiene meglio, piuttosto che, al primo colpo, abbandonarsi ai lamenti come fanciulli che si tengono la mano sulla parte contusa. Al contrario, bisogna a ogni occasione abituare l'anima a essere il più solerte possibile nel medicare le ferite e nel risollevare ciò che è caduto per effetto della malattia, lasciando da parte i lamenti, per cercare un rimedio».

⁴⁷⁴ *Ivi*, 390e4-391a1: «neppure si può dar ragione a Fenice, il maestro di Achille, quasi fosse nel giusto quando consigliava di aiutare gli Achei solo in cambio di doni, ma in assenza di essi di non deporre la sua ira. E parimenti non potremo imputare ad Achille una tale avidità da accettare i doni di Agamennone, e da pretendere un riscatto per restituire il cadavere, e, in caso contrario, di rifiutarsi». Come sottolinea Hobbs 2000, 204-205, anche l'uomo timocratico amante degli onori – l'uomo in cui prevalgono i desideri della parte irascibile, descritto nel libro VIII – non è estraneo all'amore per il denaro. Ciò è notato anche da Renaut 2014, 187, il quale poi precisa (189-190) che il filotimo stima il denaro non tanto come bene in sé, ma per la stima sociale che comporta.

⁴⁷⁵ *Resp.* 391c1-6.

«pieno» nell'anima è dovuta al fatto che in lui prende il sopravvento il θυμός, fino a non essere più controllabile. Se i giovani prendessero a modello queste azioni dell'eroe e le emulassero, finirebbero per far nascere nelle loro anime lo stesso tipo di disordine, ed esso si sedimenterebbe nell'anima, diventando costume acquisito. Dunque, in conclusione, ciò che interessa a Socrate è mostrare il rapporto tra *la causa di turbamento*, che è esteriore, e *l'effetto di tale turbamento*, che è interiore: Achille non può essere un buon modello per i guardiani perché non è egli stesso buon «guardiano» della propria armonia interiore, e lascia che le circostanze esteriori sovvertano il corretto ordine dell'anima.

Non tutti gli esempi cantati da Omero, però, sono da censurare. Se Achille si rivela essere un modello pericoloso perché diseducativo, nelle stesse pagine emerge un altro eroe omerico le cui azioni rappresentano modelli buoni per i guardiani: Odisseo. Le sue gesta sono degne di essere cantate, perché mostrano un comportamento opposto a quello di Achille.

Ma se – continui – altre imprese di resistenza a ogni avversità (καρτερίαι πρὸς ἅπαντα) fossero raccontate o veramente compiute da uomini famosi non sarebbero queste degne di essere viste e udite? Ad esempio i seguenti versi:

battendosi il petto rivolgeva al suo cuore questo rimprovero:
fatti forza o cuore; che hai sopportato ben altro, cose da cani⁴⁷⁶.

Queste sono le parole che Odisseo rivolge a se stesso all'inizio del libro XX dell'*Odissea*: egli si trova a trascorrere la notte nella propria casa travestito da mendicante. Sente le risate delle ancelle che si apprestano a passare la notte in compagnia dei Proci e il suo primo desiderio è di ucciderle; però, si trattiene, in modo da non rivelare la sua identità e mettere a rischio la vendetta pianificata. Agli occhi di Socrate, però, questo passo assume un valore ben più ampio: esso è infatti decontestualizzato per essere riferito a qualsiasi prova di resistenza alle avversità (καρτερίαι πρὸς ἅπαντα). Chiunque si trovi ad affrontare una qualsiasi situazione avversa dovrebbe richiamare alla mente questo comportamento di Odisseo ed emularlo. Si noti la specularità tra il comportamento di Achille e quello di Odisseo: il primo rappresenta l'eroe che ad ogni minima avversità (συμφορά, πάθημα) si lascia turbare, e lascia che il disordine dell'anima prenda il sopravvento, senza mostrare alcuna capacità di resistenza (οὐδὲ καρτερῶν); Odisseo, invece, è sicuramente l'eroe che più ha sperimentato le avversità e le disgrazie, ma non si lascia turbare da esse. Al contrario di Achille, egli mostra la καρτερία

⁴⁷⁶ *Ivi*, 390d1-5. I versi citati sono *Od. XX*, 17-18.

necessaria nei confronti degli avvenimenti che deve affrontare⁴⁷⁷.

Lo stesso passo dell'*Odissea* è citato nuovamente da Socrate in un contesto diverso, nel libro IV. Questo salto in avanti nell'opera permetterà di chiarire ancora meglio in che cosa consista la capacità di resistenza di Odisseo. Siamo nel contesto della distinzione fenomenologica delle tre parti dell'anima. Dopo aver stabilito il principio di non contraddizione, Socrate si addentra nell'approfondimento delle funzioni delle tre parti, e attraverso diversi esempi mostra come la parte irascibile (θυμοειδής) debba essere distinta sia da quella concupiscibile, sia da quella razionale. A prova di questa affermazione si portano alcuni esempi: primo, il famoso esempio di Leonzio, che cede al desiderio di guardare cadaveri, nonostante l'anima razionale lo spinga ad astenersene; secondo, i bambini provano ira, ma in essi la parte razionale non è ancora sviluppata. Infine, si cita nuovamente il verso 17 («battendosi il petto rivolgeva al suo cuore questo rimprovero»), che è commentato in questo modo:

qui infatti Omero, come è evidente, ha rappresentato le due facoltà come se l'una muovesse rimprovero all'altra: quella che sa giudicare del meglio e del peggio (τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιόνος τε καὶ χείρονος) all'altra che senza il lume della ragione si muove all'ira (τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ)⁴⁷⁸.

Il nuovo contesto del libro IV, con l'introduzione della tripartizione dell'anima, ancora assente nel libro III, permette di rileggere il verso dell'*Odissea* in una luce diversa. La resistenza dimostrata da Odisseo consiste nella capacità di non cedere agli impulsi della parte irascibile dell'anima, e di riuscire a mantenere la guida della ragione su questi impulsi: l'espressione τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιόνος τε καὶ χείρονος indica la parte razionale, l'unica in grado di decidere cosa sia veramente meglio o peggio nelle circostanze; essa prevale sull'impulso all'ira cieca, τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ (che non è che una perifrasi per τὸ θυμοειδής, atta a sottolineare la cecità dell'ira quando essa non è posta sotto la guida della ragione). Anche in questo caso si può paragonare il comportamento di Achille con quello di Odisseo, ma il confronto è reso più difficile dal fatto che questo passo è citato in un contesto diverso, a seguito dell'introduzione di una psicologia molto più raffinata di quella utilizzata come

⁴⁷⁷ Renaut 2014, 93-94, studiando il concetto di καρτερία nel *Lachete*, giunge a conclusioni in sintonia con le mie. Egli infatti afferma che la καρτερία è la capacità di resistere a ciò che farebbe allontanare dal giusto corso dell'azione e modificare il comportamento: è una qualità sia «passiva», di resistenza alle avversità esteriori, sia «attiva», perché permette di superare tali ostacoli.

⁴⁷⁸ *Resp.* 441b6-c2.

quadro per l'analisi delle azioni di Achille⁴⁷⁹. Il figlio di Teti presenta uno squilibrio dell'anima (ταραχή) che risulta dal non aver controllo sul proprio θυμός: amore per il denaro, tracotanza verso gli uomini e gli dèi, ira incontrollata sono i risultati di una tendenza irascibile non ben armonizzata con la tendenza amante di sapere: la prima prende il sopravvento sulla seconda. Anche Odisseo, nel nuovo contesto psicologico del libro IV, sperimenta la ταραχή dell'anima, ora definita come squilibrio tra le parti razionale e irascibile, ma vi risponde in modo diverso: non lascia che sia il suo θυμός a guidare le sue azioni, ma ricompone lo squilibrio e il dissidio interiore mantenendo il ruolo di guida della parte razionale dell'anima.

Nonostante in questa sezione del dialogo la parola πόνος compaia una volta sola, in relazione allo sforzo fisico, non è difficile notare come questo concetto sia sotteso alla discussione dei comportamenti degli eroi, e del modo in cui essi affrontano proprio i πόνοι. Al tempo stesso, però, il concetto appare ricevere una valenza semantica molto più ampia di quella omerica: mentre nei poemi omerici la fatica dell'eroe riguardava soprattutto l'impresa della battaglia, ora il comportamento eroico è preso a modello di ogni difficoltà che i guardiani devono affrontare, sia essa una battaglia (infatti, l'educazione mira anche a renderli coraggiosi nel combattere), un lutto, un qualsiasi fattore di turbamento (τι ἔξωθεν πάθος, ἐπὶ μικροῖσιν παθήμασιν) di fronte al quale si debba mostrare capacità di resistenza (καρτερίαι πρὸς ἅπαντα). Dal punto di vista che all'inizio di questa ricerca è stato qualificato come «oggettivo», il guardiano – novello eroe – si trova a dover affrontare un fattore di turbamento che proviene dall'esterno, una situazione non dipendente da lui che lo colpisce. Essa si riflette sull'anima producendo, dal punto di vista «soggettivo», un turbamento interiore, che è qualificato come squilibrio delle tendenze naturali (libri II e III) o delle parti dell'anima (libro IV). Certamente, in una certa misura l'eroe subisce passivamente le circostanze (aspetto «passivo»): Achille non può non provare dolore per la morte di Patroclo, o ira per le offese subite da Agamennone; Odisseo non può evitare le disgrazie e le avversità che gli dèi hanno stabilito per lui, e non soffrire per il cimento con il Ciclope, o per la situazione che trova al ritorno nella propria casa. Nonostante ciò, Socrate concentra l'attenzione sul *modo in cui* essi reagiscono a tali situazioni (aspetto «attivo»): oggetto di emulazione da parte dei fruitori della

⁴⁷⁹ Secondo Renaut 2014, 133, la figura di Achille non è assente dal libro IV; anzi, si può ritrovare in esso la stessa contrapposizione tra Achille e Odisseo. L'Autore, infatti, vede in Leonzio una caricatura di Achille. Leonzio è un nome parlante, «il leone», e Achille è paragonato a questo animale a più riprese nell'*Iliade* (si vedano XXIV, 38-49; XX, 164-175). Questa analogia corrobora quanto affermato prima, cioè che, pur non essendoci una coincidenza perfetta tra i libri III e IV, c'è una continuità (*supra*, 171, nota 461), riaffermata anche attraverso il ripresentarsi della contrapposizione tra il θυμός fuori controllo di Achille e quello obbediente alla ragione di Odisseo. Però, mi sembra che si tratti di un'analogia piuttosto debole, in quanto il paragone tra l'eroe e il leone è ricorrente nei poemi omerici e non è riferito solo ad Achille. Certo, il nome Leonzio rimanda alla sua natura «leonina», irascibile, ma non mi sembra che ciò debba essere letto necessariamente come un riferimento ad Achille. Lo stesso epiteto θυμολέων, attribuito ad Achille nell'*Iliade* (Il. VII, 228), è attribuito anche ad Odisseo (*Od.* IV, 724) ed Eracle (*Od.* XI, 267). Cf. *Homer Encyclopedia*, s.v. Herakles.

poesia è il *tipo di risposta* che gli eroi mostrano nei confronti delle difficoltà. Il tipo di risposta corretto non è quello di Achille, il quale dimostra di non avere capacità di resistenza al *πόνος* proprio nel lasciare che le circostanze esteriori sovvertano l'ordine dell'anima. Odisseo, invece, è il buon modello di resistenza: il suo comportamento, la sua capacità di non lasciare che i fattori esterni turbino l'ordine dell'anima, è modello per ogni azione del guardiano, il quale deve sempre preservare, in qualsiasi circostanza si trovi ad agire, il buon ordine della propria anima.

4.3 Risposte ad alcune possibili obiezioni

Prima di trarre le conclusioni su questa discussione riguardante il ruolo educativo della poesia nella *Repubblica*, è necessario menzionare alcune obiezioni che sono state proposte a due idee che sottendono quanto detto, e provare ad offrire risposte sintetiche, avvalendosi dei risultati già raggiunti da alcuni studi su questi temi.

In primo luogo, potrebbe essere obiettato che l'argomentazione si basi su un'incerta – se non addirittura illecita – identificazione tra il *θυμός* omerico e il *θυμοειδής* platonico. Infatti, nel corso della discussione i due concetti sono stati spesso sovrapposti e utilizzati in modo quasi intercambiabile. Certamente non è possibile ammettere che i due concetti coincidano: il *θυμοειδής* platonico è una tendenza naturale dell'anima all'irascibilità, al desiderio d'onore, di vittoria, di riconoscimento sociale, ma si tratta solo di una tra più tendenze dell'anima – di un'anima intesa come principio di vita distinto dal corpo⁴⁸⁰. Il *θυμός* omerico, invece, è un concetto complesso, al limite tra lo psichico e il corporeo, un concetto poliedrico difficile da ricondurre ad una sola, univoca definizione. Esso è sede sia di passione ed emozione che di pensiero, da esso si generano forza, coraggio e ira. A volte è descritto come una qualità spirituale, a volte come un organo con una localizzazione corporea⁴⁸¹. È il

⁴⁸⁰ Il problema è ulteriormente complicato da due fattori. In primo luogo, Platone stesso usa una terminologia abbastanza elastica: egli usa in modo quasi intercambiabile *θυμός* e *θυμοειδής* nel libro II. Hobbs 2000, 6, ritiene che egli usi i due termini in modo elastico nel libro II per riferirsi ad una qualità o ad un'emozione *simpliciter*, mentre utilizzi in modo specifico il termine *θυμοειδής*, soprattutto dal libro IV in poi, per riferirsi a quell'insieme di qualità ed emozioni che costituiscono la parte intermedia dell'anima. Inoltre, come notato *supra*, sarebbe necessario riflettere in modo più approfondito sul significato di *θυμοειδής* nei libri II-III e IV. Sembrerebbe non esserci una perfetta sovrapposibilità fra il *θυμοειδής* del libro II inteso come tendenza naturale all'irascibilità e il *θυμοειδής* del libro IV inteso come parte dell'anima dotata di una virtù propria. Questo problema non può essere affrontato in questa sede. Sia sufficiente ricordare quanto affermato dal sopra citato Renaut 2014, il quale mostra che vi è un progressivo approfondimento della nozione di *θυμοειδής* tra il libro II e il libro IV. A mio parere, ciò è dovuto al «progressivo riorientamento delle domande strategiche del dialogo» (prendo a prestito questa espressione da Vegetti 2001, 337): la nozione di *θυμοειδής* è affrontata nei libri II-III e IV da punti di vista diversi per rispondere a problemi diversi.

⁴⁸¹ Reale 1999, 61-70, offre un'ottima sintesi a partire dagli studi di Snell e Onians. Innanzitutto, la stessa distinzione tra psichico e corporeo è estranea alla mentalità omerica. Inoltre, il termine *θυμός* può indicare sia

θυμός che spinge il guerriero omerico ad agire valorosamente, o a reagire con ira, non la ψυχή, che in genere non ha ruolo nell'azione⁴⁸².

È però chiaro che Platone sceglie in modo accurato di identificare una delle parti dell'anima con un termine, θυμοειδής, che richiama Omero in modo evidente. Come il θυμός omerico è origine dell'impulso all'azione eroica, al coraggio e al valore in battaglia, così il θυμοειδής platonico motiva l'uomo ad agire per perseguire l'onore ed il riconoscimento sociale attraverso le azioni coraggiose, ma non si tratta più dell'unica sede di motivazione delle azioni, essendo solo *una* delle tre fonti motivazionali che compongono l'anima umana⁴⁸³. Dunque, nonostante il concetto omerico e quello platonico non siano uguali, la sovrapposizione operata tra di essi in questo capitolo è comunque lecita. Platone valuta Omero a partire dal proprio concetto di anima e in particolare di θυμοειδής: egli si confronta con l'eredità omerica, criticandola; sfrutta le citazioni poetiche per poterle interrogare filosoficamente. Questo aspetto del rapporto fra Platone e Omero può essere ulteriormente approfondito affrontando la seconda possibile obiezione.

Il secondo problema da investigare riguarda l'apparente unilateralità dei ritratti che Platone fa degli eroi omerici. Si potrebbe infatti obiettare che Platone offra un'immagine incompleta e faziosa di Achille ed Odisseo, prendendo in esame solo gli aspetti che corroborano le sue tesi, e tralasciando volutamente altre caratteristiche di questi personaggi. La figura di Achille descritta nell'*Iliade* non è solo quella di un guerriero feroce ed vittima del suo stesso squilibrio interiore. Egli è descritto come un eroe a tutto tondo, tale da riunire in sé tutte le qualità dell'eroe greco: è legato da uno stretto vincolo di amicizia con Patroclo, e la sua virtù non si mostra solo in battaglia, ma anche in altre attività, come l'abilità nel suonare la cetra, nel curare le ferite⁴⁸⁴... Di tutti gli aspetti positivi della figura di Achille non c'è traccia nelle parole di Platone. Allo stesso modo, Odisseo nei poemi omerici non è solo l'eroe che sopporta la sofferenza, ma è anche l'eroe dell'intelligenza e dell'inganno – di un tipo di astuzia ingannevole e manipolatoria che sembrerebbe essere poco adatta ad un guardiano platonico. Si dovrebbe dunque, da tutto ciò, dedurre una certa tendenziosità e mancanza di obiettività nelle parole di Platone? In primo luogo, come fa notare Angela Hobbs, è necessario ricordare che lo scopo di Platone in queste pagine non è di offrire un ritratto a tutto tondo di

l'organo fisico, sia la funzione dell'organo, sia l'atto particolare di quella funzione. Esso copre l'intera sfera della vita emotiva dell'uomo.

⁴⁸² Reale 1999, cap. 4, definisce benissimo la ψυχή nei poemi omerici come vita-che-se-ne-va (83), o io-che-non-è-più (81): essa entra in gioco solo nel momento in cui l'eroe sta per morire ed esala l'ultimo respiro; la ψυχή abbandona il corpo attraverso la bocca o le ferite e scende nell'Ade, dove non è che un fantasma dell'io della vita precedente.

⁴⁸³ Sulle tre parti dell'anima come fonti motivazionali, si veda Cross – Woosley 1964.

⁴⁸⁴ Su questo tema, si veda Napolitano 2009, 23-30.

Achille, ma di mostrare come alcuni dei suoi comportamenti possano costituire una minaccia al sistema educativo che si sta cercando di proporre in quel contesto (quanto ella riferisce ad Achille può anche essere riferito, *mutatis mutandis*, ad Odisseo)⁴⁸⁵. Dunque, l'obiezione non è cogente perché non tiene conto del contesto pedagogico in cui questa discussione è inserita.

Stephen Halliwell, in un articolo dedicato alle citazioni poetiche in Platone (in cui il problema è trattato in tutta la sua ampiezza, prendendo in esame l'intero *corpus*), investiga il problema più a fondo, proponendo dei criteri ermeneutici che sono di capitale importanza per la presente ricerca. In primo luogo, egli fa notare il pregiudizio ermeneutico contemporaneo che soggiace all'obiezione sopra formulata. Infatti, essa si fonda su un modo di leggere l'opera d'arte, oggi dato per scontato dalla critica letteraria, che potrebbe essere etichettato come «critical contextualism»⁴⁸⁶. Con tale espressione Halliwell non intende circoscrivere un solo metodo di lettura del testo, essendo ben consapevole che vi possono essere vari gradi e sfumature in tale approccio. Comunque, con «critical contextualism» si intende la convinzione che l'interpretazione della citazione poetica debba fondarsi sul contesto *interno* dell'opera presa in esame, mettendo in relazione la citazione con il resto dell'opera. Da questo punto di vista sarebbe facile obiettare a Platone la mancata analisi del contesto dell'*Iliade*. Però, Halliwell fa notare che l'uso delle citazioni poetiche in Platone deve essere messo in relazione alla pratica tipicamente greca di citare i testi poetici per «formulare, illustrare o rinforzare un punto di vista»⁴⁸⁷. Infatti, tali opere costituivano la base dell'educazione greca, e la loro trasmissione e memorizzazione orale le rendeva facilmente disponibili alla memoria, «una fonte di frasi, idee, motivi e immagini che potevano essere ricordate e citate durante una conversazione, discussione o discorso pubblico, e per la quale si poteva presumere che amici o uditori avessero un apprezzamento condiviso»⁴⁸⁸. I Greci erano particolarmente propensi ad isolare dal testo poetico dei «detti» che racchiudono insegnamenti importanti riguardo a temi etici fondamentali, e i cui autori potessero essere citati in qualità di «testimoni» per rafforzare le idee che si esprimono nella conversazione⁴⁸⁹. Dunque, l'uso di citazioni poetiche in Platone

⁴⁸⁵ Hobbs 2000, 200-201. Per quanto riguarda il personaggio di Odisseo, bisogna notare che in luoghi diversi del *corpus* dei dialoghi Platone tratta questo eroe in modi diversi, concentrandosi solo sugli aspetti che di volta in volta sono al centro della discussione. Odisseo nella *Repubblica* è l'eroe della sofferenza, l'eroe πολυτλάς, mentre nell'*Ippia Minore* è l'eroe dell'astuzia, eroe πολύτροπος e ψευδής. Per una trattazione esaustiva della complessità della figura di Odisseo nei dialoghi platonici rimando a Montiglio 2011, cap. 2. Purtroppo non si può approfondire, in questa sede, il modo in cui Platone analizza le figure di Achille ed Odisseo nell'*Ippia Minore*, offrendone un ritratto molto diverso rispetto a quello della *Repubblica* e ponendole a confronto in modo ancor più esplicito. Sul tema, si veda quantomeno Napolitano 1994, cap. IV.

⁴⁸⁶ Halliwell 2000, 110 ss.

⁴⁸⁷ *Ivi*, 95, traduzione mia.

⁴⁸⁸ *Ivi*, 96, traduzione mia.

⁴⁸⁹ *Ivi*, 98.

deve essere compreso in riferimento a questa particolare pratica culturale⁴⁹⁰. In sintesi, le citazioni non devono essere messe in relazione tanto al contesto interno dell'opera citata, quanto al contesto, per così dire, «esterno», etico: la poesia fornisce materiale etico che il λόγος filosofico può interrogare⁴⁹¹. Viste sotto questa luce, le citazioni poetiche di Platone assumono un significato diverso e filosoficamente connotato: nel citare i passi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* egli non mira a ricostruire un supposto pensiero o significato omerico, ma a sfruttare tali citazioni come punti di partenza per proporre una riflessione etica originale o, in alcuni casi, più semplicemente per rinforzare un aspetto che desidera sottolineare in modo particolare attraverso parole sicuramente conosciute dall'interlocutore.

4.4 Conclusioni: immaginario, pedagogia e protrettica

Le analisi di Halliwell corroborano i risultati già raggiunti nella discussione precedente riguardante l'uso di immagini nei dialoghi. Platone sfrutta il materiale culturale che ha a disposizione per spiegare attraverso di esso in che cosa consista la fatica della filosofia: l'uso di queste immagini ha un valore innanzitutto *illustrativo e conoscitivo*. Quanto detto a riguardo delle immagini eroiche vale anche per le immagini belliche e agonistiche, come si è già mostrato in precedenza. Socrate utilizza le modalità di comunicazione che la sua cultura mette a disposizione per mostrare come la filosofia sia una scelta di vita che comporta fatica e difficoltà da superare, nei confronti delle quali il filosofo deve comportarsi come un eroe, o come un atleta: egli è Eracle al bivio, posto di fronte alla scelta, è Odisseo che attraversa il mare del ragionamento, senza lasciarsi travolgere dai flutti che lo minacciano, è il lottatore nell'agone olimpico. È l'uomo che, nel fronteggiare le difficoltà, non lascia che esse turbino il corretto ordine della sua anima, ma ha la capacità di resistere ad esse, nello stesso modo in cui Odisseo affronta le proprie. Allo stesso tempo, tali immagini mostrano anche ciò che il filosofo non deve essere: egli non deve comportarsi come Achille e lasciare che ogni difficoltà produca una sovversione del proprio ordine interiore.

L'analisi della poesia nella *Repubblica*, inoltre, mette in luce che l'uso di immagini eroiche in particolare non ha valore solo illustrativo e conoscitivo, ma anche, e soprattutto, *mimetico-paideutico*. Gli eroi offrono modelli di comportamento che sono imitati: essi mostrano il modo in cui affrontare le difficoltà, generando una risposta emulativa nel fruitore

⁴⁹⁰ *Ivi*, 100: «we need to consolidate the recognition that such citations function, in part at least, as a dramatic image of an ingrained cultural practice and the mentality which informs it». Su questo tema si veda anche Havelock 1963, cap. 8.

⁴⁹¹ Questo è l'argomento centrale dell'articolo di Halliwell, e il punto è sottolineato a più riprese (cf. ad es. 104, 108).

della poesia. Il filosofo trova un modello da imitare nei racconti poetici: egli deve ponderare la propria scelta di vita come un nuovo Eracle, affrontare la discussione filosofica con la stessa fermezza e resistenza di Odisseo. Nonostante la discussione della poesia contenuta nei libri II e III si soffermi sui soli modelli divini ed eroici, in precedenza si è cercato di mettere in luce come eroismo ed agonismo facciano parte di campi concettuali affini, inseparabili l'uno dall'altro. Si può dunque provare a suggerire che il valore mimetico-paideutico non debba essere confinato ai soli modelli divini ed eroici, ma valga anche per i modelli bellici ed agonistici: il filosofo trova un modello di comportamento da imitare nella fermezza del soldato in battaglia, nella resistenza dell'atleta che affronta l'agone olimpico. Si proverà ad offrire qualche riflessione sull'argomento, che corrobora l'ipotesi qui avanzata, più avanti (in particolare nel capitolo 6.3).

Tale valore mimetico-paideutico non può essere separato dal valore *protrettico*: proponendo questi modelli, si esorta il filosofo a seguirli. Di scarso valore sarebbe, infatti, un modello educativo se esso non fosse percepito come degno di essere imitato. Il valore paideutico-protrettico dei modelli di comportamento permette dunque di comprendere la portata di quella che è stata sopra definita come la «riscrittura della cultura tradizionale» operata da Platone. Se Omero era «educatore della Grecia», ora è Platone a rivaleggiare con il poeta e a porsi come nuovo educatore, proponendo nuovi modelli di comportamento. Con «nuovi», si è visto, non si intende dire che essi operino una rottura completa con la tradizione precedente, introducendo modelli fino ad allora sconosciuti. I nuovi modelli, invece, sono costruiti attraverso un confronto critico con la tradizione: si tratta di modelli «vecchi» riletti in una nuova chiave filosofica.

5 Η πόνος della filosofia nei libri VI e VII della *Repubblica*

È opinione comunemente diffusa, in particolar modo nella bibliografia di lingua inglese, che l'immagine del filosofo come eroe, come ἀγωνιστής, sia assente nei libri centrali della *Repubblica*. In particolar modo, nei libri VI e VII, non ci sarebbe spazio per un Eracle o un Odisseo nella discussione su chi sia il filosofo e come egli debba essere educato⁴⁹². Certamente immagini e metafore non sono assenti nella seconda parte dell'opera (basti pensare alle immagini del Sole, della Linea e della Caverna), ma Platone abbandonerebbe l'insieme di immagini finora studiato per descrivere la vita del filosofo attraverso «metaphors less glittering than the athletic sort», come quella del timoniere della nave (488a-489a)⁴⁹³.

L'assenza di tale intreccio di metafore eroico-agonistiche sarebbe il riflesso di una radicale revisione da parte di Platone della figura del filosofo che governa la città. Se i guardiani del libro III erano descritti come ἀθληταὶ τοῦ μεγίστου ἀγῶνος, e successivamente nel libro IV come coloro che posseggono la capacità di prendere le migliori decisioni nell'interesse di tutta la città (428a-429a), tutto ciò sembrerebbe essere assente dalla descrizione del filosofo nel libro VII. Ora, il filosofo sarebbe solo un pensatore assorto nella contemplazione delle idee, avulso dalla vita mondana e privo di un sapere che possa essere messo in pratica, sia in sede etica che politica. È utile riportare le parole di Julia Annas come spunto introduttivo per poter poi verificare la tenuta di tale posizione:

for the developments of Sun, Line and Cave have made the philosopher's knowledge appear to be no longer practical, but rather theoretical, and we can distinguish two conceptions of the philosopher that correspond to this: the *practical* one, and what (following Irwin) I shall call the *contemplative* one⁴⁹⁴.

Ci sarebbero dunque nella *Repubblica* due differenti ritratti del filosofo, tra di loro inconciliabili. Da una parte, il filosofo descritto fino al libro IV del dialogo, in possesso di un sapere di tipo pratico. Con tale espressione Annas intende un tipo di sapere applicabile sia in sede etica che politica: filosofo è colui che sa dare ordine sia alla sua stessa anima, sia alla

⁴⁹² N. Smith 1999 commenta: «literary images of the hero as a noble *agonistes* have no more place than narrative does in either the higher education of Plato's future rulers or in their subsequent political apprenticeships. [...] I do not think a plausible case can be made for the idea that Plato's conceptions of mathematics (say) or practical politics included a place for the contemplation of Heracles, Odysseus, or Bendis – or for those characterized as being like them in the relevant heroic ways» (129).

⁴⁹³ G. R. F. Ferrari 2003, 34.

⁴⁹⁴ Annas 1981, 260-261. Il riferimento presente nel passo citato è chiaramente a Irwin 1977. Una posizione analoga è sostenuta da Cross – Woosley 1964, 78.

comunità politica (261-264). Dall'altra, il filosofo descritto nel libro VII, il quale invece sarebbe *solamente* colui che usa «abstract thinking» (253) per contemplare la realtà ideale⁴⁹⁵. La contemplazione delle idee, secondo Annas, sarebbe il fine stesso – e fine ultimo – della vita filosofica. Conoscere le idee non comporterebbe alcun effetto né nella vita etica («Why should exclusive study of Forms lead to psychic harmony?», 264), né nella vita politica: tutto ciò che non si trovi al di fuori della caverna sarebbe «mere rubbish» (*ibidem*).

Secondo l'Autrice americana tale incoerenza si fonderebbe su un errore di Platone, il quale non distinguerebbe la ragione teoretica dalla ragione pratica⁴⁹⁶. Platone sarebbe eccessivamente ambizioso nel confidare che il ragionamento teoretico e quello pratico non possano mai entrare in conflitto: la ragione per lui sarebbe una sola ed opererebbe sia nel contesto pratico, sia nella contemplazione delle idee⁴⁹⁷. Chiaramente, una tale lettura si fonda su un filtro aristotelico⁴⁹⁸. Infatti, si dà per scontato un quadro interpretativo che fa riferimento all'*Etica Nicomachea*: ci dovrebbe necessariamente essere una distinzione fra virtù dianoetiche ed etiche, e, nella ragione stessa, fra ἐπιστημονικόν e λογιστικόν, ciascuno con proprie e distinte forme di sapere, gradi di certezza ed ambiti di applicazione⁴⁹⁹. L'impossibilità di rintracciare nei libri centrali della *Repubblica* sia questa distinzione, sia riferimenti che facciano pensare ad una possibilità di applicazione *pratica* del sapere filosofico, ha condotto alla conclusione che l'ideale di filosofo proposto da Platone in questo luogo sarebbe di carattere solo teorico-contemplativo. Però, non si può certo imputare a Platone di non utilizzare la distinzione fra ragione teoretica e ragione pratica operata dal suo allievo. A mio parere, questa mancanza non dovrebbe condurre alla conclusione che egli è in errore e che fa affermazioni tra loro inconciliabili, ma che è necessaria una prospettiva diversa nel leggere il dialogo: una prospettiva che accetti l'assenza di tale distinzione e cerchi di comprendere l'argomentazione platonica attraverso se stessa – non attraverso le posizioni di Aristotele.

Nelle letture di Annas, Irwin ed altri, il filosofo dei libri VI-VII è solo «contemplativo»: non ci sarebbe spazio per il πόνος della filosofia in questi libri⁵⁰⁰. Anzi,

⁴⁹⁵ Nightingale 2004 addirittura ritiene che la descrizione del filosofo offerta nell'immagine della caverna rappresenti «an idealized figure who makes a journey no human being could ever accomplish» (98).

⁴⁹⁶ Anche Gill 1985, 17, vede in tale mancata distinzione un motivo di accusa nei confronti di Platone. Ma già Robinson 1953², 71, riteneva che la filosofia fosse intesa nel libro IV come eccellenza morale, nel libro VII come eccellenza intellettuale.

⁴⁹⁷ Annas 1981, 265.

⁴⁹⁸ Annas 1981 stessa lo ammette: «Aristotle, in his *Nicomachean Ethics* (especially the sixth book) reacts sharply against Plato in a way we find sympathetic» (265).

⁴⁹⁹ Per la distinzione fra virtù dianoetiche ed etiche si veda *Eth. Nic.* I, 1102a5 ss., e per la distinzione fra ἐπιστημονικόν e λογιστικόν *Eth. Nic.* VI, 1138b18 ss.

⁵⁰⁰ Trovo che anche qui ci sia un'eccessiva influenza aristotelica, in particolar modo per il modo in cui Aristotele stesso concepisce l'attività contemplativa in *Met.* Λ.

l'ideale contemplativo del filosofo affermerebbe esattamente il contrario: la filosofia non comporterebbe più alcun πόνος, dal momento che essa sarebbe mera contemplazione e il filosofo avrebbe raggiunto uno status superumano, quasi divino⁵⁰¹.

Questo capitolo e il successivo provano a confutare questa posizione. Il presente capitolo prende le mosse da una considerazione quasi banale: è falso che le metafore ginniche, belliche ed eroiche siano assenti dai libri VI-VII. Si studierà dunque come anche l'educazione del filosofo in questi libri sia descritta come un compito difficile e faticoso, che richiede resistenza e perseveranza, attraverso l'uso di metafore ginniche (5.1), e paragonando la dialettica ad una battaglia (5.2). Inoltre, anche l'immagine della caverna pone l'accento sulla dolorosità e faticosità del processo di liberazione dalle catene e di ascesa (5.3). Dunque, anche il percorso educativo del filosofo nel libro VII è descritto *esattamente* nei termini di un πόνος. A questo punto, però, si potrebbe comunque obiettare che tale fatica riguardi una conoscenza comunque meramente teoretica, non pratica: dimostrare solamente che la fatica è connessa all'apprendimento delle materie di studio lascerebbe comunque spazio alle obiezioni di Annas, secondo cui Platone, descrivendo il filosofo come colui che è in possesso di una conoscenza solo teorica, tradirebbe il significato stesso della giustizia, perché essa si rivela nell'azione⁵⁰². Il capitolo successivo, allora, si occuperà di chiarire quale sia l'esperienza pratica del filosofo, e quali πόνοι essa comporti. In questo modo, si affronterà direttamente il tema già spesso anticipato, ma mai trattato, di quale sia l'*esperienza pratica* in cui si concretizza la vita filosofica.

5.1 Metafore ginniche in *Resp.* VI e VII

I libri VI e VII della *Repubblica* sono ricchi di metafore ginniche, utilizzate da Platone per descrivere le qualità naturali che una persona deve possedere per poter diventare filosofo e per spiegare il modo in cui questa deve essere educata. Nonostante ciò, questa ricchezza è spesso passata sotto silenzio, forse perché la complessità dei temi trattati in questi libri, nonché la presenza delle tre famose immagini del Sole, della Linea e della Caverna, ha suscitato dibattiti la cui vastità ha oscurato quelli che, a prima vista, potrebbero sembrare dettagli minori, o addirittura irrilevanti, di questa parte dell'opera.

⁵⁰¹ Cf. Nightingale 2004, 99. Mi sembra che l'opera di Nightingale sia l'esempio più chiaro delle conseguenze in cui si incorre nell'adottare uno schema di pensiero aristotelico per interpretare Platone: l'Autrice interpreta l'immagine della caverna alla luce della θεωρία aristotelica, raggiungendo la conclusione che la figura di filosofo di cui parla Platone è umanamente irrealizzabile, perché è colui che, assorto nella sola attività contemplativa, ha superato lo *status* umano per diventare egli stesso un dio.

⁵⁰² Annas 1981, 261-262.

Se, dunque, emergerà in modo lampante la falsità dell'affermazione, condivisa da molti studiosi, secondo cui non ci sarebbe spazio per immagini atletiche in questa parte dell'opera, e il filosofo non sarebbe più il nobile ἀγωνιστής descritto in precedenza, bisognerà comprendere quale funzione abbiano queste immagini nel contesto dell'educazione del filosofo delineata in questi libri e, soprattutto, quali informazioni offrano sul modo in cui questa avviene. In altre parole, il focus dell'intero capitolo non riguarda i contenuti, ma la *forma* dell'educazione: apparirà chiaro che la nozione aristotelica di θεωρεῖν risulta inadeguata ad una piena comprensione del ritratto del filosofo offerto da Platone e che anzi si è commesso un grave errore nel cercare di sovraimporre al testo platonico uno schema di pensiero aristotelico. Non si studieranno, dunque, i contenuti di conoscenza che la ragione «teoretica» apprende, ma le sue modalità di funzionamento e il modo in cui essa debba essere educata, cercando di comprendere quali informazioni le metafore qui analizzate offrano riguardo a questi problemi.

In questo capitolo, però, sarà necessario occuparsi anche, seppur brevemente, di alcune metafore ottiche. Queste, al contrario delle metafore ginniche, sono già state oggetto di molti studi, perché fondamentali per la comprensione delle immagini più importanti di questi libri, il Sole e la Caverna e, più in generale, di tutta la teoria della conoscenza platonica, che ruota attorno alla «visione» delle idee. Proprio per questo motivo, però, nelle pagine che seguono le metafore ottiche non saranno studiate in modo approfondito, ma solo nella misura in cui si intrecciano alle metafore ginniche ed aiutano a chiarirne il significato⁵⁰³.

In precedenza sono stati studiati i principi che sottendono all'educazione ginnica, evidenziandone in particolar modo tre: i principi di *movimento ed esercizio*, di *giusta proporzione*, e di *simmetria e perfezione*⁵⁰⁴. Non si può certo pretendere che, nell'utilizzare metafore ginniche per spiegare l'educazione dell'anima, Platone applichi pedissequamente ed esplicitamente questi principi, come se avesse una sorta di «manuale di ginnastica» da seguire punto per punto. Però, questi principi costituiscono dei validi punti d'appoggio concettuali per comprendere le modalità in cui deve procedere l'educazione del filosofo: egli rimane – come era nel libro II – ἄθλητὴς τοῦ μεγίστου ἀγώνος, e perciò deve essere adeguatamente allenato; anzi, il suo allenamento diventa ancor più duro e difficile nei libri VI e VII perché deve misurarsi con un πόνοσ ancora più grande, quello necessario per raggiungere la conoscenza dell'idea del bene.

Innanzitutto, Socrate critica l'educazione che viene generalmente impartita a chi

⁵⁰³ Per lo studio delle metafore ottiche nel *corpus* dei dialoghi rimando agli studi di Paquet 1973, Napolitano 1994, 2007 e 2013².

⁵⁰⁴ Cf. *supra*, Sezione II, Parte I, cap. 2.1.

desidera diventare filosofo, perché imperfetta e sproporzionata:

ai nostri giorni – precisai –, quelli che si dedicano alla filosofia lo fanno da giovani, nell'età dell'adolescenza (μειράκια ὄντα), nei ritagli di tempo, lasciati dalla amministrazione della casa e delle finanze domestiche, sicché non appena ne assaggiano le parti più complesse – e la parte più difficile è appunto la dialettica (λέγω δὲ χαλεπώτατον τὸ περὶ τούτων λόγους) – subito se ne ritraggono. E tieni conto che questi di cui parliamo sono già quelli che passano per filosofi più provetti (οἱ φιλοσοφώτατοι ποιούμενοι)⁵⁰⁵.

Le persone che vantano di aver ricevuto la migliore formazione non si rendono conto che la loro preparazione è ben distante da quella necessaria per diventare veri filosofi, perché sono state educate in modo errato: infatti, si dedicano alla filosofia nel *momento*, nel *modo*, e secondo il *livello* di difficoltà sbagliati. L'attività che praticano manca sia di giusta proporzione, sia di perfezione, perché non porta al pieno sviluppo di tutte le capacità intellettuali.

Il momento è sbagliato perché si comincia lo studio della filosofia troppo presto: il μειράκιον, cioè il giovane che non è ancora adulto, non ha raggiunto un livello di sviluppo delle capacità intellettuali tale da poter sostenere questo tipo di studio. Il principio secondo cui i giovani debbano essere introdotti alla filosofia solo nel momento in cui l'anima è sufficientemente sviluppata per sostenerne la fatica è, come si vedrà, ripetuto a più riprese e approfondito nel corso dei libri VI e VII. Errato è anche il modo in cui ci si dedica alla filosofia, trattata come un passatempo di secondaria importanza rispetto alle faccende amministrative e finanziarie⁵⁰⁶. Di conseguenza, il livello che si può ottenere non può che essere proporzionale al tempo e all'attenzione dedicati alla disciplina: infatti, non appena raggiungono le parti più difficili, queste persone si ritirano, non essendo in grado di affrontarle, e non arrivano ad esercitarsi nella parte più difficile di tutte, cioè quella

⁵⁰⁵ Resp. 497e9-498a4. Tr. it. Radice 2009 leggermente modificata. Radice traduce l'espressione μειράκια ὄντα, ἄρτι ἐκ παιδῶν con «da giovani, nell'età della preadolescenza». Egli dunque ritiene che si tratti di un'endiadi. Però, il μειράκιον è il giovane adolescente, non il preadolescente. Infatti, l'espressione ἄρτι ἐκ παιδῶν significa «immediatamente dopo la fanciullezza» (per un uso identico della stessa espressione si veda Xen. Hell. 5.4.25); l'età che immediatamente segue è quella del μειράκιον, che però non è ancora uomo, ἀνήρ. Dunque, la successione delle età è παῖς, μειράκιον, ἀνήρ, e Platone intende dire che si erra a cominciare l'educazione filosofica nel momento di passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza. Traducono correttamente Ferrari – Griffith 2000 con «those who tackle philosophy at all come to it as adolescents, straight after childhood».

⁵⁰⁶ Adam 1902, nota *ad loc.*, legge diversamente il passaggio, e traduce τὸ μεταξὺ οἰκονομίας καὶ χρηματισμοῦ con «in the interval before entering upon» le occupazioni economico-finanziarie. Dunque, secondo Adam, questi giovani si occupano di filosofia prima di occuparsi delle faccende domestiche, non tra una faccenda e l'altra. Comunque, l'aspetto importante è che, qualsiasi traduzione si accetti, la filosofia è considerata meno importante rispetto all'occuparsi di economia e finanza.

riguardante i λόγοι, la dialettica. Così, raggiungeranno l'età adulta pensando che partecipare in qualità di uditori (ἀκροαταί, 498a5) a qualche discussione filosofica sia già una gran cosa, e sia sufficiente per potersi dire filosofi, senza rendersi conto che in questo modo non sono all'altezza della vera filosofia, proprio perché, essendo solo uditori, non si esercitano nella parte più importante, la dialettica appunto, che richiede la partecipazione al dialogo⁵⁰⁷. Tutti questi errori, poi, si ripercuotono sulla vecchiaia: proprio gli anziani, che potrebbero dedicare tutto il loro tempo alla filosofia, «si spengono assai più che il sole di Eraclito, talché non ci sarà più verso di riaccenderli» (498b1-2).

Bisognerebbe invece fare tutto il contrario:

finché si è bambini o adolescenti, si ricorra a una educazione e a una filosofia da ragazzi (μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν), e già il darsi cura dei corpi perché fioriscano e si irrobustiscano è rendere un buon aiuto alla filosofia (τῶν τε σωμάτων ... εὖ μάλα επιμελεῖσθαι, ὑπηρεσίαν φιλοσοφία κτωμένων). Col passare del tempo, *quando con gli anni l'anima va maturando, allora si potenzino gli esercizi che la riguardano* (προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας, ἐν ἧ ἡ ψυχὴ τελεοῦσθαι ἄρχεται, ἐπιτείνειν τὰ ἐκείνης γυμνάσια). Poi, quando la forza diminuisce, e si è superata l'età per ricoprire cariche politiche e militari, finalmente chi vuol vivere beatamente questa vita e in più coronare la vita vissuta quaggiù con un destino ultraterreno altrettanto degno, non abbia più remore, vada pure libero al pascolo, e oltre al filosofare non faccia nient'altro che attività marginali⁵⁰⁸.

L'educazione filosofica deve essere dunque commisurata all'età del discente e la difficoltà dell'esercizio proporzionata alle capacità di apprendimento, sia in quantità che, soprattutto, in qualità. Età diverse, infatti, richiedono *tipi* di esercizio diverso: nei giovani le capacità dell'anima razionale non sono ancora sviluppate (seppur, comunque, presenti per natura⁵⁰⁹) e per questo motivo sarebbe dannoso sottoporli ad una fatica indirizzata a questa parte dell'anima prima che essa sia abbastanza «robusta» da poter sopportare la fatica stessa. Allora, bisogna far sì che i giovani si dedichino alla cura dei corpi perché, come si è visto nelle *Leggi*, è in questa parte della vita che la crescita è più veloce e sono dunque necessari molti πόνοι per indirizzarla nel modo corretto. Comunque, la cura del corpo non risulta essere

⁵⁰⁷ Il tema della dialettica sarà affrontato nel paragrafo successivo, 5.2.

⁵⁰⁸ *Resp.* 498b4-c5. Corsivi miei.

⁵⁰⁹ Cf. *Resp.* 441a.

fine a se stessa: un corpo robusto è una buona ὑπηρεσία per la filosofia⁵¹⁰.

Come gli esercizi del corpo devono essere potenziati nel momento in cui il corpo stesso ne ha più bisogno, perché sta crescendo più velocemente, così anche gli esercizi dell'anima devono seguire la stessa regola: quando l'anima comincia a maturare (τελεοῦσθαι ἄρχεται), allora bisogna potenziare gli esercizi che la riguardano (ἐπιτείνειν τὰ ἐκείνης γυμνάσια). Come si specificherà alla fine del libro VII, è all'età di venti anni che gli aspiranti filosofi, concluso il periodo di esercizi ginnici obbligatori, devono essere introdotti allo studio della matematica e, successivamente, di tutte le altre discipline previste⁵¹¹.

C'è dunque un rapporto di simmetria inversa fra educazione del corpo e dell'anima: da giovani bisogna esercitarsi nei πόνοι del corpo per favorirne la crescita «dritta» e proporzionata nel momento in cui ne ha più bisogno; poi, nel momento in cui la crescita del corpo rallenta, comincia invece a diventare più veloce la crescita dell'anima. Per questo motivo è necessario ridurre gli esercizi del corpo e potenziare quelli dell'anima, in modo che anch'essa, proprio attraverso i πόνοι cui è sottoposta, possa crescere in modo corretto.

Queste riflessioni portano Socrate a dover riprendere dall'inizio l'intero problema dell'educazione dei reggitori della città. Infatti, questo tema era stato affrontato nel libro III in modo cursorio, affermando che la selezione dei governanti sarebbe dovuta avvenire mediante prove (si tornerà su questo argomento nel capitolo successivo, in particolare 6.1). Però, non si era ancora specificato che i reggitori devono anche essere filosofi: è dunque necessario rivalutare la loro educazione sin dall'inizio, a partire dall'indagine riguardante le qualità naturali che questi devono possedere.

È difficile trovare persone dalla natura adatta, perché, per poter diventare filosofi, è necessario che posseggano contemporaneamente qualità di due caratteri opposti. Da una parte

gli uomini dotati di intelligenza, memoria, perspicacia, acutezza e di tutte le altre qualità connesse, sai bene che non sono predisposti a unire a queste doti anche una spontaneità di natura e una apertura mentale tali da permettere loro uno stile di vita tranquillo e riflessivo; piuttosto la loro stessa acutezza di ingegno li trascina dove capita, cosicché perdono ogni sicurezza interiore (εὐμαθεῖς καὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι καὶ ὄξεῖς καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἔπεται οἷσθ' ὅτι οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι καὶ νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας οἷοι κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλειν ζῆν, ἀλλ' οἱ τοιοῦτοι ὑπὸ ὀξύτητος φέρονται ὅπη ἂν τύχωσιν, καὶ τὸ βέβαιον ἅπαν αὐτῶν

⁵¹⁰ Sulla nozione del corpo come ὑπηρεσία dell'anima si veda in particolare *Tim.* 44d.

⁵¹¹ Cf. *Resp.* 537b e *infra*.

ἐξοίχεται)⁵¹².

È chiaro che i filosofi devono avere una buona predisposizione all'apprendimento, in modo che lo studio risulti loro facile (εὐμαθεῖς), e che per questo devono essere dotati di una buona memoria (μνήμονες) e di un ingegno pronto (ἀγχίνοι)⁵¹³. Le loro doti intellettuali sono descritte anche attraverso la metafora visiva: hanno la vista acuta (ὄξεις). Però, Socrate sottolinea che sono queste stesse qualità che, sempre per natura, possono essere d'intralcio all'educazione del filosofo. Infatti, le persone che possiedono questa acutezza d'ingegno spesso non hanno, insieme alle doti appena menzionate, anche quelle capacità di vigore e grandezza del pensiero (νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας) tali per cui desiderano vivere la vita in modo ordinato (κοσμίως), tranquillo e fermo (μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος)⁵¹⁴. Anzi, è proprio la loro stessa ὀξύτης, l'acutezza del loro ingegno, che è causa della loro instabilità: non sono in grado di rimanere fermi e saldi, non hanno nulla di βέβαιον, ma sono trascinati di qua e di là dalle loro stesse doti (φέρονται ὅπη ἂν τύχωσιν).

Per questo motivo, essi devono anche possedere qualità opposte di fermezza e resistenza che, però, possono a loro volta essere dannose:

invece i caratteri stabili e non volubili, quelli su cui si può fare particolare affidamento, e che pure in battaglia restano impassibili davanti al pericolo, anche di fronte all'apprendimento si comportano nello stesso modo: sono impacciati e tardi, come insonnoliti, tanto è che quando si tratta di sobbarcarsi la fatica dello studio, risultano completamente addormentati e intorpiditi (οὐκοῦν τὰ βέβαια αὖ ταῦτα ἦθη καὶ οὐκ εὐμετάβολα, οἷς ἄν τις μᾶλλον ὡς πιστοῖς χρήσαιτο, καὶ ἐν τῷ πολέμῳ πρὸς τοὺς φόβους δυσκίνητα ὄντα, πρὸς τὰς μαθήσεις αὖ ποιεῖ τανύτον· δυσκινήτως ἔχει καὶ δυσμαθῶς

⁵¹² *Resp.* 503c2-7.

⁵¹³ L'aggettivo ἀγχίνοος significa alla lettera «che ha la mente (νόος) vicina (ἄγχι)», dunque si riferisce ad una persona dall'intelletto, per così dire, sempre «pronto» e «presente». A *Od.* XIII, 332 è una qualità che Atena attribuisce ad Odisseo.

⁵¹⁴ Il sostantivo βεβαιότης e l'aggettivo βέβαιος indicano la fermezza e la capacità di mantenere la posizione (cf. *Crat.* 437a). Già il buon guerriero di Archiloco, pur essendo brutto e con le gambe un po' storte, era ben saldo sui propri piedi (ἀσφαλέως βεβηκὸς ποσσί, fr. 114 West). In Platone l'aggettivo βέβαιος è utilizzato per indicare la stabilità dell'opinione e del discorso vero: βέβαιος è la δόξα ἀληθής (*Tim.* 37b8; *Leg.* 653a8) o il λόγος ἀληθής (*Phaed.* 90c9); come si precisa nel *Timeo*, la stabilità del discorso dipende dalla stabilità del suo oggetto: i discorsi sono affini alle cose di cui sono espressione. Un ente βέβαιος, stabile ed immutabile, si manifesta all'intelletto producendo una conoscenza altrettanto stabile (*Tim.* 29b; cf. anche *Phil.* 59b-c). Si nota quindi che per Platone c'è una perfetta analogia fra la qualità morale del filosofo, la forma di conoscenza che possiede, e le caratteristiche dell'oggetto di tale conoscenza. Nella *Repubblica* anche il piacere puro è detto essere βέβαιος (586a6), così come il βίος stesso del guardiano, che è saldo perché μέτριος (446b7). Vegetti 2003c, 410, commenta, in riferimento proprio alla descrizione del dialettico, che «il tipo umano del "dialettico", la sua formazione, le sue capacità, il suo stesso *ethos*, coincidono con i caratteri del suo sapere metodico fino a confondersi con loro».

ὥσπερ ἀπονεναρκωμένα, καὶ ὕπνου τε καὶ χάσμις ἐμπίμπλονται, ὅταν τι δέη τοιοῦτον διαπονεῖν)⁵¹⁵.

La stabilità e la fermezza, pari a quelle del soldato in battaglia, sono necessarie a contrastare l'eccessiva mobilità di un intelletto acuto che è trascinato in tutte le direzioni dalla sua stessa perspicacia. Al tempo stesso queste qualità, seppur necessarie, possono essere d'intralcio, perché, come il corpo che rimane fermo, non si lascia smuovere (δυσκινήτως), e non si sottopone al πόνος della ginnastica non può crescere bene (ciò che in precedenza è stato definito «principio di movimento»), così anche l'anima che rimane ferma, come narcotizzata, di fronte alla fatica dello studio non è in grado di imparare (è in una situazione δυσμαθῶς), proprio perché l'apprendimento richiede la capacità attiva di sobbarcarsi questo πόνος (per apprendere, infatti, l'anima deve διαπονεῖν)⁵¹⁶.

Dunque, chi vuole diventare filosofo deve possedere al tempo stesso fermezza e stabilità, e mobilità ed acutezza intellettuali che gli permettano di affrontare la fatica dello studio senza scoraggiarsi⁵¹⁷. Però, il solo possesso di queste doti naturali non è sufficiente a rendere qualcuno filosofo, perché queste stesse qualità possono essere dannose se non correttamente educate. Per questo motivo, si ribadisce che è necessario rivedere ed approfondire il programma educativo:

allora andranno saggiati (βασανιστέον) alle prove di cui s'è già detto – quella della fatica, della paura e del piacere – e poi a un'altra prova, che ora

⁵¹⁵ *Resp.* 503c9-d5.

⁵¹⁶ Dunque, l'anima deve avere la qualità della fermezza, ma questa non deve degenerare nell'immobilità, non deve essere δυσκίνητος. Anche più avanti Socrate specificherà che la situazione di aporia causata, ad esempio, da alcuni problemi matematici, serve proprio a mettere in movimento l'intelligenza (κινουῦσα ... τὴν ἔννοιαν, 524e5-6).

Inoltre, il participio ἀπονεναρκωμένα richiama l'immagine della torpedine marina (νάρκη) del *Menone* (80a-b). La confutazione di Socrate riduce in uno stato di aporia Menone, che si sente come intorpidito, incapace di rispondere e di trovare una via d'uscita. La situazione si ripete poco oltre (84a-c), quando Socrate riduce in uno stato di aporia lo schiavo che cerca di risolvere il problema geometrico. Però, Socrate precisa, la «scossa» della torpedine marina non è dannosa, ma vantaggiosa: lo schiavo, ora che sa di non sapere, *potrebbe voler* cercare la soluzione al problema. L'ottativo ζητήσεειν, 84b10, indica la potenzialità: l'essere ridotti in stato di aporia non implica per ciò stesso che si desideri cercare. Non si può indagare in questa sede quali siano le condizioni, intellettuali e/o emozionali, che spingono chi si trova in stato di aporia a cercare: in questi passi della *Repubblica* Platone sembra suggerire che ci sia anche un'inclinazione naturale in gioco. Rimando a Napolitano 2014 per uno studio del problema, ma si vedano anche le brevi riflessioni *infra*, 226, nota 595. Sull'immagine della torpedine marina si veda Napolitano 2007, 245-253. Dunque, Platone sembra suggerire, attraverso il participio ἀπονεναρκωμένα, che alcune persone, quando si trovano in uno stato di aporia e devono affrontare un problema, sono come intorpiditi e incapaci di faticare per trovare la soluzione, irrigiditi perché δυσκίνητοι, incapaci di muoversi. Altri, invece, di fronte all'effetto narcotizzante della confutazione, rispondono in modo diverso, e sono spinti a cercare dalla loro stessa acutezza di ingegno e facilità di apprendimento (che, però, potrebbe anche portarli fuori strada, se non controllata da una qualità di fermezza e resistenza).

⁵¹⁷ Queste qualità che Socrate attribuisce al filosofo nella *Repubblica* sono molto simili a quelle che Teodoro attribuisce a Teeteto nell'omonimo dialogo (144a-b). Cf. F. Ferrari 2011, 211 nota 19, con ulteriore bibliografia.

aggiungiamo, dato che prima l'avevamo trascurata; intendo dire l'esercizio nelle molteplici discipline di studio, controllando se la loro natura sarà all'altezza delle conoscenze massime, o se invece si scoraggi di fronte a esse, come a un altro capita di scoraggiarsi dinanzi ad altre prove (καὶ ἐν μαθήμασι πολλοῖς γυμνάζειν δεῖ, σκοποῦντας εἰ καὶ τὰ μέγιστα μαθήματα δυνατὴ ἔσται ἐνεγκεῖν εἴτε ἀποδειλιάσει, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς ἄλλοις ἀποδειλιῶντες)⁵¹⁸.

L'educazione che era stata proposta nel libro III (come detto, su di essa si tornerà in seguito), risulta dunque ora insufficiente per il filosofo, che deve affrontare prove ben più difficili: compare ora la metafora del βάσανος, la pietra di paragone su cui il metallo che sembra essere oro è sfregato per controllarne l'effettiva natura. Questa metafora, come si è anticipato nel capitolo riguardante la *Lettera VII*, è legata al concetto di πείρα, prova, e dunque, seppur in modo indiretto, al πόνος⁵¹⁹. La nuova prova che il filosofo deve affrontare è l'esercizio «ginnico» nelle molte discipline di studio (ἐν μαθήμασι πολλοῖς γυμνάζειν), che saranno poi trattate in modo approfondito nel libro VII. Le nuove prove mostreranno come l'aspirante filosofo affronta questi πόνοι, e se è in grado di resistere alla fatica come il soldato mantiene la propria posizione in battaglia (ἐνεγκεῖν), o se si ritirerà, fuggendo per la paura (ἀποδειλιάσει)⁵²⁰. Dunque, egli dovrà incamminarsi lungo la μακροτέρα περίοδος (504b2), la lunga via che porta fino alla conoscenza dell'idea del bene. È con questa metafora della via più lunga che Socrate introduce le famose immagini del Sole, della Linea e della Caverna. Si noti, però, che la via più lunga non è descritta come una semplice attività contemplativa, ma come un percorso che richiede *esercizio e fatica*:

per la via più lunga costui dovrà andare e dovrà *faticare nell'apprendimento*

⁵¹⁸ *Resp.* 503e1-504a2. Adam 1902, nota *ad loc.* corregge l'ultima subordinata in ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς ἄλλοις ἀποδειλιῶντες, leggendo ἄθλοισι al posto di ἄλλοις. Questa correzione rinforza il paragone ginnico: i filosofi devono esercitarsi come nella ginnastica, per vedere se resistono, o se hanno paura, come quelle persone che provano paura di fronte alle competizioni atletiche. Sul nesso πόνος/ἄθλος si era riflettuto *supra*, Sezione I, cap. 2.5, in riferimento al mito di Eracle al bivio.

⁵¹⁹ Cf. Sezione II, Parte II, cap. 1. Su questa metafora si rifletterà in modo più approfondito in seguito.

⁵²⁰ Il verbo ἀποδειλιάω significa «tirarsi indietro» per la paura, e si riferisce sia alla battaglia (*Prot.* 326c1), sia, più in generale, a ciò che è giusto o doveroso fare in una determinata situazione (*Gorg.* 480c). È interessante notare che in Xen. *Const. Lac.* X, 7, chi si ritira di fronte ai propri compiti, e non si sobbarca il πόνος, non ha diritto ad essere conteggiato nel novero degli uguali (εἰ δὲ τις ἀποδειλιάσειε τοῦ τὰ νόμιμα διαπνεῖσθαι, τοῦτον ἐκεῖνος ἀπέδειξε μηδὲ νομίζεσθαι ἔτι τῶν ὁμοίων εἶναι); per Platone, chi fallisce nella prova dell'apprendimento, perché non è in grado di διαπνεῖν, non potrà essere considerato filosofo ed ottenere il potere politico, venendo così estromesso dal novero degli uguali, i filosofi-reggitori. Ἐνεγκεῖν, aoristo di φέρω, in questo luogo significa «sopportare», «resistere a»; il significato di tale verbo è troppo ampio per vedere in esso un riferimento esplicito alla battaglia, come in ἀποδειλιάω. Però, si noti che nell'*Apologia* Socrate accusa i suoi concittadini di non essere capaci di sopportare le sue conversazioni (ἐνεγκεῖν τὰς ἐμὰς διατριβάς καὶ τοὺς λόγους, 37c9-d1), e dunque di non impegnarsi nell'ἐλεγχος cui egli li sottopone.

non meno che negli esercizi ginnici; se no, come ora dicevamo, non verrà mai a capo di quella conoscenza massima, che a lui conviene in grado supremo (τὴν μακροτέραν τοίνυν, ὃ ἑταῖρε, ἔφην, περιτέον τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐχ ἦττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένῳ ἢ, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος ἐπὶ τέλος οὔποτε ἦξει)⁵²¹.

Esercizio, πόνος e τέλος sono i concetti chiave di questo passo: non si può arrivare al τέλος della conoscenza se non affrontando il πόνος necessario per raggiungerlo (questo, sin dall'inizio di questa ricerca, è stato qualificato come aspetto «teleologico» del concetto di πόνος). L'esercizio è reso necessario dal fatto che il mero possesso di determinate qualità naturali non è sufficiente a rendere qualcuno filosofo. Come il corpo cresce «dritto» solo sottoponendosi all'esercizio e resistendo alla fatica che esso comporta, così anche l'anima può crescere «dritta» solo se affronta la fatica dell'apprendimento: attraverso l'esercizio la sua capacità naturale di fermezza (βεβαιότης) è messa al servizio dell'acutezza dello sguardo (ὀξύτης), che in questo modo è indirizzato nella direzione corretta.

Infatti, Socrate afferma a più riprese nel corso del libro VI che le stesse eccellenti qualità naturali possano rendere l'anima sia buona, sia malvagia, a seconda del modo in cui sono educate: è dunque compito dell'esercizio nelle materie di studio orientare le capacità intellettuali nel modo giusto⁵²². Questo importante nodo concettuale è ribadito anche nell'immagine della caverna: la potenza dell'intelligenza è presente sì per natura,

ma diventa utile e giovevole o al contrario inutile e dannosa a causa della conversione (ὕπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς). O non hai notato che l'anima di coloro che sono detti malvagi ma che sono intelligenti, vede in modo penetrante (δριμὴ μὲν βλέπει) e distingue acutamente le cose (ὀξέως διορθῶ) alle quali si rivolge, in quanto ha la vista non cattiva, bensì costretta a servire alla malvagità, al punto che quanto più acutamente vede (ὀξύτερον βλέπει), tanto maggiori mali produce?⁵²³.

⁵²¹ *Resp.* 504c9-d3. Corsivi miei.

⁵²² *Resp.* 491e1-8: [So.] «E così, caro Adimanto – gli domandai –, dobbiamo sostenere che anime di natura eccellente, incappando in una cattiva educazione, diverrebbero malvagie ancor più delle altre? Oppure sei dell'avviso che le ingiustizie veramente gravi e il male nella sua forma peggiore scaturiscano, piuttosto che da una natura volitiva corrotta dall'educazione, da una natura mediocre, la quale nella sua fragilità dovrebbe essere causa di azioni grandi nel bene e nel male?» [Ad.] «No – riconobbe –, è come dici tu». Cf. anche *Ivi*, 495a4-8: «Vedi, dunque – continuai –, che non sbagliavamo dicendo che perfino gli stessi elementi costitutivi di una natura filosofica, quando non siano alimentati adeguatamente, sarebbero in grado di distrarre dalla filosofia, non meno dei cosiddetti beni, della ricchezza e di tutte le altre fortune dello stesso tipo».

⁵²³ *Ivi*, 518e4-519a6. È però necessario introdurre una nota epesegetica alla traduzione di Radice: come spiega bene Adam 1902, nota *ad loc.*, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς significa, in realtà, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς τε καὶ μή, secondo una tendenza comune nella lingua greca a non esplicitare la seconda possibilità. La frase, dunque, non

Anche le persone malvagie possiedono la stessa qualità di ὀξύτης che caratterizza il filosofo, ma questa non è diretta nella direzione corretta a causa della mancanza di educazione. È dunque compito dell'esercizio, del πόνος delle materie di studio, garantire, per così dire, facendo confluire assieme le metafore ginniche e visive, l'ὀρθότης dello sguardo⁵²⁴. Una vista acuta rivolta nella direzione sbagliata non è solo dannosa, ma addirittura pericolosa: infatti, quanto più persiste nel rivolgersi in tale direzione, tanto più migliora la propria capacità visiva (ὀξύτερον βλέπει), e tanto maggiore male, di conseguenza, riesce a fare⁵²⁵.

Qui Platone sembrerebbe suggerire che le capacità naturali, e in particolare l'acutezza dell'intelletto, siano perfezionate dall'esercizio. L'anima, dunque, non solo apprende, ma anche, quanto più si esercita nella fatica dell'apprendimento, tanto più migliora le proprie capacità, proprio come il corpo è irrobustito dalla ginnastica. Ciò è affermato esplicitamente poche pagine più avanti, quando si discute l'utilità dello studio della matematica:

ebbene, non hai notato che chi ha una innata (φύσει) attitudine per il calcolo è, oserei dire, altrettanto acuto (ὀξεῖς) anche in ogni altra disciplina, e, analogamente, quelli che sono tardi di mente (βραδεῖς), qualora vengano educati ed esercitati (παιδευθῶσιν καὶ γυμνάσωνται) in questa scienza, posto pure che non ne traggano altro profitto, per lo meno, rispetto a prima, progrediscono tutti verso una maggior acutezza d'ingegno (ὀξύτεροι)⁵²⁶?

Anche chi non possiede particolari doti di ingegno, se si esercita nella matematica, riesce a

significa che è la conversione a danneggiare o giovare all'anima (sarebbe infatti difficile comprendere come la conversione in direzione del sole possa essere dannosa per l'anima), ma che l'anima trae giovamento dall'essere convertita ed è invece danneggiata e costretta a servire il male se non è convertita, e passa la vita ad osservare, sempre più acutamente, nient'altro che ombre.

⁵²⁴ Per quanto questa possa sembrare, a prima vista, una formula presa in prestito da Heidegger, questa ricerca non ha nulla di heideggeriano, ed è giunta ad una tale formulazione non solo in modo indipendente rispetto alle ricerche del filosofo tedesco, ma anche affrontando problemi diversi rispetto a quelli che egli si pone. Come è noto, Heidegger, nel famoso saggio sulla dottrina platonica della verità (Heidegger 1947) accusò Platone di aver tradito il significato originario di ἀλήθεια come «disvelamento», sostituendolo con quello di «correttezza dello sguardo», segnando così le sorti della storia della metafisica. Non intendo dirimere le complesse questioni metafisiche di cui si occupa Heidegger, né confrontarmi punto per punto con le sue tesi, ma posso quantomeno sottolineare che il ritratto del filosofo che si sta qui delineando appare molto distante da quello offerto da Heidegger e questa differenza emergerà in modo ancor più chiaro in seguito, nel corso della trattazione della dialettica – e dunque della relazionalità dialogica che per Platone è necessaria alla conoscenza – tema che, com'è noto, il filosofo tedesco passa sotto silenzio.

⁵²⁵ Al contrario, l'anima che è convertita dal divenire all'essere vede acutamente nella corretta direzione, come si specifica poco dopo, a *Resp.* 519a8-b6: «pertanto, se a una siffatta natura a partire dall'infanzia venissero tagliati tutt'intorno questi che sono come pesi di piombo collegati con il divenire, i quali, attaccandosi ad essa mediante i cibi, i piaceri e le mollezze di questo genere, trascinano in basso la vista dell'anima (κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν); ebbene, se, liberandosi da questi si convertisse verso la verità, questa stessa natura di questi uomini vedrebbe nella maniera più acuta (ὀξύτατα) anche queste cose, così come vede quelle alle quali è invece rivolta».

⁵²⁶ *Ivi*, 526d7-e5.

progredire e a migliorare le proprie capacità: le doti naturali, dunque, non sono una dotazione fissa nel corso di tutta la vita, ma sono perfezionabili proprio attraverso l'esercizio⁵²⁷. Comunque, ciò non significa che chiunque possa diventare filosofo. Tutte le persone, anche quelle lente, possono migliorare, ma solo quelle che hanno una natura predisposta sono in grado di affrontare le grandi difficoltà che la matematica impone: è infatti uno tra i *πόνους* più difficili (526c1) per chi lo studia e si esercita in esso (*μανθάνοντι καὶ μελετῶντι*, 526c1-2)⁵²⁸.

Dunque, l'esercizio dell'anima nello studio serve ad orientarla progressivamente nella giusta direzione e a migliorarne, passo dopo passo, le capacità: il *τέλος* non può essere raggiunto immediatamente, ma solo attraverso un lungo esercizio preparatorio, una *προπαιδεία* (536d6), che permetta uno sviluppo graduale e proporzionato. Infatti, le materie di studio sono poste in ordine crescente di complessità: dallo studio del numero, a quello delle figure piane, di quelle solide, dei solidi in movimento, delle armonie, per giungere infine alla dialettica e, al culmine di essa, al fine ultimo di tutto il percorso, l'idea del bene. La progressività dell'esercizio permette all'anima di «irrobustirsi» gradualmente: se fosse sottoposta ad un *πόνος* eccessivo e non commisurato alle capacità acquisite ne risulterebbe danneggiata, proprio come lo è il corpo quando deve affrontare una fatica fisica superiore alle proprie forze.

Tutte le discipline, comunque, convergono nello sforzo di volgere l'anima nella stessa, corretta, direzione: verso *l'alto*. Esse orientano l'anima del filosofo dal mondo della *γένεσις* (525b6, 526e8, 527b8) al mondo dell'*οὐσία* e dell'*ἀλήθεια* (525b5, c6, 526b3, 526e1-2, 7, 527b7, 530b4), dal basso, *κάτω* (527b12, 529a8, 529b6, c2) verso l'alto, *ἄνω* (525d5, 527b11, 529a2, 10, 529b4, 6, c2). Tutta la discussione di aritmetica, geometria ed astronomia verte su queste due coppie oppostive: due sono le opposte direzioni in cui potrebbe dirigersi l'anima, e la corretta educazione deve fare in modo che essa intraprenda la strada verso l'alto, preparandosi progressivamente per la parte più importante, la dialettica. Se lo studio delle precedenti materie non riuscirà a preparare l'anima ad affrontare la difficoltà della dialettica, *si sarà faticato invano* (*ἀνόνητα πονεῖσθαι*, 531d4), perché è solo la dialettica che può portare

⁵²⁷ Nelle *Leggi* si afferma addirittura che lo studio della matematica sia in grado di far progredire oltre le proprie capacità naturali: l'arte del calcolo «sveglia chi per natura è sonnolento e tardo di intelletto, e lo rende pronto ad apprendere, di buona memoria e perspicace, facendolo progredire per arte divina oltre le sue capacità naturali (*τὸν νυστάζοντα καὶ ἀμαθῆ φύσει ἐγείρει καὶ εὐμαθῆ καὶ μνήμονα καὶ ἀγχίνουν ἀπεργάζεται, παρὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐπιδιδόντα θεία τέχνη*)» (747b3-6). Si noti che gli aggettivi *εὐμαθῆ*, *μνήμονα* e *ἀγχίνουν* presenti in questo passo sono esattamente gli stessi che descrivono le qualità naturali del filosofo a *Resp.* 503c2.

⁵²⁸ Anche a *Leg.* 817e-818a si afferma che solo poche persone si affaticano (*διαπονεῖν*) nello studio di aritmetica, geometria, stereometria e astronomia, proprio perché difficili e non alla portata di tutti.

questo πόνος al suo τέλος, l'idea del bene, «fine del viaggio (τέλος τῆς πορείας)» (532e4)⁵²⁹.

Verso la fine del libro VII, dopo aver discusso il tema della dialettica, Socrate ricapitola ed approfondisce ulteriormente i principi finora discussi, mettendo in luce ancora meglio il fatto che l'educazione intellettuale del filosofo sia una forma di πόνος. Innanzitutto, si riassumono, nel passo 535a-c, le qualità che i filosofi devono possedere per natura: devono essere i più risoluti (βεβαιοτάτους), coraggiosi (ἀνδρειοτάτους), belli (εὐειδεστάτους), con caratteri nobili e seri (γενναίους τε καὶ βλοσυροὺς τὰ ἦθη)⁵³⁰, e una natura predisposta all'educazione per loro tracciata (ἃ τῆδε τῆ παιδεία τῆς φύσεως πρόσφορα). Devono unire, ad una buona memoria (μνήμονα) ed un carattere inflessibile (ἄρρατον), acutezza di ingegno (δριμύτητα) e facilità di apprendimento (μὴ χαλεπῶς μανθάνειν)⁵³¹, perché

le anime si demoralizzano più che per gli ostacoli che incontrano negli esercizi fisici, per quelli che incontrano nello studio, in quanto, in tal caso, la fatica è tutta loro, a loro carico, e non è per nulla condivisa col corpo (πολὸν γὰρ τοι μᾶλλον ἀποδειλιῶσι ψυχὰι ἐν ἰσχυροῖς μαθήμασιν ἢ ἐν γυμνασίοις· οἰκειότερος γὰρ αὐταῖς ὁ πόνος, ἴδιος ἄλλ' οὐ κοινὸς ὢν μετὰ τοῦ σώματος)⁵³².

Si afferma dunque esplicitamente che c'è un πόνος proprio (οἰκειότερος, ἴδιος) dell'anima, che non dipende dal corpo e non è condiviso con esso, e che anzi, per questo motivo, è molto più difficile da superare: solo poche persone ne sono perciò capaci (in quanto, come si è visto, possiedono sia la fermezza di fronte alla fatica, sia l'acutezza necessaria a superare le difficoltà che si parano loro davanti).

Platone affronta dunque quel tema che Cicerone sarebbe riuscito solo ad intravedere, senza trattarlo adeguatamente⁵³³: esiste un *labor* proprio dell'anima, che non dipende da un *dolor* fisico, ma da un fattore di turbamento che colpisce l'anima sola – l'oggettiva difficoltà delle materie di studio e del cammino in direzione dell'idea del bene. Come si vedrà in

⁵²⁹ Cf. anche *Resp.* 534e2-535a1: «E non ti pare – osservai – che per noi la dialettica si trovi al vertice (ἐπάνω), a mo' di coronamento del curriculum scolastico, e che nessun altro studio potrebbe con buone ragioni mettersi al di sopra (ἀνωτέρω) di questo, sì che qui ha termine la nostra indagine sulle scienze (τέλος τὰ τῶν μαθημάτων)?».

⁵³⁰ Quanto all'uso degli aggettivi γενναίος e βλοσυρός, Curi 2000, 124, nota che il primo si riferisce a chi, libero di nascita, si distingue per valore in battaglia, mentre il secondo indica chi manifesta un'indole nobile. Inoltre, l'Autore nota che questi due aggettivi sono riferiti a Fenarete, madre di Socrate, a *Theaet.* 149a2, e ciò gli permette di sviluppare, nel corso del capitolo, l'analogia fra guerra e parto (su cui si è riflettuto brevemente *supra*, Sezione I, cap. 2.4).

⁵³¹ Vegetti 2003d, 605, nota che le caratteristiche qui riassunte sono analoghe a quelle attribuite al giovane tiranno suscettibile di essere convertito alla filosofia nelle *Leggi* (710c-d) e a Dione nella *Lettera VII* (327a, 328a, 336a).

⁵³² *Resp.* 535b6-9.

⁵³³ Cf. *supra*, Sezione I, cap. 1.

seguito, nel paragrafo 5.3, questa forma di *dolor* che è propria dell'anima è descritta metaforicamente nei termini di un dolore fisico, quello dell'accecamento. Platone, inoltre, chiarisce un altro nodo concettuale che in Cicerone sarebbe rimasto oscuro. Se il filosofo deve assumere su di sé la fatica dell'apprendimento e dell'esercizio per affrontare gli studi che gli si prospettano, deve allora essere *laboriosus*, cioè deve *amare quella fatica* che non può essere evitata per raggiungere la fine del cammino. Le righe che seguono a quelle sopra citate affrontano proprio il tema della φιλοπονία del filosofo:

la persona che cerchiamo dovrà avere buona memoria, carattere inflessibile e *amore per le fatiche* (φιλόπονον); altrimenti dove credi che troverebbe la determinazione necessaria per portare a termine un impegno di studio e di esercizio tanto oneroso (διαπονεῖν καὶ τοσαύτην μάθησίν τε καὶ μελέτην ἐπιτελεῖν) oltre alle fatiche fisiche? [...] Chi si occupa di filosofia non deve avere un amore claudicante per la fatica (φιλοπονία οὐ χολόν), ovvero essere per metà solerte (φιλόπονον) e invece per l'altra metà neghittoso (ἄπονον). E questo capita quando uno si dedichi con passione alla ginnastica (φιλογυμναστής) e alla caccia e in genere si sobbarchi volentieri (φιλοπονῆ) le fatiche fisiche, ma non abbia amore per lo studio (φιλομαθής), non sia motivato ad ascoltare e ricercare, e anzi in questo campo si dimostri, in generale, svogliato (μισοπονῆ). Tuttavia, deve ritenersi claudicante anche chi rivolge tutto il suo impegno (φιλοπονίαν) nella direzione opposta⁵³⁴.

L'amore per la fatica (φιλοπονία) è una qualità necessaria per portare a termine (ἐπιτελεῖν) il lungo percorso educativo, che richiede sia studio che esercizio, anzi, in cui lo studio stesso è una forma di esercizio (μάθησίν τε καὶ μελέτην). Il filosofo ama ciò che fa, è φιλομαθής, perché sa che il πόνος che sta affrontando è degno di merito: solo attraverso di esso, infatti, si può raggiungere l'obiettivo della conoscenza massima. Egli si conferma dunque l'atleta dell'agone più grande, che compete per la virtù, e l'eroe che affronta le prove più difficili: come Eracle, nel mito di Prodicco, deve διαπονεῖν sulla via della virtù (Xen. Mem. II.1.33), così anche il filosofo di Platone deve compiere lo stesso sforzo lungo la «via più lunga». Questa fatica si inserisce all'interno di un percorso di progressivo miglioramento del sé attraverso l'esercizio che irrobustisce le capacità dell'anima, proprio come l'esercizio fisico fortifica il corpo: non si può raggiungere l'idea del bene se l'anima non è abbastanza «allenata» per compiere uno sforzo così grande.

⁵³⁴ Resp. 535c1-d7, tr. it. Radice 2009 leggermente modificata, corsivo mio.

Se, in precedenza, si era messo in luce un rapporto di simmetria inversa fra educazione dell'anima e del corpo, ora invece si evince dal passo sopra citato un rapporto di simmetria diretta. La φιλοπονία del filosofo è diretta in ugual modo alle fatiche del corpo e a quelle dell'anima; egli non è «zoppo», ma si esercita nella stessa misura in entrambe le direzioni, per sviluppare pienamente tutte le sue capacità (i filosofi, infatti, si ribadisce poche righe dopo, sono ben dotati sia nel corpo che nella mente, sono ἀρτιμελεῖς τε καὶ ἀρτίφρονες, 536b2). Ciò non è incoerente con la simmetria inversa sopra evidenziata. Infatti, il rapporto è diretto dal punto di vista globale (il filosofo esercita sia il corpo che l'anima), ma inverso dal punto di vista cronologico, perché anima e corpo non si sviluppano contemporaneamente, per cui bisognerà esercitarsi nel πόνος adatto della parte adatta nel momento adatto. Dal momento che il corpo si sviluppa prima dell'anima, bisogna prima dedicarsi agli esercizi ginnici, la cui difficoltà è incompatibile con lo studio (537b1-3). Però, anche questo esercizio è una prova non insignificante (τῶν βασάνων οὐκ ἐλάχιστη, 537b4-5).

Solo successivamente si potenzieranno gli esercizi dell'anima e Socrate ribadisce ed approfondisce i principi di perfezione e giusta proporzione nell'educazione. Innanzitutto, il filosofo non è «zoppo», ma esercita *tutte quante* le parti della virtù (πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη, 536a2): nonostante la tripartizione dell'anima non sia esplicitamente presente nei libri centrali dell'opera, questa, ed altre indicazioni che saranno trattate nel capitolo successivo, sembrano mostrare che essa non è dimenticata o superata, ma solo messa in secondo piano rispetto ai problemi affrontati in questa sede.

Le fatiche dell'anima devono essere proporzionate nella quantità: per questo motivo bisogna scegliere per il percorso educativo persone giovani, perché questa è l'età adatta per οἱ μεγάλοι καὶ οἱ πολλοὶ πόνοι (536d3). Anche la qualità delle fatiche dell'apprendimento deve essere proporzionata alle capacità dell'anima: tutte le discipline propedeutiche alla dialettica, infatti, devono essere insegnate in forma di gioco perché, come le fatiche subite dal corpo mediante costrizione (πόνοι βίᾳ πονούμενοι, 536e2-3) non sono efficaci, così anche le fatiche imposte all'anima con la forza ostacolano l'apprendimento e impediscono che le conoscenze si fissino saldamente in essa.

È però con la discussione della dialettica che emerge più chiaramente il principio di «giusta proporzione», perché Socrate si sofferma a descrivere i danni prodotti nell'anima del discente da un esercizio dialettico praticato troppo presto, prima che l'anima sia adeguatamente esercitata a sostenerne la fatica⁵³⁵. Bisogna dunque che ci si avvicini alla

⁵³⁵ Anche nel *Sofista* (218c-d) si afferma che, nell'affrontare l'esercizio dialettico, è meglio cominciare dalle cose più semplici (in questo caso, l'esempio del pescatore con la lenza), per allenarsi in vista di quelle più difficili.

dialettica solo quando l'anima, esercitata a mantenere lo sguardo «verso l'alto» grazie allo studio delle discipline propedeutiche, sia in grado di affrontarla facendone un uso corretto, che porti in direzione dell'idea del bene. Per questo motivo, bisogna addirittura impedire che le persone troppo giovani la praticino:

non puoi ignorare che i giovanetti (μειρακίσκοι), non appena hanno preso gusto alle prime discussioni, si servono di queste come di un gioco, sempre intenti a contraddire (ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι), e, imitando quelli che li confutano (τοὺς ἐξέλεγχοντας), essi stessi, a loro volta, continuano a confutare (ἐλέγχουσι), divertendosi, come fanno i cuccioli, a portare in giro e a fare a brandelli (ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν), a furia di argomentazioni, chi man mano capita loro a tiro⁵³⁶.

Il giovane, il μειράκιον, che si dedica alla dialettica prima del tempo, cade nell'errore di farne un uso scorretto, facendola scadere nella mera antilogia (ἀντιλογία). Così, proprio perché la sua anima non è stata ancora adeguatamente esercitata dalle altre discipline a mantenere il corretto direzionamento verso l'essere, il giovane rimarrà invischiato in confutazioni che hanno a che fare solo con l'opinione (ἐλέγχων εἰς δόξαν, 538d9). Anche in questo caso Platone affronta un problema posturale: il giovane è capace di discutere tanto quanto lo è l'anziano, ma non nello stesso modo, perché manca di un esercizio adeguato. Il confine tra il διαλέγεσθαι della dialettica e l'ἀντιλογία non è dettato da una diversità metodologica (in entrambi i casi si usa la confutazione, l'ἔλεγχος), ma da una diversità di orientamento della stessa capacità dialogica: nel primo caso, in direzione dell'essere e della verità (διαλέγεσθαι ... καὶ σκοπεῖν τἀληθές, 539c7-8), nel secondo, in direzione dell'opinione⁵³⁷. Il giovane che affronta la dialettica prima di essere in grado di sostenerne la fatica e di mantenere il corretto orientamento, l'ὀρθότης, nel praticarla, sarà letteralmente «trascinato» (il verbo ἔλκω ricorre qui due volte: 538d3, 539b6) nella direzione opposta rispetto a quella dell'essere, la direzione dell'apparenza, proprio come un corpo perde la postura corretta se

⁵³⁶ *Resp.* 539b2-6.

⁵³⁷ Per un approfondimento di questo tema, anche in relazione ad altri dialoghi (in cui Platone sembra proporre alcune distinzioni metodologiche), e all'inquadramento storico (la critica di Platone sembra rivolgersi non solo ai sofisti, ma anche ad alcuni socratici, in particolare Antistene), rimando a de Luise – Farinetti 2001. Il rapporto fra dialettica ed antilogia sarà oggetto di analisi anche nel prossimo paragrafo. Questa distinzione torna a più riprese nei dialoghi. Particolarmente informativo è *Phaed.* 90b10-c6, che descrive come l'antilogia, trascinando il discorso in alto e in basso, faccia perdere ogni fiducia nei ragionamenti, perché sembra che non si possa mai raggiungere una conclusione solida: «coloro che passano il loro tempo a ragionare pro e contro ogni cosa (τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες), finiscono col convincersi di essere diventati i più sapienti di tutti e di avere essi soli compreso che non esiste alcuna cosa né alcun ragionamento sicuro e saldo (βέβαιον), ma che tutti gli esseri si rivoltano in su e in giù (ἄνω κάτω), come avviene nell'Euripo, e in nessun momento e in nessun luogo rimangono mai fermi».

sottoposto a sforzi eccessivi. Riprendendo la metafora ottica, l'acutezza del suo sguardo è orientata verso il basso e quanto più si eserciterà in questa direzione, volgendosi alle sole ombre, tanto più male produrrà.

Non solo dunque bisogna esercitarsi, come nella ginnastica, per raggiungere un livello di preparazione adeguato per affrontare la dialettica, ma la dialettica stessa è un esercizio cui bisogna applicarsi «secondo un metodo corrispondente a quello dell'educazione ginnica (ἀντιστρόφως γυμναζομένῳ τοῖς περὶ τὸ σῶμα γυμνασίῳ)» (539d10-11)⁵³⁸. L'avverbio ἀντιστρόφως spiega la «corrispondenza» tra dialettica e ginnastica attraverso un'immagine presa a prestito dalla tragedia. Nelle parti corali della tragedia l'antistrofe segue lo stesso schema metrico della strofe, ma, nel recitarla, il coro si muove in direzione opposta rispetto al movimento eseguito durante la strofe. Anche ginnastica e dialettica seguono un uguale schema, perché bisogna esercitarsi allo stesso modo in entrambe, ma con «movimenti» in direzione opposta, in quanto l'una è rivolta al corpo, l'altra all'anima. Nel prossimo paragrafo si cercherà dunque di comprendere in che cosa consista l'esercizio dialettico «antistrofico» rispetto a quello ginnico, esercizio che è anche detto essere πείρα (537c6) e βάσανος (537d6) fondamentale per il filosofo.

In conclusione, è utile precisare che l'importanza delle immagini ginniche nella descrizione dell'educazione della parte razionale dell'anima è provata anche dal fatto che è Platone stesso a chiarire i *limiti* di queste immagini:

le altre virtù che sono dette dell'anima può essere che si avvicinino a quelle del corpo, ossia che non essendo prima presenti vi vengano poi immesse con l'abitudine e l'esercizio; invece quella dell'intelligenza (ἡ [ἀρετή] τοῦ φρονῆσαι) più di ogni altra, come sembra, è connessa con qualcosa di più

⁵³⁸ Anche Aristotele nei *Topici* (101a28-30) paragona la dialettica alla ginnastica. La funzione di tale paragone in Platone ed Aristotele, però, è diversa. Infatti, per Aristotele l'uso della dialettica in rapporto all'esercizio (πρὸς γυμνασίαν) è solo uno dei possibili usi, insieme all'uso in rapporto agli incontri (cioè alle discussioni che capita di avere con le persone) e all'uso in rapporto alle scienze filosofiche. Il primo modo d'uso della dialettica, dunque, per Aristotele, è una semplice indicazione di metodo: ci si allena nella dialettica in modo da praticarla in modo sempre più efficace (sui modi d'uso della dialettica nei *Topici* si veda Berti 1989, in particolare 31-32). Però, distinguendo diversi modi d'uso della disciplina, e in particolare l'uso in rapporto all'esercizio e quello in rapporto alla filosofia, Aristotele separa metodo e contenuto. Come notava già Robinson 1953², 72, questa è la grande novità introdotta da Aristotele rispetto a Platone. Per lo Stagirita il metodo della dialettica può essere separato dal suo contenuto e appreso indipendentemente da esso. Dunque, ci si può esercitare nella scienza dialettica applicando un insieme di regole assiomatiche a qualsiasi contenuto. Questa distinzione, però, non è ancora presente in Platone: per lui metodo e contenuto sono inseparabili. Certamente, come si vedrà nel prossimo paragrafo, anche per Platone, maggiore è l'esercizio nella dialettica, maggiore è la capacità di praticare tale arte in modo efficace, ma questo esercizio non può essere compiuto in relazione ad un contenuto qualsiasi: praticare la dialettica, infatti, significa praticare quell'esercizio che ha a che fare con le idee, in vista del raggiungimento della conoscenza massima, l'idea del bene. Mentre per Aristotele l'esercizio è uno dei modi d'uso possibili della dialettica, per Platone *la dialettica è esercizio*, anzi, l'unico esercizio che, avvalendosi esclusivamente di idee, permette di conoscere l'idea del bene.

divino, che non perde mai la propria potenza, ma diventa utile e giovevole o al contrario inutile e dannosa a causa della conversione⁵³⁹.

Ciò che interessa di questo passo non è tanto il contenuto – la virtù dell'intelligenza è sempre attiva, ed è il modo in cui è esercitata (o non esercitata) che la porta ad essere utile o dannosa, come si è visto⁵⁴⁰ – quanto la riflessione sul *modo d'uso* delle immagini. Il fatto che Platone rifletta sui limiti della metafora ginnica che egli stesso introduce è indice di un'analogia consapevole delle *ragioni per cui* e degli *scopi per cui* tale metafora è stata introdotta: egli non l'avrebbe utilizzata così spesso se, pur essendo consapevole delle manchevolezze che necessariamente comporta, non fosse stato anche al tempo stesso convinto della sua utilità.

5.2 La dialettica fra ginnastica e battaglia

Come è noto, nella *Repubblica* Platone offre poche spiegazioni sulla dialettica: nel momento in cui Glaucone chiede a Socrate di spiegare quale sia la forza della dialettica, le sue forme e le sue vie (τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως, καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἶδη διέστηκεν, καὶ τίνας αὖ ὁδοί, 532d7-e2), Socrate si mostra reticente, ed afferma che, pur desiderando egli impegnarsi a fondo, con tutta la sua προθυμία (533a2), Glaucone non sarebbe in grado di seguirlo in una discussione di tale portata⁵⁴¹. Ciononostante, i pochi indizi che si trovano nei libri VI e VII sono oggetto di un dibattito immenso – di cui si riuscirà a rendere conto solo in parte in questa sede – che prende in esame la dialettica sia in relazione

⁵³⁹ *Resp.* 518d9-519a2. Su come debba essere interpretata l'utilità o dannosità della conversione, cf. *supra*, 195, nota 523, dove si è già commentata l'ultima frase di questo passo, qui riportata per completezza.

⁵⁴⁰ Bruno Centrone, nelle note alla traduzione di Sartori 1997, commenta così il passo: «la distinzione anticipa in qualche misura quella aristotelica tra virtù etiche e virtù dianoetiche. La capacità intellettuale (*arete tou phronesai*) indica in questo caso una mera disposizione e non coincide con l'autentica *phronesis* che, essendo scienza del bene, non potrebbe mai volgersi al suo opposto» (780, nota 15). La ponderata riflessione di Centrone conferma quanto affermato all'inizio di questo capitolo, ossia che sovrainporre uno schema di pensiero aristotelico al testo di Platone non aiuta la comprensione del testo stesso. Da una parte, la virtù della parte intellettuale dell'anima sembra avvicicabile alle virtù dianoetiche, ma non corrisponde ad esse, perché è una disposizione che può essere esercitata sia nel bene che nel male. Dall'altra, la necessità dell'esercizio per il perfezionamento delle capacità della ragione sembra avvicinarla alle virtù etiche aristoteliche, in quanto anch'esse sono rese perfette dall'esercizio. Infatti, Aristotele afferma che «per natura siamo atti ad accoglierle, e ci perfezioniamo, poi, mediante l'abitudine» (*Eth. Nic.* 1103a25-26). Sarebbe però altrettanto errato *identificare tout-court* la virtù di cui parla Platone con le virtù etiche, sia perché Platone afferma chiaramente che essa è presente *per natura*, sia perché l'esercizio nelle materie di studio come matematica e astronomia non riguarda certo la capacità di trovare un giusto mezzo nell'agire.

⁵⁴¹ Perché questa reticenza? Secondo Vegetti 2003c, 419, la risposta si trova nell'architettura teorica del dialogo stesso: «il sapere dialettico intrattiene qui [...] un rapporto costitutivo con quella enigmatica idea del buono, che ne costituisce il *telos*, l'oggetto privilegiato e al tempo stesso la ragion d'essere in quanto sapere destinato e legittimato al potere. Se il "buono" è fondamento della supremazia della dialettica, il suo ambiguo statuto ontologico – al limite dell'essere e al di là della *ousia* noetico-ideale – si riverbera sullo statuto epistemologico della dialettica stessa». Una posizione simile è espressa da Dixsaut 2002, 62: «c'est parce qu'il [Socrate] n'a fourni jusque là que des images du Bien qu'il ne peut pas offrir à Glaucon autre chose qu'une image de la dialectique».

al dialogo stesso, sia in relazione all'intero *corpus*, nel tentativo di tracciare lo sviluppo di tale tecnica dai dialoghi giovanili a quelli della maturità.

Da questo punto di vista, infatti, è innegabile, anche da parte di chi non sostiene una lettura «evoluzionistica» dei dialoghi, che si assista ad una progressiva evoluzione e tecnicizzazione del metodo dialettico. Nonostante le molte differenti letture del problema, mi sembra che si possano trovare alcuni nodi concettuali comunemente accettati. I dialoghi presentano una progressiva evoluzione a partire dalla tecnica confutatoria socratica, mostrata in azione nei dialoghi aporetici, alla tecnicizzazione della dialettica come sapere filosofico per eccellenza. La confutazione socratica dei primi dialoghi (che sarebbe, secondo molti, vicina a ciò che era praticato dal Socrate storico) è una tecnica ancora solamente negativa-distruttiva. Infatti, essa è in grado di dimostrare la falsità delle opinioni altrui, facendo cadere gli interlocutori in contraddizione con se stessi, ma non è ancora in grado di pervenire ad un sapere positivo, in linea con la dichiarazione socratica di sapere di non sapere. Nei dialoghi maturi, invece, la dialettica diventa non solo disciplina in grado di giungere all'acquisizione di un sapere positivo, grazie al metodo sintetico-dialettico formalizzato in particolar modo a partire dal *Fedro*, ma anche sapere regio, in grado di organizzare e fondare tutte le altre forme di sapere. In tutto ciò, però, essa non perde la propria *natura dialogica*, elemento di continuità con il dialogo socratico da cui essa nasce⁵⁴².

Rispetto alla prospettiva generale qui delineata, la *Repubblica* costituisce un punto di passaggio di fondamentale importanza. In questo dialogo, infatti, si può rintracciare sia il nucleo elentico-negativo, sia l'aspetto positivo-costruttivo della dialettica. La confutazione socratica è mostrata all'opera in particolar modo nel libro I, che sembra essere più vicino alle

⁵⁴² Si è cercato, in questo pur (troppo) breve paragrafo, di operare una complessa sintesi a partire dalle letture del problema offerte da Napolitano 2010, 117-145, e Berti 1987, 67-100. Che ci sia un'evoluzione da una modalità distruttiva ad una costruttiva è sostenuto già da Robinson 1953², 61, il quale sottolinea che la tecnica dialettica formalizzata nei dialoghi di mezzo mantiene il nucleo originario, socratico, dell'essere indagine per domande e risposte (77-82). Kahn 2008 [1996] offre una lettura diversa del problema, proponendo un'interpretazione «ingressiva» dei dialoghi, secondo cui si può rintracciare nelle opere di Platone una coerenza di posizione filosofica di fondo, ma anche un'esposizione di essa che avviene per gradi, per cui, se ci sono punti che rimangono oscuri in alcuni dialoghi e sono spiegati in dialoghi successivi, ciò deve essere letto come «un'introduzione aporetica e una progressiva esposizione di elementi di una visione unitaria» (70). Però anche Kahn concorda nel ritenere che nucleo originario della dialettica di Platone sia il dialogo socratico: la confutazione distruttiva di Socrate diventa punto di partenza per lo sviluppo di una filosofia costruttiva (103). Dixsaut 2002, pur riconoscendo meriti all'opera di Kahn, la critica perché in essa «le dialogue est prise comme une forme littéraire d'exposition et non comme la structure même de la pensée» (44, nota 1). Dixsaut legge il problema in chiave non unitaria né evoluzionistica, rintracciando progressive rettificazioni e revisioni che non costituiscono punti di rottura, ma mutamenti di prospettiva a seconda del problema posto. Anche lei, però, concorda nell'affermare l'origine socratica della dialettica platonica, che rimane sempre e innanzitutto dialogo. L'opera più completa sul tema è Giannantoni 2005, interamente dedicata a tracciare la nascita della *διαλεκτική* platonica dal *διαλέγεσθαι* socratico. L'Autore propone anche interessanti riflessioni sull'opportunità di leggere i dialoghi in chiave «evoluzionistica» (15-31), confrontandosi con l'enorme bibliografia disponibile. Questa chiave di lettura rimane tutt'ora la più persuasiva e solida, una volta che ne siano chiariti i limiti e le mancanze, evitando così di ridurla ad un rigido dogma.

opere giovanili, perché si conclude in modo aporetico⁵⁴³. La discussione comincia con la domanda socratica riguardante che cosa sia (ὅτι ποτ' ἐστίν, 354b5-6) la giustizia in sé (τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, 331c1-2), la definizione di giustizia (ὄρος ... δικαιοσύνης, 331d2), e ci si chiede se essa possa essere ridotta alla restituzione del dovuto, oppure se una tale azione possa essere compiuta talvolta in modo giusto, talvolta ingiusto⁵⁴⁴. Socrate, dunque, cerca un oggetto di conoscenza universale: la risposta alla domanda «che cos'è la giustizia?» non può ridursi ad un caso specifico, o ad un elenco di azioni giuste, ma deve trovare il τοῦτο δ' αὐτό, che può essere ugualmente applicato a tutti i casi particolari. Inoltre, la domanda di Socrate è formulata in modo da offrire un'opzione binaria: ci si chiede, infatti, se la giustizia sia rendere il dovuto *oppure no*⁵⁴⁵. Su questo aspetto della domanda dialettica di partenza si tornerà in seguito. Però, il libro I si conclude in modo aporetico, senza raggiungere una definizione di giustizia, perché tutte le tesi avanzate dagli interlocutori sono confutate.

La struttura elenctica del metodo dialettico non è abbandonata nel libro VII, in cui si afferma esplicitamente che la dialettica opera attraverso l'ἔλεγχος (534c2). Ora, però, la dialettica non è più descritta come una pratica solo confutatoria e distruttiva, ma come metodo in grado di raggiungere una forma di sapere positiva – anzi, il sapere più alto, cioè la conoscenza dell'idea del bene – e come scienza architettonica che unifica tutte le altre scienze

⁵⁴³ Si è a lungo discusso se il libro I costituisca in origine un'opera separata, un dialogo aporetico giovanile sviluppato successivamente in un'opera più ampia. Già Friedländer 2004 [1964-1975], 445-462, riteneva che il dialogo *Trasimaco* fosse stato scritto prima del resto della *Repubblica*, ma non per questo lo si sarebbe dovuto considerare un'opera separata: esso costituisce un'introduzione aporetica al resto del dialogo. Sostengono l'unità del dialogo anche Rowe 2006 e Barney 2010, mostrando la cura con cui Platone intreccia i temi abbozzati nel libro I con il resto del dialogo.

⁵⁴⁴ *Resp.* 331c1-9: «ma un tale comportamento, *la stessa giustizia* (τοῦτο δ' αὐτό, τὴν δικαιοσύνην), possiamo ridurla a dir le cose come stanno, alla restituzione di ciò che si è avuto, *oppure* (ἢ) queste medesime azioni talvolta possono essere compiute in spirito di giustizia e tal'altra no? Cito questo esempio. Chiunque converrebbe che se uno avesse in consegna delle armi da un amico quando questi è sano di mente, qualora gliel richiedesse in stato di pazzia, non sarebbe tenuto a restituirgliel, anzi si comporterebbe ingiustamente se lo facesse, e parimenti non sarebbe nel giusto se a un uomo così ridotto volesse dire tutta la verità». Corsivi miei. Il termine sopra tradotto con definizione, ὄρος, come è noto, con Aristotele diventerà termine tecnico della filosofia. Non si entrerà qui nel dibattito riguardante il ruolo della definizione in Socrate e Platone, e in particolare nei dialoghi giovanili: infatti, c'è un ampio dibattito riguardante quale sia il tipo di definizione che Socrate cerca. Per approfondimenti rimando a Kahn 2008 [1996], 150-183. Giannantoni 2005, cap. 6, offre una lettura persuasiva della nascita dell'εἶδος platonico dal problema della domanda sul τί ἐστίν posta da Socrate, che non si limita ad inquadrare il tema dal punto di vista logico e metafisico (come l'«idea» di Platone nasca da uno sviluppo della «definizione» socratica, lettura di stampo aristotelico da ricondurre, in tempi più recenti, agli studi di Ross), ma mostra come questa evoluzione sia dovuta ad una necessità profonda insita nel διαλέγεσθαι stesso.

⁵⁴⁵ Cf. Napolitano 2010, 119-121. L'Autrice individua tre caratteristiche della domanda di partenza: l'universalità dell'oggetto cercato, la costruzione di un'opzione binaria e il riferimento al linguaggio comune: infatti spesso il punto di partenza dell'indagine di Socrate è l'uso corrente e quotidiano del termine di cui si intende scoprire il «che cos'è». Particolarmente importante per il seguito della ricerca è il fatto che si costruisca un'opzione binaria: come nota anche P. C. Smith 2000, nel libro I ci si chiede «is P Q or is P not Q?» e si esaminano entrambi i corni della contraddizione, senza però giungere ad una soluzione positiva (125). Come si vedrà a breve, Napolitano 2010 e, prima, Berti 1987 dimostrano che è proprio a partire da questo modo di costruire la domanda dialettica di partenza che si apre la possibilità di una dialettica non più solo distruttiva, ma costruttiva.

e perviene ad una visione d'insieme⁵⁴⁶.

Qual è il guadagno teoretico della *Repubblica*, rispetto ai dialoghi precedenti, che permette alla dialettica di evolvere da esame solo negativo e distruttivo delle ipotesi false a metodo che permette di raggiungere la conoscenza del vero? La risposta non può essere trovata nell'uso del metodo di unione e divisione che è esposto nel *Fedro* e mostrato all'opera nei dialoghi più tardi, in particolare il *Politico* e il *Sofista*, perché esso non è ancora presente nella *Repubblica*⁵⁴⁷. Dal momento che nel libro VII si ribadisce che la dialettica è strutturata secondo l'ἔλεγχος, la sua capacità di conoscere il vero deve risiedere nella possibilità di fare un uso euristico, e non più solo distruttivo, dell'ἔλεγχος stesso.

Come è possibile fare un uso euristico dell'ἔλεγχος? Come è noto, secondo Aristotele la confutazione socratica non è in grado di pervenire ad un sapere positivo, perché Socrate non possedeva una teoria generale dell'opposizione⁵⁴⁸. Dunque, secondo lo Stagirita, Socrate non è in grado di distinguere le diverse modalità di opposizione (per correlazione, per contrarietà, per contraddizione), e questa mancanza si riverbera sulle capacità conoscitive della sua confutazione: egli, infatti, proprio per questo motivo, non è in grado di comprendere quale proposizione risulti dimostrata dalla confutazione della sua negazione, perché non è in grado di sapere quali proposizioni si oppongano per contraddizione e quali per semplice contrarietà⁵⁴⁹.

La validità di tale testimonianza di Aristotele sulle conoscenze di logica a disposizione del Socrate storico è dibattuta e non c'è modo di valutarla in questa sede⁵⁵⁰. Essa, però, è utile perché permette di far notare che una teoria generale dell'opposizione, che sia in grado di

⁵⁴⁶ Se la domanda socratica del libro I cerca il τοῦτο δ' αὐτό, la dialettica presentata nel libro VII riesce a rispondere positivamente ad essa: infatti, si afferma a più riprese che la potenza della dialettica riesce ad attingere all'αὐτὸ ὃ ἔστιν, ciò che ogni cosa è (532a7, 533b2). La capacità sinottica della dialettica è descritta a 531d1-3: essa è «ciò che questi campi hanno in comune, [il] cespite unitario, [il] reciproco collegamento dei loro punti di contatto».

⁵⁴⁷ Anche se, come nota Vegetti 2003c, 419, alcune indicazioni di Socrate sembrano anticipare questi guadagni dei dialoghi successivi. A 454a6 egli afferma che l'autentico διαλέγεσθαι si distingue dall'eristica per la sua capacità di operare correttamente divisioni (τὸ ... δύνασθαι κατ' εἶδη διαιρούμενοι), e a 537c2-7 che la dialettica è un sapere dal carattere sinottico (εἰς σύνοψιν), e che il dialettico è colui che sa vedere l'insieme (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός). Questi, però, sono gli unici due passi nell'intero dialogo che sembrano alludere al procedimento per diairesi e sintesi. Non solo i dialoghi più tardi presentano una metodologia diversa, ma, come commenta Napolitano 2010, 132-136, usano la dialettica per scopi diversi e ad un livello diverso: «la dialettica non è più [...] solo un metodo per discutere escludendo il falso ed acquisendo il vero: è ora la rete oggettiva di connessione tesa fra cosmo sensibile e cosmo ideale, non solo, ma, dispiegata anzitutto entro questo, fonda una parentela naturale fra le cose» (135).

⁵⁴⁸ *Met.* XI 4, 1078b18-27.

⁵⁴⁹ Cf. Napolitano 2010, 125, e, prima, Berti 1987, 76-77.

⁵⁵⁰ Berti 1987, 68, ritiene valida e verace la testimonianza di Aristotele, che sarebbe stato il primo testimone disinteressato delle differenze tra la dialettica di Socrate e quella di Platone. Anche Robinson 1953², pur non trattando esplicitamente questo tema, legge la confutazione socratica con l'aiuto di categorie di pensiero aristoteliche. Kahn 2008 [1996], 85, invece, non ritiene la testimonianza affidabile, perché, come è noto, è condizionata dal modo stesso dello Stagirita di fare «storia» della filosofia, che certo non collima con i nostri canoni di ricerca storica.

distinguere i diversi modi di opposizione, in particolare quelli per contrarietà e contraddizione, è reperibile nei dialoghi di Platone, già a partire da quelli precedenti alla *Repubblica*⁵⁵¹. È però proprio in questo dialogo che è formulato per la prima volta esplicitamente il principio di non contraddizione, e ciò è indice della consapevolezza di Platone riguardo al problema. Nel contesto del dialogo esso non è riferito allo studio dei rapporti di opposizione tra proposizioni, ma è introdotto come criterio per comprendere se l'anima agisca sempre come un intero, o se utilizzi di volta in volta «istanze» diverse: si arriva così alla formulazione generale che «la medesima parte non potrà mai subire o produrre affezioni contrarie, nel medesimo modo e in rapporto al medesimo oggetto» (436b8-9). Nonostante la formulazione non sia ancora esplicita e completa come quella aristotelica, i commentatori concordano sul fatto che proprio qui si abbia la prima formulazione del principio di non contraddizione⁵⁵². Berti sostiene che tale principio sarà mostrato all'opera proprio in relazione alle proposizioni nel *Parmenide*⁵⁵³. Nonostante egli abbia ragione nel notare che nella prima formulazione il principio è riferito ad enti (le parti dell'anima), non proposizioni, si dimostrerà, alla fine di questo capitolo, che non è necessario aspettare il *Parmenide* per vedere il principio all'opera nella discussione dialettica: un esempio di tale uso potrà infatti essere rintracciato già nel libro V della *Repubblica*. In conclusione, dunque, è proprio questo guadagno teoretico che permette a Platone di rendere la dialettica non più solo negativa e distruttiva, ma anche *euristica* del vero: infatti, una volta stabilita un'opzione binaria fra due proposizioni che siano effettivamente contraddittorie, risulterà vera quella, in sé incontraddittoria, la cui negazione sia confutata⁵⁵⁴.

Si è cercato di delineare brevemente un quadro interpretativo generale che permetta di indagare alcuni aspetti della dialettica nella *Repubblica*. Offrire un'esposizione completa e dettagliata di questo tema richiederebbe un lavoro ben oltre gli scopi di questa ricerca, che intende invece limitarsi all'indagine sulla relazione fra dialettica e *πóνοϛ*: si può dire che la dialettica sia un *πóνοϛ* e, in caso affermativo, in che cosa consiste allora tale *πóνοϛ*? Alla prima domanda si è già data una risposta affermativa nel paragrafo precedente (5.1), da cui è emerso che la dialettica è una forma del *πóνοϛ* del filosofo. Essa infatti è una *πειρα*, una prova, parte fondamentale di un lungo percorso educativo che è descritto esattamente nei termini di un *πóνοϛ*. Allora in che cosa consiste quella fatica della dialettica che è detta essere

⁵⁵¹ Si vedano, ad esempio *Gorg.* 495e-497e, *Phaed.* 102e-105e, e, per un approfondimento su questo tema, Napolitano 2010, 123-130.

⁵⁵² Cf. Repellini 1998, 239; Vegetti 1998e, 84, nota 87; Berti 1987, 83-84, il quale precisa proprio però che in questa prima formulazione il principio non è riferito a proposizioni, ma ad enti. Per un'analisi dettagliata del passo rimando a Renaut 2014, 157-162.

⁵⁵³ Cf. Berti 1987, 85 ss.

⁵⁵⁴ Concordano su queste conclusioni Berti 1987, 83, e Napolitano 2010, 132.

«antistrofica» rispetto a quella della ginnastica, e in che senso si può dire che l'esercizio dialettico sia analogo a quello ginnico? Per rispondere a queste domande sarà sufficiente concentrare l'attenzione solo su due aspetti della dialettica cui si è già accennato sopra: la sua *natura dialogica* e la sua *struttura elenctica*.

Per quanto riguarda il primo aspetto, nei molti studi sulla dialettica si tende a passare spesso sotto silenzio il fatto che essa è innanzitutto dialogo, come se tale natura dialogica fosse di secondaria importanza rispetto all'elucidazione dei problemi più tecnici, quali il metodo e il contenuto del sapere dialettico.

Bisogna però rilevare che, già dal punto di vista semantico, la presentazione della dialettica come dialogo precede la descrizione di essa come tecnica. Infatti, l'aggettivo sostantivato ἡ διαλεκτική (dove si sottintende τέχνη o ἐπιστήμη) compare solo verso la fine del libro VII, dove appunto la dialettica è detta essere un viaggio (πορεία, 532b4) metodicamente organizzato (μέθοδος, 533c7); le forme di questo aggettivo si trovano solo in questa breve sezione che conclude il libro VII (oltre ai passi già citati, si vedano anche 531d9; 534b3, e3; 536d6; 537c6-7), e sono del tutto assenti nel resto dell'opera⁵⁵⁵.

Le forme del verbo διαλέγεσθαι, invece, sono presenti in tutta quanta l'opera, dove spesso hanno il significato generico di «discutere, discorrere»⁵⁵⁶. Solo nei libri centrali assumono un significato più tecnico, indicando non una forma qualsiasi di discussione, ma quella forma di cui solo i pochi, i filosofi «dialettici», sono esperti, e che permette di raggiungere la conoscenza più elevata, l'idea del bene. Il primo (e anche il più frequente) sintagma utilizzato per descrivere la dialettica è τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις che ricorre per la prima volta a 511b4⁵⁵⁷. Dunque la dialettica è una forma del dialogare, del διαλέγεσθαι, dotata di una particolare capacità, una δύναμις. Questa espressione può essere intesa in due modi diversi a seconda che il genitivo sia inteso in senso soggettivo o oggettivo. Nel primo caso significa «l'efficacia, o la potenza, della tecnica dei discorsi»; nel secondo, «la capacità di usare la tecnica dei discorsi». In entrambi i casi, comunque, si indica nella dialettica uno strumento efficace a produrre dei risultati (cioè, la conoscenza), avvalendosi del dialogo⁵⁵⁸.

Dunque, la prima informazione che Platone offre sulla dialettica è che essa si iscrive nello *spazio intersoggettivo del dialogo*⁵⁵⁹. La dialettica, per essere praticata, richiede il

⁵⁵⁵ Cf. Vegetti 2003c, 405; per il catalogo completo delle occorrenze di διαλέγεσθαι e διαλεκτική nel *corpus* dei dialoghi rimando a Dixsaut 2002, 345-354.

⁵⁵⁶ Si vedano ad es. 360a2, 328a9, d7, 336b1.

⁵⁵⁷ La stessa espressione è utilizzata anche a 532d8-e1, 533a8, 537d5. Cf. anche *Parm.* 135c2. Altre occorrenze di διαλέγεσθαι in senso tecnico sono 532a2, 6, 539c6.

⁵⁵⁸ Così Vegetti 2003c, 406-407.

⁵⁵⁹ *Ibidem*. Per questo tratto sociale della dialettica, si vedano anche Robinson 1953², 77, Nails 1995, 229 e Napolitano 2010, 143.

confronto con l'altro: essa è la capacità di «dare e rendere ragione» (δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον, 531e4-5) delle proprie affermazioni procedendo «per domande e risposte» (ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι, 534d9). Il dialogo, allora, è il luogo per eccellenza della filosofia, perché solo attraverso di esso si può raggiungere la conoscenza: la verità non è contemplata in modo solitario, ma cercata insieme all'interlocutore attraverso lo scambio di opinioni, il domandare e rispondere che mira a rendere ragione di quanto si afferma⁵⁶⁰.

Non ci sarebbe dialogo, però, se non ci fosse anche contrapposizione fra opinioni diverse: la dialettica, dunque, è l'esercizio in cui le opinioni dell'interlocutore, attraverso la procedura del domandare e del rispondere, sono messe alla prova, per verificarne l'effettiva tenuta. Il metodo utilizzato, come si è visto, è l'ἔλεγχος⁵⁶¹: esso consiste nel prendere in considerazione come vera, almeno in via provvisoria, la posizione dell'interlocutore, utilizzandola come punto di partenza per la successiva discussione attraverso domande e risposte, in cui si chiede all'interlocutore di rendere ragione della posizione espressa, assicurandosi il suo consenso ad ogni passaggio argomentativo. Si potrà così raggiungere una conclusione condivisa dai dialoganti una volta che rimanga una proposizione non confutata (a condizione, ovviamente, che la proposizione ad essa contraddittoria sia confutata)⁵⁶².

La ricerca comune della verità in cui consiste la dialettica sembrerebbe a prima vista essere incoerente con l'immagine della battaglia con cui essa è descritta nel libro VII: il dialettico, infatti, «passa attraverso tutte le confutazioni come in battaglia» (ὥσπερ ἐν μάχῃ

⁵⁶⁰ Sulla dialogicità della dialettica si veda soprattutto Giannantoni 2005, ma anche Berti 1987, 68-70; Dixsaut 2002, 68-72 (e anche il cap. 1, in cui mostra come la scienza dialettica di Platone sia vera erede del dialogo socratico); Vegetti 2003c, 408-409; Napolitano 2010, 117 ss., che, pur concentrandosi sulla dialettica nella *Repubblica*, inserisce questa discussione all'interno del tema più ampio della mediazione dell'alterità, di cui il dialogo è unica modalità possibile. Krämer 1989 [1966] sottolinea che il dialogo può anche essere con se stessi: il pensiero, infatti, è un dialogo interiore (*Soph.* 264a, *Theaet.* 189b); anche il rendere ragione a se stesso, quindi, si compie dialetticamente. Il testo della *Repubblica* concentra l'attenzione sull'intersoggettività del dialogo, ma Krämer nota che questa possibilità di un rendere ragione che avvenga nell'intimo dialogo con se stessi è suggerita in un solo, breve passo, 534b3-6: «non chiami tu dialettico chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa, e chi non ne è capace, in quanto non ne sa dar conto né a se né agli altri (λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλω διδόναι), per tale ragione non diresti che di questo non ha intelligenza?». Corsivi miei.

⁵⁶¹ Come nota Berti 1987, 71-72, nel suo significato quotidiano, e non tecnico, ἔλεγχος è sinonimo di πείρα ed ἐξέτασις, dunque indica semplicemente «mettere alla prova» (per il dialogo come ἐξέτασις si vedano *Gorg.* 515b, *Phaedr.* 258d, 261a, *Theaet.* 210c, *Phil.* 55c, *Ap.* 38a; per πείρα si confrontino *Gorg.* 448a, *Prot.* 348a, *Phil.* 21a). Però, come si vedrà a breve, con ἔλεγχος nei dialoghi si intende una procedura di messa alla prova che è formalmente codificata: la procedura del domandare e del rispondere, allora, non è libera, una forma qualsiasi di dialogo, ma risponde ad una metodologia ben precisa di ricerca.

⁵⁶² Berti 1987, 90, commenta che il dialogo parte dall'ὁμολογία e si conclude nell'ὁμολογία. Bisogna però sottolineare che l'omologia di partenza non coincide con l'omologia d'arrivo: la prima è solo provvisoria ed è necessaria perché senza di essa non ci sarebbe dialogo, ma semplice contrapposizione di opinioni, mentre l'omologia di arrivo segna il raggiungimento di una posizione che è condivisa e ritenuta vera da entrambi gli interlocutori. Giannantoni 2005, 188 ss. e cap. 6, mostra che è proprio da questo tratto del διαλέγεσθαι di Socrate che nasce, per Platone, la necessità di trovare un sapere stabile, l'ἐπιστήμη. Come già accennato *supra*, 204, nota 542, trovo la lettura di Giannantoni molto convincente perché evita di ridurre il famoso problema del passaggio dal «concetto» all'«idea» ad una questione di sola logica o metafisica, ma, non negando questo aspetto, lo inserisce all'interno del quadro più ampio della ricerca del sapere appunto attraverso il dialogo.

διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιόν, 534c1-2), espressione da cui si è voluto dedurre che la dialettica sia una guerra contro l'interlocutore, e che dunque compito di essa non sia la ricerca comune, ma l'annientamento dell'altro come di un nemico⁵⁶³. Questa lettura, però, erra nell'individuare il nemico contro cui la forza della dialettica si rivolge: non è l'interlocutore come tale, ma l'opinione da lui espressa. La dialettica, dunque, è una battaglia *contro* le false opinioni, nemiche di *entrambi* gli interlocutori, *per* la verità⁵⁶⁴. Socrate, infatti, a più riprese nei dialoghi sottolinea che l'esame dialettico riguarda non la persona, ma il λόγος da questa espresso, e che nel corso dell'esame le posizioni di entrambi gli interlocutori sono messe alla prova⁵⁶⁵.

Dunque, dialettico è colui che rivolge la δύναμις dialogica non contro l'interlocutore, per sopraffarlo come in battaglia – questo è il modo di porsi dei sofisti, che mirano alla vittoria nell'agone dialettico a qualsiasi costo, noncuranti della verità o falsità delle posizioni espresse – ma contro le false opinioni, le mere apparenze di verità⁵⁶⁶. La critica delle false opinioni è punto di partenza per la ricerca della verità, intrapresa non contro, ma insieme all'interlocutore. Nel corso di questo «cammino» la disposizione del dialettico nei confronti del proprio interlocutore rimane sempre mite e benevola, qualsiasi sia la posizione espressa da costui⁵⁶⁷.

⁵⁶³ Così Curi 2000, che analizza le metafore belliche nel *Sofista* (cap. 2) e nel *Teeteto* (cap. 3), concludendo: «è indispensabile abbandonare ogni remora *filiale* nei confronti di chicchessia, sviluppando il *pólemos* in ogni direzione, e in tutte le sue implicazioni» (144, corsivi dell'A.).

⁵⁶⁴ Cf. Napolitano 2010, 140-145, e in particolare 144, con nota 66 per la presa di posizione polemica nei confronti di Curi 2000. L'opera di Curi ha il grande pregio di mostrare come le metafore belliche strutturino il discorso filosofico stesso: non sono meri abbellimenti, ma parte integrante del significato del dialogo. Però, in particolare nel cap. 2, tratta come equivalenti le proposizioni «attaccare l'interlocutore» e «attaccare il λόγος dell'interlocutore», concludendo così erroneamente che la *vis* bellica si scarichi tanto sul ragionamento quanto sull'interlocutore stesso.

⁵⁶⁵ Particolarmente importante è il passo *Prot.* 333c7-9: «perché io esamino soprattutto il ragionamento, anche se nell'esame capita che comprenda tanto me che interrogo quanto colui che risponde (τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι)». Tr. it. Chiesara 2010. A partire da questa espressione Robinson 1953², 8-15, sostiene che Socrate cerchi di dare l'impressione che la confutazione sia impersonale, ma che questo sia solo un segnale della cosiddetta «ironia socratica»: una dichiarazione insincera, perché la confutazione di Socrate porta l'interlocutore a dover rendere ragione del proprio modo di vivere (l'ἔλεγχος riguarda la vita stessa, è ἔλεγχος τοῦ βίου, *Ap.* 39c7; cf. anche *Lach.* 187e-188a). Concordo con Robinson nel sottolineare il carattere personale dell'ἔλεγχος, il cui punto di partenza non è un'opinione qualsiasi, ma un'opinione che l'interlocutore ritiene essere vera, o comunemente accettata (su questo tema si vedano anche Berti 1987, 70, e Napolitano 2010, 140). Però, non concordo nel leggere nella segnalazione dell'impersonalità dell'ἔλεγχος una dichiarazione ironica ed insincera. Il fatto che Socrate esamini il λόγος e non la persona non contraddice il carattere personale della confutazione, ma è indice del fatto che lo scopo a cui egli mira non è la vittoria *contro il suo interlocutore*, ma *contro le false opinioni* espresse da costui, opinioni su cui egli fonda il proprio agire pratico: la confutazione, dunque, è a *vantaggio dell'interlocutore* e della sua vita. Cf. anche Brickhouse – Smith 1991, e Giannantoni 2005, 144 ss., che polemizzano contro la lettura di Robinson.

⁵⁶⁶ Cf. Napolitano 2010, 144-145.

⁵⁶⁷ Per approfondimenti su questo tema rimando a Napolitano 2008. L'Autrice fornisce un'accurata tabulazione delle occorrenze di *πραότης*, *φιλία*, *εὐνοία* ed *εὐμένεια* nei dialoghi, mostrando che spesso queste parole sono riferite alla dialettica ed indicano il modo di discutere proprio del filosofo: è un modo amichevole in cui gli interlocutori sono ben disposti l'uno verso l'altro, e non discutono per prevalere l'uno sull'altro. I passi più

Questo nodo concettuale è ribadito anche nei dialoghi più tardi: il *πόνος* dell'esercizio dialettico non è rivolto *contro* l'interlocutore, ma è *condiviso* dai partecipanti al dialogo, perché si arrivi alla verità, passando attraverso la «battaglia» delle confutazioni, «allenandosi» insieme. Così, ad esempio, nelle battute iniziali del *Sofista* Teeteto chiama in causa il suo amico Socrate, suo compagno di esercizi (συγγυμναστήν, 218b4), con cui è abituato a condividere le fatiche del dialogo (συνδιαπονεῖν, *ibidem*). Socrate, poi, non interverrà nel seguito del dialogo, ma, all'inizio del *Politico*, lo Straniero suggerirà di dare un po' di pausa a Teeteto, provato dalla discussione, e di prendere come compagno di esercizi (συγγυμναστήν, 257c6) dialettici Socrate stesso. Teodoro approva la scelta: entrambi, infatti, sono giovani (hanno dunque l'età adatta per i grandi *πόνοι*), ma se si darà loro l'opportunità di riposare a turno, sopporteranno tutta la fatica (πάντα πόνον, 257c9) ancora meglio.

Il metodo attraverso cui procede la dialettica, come si è anticipato, è *elenctico*. L'ἔλεγχος non si limita più, come quello dei dialoghi giovanili, a confutare false opinioni, ma, partendo proprio da queste opinioni e operando attraverso la confutazione, riesce a raggiungere la conoscenza di ciò che è, delle idee, e, infine, dell'idea del bene. Dunque, la dialettica comincia con un lavoro critico-negativo, sottoponendo a confutazione le ipotesi doxastiche proposte dagli interlocutori⁵⁶⁸. Però, è proprio sottoponendo a questo lavoro di confutazione le ipotesi che riesce a raggiungere la conoscenza delle idee, perché tramite l'ἔλεγχος l'ipotesi falsa (che risulta essere autocontraddittoria) è scartata, ma ciò permette di

importanti presi in considerazione sono *Prot.* 337a ss., *Men.* 75d, *Ep.* VII, 344b. In particolare, quest'ultimo passo specifica che la confutazione è sempre benevola, e il domandare e rispondere è privo di invidia (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγγόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων; sull'assenza di invidia del filosofo, di contro allo sguardo invidioso del sofista, si vedano anche le riflessioni di Napolitano 1994, 65-70). C'è un passo, non preso in considerazione dall'Autrice (in quanto non vi compaiono i termini oggetto di studio), che porta ulteriore sostegno alla tesi espressa: *Parm.* 130a. Pitodoro ascolta Socrate ribattere alle tesi di Zenone, e reagisce in questo modo: «Pitodoro proseguiva dicendo che egli stesso, mentre Socrate parlava in questo modo, era convinto che di fronte ad ogni affermazione Parmenide e Zenone *si sarebbero adirati*. Viceversa, essi prestavano grande attenzione a Socrate e spesso, scambiandosi un'occhiata, *sorridevano ammirati*» (130a3-7, tr. it. F. Ferrari 2004, corsivi miei). Anche Pitodoro sbaglia nell'individuare il fine della discussione dialettica: Parmenide e Zenone non si arrabbiano perché sono ben consapevoli che Socrate controbatte non per desiderio di vittoria contro di loro, ma per cercare la verità. Infatti, è Parmenide stesso a lodare lo slancio di Socrate, che desidera impegnarsi in questi ragionamenti difficili (130b). Si veda anche *Theaet.* 167e3-168a2: «il comportamento ingiusto si ha quando non si distingue in modo chiaro il caso in cui si fanno discorsi con intenti polemici (ὡς ἀγωνιζόμενος τὰς διατριβὰς ποιῆται), oppure in modo dialettico (διαλεγόμενος), e nel primo caso si scherza e si cerca di indurre in errore per quanto possibile, mentre nell'ambito di una discussione dialettica (ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι) ci si comporta con serietà (σπουδάζῃ) e si corregge (ἐπανορθοῖ) l'interlocutore, limitandosi ad indicargli gli errori in cui egli è caduto per colpa sua e delle precedenti frequentazioni». Si noti l'uso del verbo ἐπανορθόω: l'obiettivo della discussione dialettica è di «raddrizzare» l'interlocutore, di fargli acquisire una corretta «postura» dialogica. Sul tema si vedano anche le brevi riflessioni, ma corredate da ricchi riferimenti testuali, di Giannantoni 2005, 61-62, che parla di un «codice di comportamento» del dialettico. Più in generale, l'intero cap. 1 è dedicato alla distinzione fra le modalità argomentative e, soprattutto, i diversi atteggiamenti del sofista e del dialettico.

⁵⁶⁸ Vegetti 2003c, 421.

stabilire la verità dell'ipotesi ad essa opposta per contraddizione⁵⁶⁹. La conoscenza così raggiunta non è più ipotetica: è an-ipotetica⁵⁷⁰.

Il lavoro di confutazione delle varie ipotesi, fino a raggiungere la conoscenza dell'idea del bene, è sinteticamente descritto in un breve passo:

chi non è capace di distinguere l'idea del bene con il ragionamento separandola da tutte le altre, e come in battaglia passando attraverso tutte le confutazioni, con l'intenzione di confutare non secondo opinione ma secondo l'essenza non affronti queste cose con un ragionamento che non crolla, tu dirai che chi si trova in tale condizione non conosce né il bene in sé né nessun'altra cosa buona; ma che se anche ne apprenda una qualche immagine, non dirai forse che la coglie con l'opinione e non con la scienza [...]? (ὅς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις

⁵⁶⁹ Cf. Napolitano 2010, 141, e Berti 1987, 82-83. Si veda anche Vegetti 2003c, 420, che concorda nel ritenere che il lavoro dell'ἐλέγχος permette di verificare la falsità delle ipotesi che sono di volta in volta confutate, ma non si occupa di chiarire che cosa, dopo questo lavoro critico-negativo, possa essere considerato vero (mentre Napolitano e Berti specificano che è vera l'ipotesi in sé incontraddittoria la cui opposta per contraddizione è confutata). Concordo con Napolitano e Berti nel ritenere che il lavoro del «togliere» le ipotesi consista proprio in questa operazione di verifica della non-contraddittorietà, che permette di eliminarne quindi il carattere ipotetico.

Però, c'è un ampio dibattito riguardante questo problema. Infatti, non è chiaro cosa intenda dire Platone con «distruggere» o «togliere» le ipotesi (τὰς ὑποθέσεις ἀναρροῦσα, 533c9). Dal testo dell'immagine della linea nel libro VI risulta chiaro che esiste una cruciale differenza metodologica fra matematica e dialettica: la prima, infatti, dà per scontate le ipotesi e, partendo da esse, ne deduce conseguenze, che sono considerate vere se risultano essere coerenti con l'ipotesi di partenza. La dialettica, invece, usa le ipotesi come punti di partenza per raggiungere il principio non più ipotetico (510b ss.). In questo percorso verso l'alto, verso la conoscenza non più ipotetica, la dialettica «distrugge» le ipotesi. Come notava già Robinson 1953², 160, Socrate non spiega mai esattamente in che cosa consista la via verso l'alto e ciò ha dato origine ad un'ampia gamma di interpretazioni (che Robinson analizza con acribia, 160-180). Quella qui proposta è l'unica che è in linea con la struttura elenctica della dialettica che si è delineata. In alternativa, si è argomentato che il lavoro di «togliere» le ipotesi consista nel fondarle attraverso un'ipotesi superiore, e così via. Questa lettura, però, usa il metodo ipotetico proposto nel *Fedone* come punto di riferimento, e risulta problematica perché il metodo proposto in questo dialogo non è del tutto sovrapponibile a quello della *Repubblica* (per un'analisi dell'uso del metodo ipotetico in *Menone*, *Fedone* e *Repubblica* rimando a Robinson 1953², Gonzalez 1998, 153-244, e si veda anche Chen 1992, che però prende in esame anche il *Simposio*). Problematico è anche stabilire se le ipotesi della matematica e della dialettica siano le stesse. Ritengo che il passo 510b ss. debba essere letto come un'indagine di carattere metodologico: Platone intende chiarire le differenze di metodo fra matematica e dialettica, e non suggerisce che esse facciano uso diverso delle stesse ipotesi (dunque, ipotesi della matematica saranno certi postulati, della dialettica certe opinioni sul buono, il bello, il giusto, etc...). Però, come nota con un certo sconforto Vegetti 2003a, 32, anche studiosi di simili vedute discordano: alcuni difendono la posizione da me sostenuta (nell'edizione da lui curata, Vegetti 2003c e Trabattoni 2003; ma si veda anche Dixsaut 2002, 81-82, con solide analisi testuali), altri, invece, offrono una lettura matematizzante della dialettica secondo cui le ipotesi di partenza sono le stesse della matematica (Repellini 2003; è però la scuola di Tubinga che porta al massimo livello la lettura matematizzante della dialettica: cf. Krämer 1989 [1966]). Non c'è modo in questa sede di analizzare dettagliatamente l'immagine della linea: rimando al classico studio di Lafrance 1981, 153-196.

⁵⁷⁰ Come argomenta in modo convincente Vegetti 2003c, 411-412, an-ipotetiche sono sia le singole essenze ideali, sia l'idea del bene; il carattere di anipoteticità appartiene distributivamente alle prime, univocamente alla seconda.

ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύεται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὔτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πη εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι)⁵⁷¹.

Gli interlocutori che praticano l'esercizio dialettico riescono a delimitare l'idea del bene, separandola da tutte le altre, solo «passando attraverso tutte le confutazioni», cioè confutando le opinioni che di volta in volta si presentano loro come oggetto di discussione. L'esame elentico, dunque, riesce a compiere sia il lavoro negativo di «distruzione» delle ipotesi false, sia il lavoro positivo di delimitazione dell'ipotesi vera, separandola da tutte le altre (si specifica, infatti, che il discorso deve passare attraverso *tutte* le confutazioni: διὰ πάντων ἐλέγχων, ἐν πᾶσι τούτοις), operando attraverso il principio di non contraddizione. Però, questo esame può raggiungere risultati certi solo a condizione che la confutazione avvenga sempre κατ' οὐσίαν, e non κατὰ δόξαν: per mezzo di idee, e non di opinioni, perché da una confutazione di tipo doxastico non può che risultare un sapere solo doxastico, dunque instabile. Come si è già visto, la confutazione che avviene per mezzo di opinioni porta la dialettica a scadere nella mera antilogia, discussione che riduce gli argomenti a brandelli, senza essere in grado di raggiungere un sapere certo, perché, a livello della sola opinione, si può contraddire all'infinito.

Nel confutare, invece, il dialettico deve mostrare la stessa fermezza del soldato in battaglia. Egli infatti affronta questo esercizio ὡσπερ ἐν μάχῃ: come il soldato non indietreggia di fronte al pericolo, così anche il dialettico non si lascia scoraggiare di fronte alle difficoltà dell'esercizio dialettico. Infatti, si impegna in esso con tutta la sua προθυμία: è κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν. Si tratta della stessa προθυμία che Socrate sarebbe disposto ad impegnare per rispondere alle risposte di Glaucone, ma che non troverebbe un interlocutore adeguato perché proprio Glaucone, forse non abbastanza esercitato nella dialettica, e non abbastanza «robusto» da sostenerne la difficoltà, non sarebbe in grado di starne al passo.

La metafora del πόνος bellico completa quella precedente del πόνος ginnico. Il

⁵⁷¹ Resp. 534b8-534c6. Tr. it. Radice 2009 leggermente modificata, perché egli traduce ἐλεγχος con un generico «prova» e soprattutto perché la traduzione del passo è fortemente influenzata dall'interpretazione datane dalla scuola di Tubinga (cf. in particolare Krämer 1989 [1966]): infatti, rende διορίσασθαι con «definire» e ἀφελών con «astrarre». Per Krämer si arriva alla definizione dell'idea del bene attraverso un procedimento astrattivo-generalizzante analogo a quello della matematica. Secondo Vegetti 1993 e 2003c, invece, queste espressioni nella *Repubblica* non hanno una connotazione tecnica così marcata: è meglio rendere διορίσασθαι con «delimitare, distinguere» (concorda su questo Napolitano 2010, 120, ricordando che il significato originario di ὄρος è «pietra di confine»: ciò che distingue un campo – in questo caso ontologico – da un altro) e il participio ἀφελών con «separare». Dunque, l'espressione significa semplicemente che attraverso la confutazione si riesce a distinguere e separare ciò che il bene veramente è (l'idea del bene) da tutte le ipotesi avanzate su di esso, che vengono scartate perché risultano contraddittorie quando sottoposte all'esame elentico.

dialettico deve possedere sia l'acutezza dello sguardo che gli permette di raggiungere la «visione» dell'idea del bene, sia la fermezza, la βεβαιότης, del soldato in battaglia, perché non deve lasciarsi trascinare dalle false opinioni. Mentre gli antilogici «trascinano» il discorso di qua e di là (τῷ ἔλκειν καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ, 539b6-7), facendolo cadere al livello della sola opinione, il dialettico deve resistere a queste spinte, per assecondare solo la spinta della vera discussione dialettica, che «trascina» verso l'alto, verso l'essere (ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, 533d2-3). La metafora della «trazione» del discorso in direzioni opposte riesce a chiarire perché l'esercizio dialettico è «antistrofico» rispetto a quello ginnico. Come l'atleta allena il proprio corpo facendolo resistere allo sforzo che serve a contrastare le spinte destabilizzanti cui è sottoposto, in modo che attraverso tale fatica acquisisca la postura corretta, «dritta», così il dialettico allena la propria anima, e le fa acquisire la corretta postura che la dirige in direzione dell'idea del bene, solo sottoponendola allo sforzo di resistenza alla fatica, alla trazione potenzialmente destabilizzante delle false opinioni che la riporterebbero verso il basso. Come la corretta postura del corpo si produce solo facendo resistere il corpo stesso allo sforzo dell'esercizio, così anche la «postura» dell'anima, l'ὀρθότης dello sguardo, si produce solo sottoponendo l'anima all'esercizio di resistenza alle trazioni delle false opinioni, che la farebbero scendere nella mera antilogia: questa resistenza si realizza nel lavoro di confutazione, che orienta progressivamente l'anima verso l'«alto». Ritengo che questa metafora ginnica possa dare anche un'altra indicazione riguardante l'esercizio dialettico: come l'atleta perfettamente allenato è colui che allena il proprio corpo a resistere a *tutte* le spinte destabilizzanti (ciò che è stato sopra definito «principio di perfezione»), così anche il dialettico si allena a resistere a *tutte* le confutazioni (διὰ πάντων ἐλέγχων), perché esamina tutte le possibili opinioni sull'argomento d'indagine, resistendo a *tutte* le «spinte» destabilizzanti delle opinioni false che devono essere messe alla prova attraverso l'ἔλεγχος⁵⁷². Questo esercizio «ginnico» compiuto attraverso il confronto dialogico è il solo che permette di raggiungere il fine ultimo della conoscenza, l'idea del bene⁵⁷³.

⁵⁷² Il principio metodologico enunciato all'inizio del capitolo, secondo cui non è utile interpretare Platone attraverso categorie di pensiero aristoteliche (in particolare quelle dell'*Etica Nicomachea*), non impedisce di notare che Platone sembra anticipare, almeno superficialmente, quello che sarà il «procedimento diaporetico» di Aristotele (l'espressione è di Berti 1989). Infatti, Platone afferma che il διαπορεῖν può avvenire solo affrontando *tutte* le confutazioni (ἐν πᾶσι τοῦτοις ... διαπορεύηται, 534c3-4). Aristotele, in *Met.* B, sosterrà una posizione simile: per poter sciogliere le aporie, bisogna prima svilupparle bene: l'ἐυπορῆσαι è possibile solo se si conoscono bene le aporie (che Aristotele pone come alternative binarie contraddittorie) e se si è in grado di svilupparle bene (διαπορῆσαι καλῶς). Come si è visto, già il mito Eracle al bivio offre una prima rappresentazione, seppur a livello mitologico, di questo principio (Sezione I, cap. 2.5).

⁵⁷³ Si è a lungo discusso se Platone intenda la conoscenza dell'idea del bene come di tipo intuitivo o proposizionale: infatti, si è notata una possibile contraddizione fra la natura discorsiva della dialettica e il suo culminare in un atto noetico (νόησις). Alcuni ritengono che la conoscenza del bene sia di carattere intuitivo, e che dunque l'esercizio dialettico culmini in un atto di «visione» di natura radicalmente diversa rispetto alla discorsività della dialettica stessa (ad es. Gonzalez 1998, 231 ss.; si veda anche la posizione radicale di Gerson

Le poche informazioni fornite nella *Repubblica* rendono molto difficile comprendere esattamente il meccanismo di funzionamento della dialettica. L'interpretazione qui abbozzata ha il pregio di trovare ulteriore sostegno nel *Parmenide*, comunemente ritenuto di poco successivo alla *Repubblica*, che mette in mostra, nella seconda parte in particolare, il procedimento della dialettica attraverso la posizione di opzioni binarie contraddittorie, entrambe sottoposte all'esame elenctico. Anche nel *Parmenide*, tutte le possibili opinioni sono oggetto di discussione, e sono indagate a coppie. Ciascuna delle due possibilità è poi oggetto di esame da parte degli interlocutori⁵⁷⁴.

2003, secondo cui tale conoscenza intuitiva è un'identificazione totale fra soggetto e oggetto possibile solo dopo la separazione dal corpo; Butler 2007 critica le posizioni di Gerson, ma ritiene che la lettura intuizionista sia comunque la più probabile). Altri, invece, ritengono che anche la conoscenza del bene sia di carattere definitorio-proposizionale, in piena continuità con il lavoro dialettico preparatorio (Trabattoni 2003, seguendo Stemmer, ma per loro non si può mai raggiungere piena e perfetta conoscenza del bene). Una linea di compromesso è stata trovata nell'ammettere che l'intellezione dell'idea del bene non è separabile dal lavoro dialettico che la prepara, e non può essere raggiunta se non attraverso di esso. Vegetti 2003c, 426, accetta questa posizione, rifacendosi ad Annas 1981, secondo cui il momento dell'intellezione consiste in uno «state of understanding» (283), nel possesso di «insight» (284).

Articola molto bene il rapporto tra dialettica ed atto noetico Napolitano 1994, che commenta: «il momento in cui si supera l'ipotesicità di una proposizione, perché essa resiste alla contraddittorietà, corrisponde al darsi di un atto noetico, all'intellezione del vero, all'illuminazione» (31). L'Autrice poi cita a sostegno della sua tesi due famosi passi della *Lettera VII*, 341c-d e 344b-c, in cui Platone afferma che la conoscenza sprizza «come una scintilla» dopo lunghe discussioni, «risplende improvvisamente» solo dopo il lungo lavoro di sfregamento di nomi, definizioni, etc. Anche da questi passi emerge la necessità dell'esercizio dialettico in vista dell'atto noetico. Su una linea di pensiero simile si colloca Annas 1981, 283, che scrive: «the visual metaphors stress the directness of the knowledge concerned; but this is the directness not of certainty but of complete and unmediated understanding of the subject-matter in its own terms, and this is no reason why *this* should exclude argument and discussion. One can articulate one's understanding of a subject». Mi sembra che entrambe le Autrici «vedano» bene che l'uso delle metafore ottiche è funzionale alla descrizione non tanto del tipo di sapere posseduto (intuitivo o proposizionale), ma del momento della comprensione del vero che, pur essendo preparato dal lungo lavoro dialettico, accade all'improvviso (anche Trabattoni 2003, 154-157, mette in guardia contro interpretazioni eccessivamente restrittive delle metafore ottiche: non indicano il *tipo* di sapere posseduto).

Dunque, anche da questo punto di vista la dialettica si conferma essere una forma del $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, un esercizio difficile ma necessario al raggiungimento del fine: non si può ottenere la conoscenza dell'idea del bene se non affrontando la fatica della discussione dialettica. Inoltre, concordo con Vegetti nel ritenere che non solo l'atto noetico è preparato dal dialogo, ma anche che, se pur si trattasse di una conoscenza non proposizionale (Vegetti infatti preferisce non prendere posizione riguardo a questa diatriba), il momento della $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ deve essere traducibile nella forma discorsiva, perché la dialettica possa essere una conoscenza efficace. Cf. Vegetti 2003c, 408; cf. anche Berti 2002. Mi sembra che anche Annas 1981 abbia la stessa intuizione quando commenta «one can articulate one's understanding of a subject».

⁵⁷⁴ Non si cercherà qui di offrire un'interpretazione complessiva di questo enigmatico dialogo. Napolitano 2010, 126, si limita a far notare che il *Parmenide* porta a pieno sviluppo quanto abbozzato nella *Repubblica*. Berti 1987, 85 ss., va invece ben oltre, perché sostiene che i metodi dei due dialoghi coincidano esattamente, che l'Uno del *Parmenide* sia l'idea del bene della *Repubblica* (interpretazione che mi sembra influenzata dalle posizioni della scuola di Tubinga: cf. Krämer 1989 [1966]), e propone una lettura complessiva del dialogo secondo cui l'uso della confutazione permette di raggiungere alcune conclusioni certe riguardo l'Uno, e che dunque il dialogo non deve essere letto come solamente aporetico. Più cauto si mostra Kraut 2008 [1996], che concorda nel ritenere che ci sia una sostanziale continuità fra i due dialoghi, ma mette in luce anche alcune differenze.

Radicalmente opposta a questo tipo di interpretazione mi sembra Dexasut 2002, 133-142, secondo cui il *Parmenide* opera una rottura con la *Repubblica*, proponendo una «dialettica senza le forme». Infatti, secondo l'Autrice, il dialogo non mostra l'esercizio della dialettica nel senso platonico del termine, perché esclude la possibilità dell'esistenza delle forme (139-140); esso, allora, «représente ce qu'a été la dialectique du temps de la jeunesse de Socrate, une dialectique à la manière de Zénon ou du Gorgias du *Traité du Non-Être*. Il monstre ce que serait une dialectique sans le Formes: une gymnastique étourdissante, éblouissante» (141). Non concordo

Ciò che è importante per questa discussione è che questo esercizio è esplicitamente descritto nei termini di una «ginnastica»:

[Parm.] Il fatto è, Socrate, – riprese – che tenti di separare (ὀρίζεσθαι) il bello, il giusto, il buono e ciascuna singola forma troppo presto, prima di esserti esercitato (γυμνασθῆναι). [...] Certo, bello e divino, sappilo, è lo slancio (ὄρμη) che ti spinge verso i ragionamenti. Tuttavia, finché sei ancora giovane, imponi a te stesso di esercitarti (γύμνασαι) piuttosto in quell'attività che appare inutile e che dai molti viene definita «chiacchera». Altrimenti la verità ti sfuggirà.

[So.] A quale tipo di esercizio (γυμνασίας) ti riferisci, Parmenide?

[Parm.] A quello – rispose – che hai ascoltato da Zenone. Con questa precisazione: ho apprezzato ciò che gli hai detto, cioè che non permettevi che l'indagine fosse confinata agli oggetti visibili e ad essi si limitasse, mentre occorreva occuparsi di quelle cose che si possono cogliere perfettamente con il ragionamento e che si può supporre che siano forme. [...] Ma oltre a ciò bisogna fare anche questo: esaminare le conseguenze che derivano dall'ipotesi non solo nel caso in cui ciascuna cosa ipotizzata è, ma, se vuoi esercitarti (γυμνασθῆναι) meglio, anche nel caso in cui viene ipotizzato che questa stessa cosa non è [...]. Le altre cose, a loro volta, vanno esaminate tanto in relazione a se stesse, quanto in relazione a qualunque altra determinazione che di volta in volta scegli, sia nel caso in cui ammetti per ipotesi che è, sia in quello nel quale ammetti che non è, se vorrai, esercitato alla perfezione, vedere con chiarezza il vero (τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές).

[Zen.] I molti ignorano che senza passare attraverso tutte le ipotesi (τῆς διὰ πάντων διεξόδου) [...] è impossibile per chi si imbatte nel vero averne intelligenza⁵⁷⁵.

Questo lungo passo sintetizza i caratteri metodologici dell'esercizio ginnico/dialettico già

con questa interpretazione: come ha dimostrato Robinson 1953², 229-237, certamente Platone critica duramente la sua stessa teoria delle idee, e prende in seria considerazione tali critiche, ma non ritiene che esse siano fatali; anzi, servono a mostrare che serve più esercizio, più riflessione, per difendere le idee. Inoltre, è Parmenide stesso, a 135b-c, ad affermare che non è possibile una dialettica senza le forme (cf. F. Ferrari 2004, 96 ss.). Anche Robinson ritiene che nella seconda parte del dialogo si assista alla contrapposizione di proposizioni effettivamente contraddittorie, ma ritiene, a differenza di Berti, che entrambi i corni dell'argomentazione siano sempre confutati: dunque, l'insegnamento del dialogo sarebbe che «it is no longer sufficient to establish a proposition merely by deducing a falsehood from its contradictory» (280). Sarebbe per questo motivo, secondo l'Autore, che nei dialoghi successivi il metodo ipotetico è abbandonato, a favore del metodo di divisione.

⁵⁷⁵ *Parm.* 135c8-136e2. Tr. it. F. Ferrari 2004.

evidenziati nella *Repubblica*. Innanzitutto, rimane saldo il principio che non si può raggiungere la conoscenza del vero se non affrontando il πόνος dell'esercizio: lo slancio che Socrate mostra nell'affrontare la discussione dialettica è certamente encomiabile, ma rischia di tradursi in un vano sforzo perché pretende di raggiungere le conclusioni in modo immediato. Invece, la delimitazione (ὀρίζεσθαι) delle idee può essere compiuta solo attraverso l'esercizio elenctico che permette di separarle dalle false ipotesi, di volta in volta confutate. Non ci può essere ὀρίζεσθαι senza il γυμνάζειν preparatorio (mi sembra che ciò coincida con l'applicazione del «principio di esercizio» sopra stabilito).

Inoltre, affinché l'esercizio sia utile al raggiungimento del vero, deve procedere nel modo metodologicamente corretto, cioè ponendo sia l'ipotesi, sia l'ipotesi ad essa opposta per contraddizione, ed esaminando entrambe le vie di ricerca. L'esercizio che indaga solo la via «che è» è inadeguato, perché, per essere completo, deve prendere in esame anche la via ad esso opposta per contraddizione, cioè «che non è» (c'è dunque un «principio di simmetria» anche nella dialettica).

Infine, l'intellezione del vero può avvenire solo passando attraverso tutte le ipotesi (il διὰ πάντων di 136e1 richiama il διὰ πάντων ἐλέγχων di *Resp.* 534c1-2): solo chi è esercitato alla perfezione (τελέως γυμνασάμενος) può vedere il vero. Come il corpo perfettamente allenato (τελέως ἡσκηκώς, *Leg.* 795b6) è quello che è in grado di mantenere la corretta postura perché capace di resistere a tutte le spinte destabilizzanti cui può essere sottoposto («principio di perfezione»), così il dialettico è colui che è perfettamente allenato e che mantiene il proprio sguardo in direzione del vero perché nel corso dell'esame dialettico ha saputo resistere alle spinte di tutte le ipotesi che la confutazione dimostra essere false⁵⁷⁶.

⁵⁷⁶ Il significato della ginnastica nel *Parmenide* è stato interpretato in modi diversi, perché molto diverse sono le interpretazioni del dialogo stesso (vedasi *supra*, 215, nota 574). Berti 1987 vede nella ginnastica un esercizio euristico del vero, perché ritiene che il dialogo stabilisca alcune dottrine positive. Non intendo qui prendere posizione sul significato complessivo del dialogo. Secondo molti, infatti, il *Parmenide* non arriva a stabilire cosa sia l'Uno (così ad es. già Robinson 1953²). Anche accettando una tale lettura aporetica, comunque, la ginnastica proposta nel dialogo ha un valore positivo, perché anche la confutazione delle ipotesi sbagliate è parte dell'esercizio dialettico ed è preparatoria all'intellezione del vero. Non si può conoscere se non passando attraverso tutte le confutazioni: ciascuna delle vie scartate è comunque un passo necessario nell'esercizio in direzione del vero. Per questo motivo non trovo convincenti le interpretazioni di Robinson e F. Ferrari. Secondo Robinson 1953², 264-268, la seconda parte del *Parmenide* è solo un esercizio di logica, rivolto ai seguaci di Platone, per mostrare le molte difficoltà che si incontrano nella discussione; è un «manifesto for more dialectic and less enthusiasm» (265), che però non raggiunge alcun sapere positivo. Fornisce alcuni spunti affinché i giovani trovino materiale su cui esercitarsi, ma non è altro che «virtuosity divorced from significance and passion», «an amazing tour de force» (*ibidem*).

Se per Robinson la ginnastica del *Parmenide* è un esercizio mentale che prepara alla vera dialettica mostrando le immense difficoltà da affrontare, F. Ferrari 2004, 96-108, esplicita ancora meglio questa posizione, proponendo diversi argomenti per dimostrare che l'esercizio non può essere identificato con la dialettica, e conclude: «l'esercizio che occupa l'intera seconda parte del dialogo è esattamente ciò che Parmenide dichiara che sia, una ginnastica, un allenamento preparatorio alla "gara", non la vera e propria gara. Esso irrobustisce i muscoli della mente e li rende più capaci di raggiungere in altra sede la verità» (108). Non è possibile analizzare qui tutti i loro argomenti e il dialogo per intero, ma mi permetto di suggerire che una tale lettura sembrerebbe essere viziata da

In conclusione, il πόνος ginnico/bellico della dialettica consiste nella capacità di sviluppare e mantenere una duplice «corretta postura», al tempo stesso morale e intellettuale⁵⁷⁷: intellettuale, perché il dialettico deve confutare sempre secondo l'essenza, e mai secondo l'opinione, perseverando in tale esercizio in modo da affrontare tutte le confutazioni; morale, perché deve rivolgere la sua capacità dialettica non contro l'interlocutore, ma contro il λόγος espresso da costui.

Un esempio di entrambi i tipi di errore che si possono commettere nel corso della discussione dialettica si può trovare nella *Repubblica* stessa. Nel libro VI, dopo aver concluso che l'unica città giusta è quella governata dai filosofi, ma che questo ideale politico non è ancora stato realizzato, Glaucone commenta che in molti, a cominciare da Trasimaco, non si lasceranno convincere in alcun modo. Socrate gli risponde:

non voler mettere male fra me e Trasimaco, perché abbiamo appena stretto amicizia, senza per altro essere mai stati nemici (μη διάβαλλε ἐμὲ καὶ Θρασύμαχον ἄρτι φίλους γεγονότας οὐδὲ πρὸ τοῦ ἐχθροῦς ὄντας)⁵⁷⁸.

Socrate rimprovera Glaucone perché sbaglia nel ritenere che il nemico contro cui egli combatte sia Trasimaco. In verità, non c'è – e non c'è mai stata – inimicizia fra i due, perché sin dall'inizio il nemico contro cui Socrate rivolge la propria capacità dialettica non è l'uomo, ma il discorso: la sua battaglia è per la verità, non per la vittoria. Glaucone, dunque, cade nell'errore morale di ritenere che la confutazione sia diretta all'interlocutore avversario come se si trattasse di un nemico da sconfiggere.

La possibilità di commettere l'errore intellettuale di cadere nell'antilogia è mostrata all'inizio del libro V. Socrate sostiene che le donne devono svolgere le stesse funzioni degli uomini (451d ss.). Poi, si assume la responsabilità di argomentare anche a favore della

un pregiudizio aristotelico che Robinson stesso smaschera, ossia il divorzio fra *metodo* e *contenuto* della dialettica operato dallo Stagirita (cf. *supra*, 202, nota 538). Per Robinson e Ferrari ci può essere un esercizio condotto col metodo dialettico (cioè dialogico ed elentico) che però non sia parte della dialettica stessa. Non mi sembra che il passo sopra citato suggerisca questa possibilità: la dialettica non può raggiungere un sapere positivo *se non* passando attraverso l'esercizio di tutte le confutazioni. L'esercizio preparatorio è parte della «gara» stessa perché la gara può essere vinta solo attraverso questo «allenamento». Dunque, mi sembra che Robinson, nell'interpretare il *Parmenide*, entri in contraddizione con il principio metodologico che egli stesso stabilisce all'inizio del suo lavoro, ossia che in Platone non si possono ancora separare nettamente metodo e contenuto della dialettica, come poi farà il suo allievo. Infine, non accettabile mi pare l'interpretazione di Dixsaut 2002, che ritiene che la ginnastica del dialogo sia «étourdissante, éblouissante», e che si riduca ad un esercizio alla maniera di Gorgia (bisognerebbe vedere dunque nel *Parmenide* un'opera di sofistica?). Però, come si è visto, la lettura di Dixsaut è viziata dal fatto che ella ritiene che il dialogo mostri una «dialettica senza le forme», cosa che è detta essere impossibile da Parmenide stesso.

⁵⁷⁷ Come già notato (*supra*, 192, nota 514), i caratteri morali e intellettuali del dialettico si sovrappongono fino a quasi fondersi: Vegetti 2003c, 410.

⁵⁷⁸ *Resp.* 498c10-d1.

posizione opposta, perché anche il punto di vista di un possibile interlocutore in disaccordo deve essere preso in considerazione⁵⁷⁹. In questo caso si ha un interlocutore fittizio a difendere l'ipotesi contraddittoria a quella sostenuta: l'esame elenctico, anche in assenza di una persona che effettivamente si prenda carico di confutare l'ipotesi di partenza, deve comunque prendere in esame *entrambe* le possibilità opposte. Così Socrate argomenta prima a favore dell'uguaglianza di uomini e donne, poi contro questa stessa posizione, raggiungendo uno stato di aporia, perché le conclusioni sembrano confutare l'ipotesi di partenza:

siamo d'accordo (ὁμολογοῦμεν) sul fatto che a nature diverse spettano funzioni diverse, e che altra è la natura dell'uomo, altra quella della donna. Eppure ora veniamo a sostenere che queste nature diverse devono svolgere gli stessi compiti. Non è forse questo il punto contestato?⁵⁸⁰.

La contraddizione, però, è solo apparente, ed è dovuta al fatto che la discussione è scivolata dal livello dialettico a quello antilogico, portando il dibattito al livello dei soli nomi, come chiarisce Socrate stesso in un lungo passo che è bene riportare, perché esemplifica quanto finora sostenuto:

[So.] Non c'è che dire, Glaucone, è davvero sorprendente l'efficacia della tecnica antilogica (ἡ δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης).

[Gl.] Perché?

[So.] Perché – spiegai – mi sembra che nella sua rete caschino in molti senza che nemmeno se ne accorgano (ἄκοντες), quando, convinti di discutere, non fanno altro che cavillare (οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι). E ciò è dovuto al fatto che essi non sono in grado di sviscerare l'argomento trattato, dividendolo per generi (κατ' εἶδη διαιρούμενοι) e pertanto, nel discorso, vanno a caccia di contraddizioni solo giocando sulle parole (κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν ... τὴν ἐναντίωσιν): insomma, usano uno contro l'altro l'eristica e non la dialettica (ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι).

[...]

[So.] Rischiamo anche noi di essere presi nella rete dell'antilogia (κινδυνεύομεν γοῦν ἄκοντες ἀντιλογίας ἄπτεσθαι).

[Gl.] E come?

⁵⁷⁹ *Ivi*, 453a7-9: «vuoi dunque – gli chiesi – che ci assumiamo, a nome degli avversari, l'incarico di confutare (ἀμφισβητήσωμεν) noi stessi, di modo che il punto di vista dell'interlocutore non sia stretto d'assedio senza che nessuno lo difenda?».

⁵⁸⁰ *Ivi*, 453e2-6.

[So.] Certo, se uno non ha la medesima natura di un altro non deve fare le stesse cose che fa l'altro; questo punto noi l'abbiamo sostenuto con vigore, ma alla maniera degli eristi (ἐριστικῶς), giocando sulle parole (κατὰ τὸ ὄνομα). Però, quando attribuivamo uffici diversi a persone diverse, e gli stessi uffici a persone di ugual natura, non abbiamo preso assolutamente in considerazione di quale specie (τί εἶδος) fosse l'uguaglianza o la diversità di natura di cui parlavamo e in quale rispetto la definivamo in un modo o nell'altro (πρὸς τί τεῖνον ὀρίζομεθα)⁵⁸¹.

La posizione sostenuta da Socrate (che uomini e donne debbano svolgere le stesse funzioni) sembrava essere stata confutata, ma è Socrate stesso a chiarire l'errore commesso: non si tratta di una vera confutazione perché la discussione è slittata dal livello dialettico a quello eristico, indagando l'opposizione (τὴν ἐναντίωσιν) tra le posizioni sostenute non a livello dei generi (κατ' εἶδη), ma a livello dei soli nomi (κατὰ τὸ ὄνομα). Gli interlocutori credevano di esercitarsi nella dialettica, senza accorgersi di praticare invece l'eristica (οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι). Dunque, la correzione operata da Socrate anticipa quanto sarà poi stabilito nel libro VII: è stato violato il principio fondamentale della dialettica, secondo cui la confutazione deve sempre avvenire per mezzo di idee, e non di opinioni⁵⁸².

Non solo Socrate si rende conto dell'errore, ma chiarisce anche le ragioni per cui esso è stato commesso: egli individua la mancata applicazione del principio di non contraddizione. Infatti, la discussione non ha preso in considerazione né quale sia il tipo (τί εἶδος) di disuguaglianza o uguaglianza in discussione, né in quale rispetto (πρὸς τί) tale disuguaglianza sia oggetto di indagine. Nel libro IV (436b) si era stabilito che, perché vi sia effettiva contraddizione, gli enti devono essere considerati nel medesimo modo (κατὰ ταῦτόν) e nel medesimo rispetto (πρὸς ταῦτόν). Nessuna di queste due limitazioni è stata ora presa in considerazione: non si è definito né l'εἶδος secondo cui opporre uomini e donne, né la relazione, il πρὸς τί, secondo cui il modo di opposizione è rilevante. Ad esempio, afferma Socrate, si può essere d'accordo sul fatto che la natura dei calvi e dei chiomati sia diversa (ὁμολογοῦμεν ἐναντίαν εἶναι, 454c3), ma sarebbe ridicolo dedurre da ciò che se ai primi è

⁵⁸¹ *Ivi*, 454a1-b9. Tr. it. Radice 2009 leggermente modificata.

⁵⁸² Anticipa, ma non collima perfettamente: come notava già Adam 1902, nota a 454a4, εἶδος in questo passo non ha il significato di «idea» ma di «genere». La differenza fra idee ed opinioni sarà introdotta solo più tardi nel dialogo, e ciò può giustificare il fatto che in questo passo non si parli di opposizione fra idee ed opinioni, ma fra «generi» e «nomi». Comunque è chiaro che se la discussione è condotta κατὰ τὸ ὄνομα non si potrà raggiungere mai una conclusione certa, perché non si potrà mai opporre fra loro due posizioni effettivamente contraddittorie, e che dunque questo tipo di discussione si ferma sempre al livello solo doxastico. In precedenza si era sostenuto che la capacità euristica della dialettica è data dall'uso del principio di non contraddizione e il passo qui citato corrobora la conclusione raggiunta, perché in esso si fa un uso *cosciente* ed *esplicito* di tale principio, come si mostrerà immediatamente.

lecito fare scarpe, ai secondi deve essere vietato, o viceversa. Infatti l'εἶδος della differenza non ha attinenza con il rispetto, il πρὸς τί, in cui essa è oggetto di discussione, cioè la capacità di compiere o meno un determinato lavoro (454c-d). Allo stesso modo, è vero che c'è una differenza di natura fra donna e uomo: la prima partorisce, il secondo feconda. Però, il modo in cui uomo e donna si oppongono (l'εἶδος della differenza) non dimostra che ci debba essere un'opposizione anche nell'aspetto in cui (il πρὸς τί) tale differenza è oggetto di indagine, ossia se debbano svolgere funzioni diverse o no⁵⁸³. Ne consegue che le posizioni espresse, «l'uomo e la donna sono diversi per natura» e «l'uomo e la donna devono svolgere le stesse funzioni», non risultano essere contraddittorie, perché nei due casi l'opposizione fra uomo e donna non è considerata nel medesimo modo (κατὰ ταῦτόν) e nel medesimo rispetto (πρὸς ταῦτόν).

Dunque, anche la discussione condotta con intento dialettico rischia di scivolare nell'antilogia e nell'eristica: mentre, in precedenza, l'errore morale era stato attribuito da Socrate a Glaucone, l'uso dei verbi al plurale da parte di Socrate stesso in questo passo indica che entrambi gli interlocutori, se non prestano abbastanza attenzione, rischiano di cadere nelle trappole dell'antilogia. Per ben due volte si specifica che ciò avviene involontariamente (ἄκοντες: 454a4, 454b2): l'esercizio nella dialettica, dunque, è necessario perché è sottile il confine fra essa e l'antilogia. Pur facendo entrambe uso della confutazione, la direzione in cui questa opera nei due casi è completamente diversa: la dialettica infatti si rivolge agli εἶδη, non ai soli nomi, e usa correttamente il principio di non contraddizione, mentre l'antilogia si accanisce in distinzioni κατὰ τὸ ὄνομα che, non indagando posizioni effettivamente contraddittorie, trascinano il discorso in tutte le direzioni, senza raggiungere alcun risultato. Anche chi è ben «allenato», come Socrate, che è in grado di «raddrizzare» la postura del discorso quando è «trascinato» nell'antilogia e nell'attacco personale, deve perseverare nell'allenamento, perché corre sempre il rischio di cadere, seppur involontariamente, in errore. Maggiore sarà l'esercizio, maggiore sarà la capacità di mantenere sempre la discussione nella corretta direzione, evitando o correggendo i possibili errori «posturali».

5.3 Il dolore nell'immagine della caverna

Le metafore ginniche e belliche finora analizzate hanno permesso di comprendere il πόνος dell'educazione del filosofo nei termini di ciò che la lingua latina definisce *labor*, cioè

⁵⁸³ *Resp.* 454d10-e3: «ma se la diversità si riduce al fatto che la donna partorisce mentre l'uomo la feconda, non potremmo dire che ciò dimostra, *per quell'aspetto in cui discutiamo* (πρὸς ὃ ἡμεῖς λέγομεν), l'esistenza di una differenza fra donna e uomo». Corsivi miei.

un'attività faticosa (in questo caso non del corpo, ma dell'anima). Però, il libro VII della *Repubblica*, e in particolare l'immagine della caverna, presenta anche una metafora attraverso cui la difficoltà dell'apprendimento è descritta nei termini di un *dolor*: si tratta della metafora dell'abbagliamento. È dunque opportuno soffermarsi su alcuni brevi passi dell'immagine della caverna in cui Socrate descrive il dolore causato dall'esposizione ad una sorgente di luce più intensa di quella cui l'occhio è abituato, ed utilizza questa immagine al fine di comprendere, per via metaforica, la sofferenza connessa all'apprendimento. In questo modo, si potrà sia completare la descrizione delle difficoltà che l'educazione del filosofo deve affrontare (pur senza offrire un'esegesi completa dell'intera immagine della caverna), sia ribadire il legame biunivoco fra *labor* e *dolor* già abbozzato all'inizio di questa ricerca⁵⁸⁴.

Socrate introduce l'immagine della caverna affermando che essa ha a che fare con la nostra «educazione o mancanza di educazione» (παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας, 514a2). Egli descrive uomini, che a Glaucone sembrano essere «strani» (δεσμώτας ἀτόπους, 515a4), ma in realtà sono del tutto «simili a noi» (ὁμοίους ἡμῖν, 515a5), incatenati all'interno di una caverna sin da bambini. Le catene che bloccano gli arti e il collo impediscono loro di muoversi e di modificare la direzione in cui è diretto il loro sguardo: sono così costretti a fissare sempre e solo la parete della caverna. Alle spalle dei prigionieri si trovano un fuoco e alcune persone che, nascoste dietro un muretto, portano in spalla delle statue, proiettandone così le ombre sulla parete della caverna. I prigionieri, dunque, non possono vedere che ombre (sia di loro stessi, sia dei loro compagni di prigionia, sia degli artefatti portati dalle persone alle loro spalle), e per questo motivo ritengono che le ombre siano l'unica realtà esistente (515b-c)⁵⁸⁵.

La liberazione dei prigionieri è così descritta:

considera ora – seguitai – quale potrebbe essere la loro liberazione dalle

⁵⁸⁴ Cf. Sezione I, cap. 1.

⁵⁸⁵ Napolitano 2007, cap. 2, propone due riflessioni interessanti sulle prime battute di questa immagine. Innanzitutto, l'immagine proposta da Socrate mette in luce una relazionalità compromessa ed inautentica, su più livelli: i prigionieri, immobilizzati dalle catene, non riescono a vedere né se stessi, né i loro compagni di prigionia, ma solo le ombre proiettate sulla parete (cf. 515a5-8). Dunque, gli incatenati mancano di una vera relazionalità sia con se stessi, sia con i loro compagni (51-57). Ad un livello ulteriore, è compromessa anche la relazionalità fra i prigionieri e coloro che si nascondono dietro il muricciolo: questi, infatti, pur avendo una visione più ampia dei prigionieri e piena consapevolezza del gioco di ombre, non si danno da fare per liberare i prigionieri, ma cooperano nel perpetuare l'inganno. Si tratta di demagoghi, politici, sofisti, eristi: tutti coloro che hanno interesse a mantenere i prigionieri nella loro condizione (44-45, cf. anche Napolitano 1994, 59 ss.). Più rilevante ai fini di questa ricerca è la riflessione riguardante l'agente responsabile dell'incatenamento: Platone, infatti, non dice chi abbia incatenato i prigionieri, e i portatori di statue, pur collaborando all'inganno, non hanno ruolo nell'imprigionare gli uomini. L'Autrice dunque argomenta in modo convincente (44-50) che sono i prigionieri ad incatenare loro stessi: le «catene» non sono che una metafora dei loro stessi desideri, desideri non educati e perciò rivolti nella direzione scorretta.

catene e la loro guarigione dall'insensatezza (ἀφροσύνης) e se non accadrebbero loro, per natura (φύσει), le seguenti cose. Poniamo che uno fosse sciolto e subito (ἐξαίφνης) costretto ad alzarsi (ἀνίστασθαι), a girare il collo (περιάγειν τὸν ἀχένα), a camminare (βαδίζειν) e a levare lo sguardo in su verso la luce e, facendo tutto questo, *provasse dolore* (ἀλγοῖ), e per il bagliore fosse incapace di riconoscere quelle cose delle quali prima vedeva le ombre; ebbene, che cosa credi che risponderrebbe, se uno gli dicesse che mentre prima vedeva solo vane ombre, ora, invece, essendo più vicino alla realtà e rivolto a cose che hanno più essere, *vede più rettamente* (ὀρθότερον βλέπει), e, mostrandogli ciascuno degli oggetti che passano lo costringesse a rispondere facendogli la domanda “che cos'è?” (ἔρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν)? Non credi che egli si troverebbe in dubbio (ἀπορεῖν) e che riterrebbe le cose che prima vedeva più vere di quelle che gli si mostrano ora?⁵⁸⁶.

La descrizione del momento della liberazione sottolinea il contrasto fra immobilità e movimento: finché sono incatenati, i prigionieri sono immobili (ἀκινήτους, 515a9), ma lo scioglimento dalle catene li costringe ad alzarsi (ἀνίστασθαι), ruotare (περιάγειν) il collo e camminare (βαδίζειν). Come mostrato in precedenza (5.1), l'opposizione fra immobilità e movimento è uno dei motivi alla base dell'uso delle immagini ginniche nel libro VII: chi non è in grado di muoversi non è in grado di apprendere (chi è δυσκίνητος è anche δυσμαθός, 503d3), perché l'apprendimento «mette in moto» l'anima, e solo assecondando tale movimento si può orientare lo sguardo nella direzione corretta.

Infatti, si esplicita che questo movimento permette al prigioniero liberato di vedere in modo più corretto (ὀρθότερον). Ora, grazie alla liberazione, il prigioniero può orientare il proprio sguardo nella giusta direzione, verso ciò che ha più essere⁵⁸⁷. Socrate, però, qualifica

⁵⁸⁶ *Resp.* 515c4-d8. Corsivi miei. Tr. it. Radice 2009 leggermente modificata.

⁵⁸⁷ In queste considerazioni l'attenzione è concentrata per lo più sugli aspetti intellettuali dell'educazione del filosofo, ma ciò non deve far cadere nell'errore commesso anche da Heidegger 1947, cioè di ritenere che la conversione e il ri-orientamento dello sguardo siano di carattere *solo ed esclusivamente* intellettuale. Infatti, «come non sarebbe possibile rivolgere l'occhio dalle tenebre alla luce se non insieme con tutto il corpo, così anche l'organo con cui uno apprende bisogna distoglierlo e girarlo dal divenire *con tutta intera l'anima* (ὅλη τῆ ψυχῆ)», *Resp.* 518c5-9, corsivi miei. L'educazione non riguarda la sola ragione, ma l'anima intera. Sui tratti emozionali e desiderativi dell'educazione del filosofo cf. Napolitano 2007, 47-48. Trovo completamente priva di fondamento l'interpretazione di Chen 1992, 122-124, secondo cui «tutta l'anima» deve essere letto come «tutta l'anima intellettuale», e «tutta» si riferisce alle quattro sezioni dell'immagine della linea. L'espressione ὅλη τῆ ψυχῆ, infatti, indica che tale processo di conversione riguarda l'anima *come un intero*, mentre i quattro segmenti della linea sono solo *affezioni* nella nostra anima (παθήματα ἐν τῆ ψυχῆ, 511d7), non parti o elementi dell'anima, e tantomeno costituenti la totalità dell'anima stessa. Inoltre, tale lettura trascura del tutto il contesto in cui la frase è inserita. Poco dopo, infatti, Socrate specifica che questa conversione si può compiere tagliando «questi che sono come pesi di piombo collegati con il divenire, i quali, attaccandosi a essa *mediante i cibi, i piaceri e le mollezze, trascinano in basso la vista dell'anima*» (519a8-b4, corsivi miei). Il problema affrontato da Socrate non è di carattere epistemologico, come ritiene Chen, ma psicologico. L'eccessivo attaccamento ai

questo movimento come *doloroso*. Infatti, l'esposizione diretta alla fonte di luce (il fuoco nella caverna), di cui prima non si vedeva che il riflesso, causa un dolore (ἀλγοῖ) che acceca ed impedisce di riconoscere gli oggetti che producono le ombre. Il primo effetto della conversione, dunque, è il dolore dell'abbagliamento, perché essa non avviene gradualmente, ma in modo improvviso (ἐξαίφνης)⁵⁸⁸.

Improvvisa, infatti, è la comprensione, da parte del prigioniero, dell'inganno al quale era fino al momento precedente incatenato. Il passo, inoltre, suggerisce che ciò che induce tale comprensione è l'ἔλεγχος socratico: il liberatore, infatti, mostra al prigioniero gli oggetti che producono le ombre, e gli chiede di rispondere alla domanda «che cos'è?» (ὅτι ἔστιν). La dolorosità dell'accecamento, però, impedisce al prigioniero di dare una risposta immediata: egli si trova in uno stato di aporia (ἀπορεῖν), non è in grado di rispondere e questo è proprio il primo effetto che ha l'interrogare di Socrate sui suoi interlocutori.

Il primo effetto dell'ἔλεγχος non è solo il dolore e l'impossibilità di «vedere» in modo corretto, l'aporia, ma anche l'incredulità: il prigioniero, infatti, proprio perché incapace di vedere gli oggetti che gli sono mostrati, ritiene che le ombre che prima vedeva siano più vere, e vuole tornare a volgersi verso di esse:

e se poi uno lo sforzasse a guardare la luce medesima, non gli *farebbero male* (ἀλγεῖν) gli occhi e non fuggirebbe, voltandosi indietro verso quelle cose che può guardare, e non riterrebbe queste veramente più chiare di quelle mostrategli⁵⁸⁹?

Se poi il liberatore (Socrate, attraverso la sua pratica confutatoria per domande e risposte) cerca di orientare lo sguardo del prigioniero liberato in direzione del fuoco stesso⁵⁹⁰, il dolore

piaceri corporei sovverte il corretto ordine dell'anima, che è costretta a «guardare in basso». Dunque, la parte razionale è asservita ai desideri della parte appetitiva, e rivolge la propria potenza nella direzione scorretta. Si ha la conversione di *tutta intera* l'anima quando la spinta verso l'«alto» della ragione porta con sé anche le altre parti dell'anima, cioè quando esse seguono la guida della ragione. Nei termini dell'immagine della marionetta delle *Leggi*, le spinte delle corde dure e ferrigne seguono la spinta verticale della corda d'oro. Come già accennato in precedenza, il fatto che la tripartizione dell'anima non sia esplicitamente menzionata nel libro VII non significa che essa sia del tutto assente, superata o dimenticata. Si offrirà qualche considerazione in merito anche nel capitolo 6.2.

⁵⁸⁸ Napolitano 2007, 50, nota 18, nota che l'avverbio ἐξαίφνης ricorre tre volte nell'immagine della caverna, e sempre per indicare un momento di salto conoscitivo: nel passo sopra citato, è il momento del passaggio dalla visione delle ombre a quella degli oggetti che le producono; a 516a4 indica il fatto che il prigioniero liberato, una volta uscito dalla caverna, non è in grado di vedere immediatamente gli oggetti illuminati dal sole, e perciò deve rivolgersi prima alle ombre e ai riflessi nell'acqua; a 516e5 indica l'impossibilità di riconoscere immediatamente le ombre una volta rientrati nella caverna. Sul tema, cf. anche Casertano 1998 e Napolitano 2012b.

⁵⁸⁹ *Resp.* 515e1-4. Corsivi miei.

⁵⁹⁰ Bruno Centrone, in Sartori 1997, 778, nota 4, sottolinea che, essendo il fuoco nella caverna immagine del sole all'esterno, il prigioniero che cerca di vedere direttamente il fuoco è colui cui viene mostrata un'immagine del bene.

agli occhi è tale che la prima reazione naturale di costui è il tornare a volgersi verso le ombre, perché è in grado di vederle meglio e senza dolore. Dunque, l'acquisizione della corretta direzione, l'ὀρθότης dello sguardo, non può avvenire se non *resistendo alla dolorosità stessa di tale processo*, come è specificato anche nel passo immediatamente seguente:

e se di là uno lo traesse (ἔλκοι) a forza per la salita aspra ed erta, e non lo lasciasse prima di averlo portato (ἐξελκύσειεν) alla luce del sole, forse non soffrirebbe e non proverebbe una forte irritazione per essere trascinato (ὀδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον) [...] ⁵⁹¹?

Torna anche in questo passo il verbo ἔλκειν: doloroso non è solo ruotare il capo, ma anche assecondare la trazione che porta verso l'alto, verso l'esterno della caverna. Il verbo qui utilizzato per esprimere il dolore non è più ἀλγέω, ma ὀδύναμαι. Si può assegnare un significato a questa differenza lessicale?

Adriana Cavarero vede nell'uscita dalla caverna un'immagine del parto: la caverna è l'«utero» della «madre» terra, e l'uscita da essa la nascita (cioè la nascita ad una vita autentica) ⁵⁹². Questa lettura è certamente influenzata dalle filosofie femministe contemporanee di cui Cavarero è esperta, ma, nonostante l'Autrice forse non ne sia consapevole, trova un possibile riscontro nel testo greco stesso: il verbo ὀδύναμαι, infatti, nel vocabolario medico indica il dolore delle doglie del parto (dette anche ὠδίνεις) e, come si è visto in precedenza, è strettamente connesso al πόνοσ, altro termine riguardante il parto (nel contesto medico si può tradurre con «travaglio») ⁵⁹³. Anche Teeteto, nell'omonimo dialogo, ha le «doglie» del parto (ὠδίνεις, 148e7), e Socrate, esperto nell'arte maieutica, è colui che è in grado di suscitare e calmare le doglie (ὠδῖνα ἐγείρειν τε καὶ ἀποπαύειν, 151a8) con il suo interrogare. I suoi interlocutori si trovano in uno stato di aporia, ma le doglie che provano (ὠδίνουσι γὰρ καὶ ἀπορίας ἐμπίμπλονται, 151a6) sono il sintomo che essi sono pronti a partorire la verità.

Mi sembra dunque che Platone, nell'immagine della caverna, usi in modo attento due verbi diversi, ἀλγέω e ὀδύναμαι, per concentrare l'attenzione su due aspetti diversi della dolorosità dell'ἀπορεῖν: il primo, infatti, indica la dolorosità della comprensione della propria ignoranza nel momento in cui la liberazione permette di vedere la verità riguardante le ombre da sempre osservate, mentre il secondo indica il dolore da sopportarsi nell'assecondare la

⁵⁹¹ Resp. 515e6-516a1.

⁵⁹² Cf. Cavarero 1996, ma si tratta di un *locus* molto caro alla filosofa, ripreso più volte in molte conferenze e lezioni.

⁵⁹³ Cf. Sezione I, cap. 2.4.

trazione verso l'alto, verso l'esterno della caverna, trazione che permette di «partorire» la verità.

I dolori che il prigioniero liberato deve sopportare non cessano all'esterno della caverna. Anche qui, infatti, l'intensa luce del sole causa un abbagliamento della vista. Per questo motivo è necessario un processo progressivo che permetta all'uomo di abituarsi alla luce⁵⁹⁴: dovrà guardare prima le ombre e i riflessi nell'acqua, poi gli oggetti stessi, poi il cielo notturno, con gli astri e la luna, e solo alla fine volgerà il suo sguardo al cielo di giorno e riuscirà a vedere il sole. Questa vicenda ottica è la controparte della precedente immagine ginnica, secondo cui è necessario un esercizio progressivo, di difficoltà crescente, per conoscere il bene, e non si può raggiungere questo obiettivo in modo immediato, proprio perché le capacità cognitive devono essere prima «allenate» a sufficienza.

Infine, bisogna notare che tutto ciò accade al prigioniero liberato *per natura* (φύσει). La dolorosità dell'abbagliamento causato dalla conversione e dall'esposizione alla luce è *fisiologica*: non può dunque essere evitata. Per questo motivo, il dolore provato nel processo di conversione e uscita dalla caverna non può essere letto come un dolore negativo. Al contrario, si tratta di un dolore simile a quello che prova l'atleta quando si allena: esso è parte fisiologicamente necessaria del processo in corso, e deve essere sopportato per poter raggiungere l'obiettivo, la visione del sole⁵⁹⁵.

⁵⁹⁴ *Resp.* 516a5: «dovrebbe, invece, io credo, farvi abitudine, per riuscire a vedere le cose che sono al di sopra (συνηθείας δὴ οἶμαι δεοῖτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι)».

⁵⁹⁵ Napolitano 2007, 253-265, propone alcune riflessioni interessanti sulla dolorosità dell'ἀπορεῖν. La sofferenza provata nel trovarsi in uno stato di aporia è strutturale, cioè intimamente legata all'aporia stessa. Le immagini di tale dolorosità, infatti, si trovano in molti dialoghi, non solo nella *Repubblica*: basti pensare al sopra menzionato dolore del parto nel *Teeteto*, o al dolore della dentizione nel *Fedro* (251c). Ciò che accomuna queste tre immagini è il fatto che si tratta di dolori *fisiologici*, non *patologici*, e proprio questo dettaglio è un indizio che suggerisce la positività del dolore stesso. Non si tratta infatti di dolori innaturali, patologici, ma di dolori legati a processi naturali, e perciò *necessari*: come il dolore del parto prelude a nuova vita, così quello dell'accecaimento prelude alla visione del sole.

L'Autrice, inoltre, prende in considerazione due aspetti del tema che non sono oggetto di questa ricerca, ma è opportuno menzionare. In primo luogo, studia la strutturalità dell'ἀπορεῖν in relazione al problema della conoscenza di sé. Come risulta dall'analisi di vari passi dell'*Apologia* e del *Menone*, i più sono convinti di sapere mentre in realtà non sanno; allora, «l'aporia *fondamentale* e *strutturale* è dunque, per ognuno di noi, quella di *pensare di non sapere e di desiderare di sapere* [...], è essa ad innescare ogni specifico dubbio ed ogni possibile ricerca» (257, corsivi dell'A.). L'aporia è dunque necessaria per «mettere in moto» quel processo che porta il soggetto a prendere coscienza della propria insipienza e a *desiderare* di cercare il sapere (cf. anche il passo della *Repubblica* sopra citato, 524e5-6: è l'aporia causata da alcuni problemi matematici che permette di κινεῖν τὴν ἔννοιαν). Qui si innesta la seconda riflessione dell'Autrice, riguardante il dato *emozionale* legato all'aporia: non basta sapersi, come Socrate, insipienti per cercare il sapere. Dimostrazione ne è il sofista simulatore di cui si parla nel *Sofista* (268a), che sa di essere ignorante: ma l'effetto di tale consapevolezza non è il desiderio di sapere, bensì la paura di essere scoperto. Bisogna dunque anche *desiderare* il sapere (sui dati emozionali legati all'aporia si veda anche il più recente Napolitano 2014).

In questo paragrafo non si è prestata grande attenzione a tale dato emozionale, ma ciò non significa che esso sia assente nella *Repubblica*. È in particolare nei libri V e VI, infatti, che il filosofo è descritto come un amante di sapienza (questo aspetto erotico del filosofo è al centro soprattutto delle letture di stampo straussiano: cf. ad es. Roochnik 2003, Rosen 2005). Nel libro VII non emerge tale dato erotico-desiderativo, ma si è messo in luce che le qualità naturali del filosofo non possono essere ridotte all'aspetto meramente cognitivo: egli, infatti, oltre a

5.4 Conclusioni

In questo capitolo si è cercato, a partire da un dato meramente stilometrico, cioè il grande numero di occorrenze di *πόνοϛ* e affini nei libri VI e VII, di comprendere le ragioni di questa presenza: l'educazione del filosofo, comunemente ritenuta un'attività solo contemplativa nei termini della *θεωρία* aristotelica, si è invece rivelata essere esattamente un *πόνοϛ*, descritto attraverso l'ausilio di metafore ginniche e belliche. Inoltre, si è notato che il filosofo possiede non solo qualità intellettuali (altro *locus communis* spesso ripetuto dalla critica), ma anche qualità morali, e che entrambe devono essere *esercitate continuamente*, proprio come un atleta allena costantemente il proprio corpo per vincere le competizioni.

Già all'inizio di questa ricerca si era stabilito che il concetto greco di *πόνοϛ* presenta sia un aspetto «attivo» e «soggettivo», qualificato in latino come *labor*, sia un aspetto «oggettivo» e «passivo», *dolor* in latino, sia un aspetto «teleologico». Tutti questi emergono chiaramente dai libri centrali della *Repubblica*. Il *dolor* dell'anima, cioè le difficoltà oggettive essa che deve affrontare, è descritto e spiegato attraverso la metafora dell'abbagliamento degli occhi: scelta naturale per Platone, dal momento che tutta la teoria della conoscenza è da lui spiegata attraverso metafore legate alla visione. Non c'è dunque una metafora migliore, per spiegare la dolorosità del processo di conoscenza, di una che sia tratta dallo stesso campo concettuale. Essa, al tempo stesso, spiega un altro aspetto importante della conversione in direzione del sole. L'abbagliamento, infatti, è un dolore *fisiologico* (proprio come il dolore del parto), dunque parte di un *processo naturale* che avviene ogni qual volta gli occhi siano esposti ad una fonte di luce la cui luminosità è di gran lunga superiore a quella cui la vista è abituata. Ciò significa che la dolorosità del processo di conoscenza, che porta dalla consapevolezza della propria ignoranza alla ricerca e infine alla visione del bene, è essa stessa *naturale e necessaria*.

Proprio per questo motivo, filosofo è chi è in grado di resistere e superare queste dolorose difficoltà, e, perciò, di *laborare*, di impegnarsi nella faticosa attività dell'apprendimento. L'intero percorso educativo è descritto nei termini di un *πόνοϛ* simile a quello della ginnastica e della guerra: come l'atleta deve allenarsi per raggiungere la perfetta forma fisica, migliorando giorno dopo giorno attraverso l'esercizio, così il filosofo non è colui che si limita a «contemplare» la verità, senza sforzo e senza fatica. Egli deve esercitare progressivamente le proprie capacità, affrontando le materie di studio di volta in volta più adatte al livello di «allenamento» raggiunto dalla sua anima, per farle acquisire man mano il

possedere acutezza di ingegno, è anche colui che ha fermezza, perseveranza, e amore per la fatica; è proprio la sua *φιλο-πονία* (e *φιλο-σοφία*) che gli permette di sopportare il dolore dell'uscita dalla caverna.

corretto orientamento in direzione del vero, dell'essere, del bene. Solo attraverso questo lungo e faticoso esercizio il filosofo può raggiungere il τέλος della conoscenza, cioè l'idea del bene. Proprio per poter svolgere questo esercizio, egli deve mantenere la stessa fermezza e risoluzione del soldato in battaglia, perché la battaglia che affronta è la più grande di tutte, quella per la verità.

Inoltre, si è notato che le qualità che il filosofo deve esercitare non sono di carattere solo ed esclusivamente intellettuale. Oltre alla qualità intellettuale dell'acutezza dello sguardo, che deve essere allenata per fare in modo che la vista acquisisca la corretta direzione, verso l'essere, il filosofo possiede qualità morali di resistenza e perseveranza, e, soprattutto, di φιλοπονία: egli ama la fatica dell'apprendimento perché sa che il fine ultimo della conoscenza del bene non può essere raggiunto se non attraverso di essa, proprio come l'atleta si sobbarca la fatica dell'allenamento per essere pronto alla gara, il soldato affronta la fatica della battaglia per la vittoria. Questo intreccio di qualità morali ed intellettuali è emerso in particolar modo nell'esercizio della dialettica: il vero dialettico è colui che si esercita sempre nel mantenere la corretta «postura», che richiede sia la capacità intellettuale di mantenere la discussione sempre a livello delle idee, senza mai scendere nell'antilogia, pratica meramente doxastica, sia la capacità morale di volgere la potenza del λόγος, assimilata alla forza del soldato in battaglia, mai contro l'interlocutore, ma contro il ragionamento che egli difende.

A questo punto, chi difende una lettura solo intellettualistica dei libri centrali della *Repubblica* potrebbe ancora obiettare che, pur essendo il filosofo non solo un «contemplativo», il πόνος che egli affronta si limita comunque al solo apprendimento di alcuni contenuti di sapere, e che perciò rimane comunque valido l'assunto per cui l'educazione in questa sezione dell'opera è solo intellettuale, e che l'esercizio in cui consiste la filosofia non è di tipo pratico. Nel prossimo capitolo si cercherà di offrire una lettura diversa, anche attraverso l'ausilio di un'immagine che già nel capitolo sulla *Lettera VII* si era suggerito essere legata al πόνος della filosofia: la metafora del βίαστος.

6 Βασανίζειν: il filosofo alla prova

Il capitolo precedente ha messo in luce la faticosità e difficoltà del percorso educativo del filosofo. Il presente capitolo, invece, cercherà di dimostrare che il *πόνος* della filosofia non si limita allo studio della matematica, o all'esercizio dialettico, ma riguarda anche l'esperienza pratica che il filosofo deve affrontare. Bisogna dunque comprendere in che cosa consista tale pratica.

Nel corso di tutto il dialogo Socrate afferma che l'educazione – dei guardiani prima, e dei filosofi poi – comprende sia lo studio teorico che l'esperienza. Nel libro II i guardiani hanno in primo luogo il compito di difendere la città: devono dunque essere esperti innanzitutto nell'arte della guerra (*περὶ τὸν πόλεμον ἀγωνία*, 374b1). Per diventare un atleta di guerra (*ἀγωνιστής*, 374d3, *ἀθλητήν*, 374d4), però, la mera conoscenza teorica non è sufficiente. Non basta impugnare un'arma per dirsi esperti di guerra: oltre alla conoscenza è necessario l'esercizio (*ἐπιστήμην ... μελέτην*, 374d5-6; *τέχνης ... ἐπιμελείας*, 374e2). In altre città, invece, a combattere le guerre non sono atleti esperti, ma uomini ricchi che non hanno né conoscenza, né esperienza (*ἐπιστήμη ... ἐμπειρία*, 422c6). Dunque, i guardiani descritti nei libri II e III hanno quantomeno esperienza pratica nell'arte bellica, ma, come si metterà in luce tra poco, la loro esperienza non si limita a ciò. Per il momento bisogna invece notare che anche nei libri VI e VII il filosofo è descritto come colui che possiede *una conoscenza sia teorica che pratica*. Dopo aver spiegato la differenza tra conoscenza e opinione e aver dimostrato che il filosofo è colui che possiede vera conoscenza, non solo opinione, come la maggior parte delle persone, Socrate precisa:

allora faremo Custodi (*φύλακας*) questi ciechi [coloro che posseggono solo opinione e non conoscenza] o quelli che, oltre a conoscere (*ἐγνωκότας*) ciascun vero essere, *non sono da meno nella pratica* (*ἐμπειρία*) né inferiori in nessun ambito della virtù?⁵⁹⁶.

Il filosofo non è dunque da meno nella pratica che nella conoscenza, e questo aspetto è sottolineato a più riprese nel corso dei libri VI e VII. Filosofo è colui che persevera nell'esercizio filosofico (*ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι μείναςαν*, 494a14; *τοῦ ἐπιτηδεύματος*, 495a7) nonostante le pressioni dell'ambiente sociale circostante (494b ss.). Egli si conforma alla virtù «divenendo a essa simil[e] fino all'estrema perfezione del pensiero e dell'azione (*ὁμοιωμένον*

⁵⁹⁶ Resp. 484d6-8, corsivi miei.

μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελέως ἔργω τε καὶ λόγῳ)» (498e4-499a1, corsivi miei). Per questo Socrate si chiede attraverso quale educazione e quali esercizi (μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων, 502d1) egli diventerà il salvatore della città. Anche verso la fine del libro VII si ribadisce che l'educazione del filosofo comprende sia studio *che esercizio* (μάθησιν ... ἄσκησιν, 536b3).

Molto si è scritto riguardo l'aspetto teorico dell'educazione – sia del guardiano del libro III che del filosofo del libro VII – ma poco si è riflettuto su quale sia l'*esperienza pratica* cui Socrate fa riferimento, utilizzando nel corso del dialogo, come mostrano i passi appena citati, un'ampia gamma di termini: μελέτη, ἐπιμέλεια, ἐμπειρία, ἐπιτήδευμα, ἔργον, ἄσκησις⁵⁹⁷. In parte ciò è giustificato dal fatto che nella *Repubblica* vi sono solo pochi riferimenti ad essa, ma tali riferimenti sono di cruciale importanza per comprenderla e ottenere un ritratto completo dell'educazione tracciata nelle pagine del dialogo.

6.1 Prove pratiche per i guardiani nel libro III

Per capire in che cosa consista l'esperienza pratica in questione è utile prendere in esame un breve passo alla fine del libro III che pare sia sfuggito all'attenzione di tutti i commentatori della *Repubblica*: 412e-414a⁵⁹⁸. L'assenza di studi specifici sul passo e la sua brevità rendono necessario un commento, quasi pedante, che lo affronti riga per riga.

Tale passo si situa al termine della discussione dell'educazione ginnico-musicale dei guardiani. Si è stabilito che il percorso educativo tracciato per essi mira ad armonizzare l'elemento irascibile con l'elemento amante di sapere dell'anima, imprimendo in essa corrette opinioni. L'armonia dell'anima così ottenuta attraverso l'insegnamento di tali discipline è descritta in termini musicali: il guardiano è «musicista perfetto e perfettamente accordato»

⁵⁹⁷ Data la varietà di termini utilizzati, mi sembra che si possa affermare con un buon grado di certezza che Platone non stia facendo un uso tecnico di essi, e che non sia utile provare a tracciare distinzioni nette tra i loro significati. Ad esempio, sia ἐπιμέλεια che ἐμπειρία nel libro II indicano l'esperienza pratica in battaglia, ed ἐπιμέλεια non è utilizzato nel senso di «cura»; la pratica del filosofo è sia ἄσκησις che ἐπιτήδευμα che ἔργον, ed ἔργον nel passo sopra citato non assume il significato di «compito specifico». Per questo motivo, uso spesso la locuzione «esperienza pratica», che ha un significato abbastanza ampio e vago da abbracciare tutti i termini sopra citati. Essa è «esperienza» nel senso che il filosofo esperisce qualcosa (il termine, dunque, è abbastanza ampio da abbracciare l'aspetto «passivo»: il filosofo può esperire qualcosa che non dipende da lui), ma è «pratica» nel senso della πράξις, cioè richiede l'azione da parte del filosofo (abbracciando, dunque, l'aspetto «attivo»).

⁵⁹⁸ In tutte le opere finora consultate ho trovato solo pochissimi riferimenti a questo passo. Nella maggior parte di esse è del tutto ignorato; in altre si trova solo un breve riferimento didascalico in cui si afferma che il guardiano è messo alla prova, ma non si approfondisce in che cosa essa consista. Cf. ad es. J. Stenzel 1966 [1928], cap. III; Nettleship 1935 [1880]; Jaeger 2003 [1944], libro III, cap. 9; Murphy 1951; Cross – Woolzley 1964; Friedländer 2004 [1964-1975]; Annas 1981; Gill 1985; Scolnicov 1988, cap. 10-11-12; Reeve 1988; Gastaldi 1998; G. R. F. Ferrari 2007; Renaut 2014. Mi sembra che solo Adam 1902, note *ad loc.*, abbia prestato attenzione al fatto che Platone in questa sede tratti, seppur brevemente, alcune *prove specifiche* cui i guardiani sono sottoposti. Però, non approfondisce il problema e menziona solo alcuni passi paralleli tratti dalle *Leggi*.

(μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον, 412a6). Infatti, l'educazione fa in modo che i due elementi dell'anima, l'irascibile e l'amante di sapere, si sviluppino bilanciandosi a vicenda⁵⁹⁹. A questo punto, però, Socrate affronta il problema del governo della città: chi, tra i guardiani, deve avere il comando? Bisognerà scegliere le persone più anziane, che nel corso della loro vita hanno sempre preso decisioni nell'interesse dell'intera città: in altre parole, coloro che hanno dimostrato, durante tutta la loro vita, attraverso le loro azioni, di essere i migliori tra i guardiani. Per stabilire chi tra di essi siano effettivamente i migliori, Socrate afferma che la «gente che fa per noi» deve essere

attentamente sorvegliata a ogni età (ἐν ἀπάσαις ταῖς ἡλικίαις), per vedere se serba intatta questa regola (δόγματος) e non la tradisce né per effetto di seduzioni (γοητευόμενοι) né al seguito di minacce (βιαζόμενοι), dimenticando la norma (ἐκβάλλουσι ἐπιλανθανόμενοι δόξαν) secondo cui bisogna fare ciò che è meglio per la città⁶⁰⁰.

Dunque, l'apprendimento della musica e della ginnastica non completa l'educazione del guardiano, perché egli deve sempre dimostrare *nel corso di tutta la sua vita* (ἐν ἀπάσαις ταῖς ἡλικίαις, 412e4-5; παρὰ πάντα τὸν βίον, 412d10-e1) la capacità di mantenere la corretta opinione su quale sia il bene della città. La corretta opinione è impressa nell'anima attraverso le discipline musicali e ginniche, ma ciò non è sufficiente ad assicurare che il guardiano saprà serbarla e metterla in pratica durante la sua vita: egli infatti è sempre esposto al rischio di perderla. Glaucone, però, non comprende che cosa significhi il tradimento (ἐκβολή, 412e9) della corretta opinione cui Socrate sta facendo riferimento, per cui Socrate spiega ulteriormente:

un'opinione esce dalla mente di un uomo o per sua volontà o senza che lui se ne accorga. Esce per volontà dell'uomo l'opinione falsa quando questi la cambia, e invece esce a sua insaputa ogni opinione vera (φαίνεται μοι δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας ἢ ἐκουσίως ἢ ἀκουσίως· ἐκουσίως μὲν ἢ ψευδῆς τοῦ

⁵⁹⁹ Lo scopo dell'educazione dell'anima nel libro III è chiarito attraverso metafore musicali, e le metafore ginniche – di cui è ricco il libro VII – sono qui assenti. Per questo motivo questi passi del dialogo non sono oggetto di studio in questa sede. Si noti, però, che anche alla fine del libro III emerge un «principio di simmetria» come base dell'educazione del guardiano. Infatti, *entrambe* le tendenze naturali dell'anima, all'irascibilità e al sapere, devono essere educate allo stesso modo. Una dissimmetria educativa causerebbe un analogo squilibrio dell'anima: un'eccessiva attenzione alla ginnastica non bilanciata dalla musica rende l'uomo scontroso e rude, mentre lo studio della sola musica senza l'allenamento ginnico lo rende molle (410d-e).

⁶⁰⁰ *Resp.* 412e5-8, tr. it. Radice 2009 leggermente modificata.

μεταμανθάνοντος, ἀκουσίως δὲ πᾶσα ἢ ἀληθῆς)⁶⁰¹.

Il caso della perdita dell'opinione falsa è immediatamente chiaro: essa è persa volontariamente nel momento in cui è sostituita da un'opinione vera. Glaucone, però, chiede nuove chiarificazioni perché non comprende come sia possibile la perdita di un'opinione vera, perdita che avviene involontariamente, ad insaputa del soggetto che la perde. Socrate spiega che vi sono tre cause di perdita dell'opinione vera: «furto», «seduzione», ed «atti di violenza» (κλαπέντες, γοητευθέντες, βιασθέντες, 413b1). Ciascuna di esse riceve una spiegazione molto sintetica (le cause poi saranno effettivamente cinque, perché Socrate ne raggruppa due rispettivamente sotto le definizioni di «furto» e «seduzione»). Per quanto riguarda la prima causa, Socrate spiega,

quando dico che uno è vittima di un furto, intendo riferirmi a chi è stato indotto a cambiar parere o che l'abbia dimenticato, perché in un caso il tempo, nell'altro un certo ragionamento, gli ha sottratto questo parere, senza che se ne avvedesse (κλαπέντας μὲν γὰρ τοὺς μεταπεισθέντας λέγω καὶ τοὺς ἐπιλανθανομένους, ὅτι τῶν μὲν χρόνος, τῶν δὲ λόγος ἐξαιρούμενος λανθάνει)⁶⁰².

La condizione temporale che porta alla perdita dell'opinione vera è chiara: il passare del tempo può far dimenticare la corretta opinione acquisita tramite l'educazione. È per questo motivo che i guardiani devono essere monitorati nel corso di tutta quanta la vita: agire una sola volta seguendo la corretta opinione non è sufficiente, perché non è garanzia che ciò accadrà sempre anche in futuro. È dunque necessario dimostrare la capacità di agire *in ogni situazione, durante tutta la vita*, secondo tale opinione. Il guardiano deve sempre confrontarsi con situazioni in cui la sua armonia psichica, prodotta dall'educazione, è a rischio, dunque deve essere in grado di preservarla continuamente, nonostante la forza erosiva del passare del tempo.

La seconda condizione è più difficile da comprendere, anche perché Socrate, ottenuto il consenso immediato di Glaucone, non offre alcuna spiegazione. Quali possono essere i λόγοι che fanno cambiare opinione? Vi sono almeno due candidati, non in contraddizione fra loro – è possibile che Socrate si stia riferendo ad entrambi. In primo luogo, potrebbe trattarsi

⁶⁰¹ *Ivi*, 412e10-413a2.

⁶⁰² *Ivi*, 413b4-7.

dei discorsi dei poeti. Come si è visto in precedenza⁶⁰³, i contenuti dei discorsi dei poeti promuovono dei modelli di comportamento spesso scorretti. È dunque possibile che un guardiano, per quanto educato attraverso buoni racconti poetici, cambi opinione nel momento in cui gli capita di ascoltare racconti fuorvianti, e sia portato ad imitare i cattivi modelli in essi proposti. Dopotutto, proprio Achille, l'eroe per eccellenza, si era rivelato essere un modello errato e non è facile resistere al fascino di un modello così allettante, perlopiù da tutti condiviso e ammirato. In secondo luogo, è possibile che Socrate si stia riferendo ai discorsi dei sofisti (come si noterà in seguito, tale ipotesi è rafforzata da alcuni indizi testuali, ma non per questo esclude la prima ipotesi). I sofisti, infatti, propongono discorsi che hanno a che fare con false apparenze delle virtù: basti pensare al concetto di giustizia come utile del più forte proposto da Trasimaco nel libro I del dialogo.

La seconda causa di perdita dell'opinione vera, l'atto di violenza, è così spiegata:

e così vittime di violenza chiamo quelle persone che abbiano cambiato opinione per effetto di un lutto o di un dolore (τοὺς τοίνυν βιασθέντας λέγω οὓς ἂν ὀδύνη τις ἢ ἀλγηδὼν μεταδόξασαι ποιήσῃ)⁶⁰⁴.

Anche in questo caso Socrate non offre ulteriori spiegazioni, e le parole ὀδύνη e ἀλγηδὼν potrebbero riferirsi sia al dolore fisico che alla sofferenza dell'anima. Socrate ci informa solo che *il dolore ha il potere di far cambiare opinione*, di fuorviare, e tale potere è descritto come una forza (βία) cui è difficile resistere. Alcuni esempi rintracciabili nella *Repubblica* possono aiutare a chiarire che cosa si intenda con ciò. Come si è visto in precedenza⁶⁰⁵, nell'immagine della caverna il prigioniero appena liberato dalle catene prova dolore (ἀλγοῖ, 515c9), e non è in grado di vedere gli oggetti di cui prima vedeva le ombre, in quanto abbagliato dalla luce del fuoco. Il dolore dell'abbagliamento fa sì che egli si trovi in uno stato di confusione e ritenga più vere le ombre che prima vedeva: è proprio il dolore a fare sì che egli rifugga la nuova conoscenza e torni, pur di non soffrire, a voltarsi indietro verso le ombre. Anche l'esempio

⁶⁰³ Sezione II, Parte II, cap. 4.2.

⁶⁰⁴ *Resp.* 413b9-10. La traduzione di Radice 2009 è stata leggermente modificata in quanto egli traduce inspiegabilmente ἀλγηδὼν con «disgrazia». Per quanto in genere né ὀδύνη né ἀλγηδὼν indichino il «lutto», ritengo che Radice abbia intuito che in questo passo ὀδύνη τις ἢ ἀλγηδὼν non possa essere letto come un'endiadi (infatti i due termini sono posti in opposizione tra loro), e che perciò Socrate si stia riferendo a due forme diverse di dolore, fisico e psicologico. Come si vedrà immediatamente, questa lettura trova conferma in diversi luoghi del dialogo. In alternativa, si potrebbe tradurre l'espressione con «un dolore o una sofferenza» (come fa anche Vegetti 1998c), ma la traduzione non risulterebbe chiara ad un lettore cui non sia stata prima giustificata la distinzione fra dolore (fisico) e sofferenza (dell'anima).

⁶⁰⁵ Sezione II, Parte II, cap. 5.3.

sopra ricordato dell'uomo in lutto descritto nel libro X⁶⁰⁶ è informativo (nonostante in esso il dolore del lutto non sia qualificato come ὀδύνη o ἀλγηδών, ma come λύπη). Il dolore, infatti, fa sì che egli non sappia trovare la giusta misura e reagire ad esso: abbandonarsi al dolore provoca un circolo vizioso in cui si risponde ad esso con un addolorarsi ulteriore, e ciò rende l'uomo in lutto incapace di riconoscere che è possibile rispondere in modo diverso. Il dolore, così, ostacola il corretto operare della ragione. Infine, un esempio nel libro IX (583c ss.) mostra come anche il dolore fisico sia in grado di far acquisire opinioni scorrette. I malati, spiega Socrate, ritengono che la cosa più piacevole sia la cessazione del loro dolore: questi uomini esaltano come piacevole non tanto il piacere, quanto l'assenza di dolore. Allo stesso modo, la cessazione del godimento risulta dolorosa. Lo stato intermedio tra piacere e dolore risulta così essere sia piacevole sia doloroso, a seconda della prospettiva che il soggetto ha nei confronti di esso: se egli giunge da una situazione dolorosa, la cessazione del dolore sembrerà piacevole, ma se egli ha appena sperimentato un piacere, l'assenza di esso sembrerà dolorosa. L'errore prospettico risiede nel ritenere che l'assenza di dolore sia veramente piacevole e l'assenza di piacere veramente dolorosa, mentre in realtà si tratta di uno stato intermedio tra i due⁶⁰⁷. In sintesi, il dolore, sia esso dell'anima come nell'immagine della caverna e nell'esempio del lutto, o fisico come nel libro IX, può far acquisire al soggetto che lo sperimenta un'opinione falsa (che le ombre siano la realtà; che nulla si possa fare contro la sofferenza del lutto; che la cessazione del dolore fisico sia un vero piacere).

La terza causa di perdita della corretta opinione, la seduzione, è così spiegata:

[So.] Restano le vittime della seduzione. Credo che anche tu saresti d'accordo nell'identificarle in coloro che cambiano opinione, ammalati dal piacere, o intimoriti dalla paura di chissà che (μεταδοξάσωσιν ἢ ὑφ' ἡδονῆς κληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες).

[Gl.] Sembra proprio – disse – che ogni fonte di inganno sia a un tempo anche fonte di seduzione (γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾷ)⁶⁰⁸.

La capacità del piacere di sedurre e ingannare l'uomo è discussa in modo approfondito nel libro IX, nella continuazione del passo sopra menzionato riguardo alla capacità del dolore di far cambiare opinione. I piaceri del corpo non sono altro che cessazioni di dolori, riempimenti di una mancanza fisiologica. Nonostante ciò, la maggior parte delle persone ritiene che essi siano piaceri veri, desiderabili di per sé, in quanto non comprendono la loro vera natura: non

⁶⁰⁶ Se ne è accennato in Sezione II, Parte II, cap. 4.2.

⁶⁰⁷ Per un'analisi accurata del passo rimando a Napolitano 2013², in particolare 50-56.

⁶⁰⁸ *Resp.* 413c1-4. Tr. it. Radice 2009 leggermente modificata.

si rendono conto che «in queste apparenze non c'è nulla di serio; in verità è tutto un gioco inconsistente (γοητεία τις)» (584a9-10). Il perseguimento del piacere corporeo fa dunque sì che essi siano intrappolati in un circolo vizioso di mancanza dolorosa e riempimento di tale mancanza, senza rendersi conto che, così, non hanno esperienza del vero piacere. Sono ingannati (ἀπατῶνται, 585a6) dalle apparenze seduttive del piacere. Si noti come i vocaboli utilizzati da Glaucone e Socrate siano gli stessi nei due passi analizzati: γοητεύειν ... ἀπατᾶ nel libro III e γοητεία ... ἀπατῶνται nel libro IX.

Il problema della paura, invece, non riceve grande attenzione nella *Repubblica*. Essa è definita nel *Filebo* e nelle *Leggi* come l'aspettativa di un dolore futuro⁶⁰⁹. Socrate sembrerebbe fare riferimento al fatto che anche le aspettative future hanno il potere di produrre opinioni false e di ingannare. In effetti, sempre nel libro IX, egli afferma che le aspettative di piacere e dolore futuri funzionano secondo lo stesso meccanismo discusso per i piaceri e dolori presenti: anche il piacere e il dolore ora esperiti possono creare false aspettative riguardo i piaceri e dolori che si immaginano come esperibili in futuro⁶¹⁰.

Si è cercato di comprendere il modo in cui dolori, piaceri e paure possano far cambiare opinione ai guardiani attraverso riferimenti incrociati con l'analisi presentata da Socrate nel libro IX. Tale analisi mostra come piacere, dolore e paura (più in generale, l'aspettativa futura) siano interconnessi, nonostante essi siano trattati separatamente nel breve passo del libro III in esame (in esso, infatti, non si cerca di indagare la natura di piacere e dolore e la loro interrelazione, ma solo di stabilire la loro ingannevolezza). Come un dolore può far acquisire un'opinione sbagliata sul piacere, così il piacere può ingannare sull'effettiva dolorosità di un'esperienza, ed entrambi possono produrre false aspettative per il futuro. Il guardiano, allora, è innanzitutto il guardiano della propria armonia interiore nei confronti delle ingannevoli apparenze di piacere e dolore che sperimenta. Riprendendo la metafora usata da Socrate stesso nel libro IX, se vi sono un vero alto, centro e basso, il guardiano non deve lasciarsi ingannare dall'illusoria apparenza di piacere e dolore: la cessazione di un dolore, pur sembrando piacevole, non porta al vero alto, ma solo al centro; ugualmente, la cessazione del piacere non è veramente dolorosa (584e-585a). Egli deve avere la capacità di mantenere sempre la corretta postura nei confronti di piaceri e dolori, trovare il vero «centro» che gli permetta di giudicare correttamente, di volta in volta, che tipo di piaceri e dolori egli stia sperimentando, e come atteggiarsi nei confronti di essi, senza farsi ingannare o turbare

⁶⁰⁹ Cf. *Phil.* 32c; *Leg.* 644c10.

⁶¹⁰ Cf. *Resp.* 584c9-12: «E il pregustare quel che si immagina avverrà, e il soffrire paventando ciò che sarà, non sono forse stati d'animo dello stesso genere (Οὐκοῦν καὶ αἱ πρὸ μελλόντων τούτων ἐκ προσδοκίας γιγνόμεναι προησθήσεις τε καὶ προλυπήσεις κατὰ ταῦτ' ἔχουσιν)?».

dalla loro forza.

Questa considerazione permette di introdurre il passo successivo dell'argomentazione di Socrate. Dopo aver stabilito quali siano le cause di perdita della corretta opinione (il passare del tempo, i λόγοι, il dolore, la paura, il piacere), egli infatti afferma che i guardiani *devono essere sottoposti a prove pratiche*, lungo tutto il corso della loro vita, per saggiare la loro capacità di resistere a queste forze.

Come poco fa si diceva, il nostro compito sarà quello di ricercare i migliori custodi di quello che è il principio loro specifico, ovvero il far sempre ciò che risulta essere meglio per la città. Pertanto, costoro vanno tenuti sotto osservazione fin dalla più tenera età, mettendoli nelle condizioni in cui è più facile dimenticare questo principio e restar vittime di un inganno. Così chi riesce a tenerlo ben fisso in mente e non si fa illudere, andrà scelto, e chi fa l'opposto, andrà scartato (Ὁ τοίνυν ἄρτι ἔλεγον, ζητητέον τίνες ἄριστοι φύλακες τοῦ παρ' αὐτοῖς δόγματος, τοῦτο ὡς ποιητέον ὃ ἂν τῆ πόλει ἀεὶ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι [αὐτοῖς ποιεῖν]. τηρητέον δὴ εὐθὺς ἐκ παίδων προθεμένοις ἔργα ἐν οἷς ἂν τις τὸ τοιοῦτον μάλιστα ἐπιλανθάνοιτο καὶ ἐξαπατῶτο, καὶ τὸν μὲν μνήμονα καὶ δυσεξαπάτητον ἐγκριτέον, τὸν δὲ μὴ ἀποκριτέον)⁶¹¹.

Il guardiano affronta prove (ἔργα) durante tutta la vita e attraverso di esse la sua capacità di preservare la corretta opinione ricevuta attraverso l'educazione è testata. Solo chi supera – non una volta, ma *in ogni situazione affrontata nel corso della vita* – tali prove è scelto come guardiano della città. C'è un particolare tipo di prova per ciascuna delle possibili cause di perdita dell'opinione.

Innanzitutto, per quanto riguarda la prima causa (il tempo e i λόγοι), il guardiano deve

⁶¹¹ *Resp.* 413c5-d2. Tr. it. Radice 2009 leggermente modificata. Ho scelto di riportare per intero il testo greco perché la seconda parte del passo è importante per la presente discussione, mentre la prima parte presenta una difficoltà testuale che è bene discutere. Radice 2009 non traduce αὐτοῖς ποιεῖν (così anche Vegetti 1998c). Adam 1902, invece, mantiene la lezione dei manoscritti e propone la traduzione «it is their duty to do that which in each occasion they think it is best for them to do in the interests of the state» (anche Ferrari – Griffith 2000 traducono similmente «in any situation they must do what they think is in the city's best interests for them to do»). Le parole αὐτοῖς ποιεῖν sembrerebbero essere non necessarie, e in effetti sono spesso espunte dagli editori, ma Adam le mantiene in quanto è improbabile che siano una glossa o il risultato di un errore di copiatura. La mia ipotesi è che αὐτοῖς sia un dativo di interesse o di vantaggio, per cui il senso della frase è che i guardiani devono sempre agire nell'interesse sia della città *che di loro stessi*, cioè devono preservare sia la loro armonia interiore, sia quella della città. Tale ipotesi non risolve il problema sintattico (ποιεῖν risulta comunque essere ridondante e non è chiaro perché αὐτοῖς sia collocato dopo il verbo dell'infinitiva), ma trova supporto nel senso generale del passo. Infatti, poco dopo (413e, vedi *infra*), si afferma che il guardiano è innanzitutto custode della propria armonia e ordine interiore, e proprio per questo può essere custode dell'ordine e dell'armonia della città. Dunque, il compito di custodire l'armonia dell'anima e quello di custodire l'armonia della città vanno di pari passo (questo principio sarà ribadito anche alla fine del libro VII, si veda *infra*).

affrontare situazioni in cui è facile dimenticare (ἐπιλανθάνοιτο) o essere ingannati (ἐξαπατῶτο). Posto di fronte a tali prove, egli deve dimostrare capacità di buona memoria (μνήμονα) e di resistenza al potere illusorio dell'inganno (δυσεξαπάτητον). Il passare stesso del tempo, dunque, è la prima prova cui il guardiano è sottoposto: egli deve essere in grado di ricordare sempre, durante tutta la sua vita, i principi appresi attraverso l'educazione, e non deviare da essi, mostrando dunque di avere una buona memoria. L'inganno, invece, è la prova da affrontare per testare la resistenza ai λόγοι. Socrate non spiega di che cosa si tratti, ma sembrerebbe esserci un riferimento ai discorsi dei sofisti, e in particolare a Gorgia. Ciò non esclude, comunque, che Platone si riferisca anche ai discorsi dei poeti, vista la loro influenza educativa e i modelli ingannevoli di virtù che propongono.

Il riferimento specifico a Gorgia è suggerito dal frequente uso di parole legate ad ἀπάτη (ἐξαπατῶτο, δυσεξαπάτητον)⁶¹². Il concetto di ἀπάτη, infatti, è di cruciale importanza nel pensiero del sofista⁶¹³. Esso in origine significa «condurre via», o «condurre altrove», nel senso di ingannare; come spiega Verdenius, esso «refers to the fact that a person is deflected from his own way of thought *without realizing it*»⁶¹⁴. Ἀπάτη, dunque, si riferisce alla potenza del λόγος di ingannare senza che colui che è ingannato riesca a rendersi conto di ciò (come si è visto, la corretta opinione è persa *ad insaputa del soggetto che la perde*). È il λόγος che, secondo Gorgia, convince Elena a seguire Paride: il λόγος, persuadendola, inganna la sua anima (λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, B 11, 8). Il guardiano, dunque, deve essere in grado di resistere a questa subdola forza che opera senza che egli se ne renda conto, facendogli perdere la corretta opinione.

Gorgia, inoltre, chiarisce le modalità attraverso cui il λόγος riesce a produrre questo risultato di ἀπάτη: la parola, «potente sovrano», «ha la virtù di troncare la paura, di rimuovere il dolore, d'infondere gioia, d'intensificare la compassione»⁶¹⁵. Il λόγος dunque opera proprio

⁶¹² Ad ulteriore conferma testuale del riferimento esplicito al sofista, Socrate introduce la discussione del «furto» come causa di perdita della corretta opinione affermando ironicamente di parlare «tragicamente» (τραγικῶς, 413b4). Gorgia era conosciuto per il suo interesse nella tragedia, in particolar modo eschilea, e per avere uno stile «tragico». Nel *Menone* Socrate offre una definizione dei colori «alla maniera di Gorgia» (76c4) e, terminato tale compito, afferma di aver offerto una risposta «tragica» (τραγική, 76e3). Cf. Rosenmeyer 1955, 225-227.

⁶¹³ Cf., ad es., DK 82 B 23.

⁶¹⁴ Verdenius 1981, 116, corsivo mio.

⁶¹⁵ DK 82 B 11, 8, tr. it. Untersteiner 1949. Il concetto di ἀπάτη nel pensiero di Gorgia è stato studiato soprattutto dal punto di vista gnoseologico del rapporto tra pensiero e realtà. Ἀπάτη «rappresenta un intento e, quindi, un atto dello spirito, capace di trasformare qualche cosa in un'altra secondo le esigenze di καιρός, che per il fatto di costituire il momento della decisione implica un polarità ambivalente, fondata sulla molteplicità contraddittoria del reale» (Untersteiner 1949, 98). Se è il reale stesso ad essere contraddittorio, non si può sfuggire al potere illusorio della parola, perché non ci può essere una perfetta corrispondenza tra parole e cose (per approfondimenti su questo problema si vedano Rosenmeyer 1955, Segal 1962, Mourelatos 1987, Porter 1993). Mi sembra però che la critica di Platone si concentri non tanto sull'aspetto gnoseologico, quanto sull'aspetto *psicologico* di ἀπάτη, cioè sulla capacità di ingannare l'anima attraverso piacere, dolore e paura. Per un approfondimento dell'aspetto psicologico, si veda Verdenius 1981.

attraverso la manipolazione degli stati emotivi dell'ascoltatore: esso è in grado di produrre in lui piacere, dolore, paura e di far nascere false opinioni rispetto ad essi. In precedenza si è messo in luce il legame tra piacere, dolore e paura. Ora è possibile notare come, nonostante Platone tratti le diverse cause di perdita della corretta opinione separatamente, esse siano tutte interconnesse. I piaceri e i dolori cui il guardiano deve resistere non sono solo quelli fisici, ma anche quelli prodotti da falsi λόγοι che ingannano l'anima⁶¹⁶. Questi discorsi producono anche false aspettative per il futuro. Infine, il passare del tempo rimane come condizione dell'esistenza delle restanti cause di perdita dell'opinione: è nel corso di tutta quanta la vita che il guardiano deve affrontarle.

Il riferimento esplicito a Gorgia non esclude però, come detto, che Platone, nel trattare il potere illusorio dei λόγοι, abbia di mira anche la tradizione poetica⁶¹⁷. Non solo essa è oggetto della discussione precedente, e dunque riferimento immediato, ma anche Gorgia stesso riconosce il potere illusorio della poesia. Si è citato il famoso passo dell'*Encomio* in cui il sofista definisce il λόγος un «potente sovrano». Nei paragrafi successivi (B 11, 9-10) ciò è dimostrato prendendo ad esempio proprio la poesia. Essa ammalia il fruitore generando in lui opinioni, opinioni che per Platone sono pericolose non solo in quanto false, ma anche in quanto acquisite inconsciamente ed erroneamente ritenute vere. Il guardiano, dunque, in sintesi, deve sempre dimostrare la capacità di resistere al potere illusorio di λόγοι che, manipolando piacere, paura e dolore, farebbero acquisire false opinioni senza che egli se ne renda conto, ed è in grado di farlo perché è dotato di una solida memoria, che gli permette di tenere sempre a mente i principi della sua educazione e non deviare da essi nel corso di tutta quanta la vita.

La seconda causa di perdita della corretta opinione è il dolore. Anche in questo caso, vi sono prove pratiche per testare la resistenza dei guardiani:

e poi dovranno essere posti innanzi a prove di fatica, di sopportazione del dolore e a competizioni, allo stesso modo ben valutabili (καὶ πόνους γε αὖ

⁶¹⁶ Come si è notato in precedenza, anche nella discussione del piacere nel libro IX Platone sfrutta un vocabolario gorgiano: il piacere è descritto come una forma di γοητεία che provoca ἀπάτη. Γοητεία nell'*Encomio di Elena*, insieme ad ἐποδή, è usato come sinonimo di ἀπάτη (cf. DK 82 B 11, 10).

⁶¹⁷ Non è possibile nello spazio di questa ricerca approfondire il rapporto tra Platone, Gorgia e la tradizione poetica. Sono state notate alcune analogie superficiali che mostrano come Platone abbia di mira in primo luogo il sofista. Altre analogie con l'*Encomio di Elena* possono essere notate: Gorgia riconosce che la parola lascia un'impronta (ἐτυπώσατο, B 11, 13) nell'anima, proprio come Platone afferma che le parole dei poeti imprimono τύποι nell'anima, e che essa ha la capacità di modificare l'ordine dell'anima (B 11, 14), allo stesso modo di Platone. L'approfondimento di tali tematiche, insieme al problema di ἀπάτη, richiederebbe però uno studio specifico del pensiero del sofista, e in particolar modo dell'*Encomio di Elena*, che non può essere intrapreso in questa sede.

καὶ ἀλγηδόνας καὶ ἀγῶνας αὐτοῖς θετέον, ἐν οἷς ταῦτα ταῦτα τηρητέον)⁶¹⁸.

Anche il secondo insieme di prove non riceve alcuna spiegazione da parte di Socrate. I guardiani devono affrontare fatiche (πόννοι), dolori (ἀλγηδόνες) e competizioni (ἀγῶνες). Dal momento che essi sono educati attraverso musica e ginnastica, è legittimo ritenere che Socrate si stia riferendo a competizioni sportive nelle quali essi devono dimostrare la capacità di resistere alla fatica dell'esercizio e al dolore che esso comporta. Tali competizioni sportive potrebbero riguardare anche la preparazione alla battaglia, dal momento che, come visto, i guardiani sono atleti di guerra esperti nell'arte bellica e che la ginnastica è praticata proprio in preparazione alla guerra⁶¹⁹. Ciò non esclude che comunque, in generale, i guardiani debbano dar prova di saper resistere a qualsiasi forma di dolore – sia esso fisico o psichico.

Infine, si stabiliscono prove anche per saggiare la resistenza alle due ultime cause di perdita dell'opinione, la paura e il piacere:

allora – seguitai – anche per il terzo genere, quello della seduzione, bisogna inventare una gara. Come i puledri, per saggiare se essi abbiano paura, sono condotti in mezzo a strepiti e rumori violenti (θορύβους), così i Custodi ancor giovani andrebbero portati ad assistere ad eventi impressionanti, per buttarli subito dopo in mezzo ai piaceri, in ciò *saggiandoli ancor più che l'oro col fuoco* (βασανίζοντας πολὺ μᾶλλον ἢ χρυσὸν ἐν πυρὶ)⁶²⁰.

I guardiani devono affrontare eventi che producono paura: il riferimento immediato sembrerebbe essere alla paura che potrebbero provare in battaglia, dal momento che essi sono anche guerrieri. In effetti, a più riprese nel dialogo Socrate afferma che i giovani devono essere portati ad assistere a battaglie (466e, 537a): essi non sono messi in pericolo di vita, essendo tenuti ad una certa distanza dallo scontro diretto, e devono portare aiuto ai più anziani (sempre che ciò non sia eccessivamente rischioso). In questo modo essi si abituanano progressivamente a non lasciarsi intimorire dalla guerra. Però, il riferimento agli «strepiti e

⁶¹⁸ *Resp.* 413d4-5.

⁶¹⁹ Come notava già Adam 1902, nota *ad loc.*, il riferimento immediato sembrerebbe essere al modello educativo spartano: come spiega l'Ateniese nelle *Leggi* (633a-d), i giovani spartani erano messi alla prova attraverso competizioni in cui si saggiava la loro resistenza al dolore fisico, e ciò serviva a renderli pronti ad affrontare la guerra. Tale forma di educazione, pur essendo utile, è però incompleta, in quanto non prevede prove di resistenza al piacere (634a-b), prove invece stabilite da Socrate per i guardiani nella *Repubblica*, e poi ribadite come necessarie anche dall'Ateniese nelle *Leggi* stesse. Cf. Napolitano 2012a, che studia l'ampliamento della nozione di coraggio nelle *Leggi*: esso non è più resistenza di fronte ai soli dolori, ma anche nei confronti dei piaceri.

⁶²⁰ *Resp.* 413d7-e2, corsivi miei. La traduzione di Radice è stata leggermente modificata per maggiore chiarezza: egli infatti traduce «per saggiare se essi abbiano paura (σκοποῦσιν εἰ φοβεροί)» con «per saggiare il loro coraggio», perdendo così il riferimento immediato alla paura quale causa della perdita della corretta opinione.

rumori violenti» può anche essere letto in modo più ampio. Infatti, θόρυβος significa «rumore violento, confusione» non solo in riferimento alla confusione della battaglia, ma anche in riferimento ai rumori confusi dell'assemblea; inoltre, può anche significare «confusione della mente»⁶²¹. Spesso questo termine indica la confusione prodotta dalla folla che, urlando e strepitando, loda alcuni fatti, ne biasima altri, come si spiega nel libro VI:

in tutte le occasioni in cui si accalchi una gran folla in un'assemblea, in un tribunale, nei teatri, negli accampamenti o in qualche altra pubblica riunione di massa, ed essa talora approvi e tal altra applaude parole o fatti d'altri con gran vociare (σὺν πολλῷ θορύβῳ). Da una parte e dall'altra, in questi casi, sempre si eccede con urla e strepiti ai quali, per giunta, si assomma l'eco e il luogo dell'adunanza che rifrangono, raddoppiandone la portata (διπλάσιον θόρυβον παρέχουσι), il fragore degli applausi e dei fischi⁶²².

La folla riunita esprime lode o biasimo attraverso urla confuse⁶²³. Ciò che interessa a Socrate è l'effetto educativo di tale vociare⁶²⁴. La confusione della folla, infatti, ha come risvolto

⁶²¹ Cf. LSJ, s. v.

⁶²² *Resp.* 492b5-c3. La traduzione di Radice 2009 è stata leggermente modificata in quanto egli non traduce σὺν πολλῷ θορύβῳ.

⁶²³ Questo problema è affrontato da Platone anche nelle *Leggi*, dove biasima la «teatrocrazia» (700a-701a). In passato, afferma l'Ateniese, i generi musicali erano accuratamente codificati e le melodie non potevano essere usate in modi diversi da quelli stabiliti. Il compito di giudicare i componimenti non spettava alle urla della folla (βοαὶ πλήθους, 700c3), ma a persone educate in modo adeguato, che ascoltavano in silenzio fino alla fine. La frusta era usata per mantenere l'ordine fra donne e fanciulli, e la folla *non osava giudicare con gli strepiti* (μὴ τολμᾶν κρίνειν διὰ θορύβου, 700d2). Ora, invece, accade proprio il contrario, e sono proprio gli θόρυβοι della folla ad imporsi come giudice, e a stabilire che cos'è migliore e cos'è peggiore non in base alla conoscenza, ma in base al piacere del momento, che si erge a nuovo metro di giudizio esatto (ἡδονῇ δὲ τοῦ χαίροντος, εἴτε βελτιῶν εἴτε χειρόν ἂν εἴη τις, κρίνοιτο ὀρθότατα, 700e2-4). La conseguenza è la *paranoμία* (700e5, 701a6). Ora si ha la presunzione che l'opinione della folla sia vera sapienza, e non c'è più né pudore né paura, perché l'opinione di chi è veramente sapiente non è temuta: è messa a tacere proprio dagli strepiti della folla. C'è lo stesso problema anche nell'assemblea cittadina, dove urla e strepiti prevalgono sulle opinioni ben argomentate di oratori esperti. Secondo la *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele, la folla apprese questo comportamento dai politici stessi: fu Cleone il primo a corrompere il popolo, urlando e insultando dalla tribuna, mentre gli altri oratori parlavano in modo ordinato (28, 3).

⁶²⁴ I passi citati dal libro VI si inseriscono all'interno di una critica dell'azione educativa dei sofisti (492a ss.). Essi infatti sono abili nello sfruttare a loro vantaggio gli umori della folla. I sofisti «in fondo non insegna[no] principi diversi da quelli che i più condividono e professano nelle loro affollate riunioni; solo che essi li spacciano per sapienza» (493a9-11). Essi sono capaci di prevedere gli umori della folla, come se si trattasse di prevedere gli umori di una grossa bestia, e chiamano buono ciò che piace alla folla, cattivo ciò che non piace (493c). Però, in realtà non hanno cognizione di cosa sia veramente buono, giusto o bello, e rinforzano false opinioni spacciandole per vera sapienza. Nel *Gorgia*, la retorica è paragonata all'arte culinaria (462d ss.), che spaccia in modo subdolo ciò che è buono al gusto per ciò che è bene per il corpo; così, imita la medicina (corrispettivo dell'arte politica, e in particolare di quella parte che è la giustizia), arte che invece sa cosa è meglio per il corpo, sostituendosi ad essa attraverso la lusinga: «sotto la medicina si è insinuata la culinaria, la quale simula di conoscere i cibi migliori per il corpo, al punto che, se un cuoco e un medico dovessero sostenere una gara in mezzo ai fanciulli o in mezzo a uomini senza senno come i fanciulli, al fine di stabilire chi dei due si intenda dei cibi buoni e dei cibi dannosi, ossia se il medico o il cuoco, il medico morirebbe di fame» (464d3-e2, tr. it. Reale 2001).

psicologico la confusione della mente che si lascia trascinare da essa, come Socrate spiega immediatamente:

costretto in un luogo siffatto, quale animo pensi potrebbe avere il nostro giovane? Quale educazione individuale potrà mai far fronte a una tal situazione, senza essere travolta dall'impeto della protesta o dell'applauso, trascinata nel senso della corrente dovunque essa la porti? E non è forse vero che in tal modo il giovane finirà col dire belle o brutte le stesse cose che quelli dicono, con l'impegnarsi nelle stesse azioni in cui essi si impegnano; insomma, col divenire in tutto simile a loro⁶²⁵?

Questo passo spiega in modo efficace come gli *θόρυβοι* possano produrre un effetto educativo sbagliato e far perdere al guardiano la corretta opinione acquisita nel suo percorso di formazione. Egli non deve lasciarsi trascinare dall'opinione della folla e ritenere che le azioni che essa loda o biasima siano veramente degne di lode o biasimo: quando messo alla prova, gettato in mezzo a queste urla e strepiti, egli deve dimostrare la capacità di resistere alla pressione della folla e mantenere la corretta opinione che possiede⁶²⁶.

Infine, il guardiano deve essere messo alla prova anche attraverso i piaceri: come accade nei confronti dei dolori, egli deve dimostrare di essere capace di resistere alla forza illusoria e seduttiva dei piaceri, mantenendo nei confronti di essi quella corretta postura che gli permette di distinguere quali siano veri piaceri e quali non lo siano. Non deve soccombere alla tentazione dei piaceri fisici, acquisendo la falsa opinione che essi siano gli unici veri piaceri.

Dopo aver spiegato le possibili cause di perdita della corretta opinione e le prove che i guardiani devono affrontare per dimostrare di essere sempre in grado di serbare i principi della loro educazione senza lasciarsi fuorviare da esse, Socrate conclude:

in tal modo, tenendoli sotto osservazione, sia stimato particolarmente utile allo Stato, *proprio perché sa esserlo a se stesso*, quello che dimostra di saper resistere alle lusinghe e in ogni circostanza di mantenere un contegno ineccepibile, facendo buona guardia a se stesso e all'armonia interiore che ha assimilato, e nel contempo mostrandosi sempre equilibrato e in atteggiamento decoroso. Reggitore della città e suo guardiano si dovrà

⁶²⁵ *Resp.* 492c3-9.

⁶²⁶ È interessante notare che nell'*Apologia* Socrate è interrotto per ben quattro volte dagli *θόρυβοι* degli spettatori (20e4; 21a5; 27b1,5; 30c2,3). Nonostante ciò, egli non si lascia trascinare da essi e prosegue nella propria difesa, rimanendo saldo nella propria convinzione che la sua attività sia un bene per l'intera comunità.

dunque eleggere quell'uomo *che non si sia mai fatto corrompere in nessuna delle prove affrontate nell'infanzia, nella gioventù e nella maturità* (ἔν τε παισὶ καὶ νεανίσκοις καὶ ἐν ἀνδράσι βασανιζόμενον)⁶²⁷.

L'educazione dei guardiani è dunque coestensiva alla vita stessa, perché comprende *sia l'aspetto teorico che l'aspetto pratico*. Una volta appresa la corretta opinione, il guardiano deve metterla in pratica ogni giorno della sua vita, e solo tale pratica può dare prova che la corretta opinione sia stata effettivamente appresa⁶²⁸. Dunque, l'essere stati educati attraverso la musica e la ginnastica non è sufficiente ad assicurare che tale educazione abbia avuto successo, perché in ogni circostanza della vita i guardiani devono affrontare forze (il tempo, i λόγοι, i dolori, le paure, i piaceri) che potrebbero portarli a deviare da essa e a perdere la corretta opinione. Le prove pratiche cui il guardiano è sottoposto non sono indotte dopo che l'educazione è stata completata e non sono separate da essa: esse sono *parte integrante* di un percorso educativo che prosegue lungo tutta quanta la vita. Che cosa apprende, dunque, il guardiano attraverso la pratica?

Se le discipline di musica e ginnastica forniscono il *knowing-that* (una corretta opinione prodotta attraverso l'abitudine), l'esperienza pratica fornisce il *knowing-how*, cioè un sapere riguardante il *come* affrontare ciascuna circostanza della vita e mantenere, di volta in volta, la corretta armonia dell'anima, e tale esperienza deve necessariamente essere coestensiva alla vita stessa perché il guardiano si trova a dover affrontare, di volta in volta e di continuo, circostanze diverse che lo mettono alla prova in modo diverso⁶²⁹. L'educazione è

⁶²⁷ Resp. 413e2-414a2, corsivi miei.

⁶²⁸ Mi sembra che questo aspetto dell'educazione platonica sia sottovalutato in tutta la letteratura critica. Ho trovato un breve, ma utile, riferimento in Jaeger 2003 [1944], 1092, il quale nota che l'educazione *non produce risultati meccanici*. Purtroppo Jaeger non esplora questa basilare intuizione pedagogica. Anche al giorno d'oggi nelle nostre scuole tutti gli studenti seguono lo stesso percorso educativo, ma raggiungono risultati molto diversi, quando messi alla prova. L'intuizione di Jaeger, inoltre, potrebbe aprire nuovi scenari nei confronti dello spesso tanto deprecato «anti-individualismo» platonico. Le conclusioni raggiunte nella *Repubblica* sembrano infatti urtare con la nostra sensibilità individualistica moderna: Platone sarebbe, nelle parole di Popper, un nemico della «società aperta», il teorizzatore di uno stato totalitario in cui i governanti non solo non hanno proprietà privata, ma mancano anche di differenze individuali in quanto «indottrinati» tutti nello stesso modo. Però, se l'educazione non produce risultati meccanici e se le circostanze sensibili sono di volta in volta diverse, si dà la possibilità che ciascun guardiano, sperimentando piaceri, dolori, paure diverse (sia perché provate in momenti diversi della vita, sia perché diverse da quelle provate dagli altri guardiani), trovi strategie diverse per mantenere l'equilibrio dell'anima nei confronti di esse. Forse non c'è *un solo* modo di acquisire e mantenere una corretta postura armonica dell'anima, sia perché ciascun individuo internalizza l'educazione in modo proprio, sia perché sperimenta circostanze proprie, diverse, e in modo diverso dagli altri. Trovo però che questa via di ricerca trovi pochi punti d'appoggio testuali nel dialogo.

⁶²⁹ La distinzione fra *knowing-that* e *knowing-how* è stata proposta per la prima volta, nell'ambito della filosofia analitica anglosassone, da Ryle 1949. Si deve a J. Gould 1955 il primo tentativo di applicare questa distinzione allo studio di Platone. Egli infatti interpreta la famosa massima socratica che ἀρετή è ἐπιστήμη non come una conoscenza della definizione (per cui saper definire in una proposizione la virtù corrisponde ad essere virtuosi, e dunque si tratta un *knowing-that*), ma come un saper essere virtuosi, il possedere una specie di abilità morale (un *knowing-how*). In questo modo ἐπιστήμη è assimilata ad una τέχνη, un'abilità pratica: Gould si rifà agli studi di

coestensiva alla vita perché ciascuna situazione affrontata nel corso di essa è occasione per mettere alla prova la capacità di non farsi fuorviare da false apparenze e mantenere il corretto equilibrio interiore. Vero guardiano è allora colui che sa dare prova di essere buon guardiano della propria armonia interiore in ogni piacere, dolore, paura, discorso fuorviante che sperimenta nel corso della sua vita. Solo chi sa essere guardiano di se stesso può diventare guardiano della città: il governo di sé è condizione imprescindibile per il governo degli altri. Socrate completa così la discussione in cui appare per la prima volta la distinzione tra governanti della città ed ausiliari, e ciò che li distingue non è tanto un sapere teorico, quanto la capacità dimostrata nell'esperienza pratica⁶³⁰.

Snell 1924 e Schaerer 1930, che mostrano la quasi sovrapposibilità di questi due concetti nell'epoca immediatamente precedente a Platone, ed in particolar modo nella tragedia greca. Gould inoltre rintraccia l'origine dell'errore «intellettualistico» nell'interpretare il significato originario della posizione di Socrate in Aristotele, secondo cui il fine ultimo di Socrate è τὸ γινώσκειν ἀρετήν (*Eth. Eud.* 1216b4), leggendo in ciò una ricerca della definizione di virtù, e dunque di un *knowing-that*.

Le posizioni di Gould sono state criticate da Vlastos 1973 (in particolare 204-217), che difende la lettura tradizionale, intellettualistica, e, in ultima analisi, aristotelica, dell'indagine socratica. Più di recente, Gonzalez 1998 ha ripreso la distinzione di Ryle, offrendo una lettura innovativa, provocatoria e non aporetica dei dialoghi giovanili: in essi, non si raggiunge un sapere proposizionale, un *knowing-that* della virtù (infatti, tutte le definizioni proposte sono sempre confutate da Socrate), ma ciò non equivale a non raggiungere nessun risultato positivo, perché sono i dialoghi stessi a mettere in mostra, attraverso il comportamento di Socrate, come mettere in pratica la virtù; questi dialoghi raggiungono dunque un sapere, ma nella forma del *knowing-how*. Ad esempio, il *Lachete* non definisce il coraggio, ma Socrate stesso mette in mostra *come* essere coraggiosi attraverso il suo modo di indagare senza lasciarsi scoraggiare dalle difficoltà; il *Carmide* non definisce la temperanza, ma Socrate sa *come* essere temperante: pur avvampando alla vista del bel giovane, non cede al desiderio erotico. Secondo Gonzalez, lo stesso schema interpretativo può essere usato anche per *Menone*, *Fedone* e *Repubblica*.

Come risulta chiaro dalla precedente discussione riguardante la dialettica, non sono del tutto d'accordo con la lettura della *Repubblica* di Gonzalez, perché ritengo che sminuisca il valore della conoscenza proposizionale ottenuta attraverso la dialettica, e che anche la conoscenza del bene debba essere di tipo proposizionale (o comunque, come ritiene Vegetti, traducibile in forma proposizionale: cf. *supra*, 214, nota 573), non intuitivo. Cercherò dunque, nelle pagine che seguono, di articolare in modo diverso il rapporto fra *knowing-that* e *knowing-how*. Infine, le tesi di Gould sono state riprese di recente anche da Bravo 2008, il quale ritiene che la virtù cercata da Socrate sia la conoscenza di sé, e che questa sia non solo conoscenza del *che*, né solo conoscenza del *come*, ma «autoconsapevolezza operativa di un *chi*, cioè del soggetto che riesce ad ottenerla» (64). L'Autore raggiunge queste conclusioni a partire da una breve analisi di *Apologia*, *Alcibiade I* e *Carmide*, rifacendosi al saggio di Tsouna 2001 sulla conoscenza di sé in Socrate. Bravo non mostra di essere a conoscenza dell'opera di Gonzalez, ma mi sembra che le sue tesi siano in sostanziale accordo con l'analisi della conoscenza di sé nel *Carmide* fatta da costui.

⁶³⁰ Coloro che passano le prove pratiche sono chiamati reggitori (ἀρχόντων, 414a5) e guardiani (φυλάκων, 414a6) della città, mentre coloro che sono scartati diventano garanti ed esecutori delle disposizioni dei reggitori (βοηθοὺς τοῖς τῶν ἀρχόντων δόγμασιν, 414b5). Socrate precisa che la selezione dei reggitori è stata affrontata solo per grandi linee, non in dettaglio (ἢ ἐκλογὴ ... καὶ κατάστασις τῶν ἀρχόντων τε καὶ φυλάκων, ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας, εἰρήσθαι, 414a5-6). Questa precisazione è stata spesso letta come un elemento prolettico: Socrate si starebbe riferendo al fatto che nel libro VII l'educazione dei filosofi-re sarà trattata in maggior dettaglio (Vegetti 1998b, 15). Al contrario, io ritengo che Socrate si stia riferendo proprio alle prove pratiche attraverso le quali avviene la selezione (ἐκλογὴ) dei governanti. Esse infatti sono trattate nel breve spazio di una sola pagina Stephanus e non ricevono alcuna spiegazione riguardo il loro contenuto preciso. Per quanto sia comunque possibile che Socrate con le parole ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας stia anticipando quanto seguirà, ritengo che sia molto più semplice e, soprattutto, filosoficamente rilevante, leggerle come un commento a quanto appena detto: si è dovuto parlare per τύποι, senza ἀκρίβεια, proprio perché è la natura stessa delle prove pratiche, intrinsecamente singole e dipendenti dalle circostanze dell'azione, a non permettere un discorso dettagliato. Questa è una precisazione metodologica fatta, *con le stesse parole*, anche da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: si può parlare delle azioni solo a grandi linee proprio perché questo è il limite di ogni discorso che voglia avere tale oggetto di indagine. Cf. *Eth. Nic.* 1104a1-4: «ogni discorso sulle azioni da compiere deve essere fatto in

L'analisi dell'esperienza pratica nell'educazione dei guardiani permette di comprendere l'importanza dei modelli divini ed eroici discussi in precedenza. In ogni situazione della vita che deve affrontare il guardiano trova un modello di riferimento non nel comportamento di Achille, ma nel comportamento di Odisseo, il quale, pur provando il turbamento dell'anima, non lascia che le circostanze sovvertano il suo ordine corretto e la sua armonia. Come si è visto, il comportamento dell'eroe è elevato a modello di resistenza nei confronti di qualsiasi cosa (καρτερίαι πρὸς ἅπαντα), e il buon guardiano della propria anima dimostrerà in ogni circostanza di avere la stessa capacità di resistenza nei confronti di discorsi, piaceri, paure e dolori: questi sono i suoi πόνοι eroici. Essi mettono alla prova il guardiano che deve affrontarli, in quanto aspetti necessari della vita umana (secondo la terminologia adottata dall'inizio di questa ricerca, si tratta dell'aspetto «oggettivo» e «passivo» di πόνος). Tale prova mostra la risposta che il soggetto ha nei confronti di essi (aspetto «soggettivo» e «attivo»): solo chi passa queste «prove eroiche» durante tutta la vita può dirsi vero guardiano di se stesso – e quindi essere buon guardiano della città. Il guardiano, proprio affrontando giorno dopo giorno tutte queste fatiche, diventa man mano sempre miglior «guardiano» di se stesso, della sua armonia interiore: attraverso l'esercizio nelle prove pratiche l'anima diventa sempre più resistente e capace di affrontare le prove.

Socrate descrive l'esperienza pratica attraverso la metafora del βάσανος, su cui, come anticipato, è bene soffermarsi, perché ricorre più volte nel corso del dialogo, ed è utilizzata a livelli diversi di complessità. Il βάσανος è la pietra di paragone utilizzata per stabilire se il metallo sfregato su di essa sia vero oro o no, valutando la striscia prodotta dallo sfregamento. Nel libro VII, sia la ginnastica che la dialettica sono dette essere βάσανοι delle qualità del filosofo: la ginnastica, pur essendo ora solo una disciplina introduttiva ad un percorso educativo ben più difficile, rimane comunque una prova non insignificante del valore del filosofo (τῶν βασάνων οὐκ ἐλαχίστη, 537b4-5), mentre l'essere saggiati nella dialettica (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανίζοντα, 537d6-7) è prova del fatto che il filosofo possieda davvero una tale natura (πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως, 537c6). Come lo sfregare il metallo sulla pietra di paragone permette di valutare se esso sia veramente oro, così l'esercizio nella ginnastica e nella dialettica è pietra di paragone delle qualità del corpo e dell'anima del filosofo, e rivela se essi siano veramente «d'oro»⁶³¹.

maniera approssimativa e non con precisione rigorosa (ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι), secondo quanto dicemmo fin dall'inizio, che cioè che si deve esigere che i discorsi si conformino alla materia di cui trattano». Sull'«intento tipologico» della scienza pratica aristotelica, cf. Berti 1989, 113-124.

⁶³¹ Sulla storia e il significato del termine βάσανος si vedano le riflessioni di DuBois 1991, 9-34. L'Autrice nota giustamente l'origine aristocratica dell'uso metaforico di βάσανος: è la prova per distinguere gli ἀγαθοὶ dai κακοί, i φίλοι dagli ἐχθροί. Già in Teognide, βάσανος è il test che serve a controllare la genuinità di un'amicizia,

Nel libro III, però, Socrate usa la metafora del βάσανος in modo diverso, perché introduce anche l'elemento della purificazione attraverso il fuoco: i guardiani sono «saggiati ancor più che l'oro col fuoco» (βασανίζοντας πολὺ μᾶλλον ἢ χρυσὸν ἐν πυρὶ, 413e1-2). Si tratta di un riferimento alla metallurgia: nell'antichità, per separare l'oro dagli altri metalli e dalle scorie cui esso è mischiato al momento dell'estrazione, lo si poneva in un crogiolo, riscaldandolo attraverso il fuoco. In questo modo, si potevano sfruttare i diversi punti di fusibilità e i diversi pesi specifici dei metalli per separarli l'uno dall'altro. Con la «prova» del fuoco, dunque, l'oro è «purificato» dalla presenza di metalli meno nobili⁶³².

L'uso di questa metafora presenta due tratti distintivi. Innanzitutto, oggetto del βασανίζειν non è solo una determinata qualità, fisica o intellettuale, del guardiano (come le

cf. vv. 415-418: «per quanto cerco non riesco a trovare un compagno fedele come me, nel quale non alberghi frode. Se mi paragono agli altri e mi sfrego (ἐς βάσανον ... παρατρίβομαι) come oro al piombo, dal confronto traluce la mia superiorità»; per conoscere veramente il valore di un uomo, infatti, bisogna metterlo alla prova (πειρηθείς, 126); βάσανος è anche la prova del valore stesso del poeta, ai vv. 449-450: «in ogni azione mi scoprirai pari a oro fino, che dà barbagli fulvi sfregato con la pietra (τριβόμενον βασάνῳ)» (tr. it. F. Ferrari 1989). In questi passi è associato al verbo τρίβειν, che significa «sfregare», e al mettere alla prova, πειράω. Anche per Pindaro il lavoro del poeta è sottoposto a prova (*Nem.* VIII, 34), ma, soprattutto, βάσανος è la prova delle qualità di un uomo: così in *Pyth.* X, 106-107: «l'oro brilla alla prova della pietra, così l'anima dritta (πειρώντι δὲ καὶ χρυσὸς ἐν βασάνῳ πρέπει/καὶ νόος ὀρθός)». Si noti, anche qui, l'accostamento πείρα/βάσανος. Solo chi supera il βάσανος, allora, dimostra di essere veramente ἀγαθός.

Più complessa è la situazione nella tragedia, perché, accanto all'uso del termine come prova da superare attraverso cui si saggia il valore dell'uomo (nell'*Edipo Re* Edipo supera il βάσανος della Sfinge, v. 510), comincia ad emergere anche l'uso giudiziario del termine (βάσανος è la prova che Tiresia porta contro Edipo, affermando che è lui causa dei mali della città, v. 494). Più nello specifico, βάσανος nel linguaggio giudiziario si riferisce spesso alla prova ottenuta sotto tortura cui erano sottoposti gli schiavi: cf. *Her.* VIII, 110; nelle *Nuvole* di Aristofane Xantia invita Eaco a mettere sotto tortura (βασανίζε, v. 616) il suo servo (in realtà, Dioniso), suggerendo anche diversi metodi. Poi, con il cristianesimo, βάσανος diventerà la tortura cui è sottoposto il martire, che in questo modo testimonia la propria fede incrollabile (su questo tema, e sul rapporto fra βάσανος e dolore, cf. anche Natoli 1986, 30).

Anche nei dialoghi di Platone emergono le diverse sfumature del termine. Βασανίζειν significa mettere alla prova il λόγος nell'esercizio dialettico, per saggiarne la tenuta, e questa operazione è paragonata ad un sottoporre a tortura il discorso stesso: così nel *Sofista* lo Straniero cita Parmenide, per poi affermare: «proprio da lui proviene questa testimonianza (μαρτυρεῖται), ma sarà il discorso stesso, una volta sottoposto a una tortura di grado leggero (μέτρια βασανισθείς), a fornirci la testimonianza più evidente di tutte» (237b1-3), e, poco più avanti, «saremo costretti, per difenderci, a sottoporre a tortura (βασανίζειν) il ragionamento del padre Parmenide, usando violenza (βιάζεσθαι) a ciò che non è» (241d5-8, le tr. it. sono di Fronterotta 2007). Si noti che la violenza della tortura non è indirizzata alla persona di Parmenide, ma al λόγος da lui espresso. Inoltre, il verbo βασανίζειν descrive anche il fine dell'interrogare socratico: nel *Teeteto* (150c1-3), Socrate afferma che la sua arte maieutica è in grado di βασανίζειν se l'interrogato genera una falsa immagine di sapienza o qualcosa di vero e fertile (su questo tema si veda anche la nota successiva). Infine, è anche associato a τρίβειν: così nella *Repubblica* i due discorsi sulla giustizia nella città, a lettere grandi, e quella nell'uomo, a lettere piccole, devono essere «sfregati» l'una contro l'altro, continuamente, perché da questo processo può sprizzare la scintilla dell'essenza della giustizia: «se però l'indagine sull'individuo dovesse dare altri risultati, dovremmo nuovamente tornare alla città, per fare un'ulteriore verifica (βασανιοῦμεν). E così, confrontando e sfregando (τρίβοντες) fra di loro un termine con l'altro, quasi fossero pietre focaie, non è detto che non possa sprizzar fuori come una scintilla (ἐκλάμψαι) la giustizia» (434e6-435a3; cf. ancora *Ep.* VII, 344b). Louis 1945, 26, nota che simile alla metafora del βάσανος è quella del δοκιμάζειν/δοκιμασία. Anche questo termine trova origine nel gergo della metallurgia, per essere poi applicato all'ambito giudiziario e, da Platone, a quello filosofico: cf. *Theaet.* 181b, 197b.

⁶³² Cf. *Pol.* 303d9-e5: «anche questi operatori [coloro che purificano l'oro], per prima cosa, separano in qualche modo terra, pietre, e molte altre cose analoghe; dopo ciò, restano mescolati i metalli preziosi affini all'oro, che si separano soltanto col fuoco, come rame e argento, e a volte anche l'adamante; separati a fatica questi elementi, con esami (μετὰ βασάνων) operati tramite fusioni, possiamo vedere, da solo, in se stesso, quello che chiamiamo oro puro». Tr. it. Migliori 1996.

prove fisiche sono pietra di paragone del perfetto allenamento del corpo), ma, più in generale, il rapporto fra l'educazione ricevuta e il modo in cui questa è messa in pratica: ciò che è messo alla prova è il rapporto fra il *λόγος* e il *βίος*⁶³³. Inoltre, il *βασανίζειν* non è un semplice test che permette di verificare solo se il metallo sia oro puro *o no* (ponendo dunque una semplice alternativa sì/no), ma un processo di «purificazione» dell'oro stesso, attraverso cui esso è separato dai residui meno nobili. Dunque, attraverso la prova del fuoco il guardiano non solo *dimostra di avere un'anima d'oro*, ma anche *separa progressivamente* l'oro della propria anima dagli elementi che ne ridurrebbero la purezza. L'anima del guardiano non può dirsi pienamente d'oro fino a quando non abbia passato le prove dell'esperienza pratica, non una sola volta, ma in tutta la vita, perché è proprio attraverso tale esercizio che egli acquisisce la «purezza aurea» dell'anima: ogni azione, ogni piacere, ogni dolore, ogni paura, ogni discorso che deve affrontare è *βάσανος* dell'«oro» interiore⁶³⁴.

In questo modo, Socrate introduce nel dialogo la metafora aurea che è alla base anche dell'immagine immediatamente successiva, la famosa «favola fenicia» o «nobile menzogna», (414d ss.), secondo cui tutti i cittadini sono fratelli, in quanto generati dalle viscere della terra, ma il dio plasma i reggitori mescolando oro nelle loro anime, gli ausiliari con argento, i produttori con bronzo. Solo coloro che hanno l'«anima d'oro» sono degni di comandare la città. In questa evidente revisione del mito esiodeo delle razze, l'oro (così come l'argento e il bronzo) non è più proiettato in un passato lontano, ma è l'oro interiore del valore dell'anima che, pur essendo presente per natura in coloro che diventano reggitori, deve essere sempre serbato e mantenuto puro attraverso l'esercizio. L'età dell'oro non è proiettata in un idilliaco passato privo di *πόνος* e dolore, ma è l'età dell'«oro interiore» che è stato purificato e consolidato proprio attraverso il *πόνος/βάσανος* dell'esercizio⁶³⁵. Su questa rilettura

⁶³³ Prendo a prestito questa espressione da Foucault 1996 [1985], che però studia la metafora del *βασανίζειν* in un contesto diverso, nel *Lachete* (188a), dove essa indica il compito di Socrate, il cui interrogare mira a verificare se ci sia accordo fra le idee espresse dall'interlocutore e il suo effettivo modo di vivere, e commenta: «il ruolo “basanico” di Socrate lo rende capace di determinare la vera natura del rapporto tra *logos* e *bios* che si realizza in quanti entrano in contatto con lui» (64). Nella *Repubblica*, il ruolo basanico non spetta all'interrogare socratico, ma alla dialettica e all'esperienza pratica stessa.

⁶³⁴ Sintetizza bene Napolitano 2018a, 65: «come l'esposizione al calore fa reagire in modi diversi i diversi pesi specifici e la connessa fusibilità dei metalli preziosi rispetto a peso specifico e fusibilità di altri minerali a essi mischiati, così l'esposizione a dolore e piacere farà reagire in modi diversi la sapienza dell'anima rispetto al fine della tutela dell'intero (la città) affidato alla sua cura: come, con la prova del fuoco, in fondo al crogiolo resta oro puro, così solo l'anima genuinamente aurea avrà, quando messa alla prova, bastate *sophrosyne* per tener fermo quel fine».

⁶³⁵ Come si era già visto nel cap. 5.1, la mera presenza di qualità naturali (in questa immagine, avere l'«oro» interiore) non è sufficiente, ma fatica ed esercizio sono necessari per portarli a pieno sviluppo. Riguardo la revisione del mito esiodeo, Napolitano 2018a, 65, commenta: «la *Repubblica* precede quindi il *Fedro* nell'additare la sapienza interiore, l'oro, appunto, dei versati-abilitati al governo quale esito della restaurazione/rivoluzione cui Platone sottopone l'antica immagine esiodea del *chrisoûn ghènos*, l'originaria stirpe aurea: quella assurse però alla sovranità del giudice senza merito e sforzo, esposta com'era a suo tempo stata solo al piacere ed esente dal dolore. Ora invece bisogna sì continuare ad esser aurei in origine e per natura,

dell'immagine esiodea si tornerà anche più avanti (6.3).

Sorprendentemente, la metafora del βασιλεύειν ricorre alla fine del libro VII per descrivere il ruolo dei 15 anni di apprendistato del filosofo nella caverna. Si cercherà allora di comprendere, alla luce di quanto detto finora, in che cosa consista l'esperienza pratica del filosofo nella caverna.

6.2 Il filosofo alla prova nella caverna

Il libro VII tratta l'educazione del filosofo in un contesto diverso da quello del libro III. Infatti, i libri centrali dell'opera hanno ottenuto acquisizioni teoretiche di fondamentale importanza: è stata introdotta la tripartizione dell'anima (libro IV), si è stabilito che la città ben governata è quella retta dai filosofi (libro V), ed è stata introdotta la distinzione fra conoscenza e opinione (libri V-VI). Dunque, nel leggere il libro VII bisogna tenere a mente che il quadro psicologico, politico ed epistemologico è mutato. L'educazione ginnica e musicale è insufficiente, perché il reggitore della città non è più il migliore tra i guardiani – ma pur sempre un guardiano che possiede una corretta opinione instillata attraverso l'apprendimento di musica e ginnastica – ma il filosofo, cioè colui che possiede la conoscenza delle idee⁶³⁶. Una nuova educazione è dunque richiesta, e con essa nuove prove pratiche. Infatti, nonostante il filosofo debba trascorrere molti anni studiando discipline di carattere teorico (aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, armonia, dialettica), l'esperienza pratica rimane una parte fondamentale del suo percorso educativo: essa è di nuovo il βᾶσανος che mette alla prova la sua anima, ed è per questo che egli deve tornare all'interno della caverna, luogo dove tale prova avviene⁶³⁷:

ma occorre anche impegnarsi in prima persona *a serbar puro, a salvare (sòzein)* l'oro interiore: inoltre, l'agire paradigmatico a cui esso abilita non è più proiettato indietro, nella remota indeterminatezza del mito, ma vige nel presente e più ancora nel futuro di quanti crederanno alla nobile menzogna», corsivi dell'Autrice. Sull'immagine dell'oro interiore, in particolare nel *Fedro*, si veda anche il classico lavoro di Geiser 1989.

⁶³⁶ Nonostante l'educazione ginnico-musicale non sia sufficiente, essa rimane comunque parte dell'educazione del filosofo come primo passo in direzione di un percorso educativo più ampio: cf. 502e-503a; 503e-504a; 535a.

⁶³⁷ È bene precisare che tale ritorno della durata di 15 anni avviene *prima* che il filosofo abbia compreso l'idea del bene. Esso dunque non corrisponde con il ritorno narrato nell'immagine, che avviene *dopo* l'acquisizione di tale conoscenza (519c-d). Nonostante ciò, si cercherà di comprendere il valore del primo ritorno attraverso un'analisi dell'immagine della caverna, in quanto si tratta pur sempre di un ritorno *nella stessa caverna* (εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο, 539e3). Dunque il filosofo deve tornare in quella caverna, cioè in quel luogo dove deve affrontare delle difficoltà che lo mettono alla prova, sia per 15 anni prima di concludere il percorso educativo, sia dopo aver raggiunto la conoscenza del bene. Questa precisazione è necessaria per evitare di cadere nell'errore commesso da Wagner 2005, ossia di ritenere che il ritorno nella caverna avvenga *solo* prima di aver visto il bene, forzando il testo platonico. Inoltre, bisogna evitare un secondo errore, commesso da Smith 2000, di leggere il primo ritorno in modo solo intellettualistico. Esso è dovuto, secondo l'Autore, ad una «epistemic fault» del filosofo, cioè ad una sua mancanza di carattere epistemico. Si mostrerà invece che il problema non è solo epistemico (il filosofo non conosce ancora il bene), ma è innanzitutto pratico: il filosofo ritorna nella caverna perché teoria e prassi nel suo percorso educativo non possono essere separate.

dopo [cioè dopo i 5 anni trascorsi nell'apprendimento della dialettica], però, dovrai riportarli giù nella nostra caverna (εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο) e costringerli a dirigere la guerra e ad assumersi la responsabilità di quelle magistrature che spettano ai giovani (ἄρχειν τὰ τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι νέων ἀρχαί), perché non abbiano a essere inferiori a nessuno nemmeno nella pratica (ἐμπειρία). Anche in tali frangenti *andranno messi alla prova per vedere se, quando sono spinti a piegare da ogni parte, restano fermi sulle loro posizioni, oppure si lasciano prendere la mano* (βασανιστέοι εἰ ἐμμενοῦσιν ἐλκόμενοι πανταχόσε ἢ τι καὶ παρακινήσουσι)⁶³⁸.

Il filosofo dunque deve tornare all'interno della caverna per acquisire l'esperienza pratica (ἐμπειρία), il *knowing-how*, dopo aver acquisito, attraverso le discipline di studio, il *knowing-that*⁶³⁹. Essa è la pietra di paragone della capacità del filosofo di non lasciare che le prove che affronta lo portino a deviare dai principi della sua educazione e a mantenere sempre il corretto ordine dell'anima. I filosofi sono «trascinati da ogni parte» (ἐλκόμενοι), cioè le loro anime sono sottoposte a trazioni contrastanti che ne mettono a repentaglio il corretto ordine armonico, ma attraverso l'esperienza pratica essi mettono alla prova, e dunque acquisiscono saldamente, la loro capacità di non lasciarsi smuovere e rimanere fermi (ἐμμενοῦσιν), cioè di non cedere alle trazioni contrapposte e preservare l'ordine dell'anima.

Prima di addentrarsi nell'analisi delle prove che il filosofo deve affrontare nella caverna, è utile aprire una breve parentesi, perché l'immagine della trazione (ἔλκω/ἔλξις) cui il filosofo deve resistere richiama sia le immagini ginniche e belliche sopra studiate, sia altre due famose immagini platoniche: la biga alata e la marionetta. Proprio come il corpo cresce dritto imparando a resistere a trazioni contrastanti che potrebbero portarlo a deviare dalla corretta postura, così anche l'anima del filosofo impara a resistere alle trazioni disarmonizzanti solo affrontandole⁶⁴⁰. Come un soldato in battaglia, egli dovrà rimanere ben

⁶³⁸ *Resp.* 539e2-540a2. Corsivi miei.

⁶³⁹ Come mostra Gill 1996, 274, anche il *knowing-that* fornito dall'educazione del libro VII è diverso da quello del libro III. Infatti, mentre l'educazione ginnico-musicale fornisce solo «the that», cioè un'opinione vera, la dialettica del libro VII fornisce «the why»: il filosofo non solo sa, ma è anche in grado di offrire ragioni di ciò che sa. Sulla capacità del filosofo di λόγον διδόναι si rifletterà *infra*.

⁶⁴⁰ Napolitano 2018b, 283 nota 103, e 224, nota 12, articola la nozione di «postura dell'anima», e riflette: «analogamente [alla postura del corpo] la postura interiore si acquisisce tramite l'esercizio alla mediazione delle e alla resistenza alle spinte e contropinte interne ed esterne, per giungere a un'ottimizzazione ergonomica della nostra collocazione soggettiva nel mondo. [...] La postura corretta, del corpo e dell'anima, non è detto sia quella spontanea, naturale, ma è quella, per natura possibile ma solo in potenza, guadagnata appunto con concentrazione ed esercizio» (224, nota 12). Come nell'immagine della marionetta la postura «verticale» dell'anima è acquisita compensando le spinte delle corde di ferro, così nei passi della *Repubblica* qui analizzati la corretta postura è acquisita resistendo alle spinte di discorsi, piaceri, paure, dolori e dei loro effetti sulla nostra

saldo (ἐμμενοῦσιν), mantenere la corretta posizione e non lasciarsi smuovere (παρακινήσουσι) dalle spinte che lo potrebbero destabilizzare: è attraverso questo processo di βασανίζειν che egli impara a serbare puro, in ogni occasione della vita, l'oro della sua anima. Anche nel mito della biga alata del *Fedro* si descrive una situazione simile: l'auriga deve guidare il carro, facendo in modo di mantenere la giusta direzione, seguendo il corteo degli dèi, ma il compito è reso difficile dalle spinte dei cavalli, in particolar modo di quello nero, che tende a trascinare (ἔλκων, 254d4, ἔλκει, 254d6) il carro verso il basso. L'anima è turbata dai cavalli (θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων, 248a4): non deve dunque stupire che il compito di seguire il dio, arrivando alla contemplazione dell'iperuranio, sia esplicitamente detto essere «la fatica e la prova suprema» (πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος, 247b5, tr. it. Reale 2000f). L'immagine della trazione è abbinata a quella dell'oro nelle *Leggi*. L'uomo è simile ad una marionetta, su cui piacere e dolore agiscono come corde che tirano (ἀνθέλκουσιν, 644e3) in direzioni opposte. Però, l'uomo deve cedere ad una sola delle trazioni (μία ... τῶν ἔλξεων, 644e4-5), resistendo (ἀνθέλκειν, 644e6) invece a quelle di piacere e dolore: si tratta della trazione della «corda d'oro», quella della ragione. Essa è duttile e malleabile, mentre le corde di piacere e dolore sono dure e ferrigne: solo assecondando la spinta della ragione la stirpe aurea prevale in noi sulle altre (τὸ χρουσοῦν γένος νικᾷ τὰ ἄλλα γένη, 645a7-b1).

Dunque, tornando al testo della *Repubblica*, possedere la conoscenza delle idee, acquisita tramite la dialettica, non rende il filosofo immune all'errore e la sua anima impassibile di fronte ad eventi che potrebbero corromperla: proprio per questo è necessario l'esercizio pratico.

La caverna, infatti, rappresenta il mondo della δόξα⁶⁴¹. Il mondo sensibile, il mondo

anima, attraverso il continuo esercizio (cf. le riflessioni sulla nozione di «postura» del corpo *supra*, 118, nota 306). L'opera di Napolitano, purtroppo, è stata pubblicata poche settimane prima della data di consegna della tesi, e non ho potuto tenerne debito conto.

⁶⁴¹ Il rapporto tra l'immagine della Linea e della Caverna, per quanto riguarda l'aspetto epistemologico della distinzione tra opinione e conoscenza, ha dato vita ad un lungo dibattito accademico. Le due immagini, infatti, sembrerebbero non corrispondere. Nettleship 1906, 260, fa corrispondere le ombre proiettate sulla parete allo stato di εἰκασία. Una soluzione simile è proposta da Cross – Woolzley 1964, 218-224. Si vedano anche Malcolm 1962, Tanner 1970, Gaiser 1985, Karasmanis 1988. Essi dunque ritengono che εἰκασία sia lo stato dell'uomo comune, una visione della realtà distorta da poeti e sofisti (Praus Sze 1977, invece, ritiene che i due siano distinti: lo stato del prigioniero che vede le ombre corrisponderebbe all'educazione poetica, quello del prigioniero appena liberato che vede gli artefatti all'educazione sofistica). Però, si è obiettato che lo stato conoscitivo dell'uomo nella caverna sembrerebbe essere quello di πίστις, non di εἰκασία. Come mette in luce D. Hall 1977, 76, la lettura che vede nell'εἰκασία le ombre proiettate sulla parete fa sì che la nozione stessa di εἰκασία, invece di essere meramente epistemologica, diventi «more a social and political notion as the supposed state of mind is explained in terms of the whole public ethos of the polis». Murphy 1951, 160-164, legge la suddivisione inferiore della linea come meramente illustrativa (la linea sarebbe in realtà tripartita, cf. anche Cooper 1966), e la caverna rappresenterebbe la εἰκασία che verrebbe a coincidere con la δόξα nel suo complesso. Una soluzione simile è proposta da Raven 1953. Altri, invece, hanno ritenuto opportuno non concentrarsi su una lettura epistemologica, ma politica. Ferguson 1921, 1922, e 1934 legge l'immagine della caverna in termini strettamente politici: essa rappresenta l'apparato di controllo politico che opera nelle città. D. Hall 1977, seguendo la lettura politica di Ferguson, ritiene che la condizione dei prigionieri rappresenti una comunità

dell'opinione, è soggetto al continuo divenire: in continuo cambiamento, non è stabile come il mondo delle idee. Proprio per questo, esso è inferiore al mondo delle idee e non corrisponde mai ad esso. Dunque, quando torna nella caverna il filosofo deve avere a che fare con δόξαι che sono sempre mancanti rispetto ai modelli perfetti ed eterni che egli ha conosciuto. Mentre il guardiano del libro III era in grado di distinguere le opinioni vere da quelle false grazie all'abitudine prodotta dall'esercizio ginnico-musicale, il filosofo è ora in grado di riconoscerle e distinguerle grazie alla sua conoscenza delle idee, acquisita tramite la pratica della dialettica⁶⁴². Infatti, come precisa Socrate, egli è in grado di riconoscere ciascuna ombra e di

politica innaturale, e che la condizione di chi è liberato e vede il fuoco nella caverna sia quella di chi è governato, in modo naturale, dai filosofi nella città platonica.

A mio parere, entrambe le letture (epistemologica e politica) non colgono il nocciolo della questione. Le letture politiche operano un'illecita distinzione tra innaturale e naturale (Socrate stesso, infatti, afferma che l'immagine della caverna nel suo complesso rappresenta la nostra φύσις, 514a2), mentre le letture epistemologiche, cercando a tutti i costi di far corrispondere perfettamente Linea e Caverna, si avventurano in soluzioni fantasiose. Io ritengo che l'interno della caverna rappresenti la δόξα nel suo complesso, e che la distinzione interna alla caverna (tra chi è incatenato e chi invece può girarsi a vedere il fuoco) non riguardi la distinzione tra εἰκασία e πίστις, ma il problema della consapevolezza (cf. anche Napolitano 2007, cap. 2). Il prigioniero incatenato non sa che ciò che vede sono ombre; egli ritiene che esse siano la realtà (come notano giustamente anche Cross – Woolzley 1964, 218-219, e Gocer 1999, 119). Colui che è liberato, invece, si rende conto del meccanismo che regola la proiezione delle ombre: egli si trova allo stesso livello cognitivo di δόξα, ma con un diverso livello di consapevolezza. Io ritengo che questo livello corrisponda all'effetto della confutazione socratica tipica dei dialoghi giovanili: l'interlocutore, grazie all'opera di Socrate, si rende conto che le sue non sono altro che opinioni. Per un approfondimento in questo senso, cf. Repellini 2003, 393 ss. Non perseguirò però questa linea di ricerca, in quanto ai fini della presente discussione è necessario solo mostrare che l'interno della caverna corrisponde alla δόξα.

⁶⁴² Queste brevi considerazioni hanno alla base una lettura del problema del rapporto tra ἐπιστήμη e δόξα nel libro V della *Repubblica* che evita di ricadere nella linea interpretativa comunemente etichettata come «two world view» (difesa in particolare Gerson 2003, 148-173; una posizione più sfumata è proposta da Baltzly 1997; ma la «two world view» era già stata messa in dubbio da Gosling 1968), secondo cui i due mondi sono assolutamente separati e non c'è possibilità di comunicazione fra di loro. Allo stesso tempo, evita un'interpretazione diametralmente opposta, come quella di Fine 1978, che tende a ridurre al minimo le differenze fra opinione e conoscenza (per critiche puntuali alla sua posizione rimando a Gonzalez 1996).

La mia lettura segue perlopiù Lafrance 1981, in particolare 118-150. Come dimostra l'Autore, δόξα ed ἐπιστήμη (ο γνῶσις) indicano sia l'oggetto di conoscenza, sia la modalità di conoscenza del soggetto conoscente. L'oggetto di opinione è il sensibile, intermedio tra l'essere e il non essere; esso è dunque passibile di acquisire attributi contrari: la singola cosa bella, o la singola cosa giusta, può essere in parte bella e in parte no, o in un momento bella ma in un momento successivo no. L'oggetto di opinione è e al tempo stesso non è; è soggetto al continuo divenire, è multiplo e cangiante. Dal punto di vista del soggetto conoscente, l'opinione è fallibile: essa può essere sia vera che falsa. La conoscenza invece ha per oggetto l'idea che pienamente è e che non muta. Essa è sempre vera e la conoscenza dell'idea è infallibile. Il rapporto tra l'oggetto di opinione e l'oggetto di conoscenza è imitativo: il sensibile è immagine dell'intelligibile, ma un'immagine che non corrisponde mai perfettamente all'originale proprio perché è una singola istanza, sensibile e mutevole. Nel rientrare nella caverna il filosofo deve confrontarsi con le δόξαι, perché la caverna è il mondo sensibile dell'opinione, che non corrisponde alle idee che lui conosce. Le idee, però, sono i modelli veri ed eterni che gli permettono di giudicare le opinioni. Mentre il guardiano del libro III distingue opinioni vere e false sulla base dell'abitudine, il filosofo è in grado di farlo sulla base delle idee che sono sempre vere: egli sa riconoscere le ombre perché sa ciò di cui sono ombre (520c, vedi nota successiva). Però è proprio lo scarto fra il sensibile e l'intelligibile che apre alla possibilità dell'errore da parte del filosofo: come si vedrà a breve, abituarsi a distinguere le ombre richiede tempo ed esercizio e, proprio perché sono ombre, è possibile commettere un errore nel giudicarle. Ogni singola azione, in quanto appartenente al reame del sensibile, è fallibile, perché non corrisponde – e non può corrispondere – all'idea. Come afferma Socrate stesso, «per natura il fare partecipa della verità meno del dire (φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἥ ττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι)» (473a1-2). Su di ciò si veda anche *infra*, 251, nota 644. Mi sembra che questa affermazione di Socrate sia la chiave per comprendere la necessità dell'esperienza pratica.

che cosa è ombra molto meglio dei prigionieri, perché ha visto l'originale (520c)⁶⁴³. Nonostante ciò, nessuna ombra corrisponde mai all'originale: è da qui che nasce la possibilità dell'errore per il filosofo e dunque la messa a repentaglio dell'armonia della sua anima. Appena ridiscende nella caverna egli è – di nuovo – accecato e non riesce a riconoscere le ombre: riabituarsi ad esse richiede tempo ed esercizio (su di ciò si veda *infra*). Attraverso l'esperienza pratica il filosofo impara a riconoscere le ombre, a capire di che cosa sono ombre e a non lasciarsi ingannare da esse⁶⁴⁴. È attraverso questo βάσανος che egli può dimostrare di avere l'anima veramente d'oro, cioè guidata sempre dalla parte razionale, e imparare a serbare sempre, in ogni circostanza della vita, la purezza del suo «oro interiore».

L'analisi dell'immagine della caverna dimostra che le prove che il filosofo deve superare sono speculari a quelle descritte nel libro III⁶⁴⁵. Non si tratta delle stesse prove, in quanto mirate a testare un percorso educativo differente, ma di prove di resistenza alle stesse forze: anche nella caverna sono all'opera il passare del tempo, i λόγοι, piaceri, paure e dolori, e il filosofo deve dar prova di saper resistere ad essi e di mantenere intatta l'armonia della propria anima nel fronteggiarli.

La prima prova da superare è il passare del tempo. L'apprendistato pratico nella caverna, infatti, è il periodo più lungo dell'educazione del filosofo: dura ben 15 anni, dall'età di 35 all'età di 50 anni. La scelta stessa della durata di 15 anni non è casuale, ma serve ad

Un'accurata analisi del rapporto fra ἐπιστήμη e δόξα nel libro V a mio parere permetterebbe di chiarire lo sfondo epistemologico ed ontologico su cui articolare il rapporto fra teoria e prassi.

⁶⁴³ *Resp.* 520c3-5: μυρίω βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδολα ἅττα ἐστὶ καὶ ὄν, διὰ τὸ τᾶληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι.

⁶⁴⁴ Queste considerazioni si basano su una lettura del dialogo che deve affrontare complessi problemi metafisici ed epistemologici cui si è accennato *supra*, 250, nota 642. Il focus pedagogico del capitolo non permette di affrontarli in profondità. Però, ritengo che due esempi possano illuminare, quantomeno intuitivamente, la lettura che si è offerta. Il filosofo deve studiare matematica. Questa disciplina è utile in guerra, ma egli la studia per farne un uso solamente intellettuale che lo porti più vicino alle idee (522c-526c). Eppure, nella caverna egli deve incaricarsi del comando militare. In tale situazione, non avrà a che fare con enti matematici perfetti, ma con enti sensibili, che ai primi non corrispondono (ad es., non un quadrato di 16 per 16, ma un quadrato di 16 per 16 *opliti*), e dovrà farne un uso strumentale alla vittoria in battaglia. Inoltre, avendo studiato dialettica, egli conosce di certo l'idea di giustizia. Eppure, avendo la carica di magistrato, dovrà affrontare circostanze sensibili – che non corrispondono all'idea che egli conosce – in cui si debba decidere se una determinata azione sia giusta o no. Ad esempio, giustizia non è sempre «restituire ciò che è dovuto»: restituire un'arma ad un amico in stato di pazzia non è giusto, in quanto egli potrebbe ferirsi o uccidersi (331c). Però un magistrato può trovarsi a dover decidere se una particolare azione sia giusta o no, perché «medesime azioni talvolta possono essere compiute in spirito di giustizia e tal'altra no» (331c4-5). Cf. F. Ferrari 2001, 415-419. Come sintetizza bene Annas 1981, 279: «dialectic's conclusion are entirely general; whereas action and decision are about particulars». Benché ella non ne appaia consapevole, si tratta di un'altra formulazione per affermare la necessità dell'esperienza pratica.

⁶⁴⁵ Nonostante Socrate affermi esplicitamente che l'immagine della caverna riguarda la nostra educazione e mancanza di educazione (παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας, 514a2), mi sembra che l'aspetto pedagogico dell'immagine sia raramente affrontato, e che l'esegesi si concentri, come detto, sugli aspetti epistemologici, metafisici e politici. Mouroutsou 2011 nota l'importanza pedagogica, ma poi affronta il problema solo dal punto di vista etico-politico. Andrew 1983 offre una lettura straussiana fortemente influenzata dal concetto di ἔρως nel *Simposio*, e afferma che l'ascesa dalla caverna corrisponde all'essere educati, mentre il discendere nella caverna all'educare nuovi filosofi. Al contrario, io ritengo che anche la discesa sia parte dell'educazione del filosofo: su di ciò si rifletterà *infra*.

indicare che questo periodo deve essere inteso come la controparte dell'educazione nelle discipline teoretiche: infatti, il filosofo dedica dieci anni (dai 20 ai 30) all'apprendimento di aritmetica, geometria, stereometria, astronomia e armonia, e cinque anni (dai 30 ai 35) allo studio della dialettica, per un totale proprio di 15 anni. Dunque egli deve impegnarsi allo stesso modo sia nello studio delle discipline teoriche, sia nell'esperienza pratica⁶⁴⁶. La lunga durata dell'apprendistato pratico è dovuta al fatto che è necessario molto tempo per abituarsi nuovamente a vedere le ombre nella caverna (ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἶη τῆς συνηθείας, 517a2; συνήθης γενέσθαι, 517d7; συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι, 520c2-3). Infatti il filosofo, provenendo dal mondo esterno, illuminato direttamente dalla luce del sole, appena rientrato nella caverna ha la vista confusa dall'oscurità, perché non è più abituato ad essa (σκοτόους ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, 516e4-5; ὑπὸ ἀηθείας ἐσκοτόωται, 518a7). Egli dunque deve abituarsi nuovamente alle ombre e, una volta abituatosi ad esse (συνεθιζόμενοι, 520c3), sarà in grado di vedere molto meglio dei prigionieri. Proprio ora le sa riconoscere *in quanto ombre*: proprio perché ha visto il vero bello, il vero giusto, sa che le ombre sono solo immagini delle idee, e sa giudicare di quali idee esse siano immagini (520c). Ascesa e discesa sono dunque speculari: come è necessario un esercizio, usciti dalla caverna, che permetta di abituarsi progressivamente all'intensità della luce solare (συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι, 516a5), e non è possibile volgere lo sguardo immediatamente al sole, così anche al ritorno è necessario un analogo processo per ri-abituare la vista a vedere le ombre (cioè, fuor di metafora, non solo per ri-focalizzare lo sguardo su questi oggetti, ma anche per imparare a discernere di quali idee esse non siano che copie imperfette).

Come si è visto nel libro III, il passare del tempo serve a mettere alla prova la capacità di buona memoria, che è una delle qualità più importanti del filosofo (486d2; 535c1). Egli, nel ri-abituarsi a vedere le ombre, deve sempre tenere a mente che esse sono *solo ombre* e ricordare le idee, loro modello, che ha appreso al di fuori della caverna. Socrate in effetti precisa che ciò che contraddistingue il filosofo non è una generica buona memoria *in sé*, ma la buona memoria *delle idee*. Infatti, anche i prigionieri dimostrano ottime capacità mnemoniche: ricordano quali ombre sono solite passare, e in quale sequenza, e in base a ciò riescono a predire quali passeranno in futuro (μνεμονεύοντι ... ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον, 516c9-d2); coloro che eccellono in tali capacità mnemonico-predittive sono onorati e

⁶⁴⁶ Questo dettaglio è spesso passato sotto silenzio negli studi sul libro VII: si tende a vedere nel periodo di apprendistato nella caverna un'incoerente interruzione di un altrimenti lineare percorso ascendente. Però, già Jaeger 2003 [1944], 1238, notava che «i due periodi, di quindici anni ciascuno, l'uno per la teoria, l'altro per la pratica, vogliono esprimere l'ideale di un equilibrio tra i due aspetti dello spirito e della necessaria unione di essi nella persona del capo».

ricevono addirittura premi ed encomi⁶⁴⁷. Nel caso del filosofo, invece,

accadrebbe quanto dice Omero, e che di molto preferirebbe vivere

sopra la terra a servizio di un altro uomo senza ricchezze,

e patire qualsiasi cosa, anziché ritornare ad avere quelle opinioni (δοξάζειν)

e vivere in quel modo (ἐκείνως ζῆν)⁶⁴⁸.

Il problema messo in luce da Socrate non è, dunque, solo gnoseologico, ma anche pratico. Il filosofo non vuole tornare ad avere quelle opinioni, cioè non vuole tornare a pensare, come i prigionieri, che quelle opinioni siano vere: egli ricorda sempre che esse non sono altro che ombre. Inoltre, egli non vive (ζῆν) secondo quelle opinioni, cioè non lascia che siano esse misura del proprio agire. Se vuole agire secondo giustizia, non lo farà in base alla δόξα di giustizia dei prigionieri, ma tenendo a mente l'idea di giustizia che ha appreso al di fuori della caverna. Dunque, in conclusione, il passare del tempo mette alla prova il filosofo perché egli in ogni occasione si trova di fronte ad opinioni riguardo il bello, il giusto, il bene, etc., ma egli deve sempre *ricordarsi* che esse non sono altro che opinioni, ombre delle idee, e deve giudicare se esse siano vere o false in base appunto alla sua conoscenza delle idee di bello, giusto, bene, etc.

La seconda prova cui il filosofo è sottoposto è la resistenza ai λόγοι. Nella caverna i prigionieri parlano fra di loro (διαλέγεσθαι, 515b4): in tali discorsi essi ritengono che ciò che vedono sia la realtà (οὐ ταῦτα ἦγῆ ἄν τὰ ὄντα αὐτοὺς ἅπερ ὀρῶεν; 515b5). Non si rendono conto che i loro λόγοι hanno a che fare con ombre, perché ritengono che la verità risieda in esse (οὐκ ἄν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς, 515c1-2). Due sono i motivi che rendono i λόγοι dei prigionieri pericolosi per il filosofo. In primo luogo, tali

⁶⁴⁷ Nella discussione del libro III si era messo in luce che le varie prove sono tra loro collegate. Anche in questo caso emerge la relazione tra di esse: la memoria del passato influenza l'aspettativa per il futuro (è in base a ciò che ricordano che i prigionieri predicano ciò che avverrà); i prigionieri ricevono premi ed onori (con i piaceri sicuramente ad essi collegati); infine, le ombre sono manipolate dai burattinai (che potrebbero rappresentare sia i sofisti, che i poeti, che i politici, come si discuterà a breve). Si cercherà però di operare una certa forzatura del testo e di mantenere distinte le varie forze (discorsi, piaceri, paure, dolori) e le rispettive prove per motivi di maggiore chiarezza e per mettere in luce gli aspetti di continuità con il libro III. Al tempo stesso, però, sarà necessario offrire riferimenti incrociati per ricordare sempre che le varie prove non sono indipendenti le une dalle altre.

⁶⁴⁸ *Resp.* 516d5-8. Corsivi miei. La citazione è tratta da *Od.* XII, 489: Achille nell'Ade, come si è già ricordato, si sta rivolgendo ad Odisseo. Come nota Baracchi 2002, 41, attraverso questa citazione i prigionieri della caverna sono paragonati alle ombre dell'Ade: essi sono come morti, perché vivono una vita inautentica (su questo tema si vedano anche le riflessioni di Vegetti 2003a citate *infra*, 263, nota 665). Il filosofo, invece, preferirebbe sopportare qualsiasi cosa piuttosto che tornare a vivere quel tipo di vita inautentica – una vita che egli ora sa essere come una morte.

discorsi hanno come oggetto le ombre, cioè le opinioni, e dunque possono essere sia veri che falsi (cf. *supra*, 250, nota 642). Il filosofo, invece, conoscendo le idee, sa giudicare in base ad esse la verità o falsità delle opinioni. Inoltre, i prigionieri non sono consapevoli che le ombre che vedono sono solo ombre: per loro si tratta della verità (sul problema della consapevolezza di veda *supra*, 222, nota 585). Il filosofo invece, pur riabituando la propria vista ad osservare le ombre, deve sempre riconoscerle in quanto tali, e tenere a mente che i λόγοι dei prigionieri hanno a che fare con esse, non con le idee. Grazie allo studio della dialettica, i λόγοι del filosofo non hanno per oggetto le opinioni, ma le idee. Proprio per questo motivo, quando interagisce con i prigionieri, dal momento che i suoi λόγοι non hanno a che fare con le opinioni, il filosofo diventa oggetto di riso (γέλωτα, 517a2). Ad esempio, quando nei tribunali i prigionieri discutono le opinioni sulla giustizia, il filosofo, che discute l'idea di giustizia in sé (517d-e) sembra del tutto ridicolo (φαίνεται σφόδρα γελοῖος, 517d6; cf. *Theaet.* 174a ss.).

L'immagine della caverna mette in luce le *diverse capacità dialogiche* dei prigionieri e dei filosofi. I primi discutono di opinioni come se si trattasse di verità, anzi, dell'unica verità. Il filosofo, invece, rileva che essi scambiano il particolare sensibile (questa particolare istanza o esempio di giustizia, bellezza, bontà) per l'universale (l'idea di giustizia, di bellezza, di bene, cf. *supra*, 250, nota 642). Come afferma Socrate stesso nel libro VI:

del resto, per quanto riguarda il vero Bello e il vero Bene, hai mai sentito da uno di questi una definizione che non fosse ridicola? (ὡς δὲ καὶ ἀγαθὰ καὶ καλὰ ταῦτα τῇ ἀληθείᾳ, ἤδη πάποτε τοῦ ἡδουσας αὐτῶν λόγον διδόντος οὐ καταγέλαστον?)⁶⁴⁹.

La traduzione sminuisce la pregnanza del testo greco: ciò che i prigionieri offrono non è solo una definizione di bellezza o giustizia o bene, ma una resa di ragione (λόγον διδόναι), che è ridicola in quanto fondata solo su opinioni. Essi non conoscono il vero bello, o bene, ma solo le singole cose belle o buone, e rendono ragione delle loro posizioni in base ad esse. Invece, come si è visto in precedenza (cap. 5.2), il filosofo studia la dialettica, che è un esercizio intrinsecamente dialogico (διαλέγεσθαι, 532a2, 6), il quale però ha a che fare non con le singole istanze sensibili, ma con le idee (533b-c), e rende ragione (δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον, 531e4-5) in base a queste ultime. Quando dunque, nella caverna, queste due differenti capacità dialogiche vengono a scontrarsi, il filosofo ha la peggio, e finisce per essere

⁶⁴⁹ *Resp.* 493d7-9.

ridicolizzato dalla folla⁶⁵⁰.

In sintesi, sembrerebbe che la capacità di resistenza a λόγοι che possono fuorviare l'anima comprenda tre aspetti. In primo luogo, il filosofo deve sempre tenere ben salda la consapevolezza della loro natura doxastica: pur abituandosi a vedere le ombre nella caverna, non deve dimenticarsi che esse sono, appunto, solo ombre. In ciò, la resistenza ai λόγοι si salda alla capacità di resistenza alla forza erosiva del passare del tempo. Inoltre, egli deve valutare questi λόγοι in base alla sua conoscenza delle idee, senza lasciarsi fuorviare dalle rese di ragione offerte dai prigionieri, in quanto basate sulle sole opinioni. Questo esercizio è particolarmente difficile perché, come si è visto in precedenza, anche chi esercita la vera discussione dialettica può commettere errori: c'è sempre il rischio di cadere, seppur involontariamente, nell'antilogia, discutendo di mere opinioni, senza rendersi conto che il discorso ha abbandonato il terreno solido delle idee, l'unico che può condurre alla conoscenza. Il rischio, chiaramente, si acuisce nel momento in cui il filosofo, rientrato nella caverna, è circondato di uomini che, non esercitati nella dialettica, non fanno che discutere di opinioni come se si trattasse di vera conoscenza. Infine, egli deve anche dar prova di saper resistere al riso della folla che ridicolizza la sua conoscenza⁶⁵¹. Quest'ultimo aspetto può essere meglio compreso in relazione alla forza degli θόρυβοι della folla trattati nel paragrafo precedente. Come gli applausi e i fischi della folla riunita (in un tribunale, in un teatro) possono avere un effetto pedagogico perverso, così anche il riso della folla può esercitare una simile pressione sul filosofo: egli potrebbe cedere alla pressione dell'umiliazione sociale e lasciarsi trascinare dall'opinione comune⁶⁵².

In precedenza si erano trattati i λόγοι che illudono l'anima in riferimento ai sofisti ed ai poeti. Essi non sono assenti dall'immagine della caverna, ma, mentre nel libro III i loro discorsi sono oggetto diretto delle prove di resistenza del guardiano, ora appaiono in modo mediato. Infatti, i prigionieri discutono riguardo le ombre, senza essere consapevoli che esse

⁶⁵⁰ Si veda il proseguimento del passo del libro VI appena citato, da 493e2 a 494a8: [So.] «La folla potrebbe forse elevarsi a tal punto da credere all'esistenza del bello in sé al posto delle singole cose belle, all'essere individuo in quanto tale invece che ai singoli esseri specifici?» [Gl.] «Niente affatto» [So.] «E allora è impossibile che la folla diventi filosofo» [Gl.] «Sì, è impossibile» [So.] «E dunque è ineluttabile che chi pratica la filosofia sia ripudiato dalla folla».

⁶⁵¹ Non c'è modo di approfondire in questa ricerca il tema del riso: sarebbe infatti fruttuoso un paragone con le riflessioni sul ridere presentate nel *Filebo*, in cui il riso è visto come manifestazione della mancata conoscenza di sé: i prigionieri che ridono nella *Repubblica* danno prova di non avere consapevolezza di quale sia la loro vera situazione. Per riflessioni sul rapporto tra il ridere e l'ignoranza di sé si veda Napolitano 2010, 39-56.

⁶⁵² Sulla valenza sociale del riso e sulla pressione che esercita si veda Halliwell 1991: esso è particolarmente importante in una società con un forte senso della vergogna e della posizione sociale, e il riso denigratorio danneggia la reputazione di chi ne è oggetto (285). Esso è rilevante nella vita pubblica: «public ridicule [...] is particularly associated in many sources with crowded and bustling settings of street and market place» (286) e «to mock or insult a person is one way of challenging his identity and injuring his status» (287). Ma si confronti anche l'inizio dell'*Apologia*, in cui Socrate confessa che i λόγοι dei suoi accusatori lo hanno portato a dubitare della sua identità, fin quasi a dimenticarsi di se stesso (ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμεν, 17a3).

sono prodotte da alcune persone che, nascoste dietro un muretto alle loro spalle, portano sagome la cui ombra è proiettata sulla parete della caverna da un fuoco. È opinione condivisa che i portatori di sagome rappresentino gli educatori dell'Atene del tempo: i sofisti, i poeti, i politici⁶⁵³. I prigionieri non si rendono conto che le loro opinioni sul bello, il giusto, il bene, sono in realtà stabilite da ciò che sofisti, poeti e politici decidono di proiettare. Le modalità di funzionamento dell'educazione poetica sono state già studiate in relazione ai libri II-III (Sezione II, Parte II, cap. 4); l'educazione sofistica è invece approfondita da Socrate nel libro VI, in particolare 493a ss. (si noti che i passi sopra citati dal libro VI riguardanti gli *θόρυβοι* della folla e la sua incapacità di accettare la conoscenza del filosofo sono tratti dalla stessa sezione dell'opera). I sofisti spacciano l'opinione per vera sapienza. Essi trattano la folla come un grosso bestione: dal momento che hanno vissuto per lungo tempo con questo bestione, sono in grado di comprenderne l'umore, di prevederne gli istinti, di inferocirlo o tranquillizzarlo a piacimento. Pur non avendo essi stessi conoscenza del vero giusto o del vero bene, definiscono le cose giuste o buone in base alle risposte del bestione: chiamano buono ciò che gli piace, cattivo ciò che gli dispiace, giusto e bello ciò che gli è necessario. Se è lecito utilizzare questo passo dell'opera come chiave di lettura di ciò che avviene nella caverna, sembrerebbe allora esserci un rapporto biunivoco fra i portatori di sagome e i prigionieri⁶⁵⁴. I primi proiettano le ombre, i secondi rispondono alle proiezioni attraverso *λόγοι* relativi ad esse, e i primi avrebbero così modo di decidere quali ombre proiettare in base alle risposte dei secondi. Dunque, mentre nel libro III si afferma semplicemente che il guardiano non deve lasciarsi fuorviare dai falsi discorsi dei sofisti e dei poeti, gli approfondimenti della parte centrale dell'opera sembrerebbero offrire un ritratto più complesso di questa prova di

⁶⁵³ Non è utile all'interpretazione del testo provare ad identificare i portatori con una categoria sola. Essi rappresentano tutti i produttori di apparenze: i sofisti, con i loro falsi discorsi sulla giustizia e la virtù in generale, i poeti, con i loro modelli di comportamento errati, i pittori, con le loro false rappresentazioni della realtà, ma anche i legislatori, che promulgano leggi senza conoscere la giustizia in sé, e i demagoghi che trascinano la folla. Cf. Campese 2003, 466; Cavarero 1996, 5, 8-9; Sinaiko 1965, 174-176. Trovo che la tesi di Wilson 1976, secondo cui i prigionieri rappresentano le virtù mostrate attraverso il comportamento, mentre i portatori di sagome le virtù dell'anima, in una contrapposizione tra esteriore e interiore, non abbia alcun fondamento nel testo.

⁶⁵⁴ Introduco questa considerazione attraverso un periodo ipotetico perché in realtà l'immagine della caverna non è molto informativa al riguardo. In essa si afferma solamente che vi sono portatori di sagome che proiettano ombre sulla parete (514b), e i cui discorsi, riflessi dall'eco della parete della caverna, sono percepiti dai prigionieri come provenienti dalle ombre stesse (515b). Wilberding 2004 sfrutta il passo citato, ma a mio parere trae conseguenze errate. Egli infatti sostiene che la lettura ortodossa dell'immagine della caverna dovrebbe essere rovesciata: i portatori di statue rappresenterebbero i cittadini ordinari, i prigionieri rappresenterebbero i sofisti che riconoscono le opinioni prodotte dalla folla. Ritengo che egli trascuri due importanti dettagli dell'immagine: primo, il compito dei sofisti non è solo di *riconoscere* le opinioni, le immagini del bene e del giusto prodotte dalla moltitudine, ma anche di *manipolarle* a loro piacimento. In questo essi non possono essere paragonati ai prigionieri, che non hanno controllo sulle ombre. Inoltre, i prigionieri non sono consapevoli del gioco di ombre – essi non sono a conoscenza del meccanismo che ne regola la proiezione. I sofisti, invece, per come sono descritti nella *Repubblica* (ma anche in altri dialoghi), sono a conoscenza di questo meccanismo e, soprattutto, sanno usarlo.

resistenza: non solo resistenza ai λόγοι degli educatori tradizionali, ma anche alla circolazione sociale che essi hanno, perché sono proprio questi discorsi che la folla ritiene giusti, veri e buoni.

La terza prova riguarda la resistenza al dolore. Nel libro III il guardiano è testato attraverso ἀλγηδόνες, πόνοι e ἄγῶνες. Dal momento che nel libro VII le prove pratiche non sono più mirate a testare l'educazione ginnica attraverso cimenti di resistenza fisici, il filosofo deve affrontare dolori, fatiche e competizioni diverse (fermo restando che, comunque, egli deve sempre dimostrare la capacità di resistere sia ai dolori che ai piaceri fisici). Come si è visto nel capitolo precedente, l'ascesa stessa dalla caverna al mondo esterno richiede la capacità di resistenza al dolore (ἀλγοῖ, 515c9; ἀλγεῖν, 515e2; ὀδυῖσθαι, 515e8): un dolore non più fisico, ma psichico, dovuto alla difficoltà di abituarsi alla luminosità accecante dei nuovi oggetti di conoscenza. Allo stesso modo, anche il ritorno nella caverna è doloroso. Socrate infatti, sfruttando la metafora visiva, spiega che vi sono due tipi di disturbi agli occhi (ἐπιτάραις, 518a2) dovuti a due cause diverse: il primo è provato nel passare dall'ombra alla luce, il secondo dalla luce all'ombra⁶⁵⁵. Dunque, come l'ascesa al luminoso mondo esterno deve fare i conti con la dolorosità del processo di adattamento alla luce del sole, così un dolore speculare al primo è provato nel dover adattare nuovamente la vista all'oscurità della caverna. Come si è già visto, infatti, anche il riadattare la vista a percepire le ombre nella caverna è un processo faticoso che richiede molto tempo. È necessario precisare che i due disturbi sono speculari ma non identici: si tratta di due turbamenti diversi dell'anima. Il disturbo della vista, nel caso dell'ascesa, provoca un turbamento dell'anima intera che è ridirezionata verso la conoscenza (518c): come l'occhio è turbato dal dirigersi dall'ombra alla luce, così lo è l'anima intera che deve compiere una περιαγωγή (521c6) e ri-orientarsi. Si tratta dunque di un turbamento, per così dire, benefico, perché provoca una conversione dell'anima intera. Il secondo turbamento, invece, è dannoso, perché l'anima, pur riadattandosi a guardare le ombre, deve rimanere orientata verso della luce: in altre parole, il filosofo deve far sì che l'ἐπιτάραις della vista non si traduca in un'ἐπιτάραις dell'anima, in una ri-conversione globale al mondo delle mere opinioni.

Il filosofo è messo alla prova non solo attraverso il dolore, ma anche attraverso la fatica (πόνος), ora non più la fatica fisica dell'esercizio ginnico. I nuovi πόνοι del filosofo sono le fatiche della vita politica. Infatti, Socrate afferma che al filosofo non deve essere

⁶⁵⁵ È opportuno ricordare che il vocabolario qui evidenziato riguardante il turbamento, il disordine (ἐπιτάραις) era già stato riscontrato nel corso della discussione dei modelli poetici, in particolare Achille, che è un modello sbagliato perché si lascia andare al turbamento, al disordine (ταραχή) dell'anima (cf. *supra*, cap. 4.2). Le riflessioni che seguono chiariscono perché il modello di comportamento che esalti la capacità di resistere al disordine dell'anima possa essere un buon modello educativo anche per i filosofi.

permesso di rimanere al di fuori della caverna: egli deve tornarvi per condividere le fatiche (πόνων, 519d6) dei prigionieri, grandi o piccole che siano. I filosofi che vivono in altre città, dal momento che non sono stati educati da esse, non prendono parte alle fatiche della città (οὐ μετέχουσι τῶν ἐν αὐταῖς πόνων, 520b1-2). I filosofi della *Kallipolis*, invece, proprio perché devono ad essa la loro educazione, prenderanno parte nella vita della città, partecipando alle sue fatiche (συμπονεῖν ἐν τῇ πόλει, 520d7).

Socrate non spiega quali siano i πόνοι della vita politica cui il filosofo deve prendere parte. In precedenza (Sezione I, cap. 2.3) si è accennato al fatto che alla fine del V sec. ci fu ad Atene un dibattito riguardante l'opportunità di partecipare o meno al πόνος della guerra. Non si può certo pretendere di vedere nelle poche parole sopra citate dall'immagine della caverna un riferimento esplicito alla situazione politica ateniese di diversi anni prima, ma almeno due indizi paiono confermare che Socrate si stia riferendo alle fatiche della guerra e della difesa del territorio della città. Il filosofo della *Repubblica*, infatti, deve anche impegnarsi nell'esercizio delle cariche militari, e dunque guidare la città in guerra (539e). Inoltre, un passo delle *Leggi* offre ulteriore conferma dell'importanza della guerra come strumento non solo di difesa della città, ma anche di coesione sociale – il valore assegnato al πόνος politico in questi passi, dunque, sembrerebbe essere coerente con il valore del πόνος espresso nei discorsi di Pericle sopra analizzati. Nel libro VI l'Ateniese affronta il tema dell'organizzazione della città, mostrando ammirazione per l'uso spartano di non innalzare mura e fortificazioni: le mura devono essere di bronzo e di ferro, non di terra e pietra⁶⁵⁶. Infatti, spiega l'Ateniese, la costruzione di opere di fortificazione non è utile a garantire la salvezza della città, a causa dell'effetto sociale prodotto dalla sensazione di protezione e sicurezza che offrono. Esse rendono i cittadini molli e incapaci di affrontare il nemico faccia a faccia, pronti a rinchiudersi entro la cinta muraria al minimo segno di pericolo, confidando più in essa che nel valore degli uomini per difendere la città. Così, gli abitanti pensano di essere nati per non faticare (πονεῖν, 779a5), e non si rendono conto che invece la vera sicurezza della città deriva proprio dalle fatiche (πόνοι, 779a6). Il vero πόνος, secondo l'Ateniese, non è quello che deriva dalla necessità di difendere la città con le armi dagli attacchi del nemico, ma quello che si genera a causa del fatto che, confidando nella comodità della difesa offerta dalla cinta muraria, i cittadini non sono capaci di faticare per difendere loro stessi e la città: abituati all'ozio e all'agio, sono facile preda del nemico, non appena

⁶⁵⁶ L'Ateniese sta qui ricordando un «verso poetico» (ποιητικὸς λόγος, 778d6-7), il cui autore non è noto. Si trattava comunque di una massima ben nota: cf. ad es. Aesch. *Pers.* 349; Ar. *Pol.* 1130b 32 ss.

superate le fortificazioni⁶⁵⁷. Il filosofo, dunque, nel governare, deve necessariamente prendere parte a questi πόνοι perché, se nella città prevalessero la pigrizia e l'indolenza, ben più gravi sarebbero le fatiche da affrontare nel caso di attacco nemico.

Infine, il filosofo deve affrontare anche competizioni (ἀγῶνες). Non si tratta più di competizioni sportive, ma delle competizioni nei tribunali, dove i prigionieri contendono per le sole ombre della giustizia (ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ... διαμιλλᾶσθαι περὶ τούτου, 517d9-10; cf. anche διαμιλλᾶσθαι 516e8)⁶⁵⁸. Durante i quindici anni di apprendistato pratico, afferma Socrate, il filosofo dovrà occuparsi non solo della guerra, ma anche di quelle «magistrature che spettano ai giovani (ἄσσαι νέων ἀρχαί)» (539e), fra cui potrebbe esserci il sedere come giudice nei tribunali: compito ben difficile, in quanto il filosofo si troverebbe ad essere il solo a conoscere l'idea di giustizia, circondato da persone che si azzuffano solo su mere ombre, senza sapere cosa sia veramente giusto. O potrebbe trovarsi in una situazione ben peggiore, cioè essere egli stesso imputato in un processo: come Socrate nell'*Apologia*, si troverà a «combattere con le ombre» (σκιαμαχεῖν, *Ap.* 18d6), a doversi difendere da accuse false ma ben congegnate, testimoni menzogneri, accusatori subdoli e non sempre ben identificabili (nell'*Apologia* i primi accusatori che Socrate chiama in causa, a 18b ss., non sono Anito e Meleto, cioè coloro che hanno effettivamente avviato il procedimento legale, ma tutti quei cittadini – troppi perché se ne possano conoscere tutti i nomi – che da anni vanno raccontando menzogne sul suo conto, e convincono i giovani che Socrate è un corruttore, un sofista, senza che egli possa difendersi).

La quarta prova è la resistenza alla paura, che nel libro III è testata ponendo il guardiano in situazioni confuse (θορύβους, 413d9), per vedere se si lascia intimorire da esse. Questo tema non riceve grande attenzione nell'immagine della caverna, ma Socrate afferma che l'anima che torna nella caverna, ed è accecata dalla mancanza di luce, per questo motivo si trova in uno stato di confusione (θορυβουμένην, 518a5), non riuscendo a riconoscere le ombre. Dunque, la prima forma di confusione cui il filosofo deve resistere è conoscitiva: non deve lasciarsi confondere dalle ombre, dalle opinioni, ma deve tenere sempre bene a mente le conoscenze (metaforicamente «chiare») che possiede. La precedente discussione riguardante

⁶⁵⁷ *Leg.* 778e6-779a8: «[circondare] di mura la città, cosa che innanzitutto non è affatto utile per la salvezza della città, e inoltre suole produrre uno stato di mollezza nelle anime degli abitanti, invitandoli a rifugiarsi dentro e a non opporsi ai nemici. Inoltre non li indurrebbe a trovare la salvezza nelle guardie continue di notte e di giorno in città, ma, fortificati da mura e da porte anche nel sonno, a pensare di avere davvero i mezzi per salvarsi, come se fossero nati per non faticare (ὡς ἐπὶ τὸ μὴ πονεῖν γεγονότας) e ignorassero che l'agio deriva veramente dalle fatiche (ἐκ τῶν πόνων). Invece, credo, le fatiche (πόνοι) sono a loro volta generate dalla turpe comodità e dall'indolenza».

⁶⁵⁸ La parola greca ἀγών, infatti, può indicare sia la competizione sportiva, sia il processo in tribunale (allo stesso modo della parola inglese *trial*). Nell'*Apologia* Socrate si riferisce al proprio processo con le parole ἀγῶνα ἀγωνιζόμενος (*Ap.* 34c2).

la valenza semantica di θόρυβος ha già in parte chiarito quali possano essere le situazioni confuse che potrebbero intimorire il filosofo: si tratta della confusione dei discorsi della folla, riunita in assemblea o nei tribunali, che può provocare un disorientamento dell'anima cui il filosofo deve resistere, per non essere trascinato da esso e finire per ritenere vere le opinioni della folla. Inoltre, si è stabilito che il filosofo avrà cariche militari, perciò anche in questo caso, come nel libro III, egli dovrà resistere alla paura della battaglia.

Infine, il filosofo è messo alla prova anche attraverso i piaceri. L'immagine della caverna, però, non si concentra sui piaceri fisici. Infatti, le cariche politiche che il filosofo ricopre gli darebbero la possibilità di ricevere onori e di arricchirsi. Nella caverna i prigionieri competono tra loro, e chi dimostra di avere la vista più acuta e la migliore capacità di riconoscere le ombre riceve onori, encomi e premi (τιμαί, ἔπαινοι, γέρα, 516c8-9). Il filosofo che torna nella caverna è costretto a prendere parte a questa competizione e condividere gli onori conferiti tra i prigionieri (μετέχειν ... τιμῶν, 519d6). Però, egli non ritiene che tali onori e premi siano intrinsecamente buoni e desiderabili; invece i prigionieri competono per essi, azzuffandosi per ottenere il potere nella città (σκιαμακούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν, 520c8-d1). I filosofi, non desiderando il potere politico, non entrano in competizione per ottenere denaro e onori. In questo modo, dimostrano di non desiderare i piaceri che nel libro IX sono definiti come propri delle parti inferiori dell'anima (580e-581b): infatti, è l'anima irascibile che desidera l'onore, e l'anima appetitiva il denaro. I filosofi, pur sperimentando i piaceri che derivano dall'onore e dal denaro, in quanto devono prendere parte alla vita politica nella caverna, non li perseguono (se non nella misura del naturale e del necessario), perché i piaceri che ritengono veramente importanti sono quelli propri della parte razionale dell'anima. Essi non governano al fine di accumulare denaro per se stessi, in quanto sono già ricchi di «oro», non l'oro materiale, ma quello interiore, l'«oro dell'anima»:

è solo in una società siffatta che i ricchi avranno accesso al comando; *ma non saranno i ricchi di oro, bensì di ciò di cui deve abbondare l'uomo felice*: intendo dire una condotta di vita onesta e saggia (ἐν μόνη γὰρ αὐτῇ ἄρξουσι οἱ τῶ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρουσίου ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφορον). Ma se dei pezzenti avidi di trar profitto personale si avventano sul bene pubblico, con tutte le intenzioni di doverne strappare il proprio tornaconto, non ti sarà possibile avere una Città ben governata⁶⁵⁹.

⁶⁵⁹ Resp. 521a2-7. Corsivi miei.

Il filosofo che affronta il βάσανος dell'esperienza pratica dimostra che la sua anima è veramente «d'oro», cioè guidata dalla parte razionale e degna di governare la città: proprio perché sa governare se stesso egli è colui che è in grado di governare gli altri. Come il guardiano del libro III, egli dà prova di saper mantenere sempre l'armonia dell'anima, e di serbare puro l'«oro» interiore, senza lasciarsi trascinare dal passare del tempo, piaceri, paure, dolori e discorsi.

Nella discussione del libro III si era messo in luce che l'esperienza pratica è coestensiva alla vita stessa, e attraverso di essa l'educazione del guardiano si protrae appunto per tutta la vita. Ritengo che la stessa concezione pedagogica di fondo possa essere rintracciata anche nel libro VII. Infatti, i 15 anni di apprendistato non concludono l'educazione del filosofo:

giunti ai cinquanta anni, quelli che si siano mantenuti integri e abbiano dato eccellente prova di sé *sia nella pratica che nelle scienze*, vanno finalmente condotti al traguardo della loro formazione, ovvero vanno costretti a volgere l'occhio dell'anima a quella realtà che dà luce a ogni cosa (γενομένων δὲ πεντηκοντούτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντη ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς ἀσπλην εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον)⁶⁶⁰.

È solo dopo aver dimostrato le loro doti sia nello studio, sia nell'esperienza pratica che i filosofi possono accedere alla parte finale della loro educazione, cioè la conoscenza dell'idea del bene: dunque, non potrà mai dirsi filosofo colui che non sia in grado di mettere in pratica ciò che sa e di preservare intatto l'ordine della propria anima in tutte le difficoltà che deve affrontare. Però, la mera conoscenza dell'idea del bene, pur essendo il culmine dell'educazione del filosofo, non ne è il termine ultimo: dopo averla vista, infatti, egli deve farne un buon uso, cioè deve *metterla in pratica*. In questo modo, anche nella parte finale dell'educazione del filosofo teoria e prassi non sono separate:

a tal punto, dopo che hanno contemplato il Bene in sé, servendosi di esso

⁶⁶⁰ *Ivi*, 540a4-8. Corsivi miei. Perché i filosofi devono essere «costretti» a volgersi all'idea del Bene? Vegetti 2003d, 609, suggerisce in modo provocatorio che essi nel frattempo possano essersi eccessivamente affezionati agli affari di governo. Pur trattandosi solo di una provocazione, quanto finora discusso può trovarne un fondamento: il filosofo è sempre esposto al rischio di tornare a ritenere vere le ombre della caverna. Shields 2007, invece, offre argomenti di carattere metafisico: la costrizione è data dall'idea del bene stessa e dalla sua luminosità: cf. *infra*, 262, nota 662.

come di un modello, dovranno, per quanto rimane loro da vivere, dare ordinamento allo Stato, ai cittadini e a se stessi (παραδείγματι χρωμένους ἐκείνω, καὶ πόλιν καὶ ιδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον) ciascuno per la parte che gli compete, impegnandosi prevalentemente nello studio della filosofia (τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ διατρίβοντας). Però, quando capita il suo turno di assumersi responsabilità politiche, allora ognuno di loro prenderà il potere nell'interesse della collettività (πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἔνεκα); non perché debba provar gusto a fare ciò, ma perché è suo dovere. Così, di volta in volta educando altri simili a loro, e lasciando a loro il proprio posto di Custodi dello Stato (ἄλλους ἀεὶ παιδεύσαντας τοιοῦτους, ἀντικαταλιπόντας τῆς πόλεως φύλακας), essi se ne andranno ad abitare le isole dei beati⁶⁶¹.

Una volta acquisita la conoscenza dell'idea del bene il filosofo deve *usarla*: il *knowing-that* del bene non può essere separato dal *knowing-how*, cioè da quella capacità, acquisibile solo attraverso l'esperienza pratica stessa, di usare il bene come modello per l'agire⁶⁶². Tale pratica prosegue per tutto il resto della vita (τὸν ἐπίλοιπον βίον). Dunque, se dal punto di vista del *knowing-that* l'educazione può dirsi conclusa perché si è giunti alla conoscenza del τέλος di tutto il sapere, questo traguardo non esaurisce il compito della vita filosofica, perché non può fare a meno del *knowing-how*, della messa in pratica di ciò che si sa. Come si era messo in luce per il libro III, l'educazione dura tutta quanta la vita, perché ogni piacere, ogni dolore, ogni paura, ogni discorso mette sempre alla prova l'anima del filosofo, e ciascuna di queste esperienze educa⁶⁶³. Attraverso di esse il filosofo non apprende nuovi contenuti di conoscenza, ma di continuo verifica e affina la capacità pratica di usare questi contenuti come

⁶⁶¹ *Resp.* 540a8-b8.

⁶⁶² È il bene stesso che porta il filosofo a comprendere che tale idea deve essere modello per l'agire pratico, sia in campo etico che politico. Infatti, Socrate afferma che, una volta compresa l'idea del bene, il filosofo «non può fare a meno di dedurre [...] che a essa deve guardare chi voglia avere una condotta ragionevole nella sfera pubblica e privata (ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι [...] ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ)» (517c1-5). L'uso della perifrastica passiva (συλλογιστέα εἶναι) indica la necessità di tale ragionamento: una volta conosciutala, il filosofo non può non guardare a tale idea come modello per l'agire pratico. Non c'è modo di soffermarsi in questa sede sulla causalità pratica dell'idea del bene: rimando all'ottimo studio di Vegetti 2003b, con le cui posizioni sostanzialmente concordo. L'Autore, rifacendosi in particolar modo agli studi di Benitez, Kersting e Stemmer, mostra come il bene debba essere inteso nel senso di «buono a», a partire dall'analisi semantica del termine ἀγαθόν. Il bene è «orizzonte di orientamento» e «centro di integrazione» di tutta quanta la vita (le espressioni sono di Kersting), τέλος non solo della conoscenza, ma anche dell'agire pratico: è il bene, infatti, a rendere le cose «buone a», cioè utili ed efficaci alla realizzazione della vita felice. Cf. anche M. Miller 1985 e F. Ferrari 2003.

⁶⁶³ Mi sembra che Nettleship 1906 riesca a sintetizzare molto bene il cuore del programma educativo platonico quando afferma che la sua chiave di volta è che «there is the conception that as long as the human soul is capable of growth the work of education ought to go on. Education should be co-extensive with life» (292).

modello per l'agire e di mantenere in questo modo, sempre e in ogni circostanza, il corretto ordine dell'anima, messo di continuo a rischio da quelle forze che operano nel mondo sensibile sopra studiate. Il passo citato mostra che tale esperienza pratica si esplica in sede etica, politica e pedagogica: in questo modo, questi tre aspetti della vita filosofica sono saldati tra loro⁶⁶⁴.

In primo luogo, il filosofo usa l'idea del bene per dare ordine alla propria anima (ἐαυτοῦς κοσμεῖν). La pratica di cosmesi della propria anima è coestensiva alla vita, perché il corretto ordine dell'anima deve essere preservato e, dunque, continuamente tutelato e anzi rinnovato, in ogni circostanza della vita stessa. Anche nel momento in cui filosofo vive una vita privata e non ricopre incarichi politici, si trova ad affrontare discorsi, piaceri, paure, dolori, proprio perché essi sono componenti inevitabili di ogni vita umana⁶⁶⁵. Pur rendendosi simile al divino (cf. *supra*, 178-179, con nota 459), egli è pur sempre un uomo e non un dio, un essere finito che continua a modellare la propria vita ad immagine delle idee e per questo sempre esposto al rischio di perdere l'armonia dell'anima e di lasciarsi fuorviare da false opinioni. Dunque, la vita filosofica si concretizza in un *continuo esercizio individuale di cosmesi dell'anima*, esercizio difficile in quanto deve continuamente fronteggiare forze che potrebbero perturbarne il buon ordine.

L'aspetto pratico della vita del filosofo non è disgiunto dall'aspetto teoretico: egli infatti passerà molto tempo «nello studio della filosofia (πρὸς φιλοσοφία διατρίβοντας)». Non è chiaro in che cosa consista tale studio: l'opinione comunemente accettata è che esso consista nella contemplazione dell'idea del bene. Mario Vegetti, invece, legge il verbo διατρίβοντας non come «passare il tempo», ma come «discutere» (significato che in età ellenistica si consoliderà, nella forma della diatriba filosofica): dunque l'aspetto teoretico della vita del filosofo non consisterebbe nella mera attività contemplativa, ma nel continuo confronto dialettico con gli altri filosofi⁶⁶⁶. Mi sembra opportuno approfondire questa interessante proposta di lettura, perché Vegetti si limita a notare che il verbo διατρίβειν nell'ellenismo indica la discussione filosofica: si potrebbe dunque obiettare che non è opportuno fondare la lettura del passo a partire da un significato che il verbo assumerà solo in epoca posteriore. A

⁶⁶⁴ Questo aspetto è messo bene in luce da Vegetti 2003d, 610.

⁶⁶⁵ Concordo con Vegetti nel ritenere che non esista una vita umana al di fuori della caverna: se la caverna rappresenta il mondo sensibile e l'esterno il mondo intelligibile, il filosofo non può rimanere all'esterno, proprio in quanto è uomo, individuo che vive una vita umana. Cf. Vegetti 2003a, 27: «per uomini che hanno un corpo, un'anima composita, e vivono nello spazio e nel tempo, esiste però *un solo mondo*, quello della caverna. Liberazione e conversione concernono lo sguardo intellettuale, l'intenzionalità conoscitiva ed etica: non ci sono solo parvenze percettive da conoscere, e non solo *doxai* morali sedimentate da accettare. Tutto questo non comporta la possibilità di vivere in un altro mondo, bensì quella di cambiare il modo di abitare in questo mondo – diventandovi uomini liberi nel pensiero e nell'azione anziché suoi prigionieri». Corsivi dell'Autore.

⁶⁶⁶ Vegetti 2003d, 610.

prima vista la *Repubblica* sembrerebbe confermare la solidità di tale obiezione: infatti, tutte le altre occorrenze del verbo nell'opera (370a2, 472b2, 517c9, 519c2, 561d2, 597a9, 604c9) esprimono il significato di «passare il tempo», spesso con la sfumatura negativa di «perdere tempo». Però, altri passi del *corpus* dimostrano chiaramente che il verbo διατρίβειν spesso significa «discutere», «discorrere». Non è sempre connotato filosoficamente: a volte può indicare il discutere in modo antilogico⁶⁶⁷. Però, il più delle volte il verbo διατρίβειν indica l'attività di Socrate: nell'*Apologia*, Socrate presenta come testimoni a suo favore coloro che hanno avuto rapporti con lui (ἐν ταύτῃ τῇ διατριβῇ γεγονάσιν, 33e3), lamenta che i suoi concittadini non sono in grado di sopportare le sue discussioni (ἐνεγκεῖν τὰς ἐμὰς διατριβάς καὶ τοὺς λόγους, 37d1), e rifiuta l'assoluzione se, per ottenerla, dovrà promettere di non dedicarsi più all'indagine filosofica (μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν, 29c7)⁶⁶⁸. Dunque, il διατρίβειν non è un modo qualsiasi di passare il tempo, ma il dedicarlo alla discussione. Proprio questo è il culmine della felicità che Socrate, nella sua perorazione finale, dichiara di immaginare per l'aldilà: la morte non sarebbe un male, se nell'aldilà fosse possibile lo stare insieme (διατριβή, 41b1) a Orfeo, Museo, Omero, Eisodo, gli eroi della guerra di Troia... Così, infatti, ci sarebbe modo di sottoporli ad esame (ἐξετάζειν: 41b5, 9), e, conclude Socrate, «il discutere e lo stare là insieme con loro e interrogarli, non sarebbe davvero il colmo della felicità?» (διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας; 41c3-4). Dunque, mi sembra che un'attenta analisi lessicale confermi le conclusioni di Vegetti: i filosofi trascorreranno la maggior parte del tempo proprio dedicandosi alla discussione dialettica⁶⁶⁹. Questa interpretazione sembrerebbe trovare ulteriore sostegno in un piccolo dettaglio testuale dell'immagine della caverna che, per quanto

⁶⁶⁷ *Phaed.* 90c1-4: «e tu sai benissimo che specialmente coloro che passano il loro tempo a ragionare pro e contro ogni cosa (οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατριψάντες), finiscono col convincersi di essere diventati i più sapienti di tutti e di avere essi soli compreso che non esiste alcuna cosa né alcun ragionamento sicuro e saldo». Cf. anche *Theaet.* 167e4-5, in cui si riprende il tema sopra studiato della postura morale della discussione dialettica: «il comportamento ingiusto si ha quando non si distingue in modo chiaro il caso in cui si fanno discorsi con intenti polemici (ὡς ἀγωνιζόμενος τὰς διατριβάς ποιῆται), oppure in modo dialettico (χωρὶς δὲ διαλεγόμενος)».

⁶⁶⁸ Il διατρίβειν è l'attività dialogica di Socrate anche a *Charm.* 153a, *Eutyphr.* 2a, *Lach.* 180e. Ma si confronti anche *Ep. VII*, 344b: la conoscenza sprizza solo dopo lungo tempo e molta τριβή, grazie al continuo esercizio dialogico-elenctico attraverso cui nomi e definizioni sono sfregati (τριβόμενα, 344b3) gli uni con gli altri.

⁶⁶⁹ Queste conclusioni trovano ulteriore conferma nell'interpretazione del ruolo della dialettica offerta da Vegetti: innanzitutto, essa è in grado di confutare le opinioni false (2003c, 420 ss.), e anche il conoscere l'idea del bene implica la capacità di confutarne le descrizioni fallaci (2003b, 256). Dunque, il filosofo deve perseverare nell'esercizio dialettico perché, essendo egli un uomo che vive nel mondo sensibile, circondato da molte e diverse opinioni, deve continuamente mettere alla prova tutte le opinioni che di volta in volta si trova a fronteggiare, per saggiarne la validità. Il lavoro della dialettica, però, non è solo negativo-confutatorio. Attraverso di essa, infatti, si raggiunge la conoscenza delle idee, e tale conoscenza permette di fondare le opinioni, assicurandone il carattere di opinione vera (2003c, 413). Questa è la «via all'ingiù» che rende la dialettica un sapere non solo teorico, ma anche in grado di orientare la prassi in campo etico-politico: la conoscenza del bene orienta l'agire pratico. Quindi l'esercizio dialettico è continuamente necessario sia per confutare le false opinioni, sia per orientare l'agire pratico dei filosofi (2003c, 430-432; 2003b, 283).

io ne sappia, non ha mai attirato l'attenzione degli interpreti: Socrate, infatti, afferma che i filosofi, sebbene debbano a turno scendere nella caverna per governare, potranno trascorrere la maggior parte del tempo nella purezza (cioè, al di fuori della caverna) *gli uni con gli altri* (τὸν δὲ πολὺν χρόνον μετ' ἀλλήλων οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ, 520d9-10). A quale scopo mai precisare che i filosofi vivono *gli uni con gli altri* (μετ' ἀλλήλων), se il tempo al di fuori della caverna fosse trascorso da ciascuno in contemplazione solitaria?

Inoltre, il filosofo avrà ancora compiti politici: egli deve dare ordine non solo alla propria anima, ma anche alla città e ai cittadini (καὶ πόλιν καὶ ιδιώτας κοσμεῖν). Per questo motivo dovrà affaticarsi nuovamente nella vita politica, tornare nella caverna e governare (πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας)⁶⁷⁰. Sembrerebbe però che la nuova conoscenza acquisita comporti anche un ruolo politico diverso: mentre infatti i più giovani, che non hanno ancora contemplato l'idea del bene, ottengono magistrature inferiori a loro adatte, il compito dei filosofi che conoscono il bene è di dirigere e armonizzare l'intera città. Comunque, anche nel loro ruolo politico essi devono continuamente confrontarsi con discorsi ingannevoli, piaceri, dolori, paure, proprio in quanto si tratta di forze operanti nel mondo sensibile e mostrare la capacità di non farsi fuorviare da essi nell'espletare i loro compiti politici⁶⁷¹.

⁶⁷⁰ Qui compare il rarissimo verbo ἐπιταλαιπωρέω, *hapax* nella *Repubblica*. Il verbo ταλαιπωρέω significa «affannarsi, affaticarsi» in un compito che risulta essere difficile e gravoso. In Xen. *Mem.* II.1.18 e 25 (il mito di Eracle al bivio) è usato due volte come sinonimo di πονεῖν.

⁶⁷¹ È semmai questo «secondo ritorno», che avviene *dopo* aver raggiunto la conoscenza del bene, che può essere letto come corrispondente al ritorno narrato nell'immagine della caverna (cf. i rilievi *supra*, 247, nota 637, riguardo il fatto che il ritorno di cui si parla a 539e non coincide con quello narrato nell'immagine, in quanto avviene prima della comprensione del bene). In tal caso, la discussione finora condotta potrebbe gettare nuova luce sul tema molto dibattuto del «ritorno nella caverna». È infatti opinione comunemente condivisa, soprattutto nella letteratura anglosassone, che Platone nel narrare l'immagine della caverna cada in contraddizioni insanabili, e renda i filosofi infelici costringendoli a tornare nella caverna contro il loro volere. Tornare nella caverna sarebbe dunque ingiusto e non vantaggioso per i filosofi (cf. Annas 1981, 266-271; Adkins 1960, 290-292; Aronson 1972; Foster 1936; Brown 2000; e su linee simili White 1986, 22, 41; White 1979, 189-196). Ciò è stato interpretato come segno che Platone intende rappresentare la *Kallipolis* come un'utopia politica che non può esistere (Strauss 1964, 124, 127; Bloom 1968, 407-408; Guthrie 1975, 520-521).

Si è provato a risolvere la contraddizione argomentando che il filosofo torna nella caverna per non essere governato da uomini a lui inferiori (cf. *Resp.* 347a-c; Reeve 1988, 202-203; Cross – Woozley 1964, 101; Sedley 2007; e su linee simili Davies 1968, 1977). Io trovo che invece le posizioni di Irwin e Kraut, secondo cui il filosofo torna nella caverna per produrre un ordine politico che imiti le idee (Kraut), o per esprimere la propria conoscenza in azione (Irwin), perciò per realizzare praticamente ciò che egli conosce (cf. anche *supra*, 264, nota 669), siano più aderenti alla lettura qui proposta (cf. Irwin 1977, 242-243; 1995, 298-301; Kraut 1992 e 1999; letture simili sono state proposte da Waterlow 1972-73; Gosling 1973; Beatty 1976; Scolnicov 1976; M. Miller 1985; Peters 1989; Mahoney 1992; Vernezze 1992; Buckels 2013).

Mi sembra interessante notare che Irwin, da me criticato in precedenza perché ritiene che l'ideale filosofico del libro VII sia solo «contemplativo», usa una complessa strategia per argomentare la sua posizione: infatti, dimostra che il filosofo torna nella caverna per realizzare la propria conoscenza nell'azione usando come punto d'appoggio il *Simposio* e la teoria ivi espressa della «generazione nel bello». Dunque, Irwin sembra ritenere che gli strumenti concettuali offerti dalla *Repubblica* siano inadeguati ad argomentare a favore dell'inseparabilità di vita teoretica e pratica e che sia necessario trovare punti d'appoggio in altri dialoghi. Si è invece cercato di dimostrare che questa posizione è presente nella *Repubblica* stessa. Pur concordando, in linea di massima, con le conclusioni di Kraut e Irwin, la mia lettura aggiunge due elementi importanti rispetto ad esse: innanzitutto, mette

Infine, il filosofo ha anche un compito pedagogico: essendo egli perfettamente educato, deve a sua volta educare i filosofi più giovani perché diventino buoni governanti della città (ἄλλους ἀεὶ παιδεύσαντας τοιούτους, ἀντικαταλιπόντας τῆς πόλεως φύλακας). La superiorità dei più anziani sui più giovani, si è dimostrato, non è solo di carattere conoscitivo, ma anche pratico. Essi si trovano nella posizione di poter educare altri non solo perché sanno di più (avendo raggiunto la conoscenza dell'idea del bene), ma anche perché hanno dato prova di essere i migliori nell'esperienza pratica, avendo superato tutte le prove fin lì incontrate, i βῆσανοι della loro capacità di agire sempre in modo giusto in ogni circostanza della vita.

6.3 Il filosofo alle isole dei beati

La discussione finora condotta ha permesso di comprendere quali siano i πόνοι della vita filosofica. Si è anche notato, seppur solo brevemente (cap. 3.1 e p. 153 con nota 318), che Socrate inserisce il racconto della caverna nella cornice di un'impresa eroica, dando ancor più rilevanza ai πόνοι che il filosofo deve affrontare: novello Odisseo, durante la sua catabasi eroica nella caverna deve misurarsi con difficili prove.

Mentre i riferimenti omerici alla catabasi di Odisseo nell'Ade sono ormai stati ampiamente studiati, è spesso passata inosservata la presenza di altre allusioni alla tradizione letteraria precedente. Si tratta, infatti, solo di due brevi riferimenti impliciti, però particolarmente significativi. Il primo si trova nell'immagine della caverna. Il filosofo che è uscito da essa ed ha contemplato il sole, Socrate afferma, non può pensare di aver già raggiunto le isole dei beati, pur trovandosi ancora in vita (ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀποκίσθαι, 519c5-6). Egli, pur rendendosi simile al divino nella misura del possibile (501c), è pur sempre un essere umano, il quale deve vivere una vita umana: non può rimanere al di fuori della caverna, ma deve ritornarvi in quanto i suoi πόνοι non sono ancora conclusi. Infatti, come si è visto, le fatiche che egli deve affrontare sono coestensive alla vita stessa: il filosofo non può essere un dio finché vive la propria vita incarnata, vita sensibile in cui è continuamente posto di fronte al rischio dell'errore e della disarmonia dell'anima. Solo dopo la loro morte i filosofi

se ne andranno ad abitare le isole dei beati. Lo Stato costruirà in loro onore

in luce le grandi difficoltà che devono essere superate nel momento in cui si cerca di mettere in pratica ciò che si sa e la fallibilità di tale pratica. Inoltre, dimostra che tale esperienza pratica è parte stessa dell'educazione del filosofo. Mi sembra che invece Kraut e Irwin ritengano che l'educazione si concluda con l'apprendimento delle idee, e che la loro lettura non apra alla possibilità che il filosofo continui ad imparare attraverso la pratica.

monumenti e organizzerà pubbliche cerimonie trattandoli, se la Pizia l'autorizza, come demoni, oppure, se non l'autorizza, come uomini beati simili agli dèi (εις μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκεῖν· μνημεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσία ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία συναναίρη, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσιν τε καὶ θείοις)⁶⁷².

Poiché i πόνοι durano tutta quanta la vita, il filosofo potrà ricevere la ricompensa per averli superati tutti solo al termine di essa. Per comprendere il significato di questo passo non è necessario, né tantomeno utile, cercare di stabilire se vi sia un riferimento esatto ad una specifica fonte letteraria, ma bisogna far emergere il filo conduttore che lega tutti i diversi riferimenti possibili. In questo modo, si può concludere la discussione sui libri centrali della *Repubblica* riprendendo sinteticamente tutti gli aspetti del concetto di πόνος finora studiati, la funzione delle immagini eroiche, le indicazioni emerse dagli autori affrontati nella Sezione I (in particolare Omero, Esiodo, Pindaro, Prodicò).

Oltre al già ricordato chiaro riferimento omerico alla catabasi di Odisseo che permea l'intera immagine della caverna, si può leggere in questi due passi un'allusione alla divinizzazione di Eracle, posta con maestria da Platone in due luoghi cruciali del dialogo, ad indicare, attraverso l'immagine eroica, che le fatiche della vita filosofica non si concludono con il raggiungere la conoscenza dell'idea del bene. Esse proseguono lungo tutta quanta la vita perché, come si è visto, ogni piacere, dolore, paura, discorso è pietra di paragone (βάσανος) che continua a mettere alla prova il filosofo. Ciascuna di queste esperienze è un bivio che il filosofo, come Eracle, deve affrontare, scegliendo sempre, di volta in volta, la via della virtù e della giustizia. Essa è una via «difficile e scoscesa» perché, per poterla percorrere, il filosofo deve resistere alle trazioni contrapposte di piaceri, dolori, discorsi fuorvianti che lo porterebbero ad allontanarsi da essa. Solo al termine di una vita intera il filosofo può dire di aver veramente saggiato la propria tempra eroica, avendo sempre in ogni situazione dimostrato di saper tenere la giusta strada, ed ottenere dunque la ricompensa che spetta ad un eroe di tal calibro⁶⁷³.

⁶⁷² *Resp.* 540b7-c2. Tr. it. Radice 2009 leggermente modificata, perché traduce ὡς δαίμοσιν con «come dèi», per far risaltare il gioco di parole δαίμοσιν/εὐδαίμοσιν. Però, come argomenterò a breve, l'aspetto più importante di questo passo non è il gioco di parole (notato anche da Adam 1902, nota *ad loc.*), ma il possibile riferimento al mito esiodeo dell'età dell'oro, finora poco notato.

⁶⁷³ Non si può non notare qui il richiamo al *topos*, già tragico, secondo cui un uomo non può dirsi felice fino al termine della vita: cf. *Soph. OT.* 1524-1530; *Eur. Ph.* 1758-1763. Ma già Solone, nel racconto di Erodoto (I.30-32), aveva negato a Cresò il titolo di uomo più felice del mondo, non solo perché costui riteneva che la sua felicità consistesse nel possesso di ricchezze materiali, ma anche – e soprattutto – perché non poteva sapere se tale prosperità lo avrebbe accompagnato per tutto il resto della vita. Più tardi, anche Aristotele ribadirà che la felicità deve essere considerata da un punto di vista globale, «in una vita compiuta (ἐν βίῳ τελείῳ)» (*Eth. Nic.* 1098a18), perché «una rondine non fa primavera» (*ivi*, 1098a19-20).

Come all'atleta cantato da Pindaro sono tributati onori eroici perché ha dimostrato la propria virtù eccellendo nel πόνος dell'agone ginnico, così al filosofo sono tributati uguali onori (monumenti, pubbliche cerimonie), perché egli si è confermato come l'ἄθλητὴς τοῦ μεγίστου ἀγώνος, l'agone per la vita più giusta (cf. cap. 3.4), e perché ha vinto contro avversari ben più difficili: i piaceri, le paure, i dolori, i discorsi falsi. Così, gli spetterà la stessa sorte che secondo Pindaro, in *Ol.* II, spettò agli eroi dei tempi passati: vivere eternamente presso le isole dei beati.

Questa fu la sorte di molti appartenenti all'età degli eroi anche secondo Esiodo. Però, i riferimenti al poeta di Ascra, intrecciandosi anche con le immagini dell'oro, non si limitano a questo solo particolare. Gli appartenenti alla stirpe d'oro, afferma Esiodo, al termine della loro vita terrena diventano δαίμονες, custodi e protettori degli uomini (*Op.* 122). Allo stesso modo, il filosofo che si è contraddistinto in tutte le prove sarà trattato come un δαίμων, se la Pizia l'autorizza: anch'egli è un «uomo d'oro»⁶⁷⁴. La stirpe d'oro cui appartiene non è più quella di Esiodo, proiettata in un passato lontano, esente da πόνοι e difficoltà della vita. L'«oro» del filosofo non è una condizione di primigenia prosperità, ma è l'oro dell'anima: un'«età dell'oro» interiorizzata che è ottenuta al prezzo di grandi fatiche, mediata dal πόνος. Il filosofo diventa δαίμων perché ha conquistato il proprio «oro» interiore purificandolo attraverso tutti i βάσανοι con cui si è misurato nel corso della sua vita⁶⁷⁵.

La divinizzazione/eroizzazione del filosofo presente alla fine del libro VII è stata spesso criticata nella letteratura critica in lingua inglese perché Platone cadrebbe in una fallacia nell'affermare che il filosofo otterrà onori dopo la morte. Infatti, l'onore non dovrebbe essere per lui una motivazione ad agire, in quanto desiderio proprio della parte irascibile dell'anima, e non della parte razionale. Questa critica non sembra però cogliere i due aspetti più importanti del passo. In primo luogo, il riferimento eroico è funzionale alla descrizione della vita filosofica come un'impresa che richiede costanti sforzo e fatica, come si è appena detto. Inoltre, quando Socrate afferma che il filosofo dopo la morte sarà trattato come un demone, o come un uomo beato simile ad un dio, non intende dire che egli sarà motivato ad agire per poter ottenere le ricompense che spettano agli eroi ed agli dèi. Egli, divinizzato od eroizzato, diventerà oggetto di onori da parte della città e, dunque, modello di

⁶⁷⁴ Un identico riferimento al mito esiodico delle razze è presente anche nel libro V, prima che sia introdotta la «terza ondata» del governo dei filosofi. A questo punto dell'opera il guardiano è ancora colui che, dotato di coraggio, difende la città dai nemici. Socrate si chiede: «e poi, di coloro che sono morti da eroi non diciamo innanzitutto che appartengono ad una stirpe aurea?». Glaucone concorda, e Socrate aggiunge: «allora non dovremo dar retta a Esiodo il quale afferma che uomini di questo calibro, quando muoiono *si trasformano in puri demoni terrestri/benevoli difensori dai mali e custodi degli uomini mortali?*» (*Resp.* 468e10-469a2, corsivi miei: i versi citati sono *Op.* 122-123).

⁶⁷⁵ Per un approfondimento su questo tema rimando ancora a Napolitano 2018a.

comportamento per la comunità intera⁶⁷⁶. Non è necessario riprendere quanto già in precedenza studiato riguardo i modelli divini ed eroici (cap. 4): l'eroizzazione o divinizzazione del filosofo non è intesa tanto a fornirgli una motivazione per agire, quanto a proporlo come modello per le generazioni future⁶⁷⁷. L'eroe modello di comportamento per i futuri filosofi non sarà più solo Eracle, od Odisseo, ma il filosofo stesso che ha dimostrato attraverso la propria vita che cosa significhi essere filosofi: egli è l'Eracle che ha compiuto sagge scelte a ciascun bivio, l'Odisseo che ha sempre resistito alle trazioni disarmonizzanti delle parti inferiori dell'anima, e l'eroe che ha vinto tutte le «battaglie» della dialettica. Il libro VII porta a compimento la riscrittura dei modelli eroici cominciata nel libro III: la città, ora, ha il suo nuovo modello paideutico, il suo nuovo eroe⁶⁷⁸.

6.4 Conclusione: riprendendo la Lettera VII

Dal momento che la ricerca sul significato del *πόνοϛ* della filosofia in Platone è cominciata con l'analisi di un passo della *Lettera VII*, suggerendo alcune analogie con la *Repubblica*, è opportuno proporre alcune brevi riflessioni conclusive che riprendano ed

⁶⁷⁶ Platone riflette sull'importanza dei modelli educativi della poesia anche in *Leg.* VII, dove stabilisce le direttive da seguire nelle composizioni poetiche. Non sono solo gli dèi ad essere oggetto di canto, e dunque modelli da imitare: [At.] «e dopo gli dèi allo stesso modo ci potrebbero essere preghiere unite a encomi per demoni ed eroi opportune a tutti questi». [Cl.] «E come no?». [At.] «E di seguito ormai potrebbe esserci subito questa legge lontana da sentimenti di invidia: sarebbe conveniente che quanti dei cittadini abbiano raggiunto la fine della vita, dopo aver compiuto con il corpo o con l'anima azioni belle e faticose (*ἔργα ἐξειργασμένοι καλὰ καὶ ἐπιπύνα*) ed esser stati obbedienti alle leggi, ottenessero encomi». [Cl.] «Certamente». [At.] «Non è sicuro onorare con encomi e inni coloro che sono ancora in vita, prima che uno abbia percorso tutta la vita e vi abbia posto una bella fine; tutte queste cose siano per noi comuni a uomini e donne che sono stati chiaramente eccellenti» (*Leg.* 801e2-802a5). Da questo passo emergono due nodi concettuali affrontati anche nella *Repubblica*: gli uomini e le donne eccellenti sono degni di lode tanto quanto gli dèi e gli eroi; però, possono diventarlo solo alla fine della vita, perché è necessario dimostrare la propria eccellenza in *tutte* le azioni compiute nel corso di essa.

⁶⁷⁷ Altro motivo di critica nei confronti di Platone e di perplessità nei riguardi di queste battute finali del libro VII è che il filosofo, perfettamente educato e dunque in possesso di una conoscenza stabile, non avrebbe bisogno di modelli, perché il suo sapere può fare a meno dell'uso di immagini. Dunque, proporre al filosofo un modello di comportamento espresso «per immagini» costituirebbe un'illecita e grave regressione nella scala dei livelli di conoscenza, di cui egli ha ormai raggiunto l'ultimo gradino. Però, come notava già Hobbs 2000, 59-66, il fatto che il filosofo sia in possesso di un sapere razionale non implica necessariamente che egli debba fare a meno di altre forme di sapere (a mio parere, inoltre, la critica mossa a Platone si fonda su una certa «arroganza» analitica secondo cui un sapere possa e debba essere espresso solo tramite l'argomentazione). Perciò, un buon modello di comportamento può avere un effetto pedagogico positivo anche sul filosofo che è già in possesso di sapere epistemico. Anzi, ritengo che sia proprio il filosofo che può trarre grande vantaggio da questa forma educativa, proprio perché sa che essa è modello e di che cosa è modello.

⁶⁷⁸ Cf. anche Jaeger 2003 [1944], 1235-1236: «quando Platone esige soprattutto dai suoi eletti che essi imparino a “resistere” (*μῆνειν*), nello studio come nella guerra, egli sottolinea il suo intento di trasferire nel campo spirituale il supremo imperativo dell'antica etica guerriera». Rispetto alle riflessioni di Jaeger, mi permetto di aggiungere che qui si è dimostrato che la «resistenza» del guerriero-eroe-filosofo non è rivolta solo alle discipline di studio, ma anche all'esperienza pratica. Jaeger sottolinea a più riprese nel corso della sua opera che un filo conduttore comune lega Omero, Pindaro e Platone: l'educazione avviene grazie ai buoni paradigmi di comportamento che sono poi oggetto di continua imitazione.

approfondiscano quelle già abbozzate in precedenza.

Dal passo della lettera preso in esame era emerso che la filosofia è una forma di *πόνος*, un'attività faticosa e difficile cui chi è *ἀδύνατος διαπνεῖν* è inadatto. Il *πόνος* mette alla prova, e così Platone sottopone il tiranno Dionisio ad una *πειρα* per saggiarne le capacità. I commentatori hanno visto in questa *πειρα* un anticipo del *βάσανος* di cui si parla nella *Repubblica*: chi non è in grado di resistere ad una prova preliminare che, si è visto, è strutturata nella forma di un *ἔλεγχος*, non può certo essere in grado di superare tutte le prove che deve affrontare chi si incammina sulla via (*ὁδός*) della filosofia. La vita filosofica richiede sia l'apprendimento di contenuti di conoscenza (*μαθήματα*), sia un esercizio quotidiano (*δίαιτα*, o *τροφή*, *καθ' ἡμέρα*). Inoltre, si accenna ad un rapporto fra maestro e allievo in cui entrambi uniscono i loro sforzi nel percorrere la stessa via.

Mi sembra che dall'analisi dei libri centrali della *Repubblica* emerga un approfondimento di quanto già accennato nella *Lettera VII*: una sostanziale continuità nei principi di fondo, nonostante le innegabili differenze nei dettagli.

Anche nella *Repubblica* la filosofia è un *πόνος*, e richiede dunque la capacità di perseverare nell'esercizio, fronteggiando le difficoltà e gli ostacoli che si incontrano. Come nella *Lettera VII* chi è inadatto al *διαπνεῖν* della filosofia, e possiede solo una «patina di opinioni», rimane come «scottato» dal sole non appena si rende conto di quanta fatica sia necessaria per diventare filosofi, così anche il prigioniero liberato rimane «abbagliato» dall'intensità della luce (prima del fuoco all'interno della caverna, poi del sole all'esterno), e desidera tornare a guardare le ombre: pochi sono coloro in grado di *διαπνεῖν*, cioè di resistere e superare l'esposizione alla luce, il dolore dell'abbagliamento, fino a giungere all'esterno della caverna e alla visione del sole. Solo pochi sono gli uomini «divini» in grado di affrontare la via della filosofia, «aspra e scoscesa».

Il *πόνος* della filosofia, dunque, mette costantemente alla prova chi si esercita in esso. La prova/*πειρα* cui è sottoposto Dionisio è solo una prova introduttiva che dimostra la sua incapacità di affrontare la futura prova/*βάσανος* filosofica: se egli non è in grado di esercitarsi nemmeno in una sola discussione confutatoria, non è possibile che egli diventi un filosofo, persona che invece si esercita continuamente ed assiduamente nella prova dell'*ἔλεγχος* (la dialettica, infatti, nella *Repubblica* è esplicitamente detta essere *πειρα* e *βάσανος* della natura filosofica).

Se nella *Lettera VII* si afferma che il *πόνος* della vita filosofica richiede sia l'apprendimento di *μαθήματα* che una «dieta» quotidiana, è proprio nella *Repubblica* che questo principio è indagato e spiegato a fondo. Nel capitolo 5 si è mostrato che il percorso di

apprendimento dei μαθήματα, accuratamente organizzato in materie di studio di difficoltà sempre maggiore, è esplicitamente descritto come un πόνος, e nel capitolo 6 che la filosofia si concretizza in un esercizio pratico quotidiano di «cosmesi» (κοσμεῖν) della propria armonia interiore, esercizio che è βάσανος del filosofo. Certamente il percorso delineato nella *Repubblica* è molto dettagliato e mirato alla formazione del reggitore della città giusta ἐν λόγοις, elementi assenti nella *Lettera*, ma, al di là di tutto ciò, non si può non riconoscere una comunanza di intenti.

Nella *Lettera*, inoltre, Platone afferma che chi ama la filosofia «continua a fare quello che faceva prima, rimanendo però sempre fedele alla filosofia» (340d1-2). Dunque, vivere una vita filosofica consiste nel fare le stesse cose di prima, ma in modo diverso. In modo simile, il filosofo che nella *Repubblica* torna nella caverna, torna a guardare le stesse ombre di prima, ma le vede in modo diverso; torna a condividere gli stessi premi ed onori di prima, ma non li reputa più importanti. Egli vive nello stesso mondo di prima – quello della caverna, perché non c'è vita umana, incarnata, al di fuori di essa – ma ora vi vive in un modo diverso, da uomo libero e non più incatenato⁶⁷⁹.

Infine, entrambi gli scritti sottolineano l'importanza del rapporto fra maestro e discepolo. Nella *Lettera*, infatti, chi si incammina lungo la via della filosofia unisce i propri sforzi a quelli di una guida e non si ferma prima di aver raggiunto lo scopo, o di essere diventato abbastanza forte da proseguire il cammino da solo. Si è accennato al fatto che Platone sembrava sostenere che sia il maestro che il discepolo faticano sulla via della filosofia. La *Repubblica* permette di chiarire in che senso questa interpretazione possa essere considerata corretta. Chi, all'età di cinquant'anni, giunge alla conoscenza dell'idea del bene, si assume il compito educativo di guidare i filosofi più giovani, che non hanno ancora raggiunto questo obiettivo. Avendo i più anziani raggiunto la fine del cammino (τέλος τῆς πορείας), avendo loro percorso tutta la strada che porta fino all'idea del bene, si impegnano ora a condurre i più giovani sulla stessa via, affinché anch'essi giungano a questo τέλος. Una volta educati dagli anziani, anche i giovani diventeranno indipendenti e non avranno più bisogno di una guida.

In che senso, allora, anche il maestro deve faticare? Egli deve faticare perché, pur avendo raggiunto il termine ultimo della conoscenza, non ha concluso il suo compito di filosofo, che dura, come visto, tutta quanta la vita: come i più giovani, deve continuare a praticare l'esercizio quotidiano di «cosmesi» dell'anima, serbandone sempre l'armonia nei confronti del potere dissolvente di piaceri, paure, dolori, discorsi fuorvianti. Deve continuare

⁶⁷⁹ Cf. le riflessioni di Vegetti citate *supra*, 263, nota 665.

a praticare l'esercizio dialettico, esaminando di volta in volta le opinioni per giudicarne verità o falsità. Il maestro ha già percorso la via su cui l'allievo sta cominciando ad incamminarsi, e ciò lo rende capace e degno di assumere proprio il ruolo di maestro: ma non per questo può e deve cessare di praticare l'esercizio in cui consiste la vita filosofica – mostrando dunque all'allievo non solo a parole, ma anche nei fatti, in che cosa consista il $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ della filosofia.

7 La scelta di Odisseo

La ricerca fin qui condotta ha cercato di comprendere il significato del *πόνος* filosofico attraverso un'analisi della *Repubblica* che presti attenzione in particolare alle metafore ed immagini di cui questa opera è ricca: il contenuto filosofico dei dialoghi non è trasmesso solo attraverso l'arida riflessione razionale. Una ricerca attenta agli aspetti più letterari dell'opera platonica non può prescindere dall'affrontare il mito. Il presente capitolo indaga il mito conclusivo della *Repubblica* e la sua rilevanza per il tema del *πόνος*⁶⁸⁰.

7.1 Introduzione

Il grande mito escatologico che conclude la *Repubblica*, il mito di Er, è stato ormai ampiamente discusso dalla critica, anche se spesso sottovalutato nell'importanza che riveste nella grande costruzione di questo dialogo⁶⁸¹. Lo studio di questo mito si è concentrato su alcuni aspetti in particolare. In primo luogo, molto si è discusso sulle possibili fonti del racconto platonico, sia greche, sia orientali⁶⁸². Moltissimi studi riguardano inoltre gli aspetti cosmologici, dal momento che il mito offre una particolare descrizione dell'universo, che presenta interessanti parallelismi e differenze rispetto alle descrizioni date negli altri miti escatologici⁶⁸³. Si è anche prestata attenzione alla relazione che il mito intrattiene con il resto della *Repubblica*, sia dal punto di vista argomentativo, sia dal punto di vista della costruzione a cornice del dialogo⁶⁸⁴.

⁶⁸⁰ Una prima versione abbreviata di questo capitolo è stata scritta nel 2015 ed è stata pubblicata sulla rivista *Rheinisches Museum für Philologie* (Benoni 2018). La prima versione presenta differenze rispetto a questa nuova versione in quanto era stata scritta prima di aver condotto questa ricerca dottorale. In particolar modo, non era ancora stato chiarito il significato del *πόνος* filosofico e non era ancora stato approfondito il ruolo educativo dei modelli eroici. Per questi motivi la prima versione trattava il *πόνος* nel senso di «sofferenza umana» in generale. Ferma restando la validità di tale interpretazione «ampia» del mito, si offrirà in questa sede un'interpretazione più «ristretta», che qualifica più in dettaglio il *πόνος* oggetto del mito in base alla ricerca finora condotta.

⁶⁸¹ Per quanto riguarda le edizioni della *Repubblica*, Chambry 1934, Bloom 1968, Sartori 1997, Ferrari – Griffith 2000, Leroux 2002 dedicano poco spazio al mito. L'edizione curata da Vegetti 2007b, invece, è corredata da ben 4 saggi interpretativi dedicati ad esso. Per quanto riguarda le opere di carattere generale, Murphy 1951 nemmeno lo cita; Cross – Woolzley 1964 vi dedica un solo paragrafo; Annas 1981 solo poche (e giustamente criticate) pagine. Anche le edizioni del libro X della *Repubblica* di Ferguson 1957 e Halliwell 1988 non lo approfondiscono e sono meno informative dell'edizione di Adam 1902, che rimane un punto di riferimento. La trattazione più esaustiva, sebbene non aggiornata, è offerta nell'edizione del libro X di Untersteiner 1966.

⁶⁸² Si vedano Adam 1902; Untersteiner 1966, 210-212; Halliwell 1988, 19-20; per una sintesi di tutti gli aspetti della discussione, Calabi 2007.

⁶⁸³ Adam 1902, note *ad loc.* e appendice 470-479, rimane un punto di riferimento, come Brumbaugh 1954. Si vedano anche Richardson 1926, Morrison 1955, Shils 1993, con cui concorda Repellini 2007, e Campese 2007.

⁶⁸⁴ Per quanto riguarda la struttura a cornice del dialogo, si vedano Voegelin 1986 [1966], 106-117, e Vegetti 1998a. Per quanto riguarda la struttura argomentativa, Johnson 1999 e Barney 2010. Si veda anche *supra* Sezione II, Parte II, cap. 3.1.

Per quanto riguarda invece il significato filosofico del mito, la maggior parte degli interpreti concorda su una lettura che mette in risalto l'espressione della libertà e della responsabilità dell'uomo⁶⁸⁵. Gli sforzi esegetici si concentrano in particolar modo sul passo in cui si descrive il momento della scelta della vita e sulle parole che il portavoce (προφήτης) della moira Lachesi rivolge alle anime. Nel mito, infatti, si descrive come nell'aldilà le anime scelgano la vita in cui reincarnarsi. Tale scelta avviene secondo un sistema che ricorda una lotteria: le anime si presentano di fronte a Lachesi; il portavoce della moira prende dalle sue ginocchia le sorti (κλήρους) e i paradigmi di vita (βίων παραδείγματα). Getta le sorti di fronte alle anime, le quali devono raccogliere quella caduta loro più vicina. Bisogna immaginare che su ciascuna sorte sia impresso un numero, in modo che le anime si dispongano, in base alla progressione numerica, in una fila ordinata. Dopodiché, il portavoce getta per terra in ordine sparso i paradigmi di vita: le anime sono chiamate a scegliere fra essi nell'ordine progressivo determinato mediante la sorte raccolta. Ci sono molti più paradigmi che anime in procinto di scegliere, dunque a ciascuna anima è garantita una certa libertà di scelta. Nonostante ciò, la sorte raccolta perché più vicina restringe le possibilità di scelta: c'è un elemento fortuito nella successione delle scelte che l'anima non può controllare. Il portavoce della moira, prima che le anime scelgano la vita in cui reincarnarsi, si rivolge infatti ad esse in questo modo:

anime effimere, è l'inizio di un altro ciclo che porta la morte per la stirpe mortale (ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου). Il demone non vi otterrà per sorteggio, ma voi sceglierete il demone. Colui che ha ottenuto il primo posto nel sorteggio sceglierà per primo la vita che gli apparterrà di necessità. *La virtù è priva di padroni* (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον): quanto più uno la onorerà o la disonorerà, tanto più o meno ne riceverà. *La responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile* (αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος)⁶⁸⁶.

⁶⁸⁵ L'interpretazione deterministica è stata sostenuta solo da Annas 1981, 349-353, che considera il mito una «lame and messy ending» (353), perché non sembra lasciare alcuno spazio di libertà nella vita incarnata. Il mito potrebbe assumere un significato positivo se interpretato come allegoria delle scelte che compiamo in questa vita incarnata, ma Annas si dimostra scettica circa tale possibilità di «demitologizzazione»: perché Platone avrebbe espresso ciò in modo così fuorviante? Chiaramente Annas trova difficile da concepire che si possa esprimere un contenuto di conoscenza in un modo diverso dall'argomentazione razionale.

⁶⁸⁶ *Resp.* 617d7-e5, corsivi miei. In questo capitolo tutte le traduzioni, condotte sul testo critico stabilito da Slings 2003, sono mie. Per quanto riguarda la prima frase (ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου), mi discosto sensibilmente dalle principali traduzioni italiane. Vegetti 2007b traduce «inizia un altro periodo di generazione mortale foriera di morte»; traduzioni simili sono offerte da Sartori 1997 e Radice 2009. In primo luogo, θανατηφόρου non è da riferirsi a θνητοῦ γένους, ma a περιόδου (così anche Adam 1902, nota *ad loc.*). Inoltre, γένους non deve essere inteso come «vita», ma come «stirpe»: è l'intera stirpe dei mortali (in quanto contrapposta alla stirpe divina cui essi si trovano di fronte) ad essere soggetta ad un ciclo (di incarnazione, si intende) che porterà a nuova morte. Rendono correttamente Bloom 1968: «this is the beginning of another death-bringing cycle for the mortal race»; Leroux 2002: «voici le commencement d'un nouveau cycle qui pour une race

In particolar modo le ultime parole pronunciate dal portavoce sono considerate le portatrici del significato più profondo del mito: l'uomo è responsabile della sua scelta, dunque è libero; non sono gli dèi, come voleva la tradizione, ad essere causa (αἰτία) del bene e del male, ma gli uomini stessi proprio attraverso le loro scelte. La virtù, allora, potrà essere posseduta solo compiendo scelte che portano in direzione di essa. La libertà e la responsabilità dell'uomo di fronte a tali scelte sono miticamente descritte nel momento della scelta ultraterrena, ma questa deve essere intesa come immagine di ciascuna scelta compiuta in vita (si ritornerà su questo tema nell'ultimo paragrafo di questa ricerca)⁶⁸⁷. Un contributo particolarmente importante che si situa entro questa corrente di pensiero è quello di Fulvia de Luise⁶⁸⁸, perché si concentra su due aspetti che la critica precedente spesso tralascia, ma che sono altresì due punti di riferimento fondamentali per questa ricerca. In primo luogo, la scelta delle anime si situa entro una storia esistenziale: ciò che guida le anime nella loro decisione non è solo un'astratta capacità di giudizio, ma un complesso intreccio di cognizioni, memorie, desideri, giudizi. In secondo luogo, e non indipendentemente da questa prima considerazione, de Luise valorizza il concetto di «conoscenza di sé» (συνείδησις) come concetto-cardine per la comprensione del significato del mito. Sono le esperienze di vita a determinare il modo in cui il soggetto comprende se stesso, ed è proprio questa conoscenza di sé che risulta cruciale per compiere una buona scelta. L'importanza di questi due aspetti emergerà in particolar modo nella seconda parte di questo capitolo.

Una voce fuori dal coro è rappresentata da Francisco Gonzalez, il quale, pur riconoscendo l'importanza della libertà dell'uomo, sottolinea come il mito descriva l'insinuarsi della dimenticanza, dell'incuria e del caso nelle vite degli uomini, elementi che mettono a rischio la bontà delle loro scelte⁶⁸⁹. I fattori coinvolti nella scelta sono tanto numerosi e diversi da non poter essere tenuti tutti sotto controllo: l'elemento di rischio non può essere eliminato⁶⁹⁰. Il mito di Er, dunque metterebbe in luce la fondamentale *opacità*

mortelle sera porteur de mort»; e Vretska 1958: «ein Beginn des zweiten tödlichen Umlaufs des sterblichen Geschlechts».

Non concordo con le traduzioni italiane anche della frase successiva (οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται), le quali rendono λήξεται con «scegliere». Infatti, il verbo λαγχάνω significa «ottenere in sorte» o «essere assegnato mediante sorteggio». Perciò, concordo con Chambry 1934, Leroux 2002 che traducono con «tirera au sort», e con Ferrari – Griffith 2000 che traducono con «your guardian spirit will not be given to you by lot».

⁶⁸⁷ Così Friedländer 2004 [1964-75], 214; Untersteiner 1966, 207; Jaeger 2003 [1944], 1331, seguito da Mondolfo 1958 [1955], 489, 492. Si vedano anche Thayer 1988, Ogihara 2011 e McCoy 2012.

⁶⁸⁸ De Luise 2007.

⁶⁸⁹ Gonzalez 2012. I temi della dimenticanza e dell'incuria emergono in particolar modo alla fine del mito, nel momento in cui le anime attraversano la pianura di Lete (Λήθη, la pianura della dimenticanza, appunto) e bevono l'acqua del fiume Amelete (Αμέλης, il fiume dell'incuria) che fa dimenticare loro la scelta compiuta.

⁶⁹⁰ *Ivi*, 265. I paragrafi 2 e 3 di questo capitolo saranno proprio dedicati alla comprensione di cosa esattamente sia oggetto di scelta e di quali fattori intervengano a complicarla.

della vita umana, tematizzando tutto ciò che la ragione non può comprendere. La lettura offerta da Gonzalez affronta, seppur in termini diversi, il problema che ha costituito il *leitmotiv* di questa ricerca, ossia il rapporto tra l'aspetto «attivo» e l'aspetto «passivo» del *πόνος* della vita umana: da una parte, l'attività del soggetto, che è responsabile per le proprie scelte, dall'altra, gli elementi esteriori, che oppongono resistenza e che rischiano di condurlo sulla strada sbagliata. L'interpretazione di Gonzalez ha il pregio di far emergere l'importanza di alcuni aspetti che letture precedenti avevano trascurato. D'altra parte, si cercherà qui di mostrare come ci possa essere una risoluzione alla contrapposizione descritta da Gonzalez, che non pare essere irrisolvibile. Si tratterà, dunque, di far interagire tra di loro questi due elementi: da una parte, la libertà e responsabilità del soggetto nei confronti delle sue scelte; dall'altra, l'elemento di rischio insito nella scelta stessa e la difficoltà nel dover fronteggiare i casi della vita e le necessità ad essa legate, quegli aspetti che non dipendono dalla volontà del soggetto ma che, nondimeno, ne determinano in qualche misura l'esistenza.

Infatti, fra tutti gli aspetti della vita che la ragione fatica a comprendere, uno in particolare è stato sistematicamente trascurato dalla critica, nonostante svolga un ruolo di cruciale importanza nel racconto mitico: proprio il *πόνος*. Questo tema emerge in particolar modo in due passi, nei quali Socrate informa il lettore che alcune anime fanno una cattiva scelta di vita perché «non esercitate nelle sofferenze (*πόνων ἀγυμνάστους*)» (619d4), mentre Odisseo compie la sua scelta «ricordando le sofferenze passate (*μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων*)» (620c5). Rodolfo Mondolfo accenna brevemente al problema commentando che «si ha in ciò un riconoscimento del valore morale del dolore [...]. Ma deve trattarsi per Platone del dolore vincolato all'esperienza del male conosciuto per ingiustizie altrui, e non proprie»⁶⁹¹. Brevi accenni al tema sono stati fatti anche da Kenneth Dorter e Fulvia de Luise⁶⁹². Una riflessione più articolata sul tema del dolore e della sofferenza nel mondo antico è offerta da Giovanni Reale, il quale tratta brevemente il personaggio di Odisseo nell'*Odissea* e nel mito di Er⁶⁹³. Prendendo spunto da queste riflessioni, Linda Napolitano tratta in modo specifico il tema della sofferenza di Odisseo in questo mito, offrendo interessanti spunti di riflessione⁶⁹⁴. Entrambi, però, concordano sul fatto che sia necessario uno studio più approfondito di questo tema. Per fare ciò bisognerà tematizzare alcuni aspetti fondamentali del mito attraverso lo studio di alcuni passaggi che finora, a mio parere, sono stati trascurati.

⁶⁹¹ Mondolfo 1958 [1955], 491, nota 1. Si cercherà di dimostrare, invece, che anche il *πόνος* sperimentato in prima persona ha un ruolo importante nella determinazione delle scelte dell'individuo.

⁶⁹² Dorter 2006; de Luise 2007.

⁶⁹³ Reale 1999, 311-326.

⁶⁹⁴ Napolitano 2015. Si vedano anche le riflessioni generali sul mito di Er contenute in Napolitano 2013², 143-161.

Perciò, il paragrafo 2 descriverà quali siano gli elementi contenuti nel paradigma di vita; il paragrafo 3 tratterà la complessità della scelta stessa; si passerà poi alla descrizione delle scelte di vita (paragrafo 4), e a quella di Odisseo, che sarà messa in relazione con le scelte precedentemente descritte per mettere in luce la peculiarità del ruolo giocato dalla sofferenza nel determinarla (paragrafo 5). Infine si concluderà provando ad offrire alcune considerazioni sul significato generale del mito, ricollegandosi al quadro problematico qui illustrato.

7.2 Il contenuto del paradigma di vita

Per prima cosa, è necessario comprendere che cosa sia esattamente *oggetto della scelta* delle anime nell'aldilà. Socrate precisa che le anime devono scegliere i modelli, o paradigmi, di vita (βίων παραδείγματα, 618a2) in cui si reincarneranno. Il contenuto del paradigma di vita è descritto in un breve passo (618a-618b): in esso si trovano la specie (umana o animale); il sesso; la nobiltà o oscurità dell'origine; la virtù degli antenati; la condizione economica (ricchezza o povertà); la reputazione; aspetti fisici quali la bellezza, le capacità agonistiche, le condizioni di salute e malattia; lo status sociale; solo nel caso delle tirannidi, la loro durata e il modo in cui si concludono; infine, gli stati intermedi tra malattia e salute, ricchezza e povertà⁶⁹⁵. Come si può notare a prima vista, il contenuto del paradigma di vita è estremamente dettagliato.

Annie Larivée propone due considerazioni molto interessanti⁶⁹⁶: in primo luogo, ella nota immediatamente che le caratteristiche contenute nel paradigma di vita hanno a che fare con la condizione fisica, economica e sociale dell'individuo. Tali caratteristiche sono tradizionalmente considerate il risultato della sorte, non di una scelta consapevole: il paradigma di vita avrebbe dunque a che fare con caratteristiche che appartengono

⁶⁹⁵ Ogihara 2011, 2, e Larivée 2012, 239-240, propongono una schematizzazione simile, ma inseriscono nel contenuto del paradigma di vita anche quei caratteri che ineriscono all'anima per costume acquisito di cui si parla a 618d6. Più in generale, ritengono che tutti i caratteri descritti nel passo 618c-d (che per la maggior parte ripetono quanto già detto nel passo 618a-b) si riferiscano ai contenuti del paradigma di vita. La discussione condotta in questo paragrafo e nel successivo intende mostrare la scorrettezza di questa posizione.

Due aspetti fondamentali, comunque, possono già essere anticipati. In primo luogo, se anche i costumi acquisiti facessero parte del paradigma scelto nell'aldilà, non ci sarebbe spazio per il miglioramento morale dell'anima nella vita incarnata. Questo darebbe ragione ai sostenitori di un'interpretazione deterministica del mito di Er, come Julia Annas, interpretazione che Ogihara e Larivée stessi non accettano. In secondo luogo, come si dimostrerà nel prossimo paragrafo, il passo 618c-d non si riferisce solamente al contenuto del paradigma di vita, ma ha una portata filosofica molto più ampia, perché descrive la riflessione che l'anima deve condurre sulle condizioni contenute nel paradigma e sui loro effetti che, non essendo contenuti in esso, non sono facilmente prevedibili e determinabili.

⁶⁹⁶ Larivée 2012, 240.

all'individuo nel corso di tutta la sua vita e che non possono essere cambiate⁶⁹⁷; nell'aldilà l'anima sceglie proprio quelle condizioni che non possono essere oggetto di scelta nel corso della vita incarnata⁶⁹⁸. In secondo luogo, queste caratteristiche fisiche e sociali sono generalmente considerate da Socrate di secondaria importanza rispetto a ciò che è veramente importante: prendersi cura della propria anima. L'Autrice cita a sostegno della propria tesi il famoso passo dell'*Apologia* in cui Socrate afferma che gli uomini hanno una prospettiva errata nei confronti di quali beni siano veri e quali siano solo apparenti: essi si prendono cura delle proprie ricchezze, dell'onore, dei beni materiali, laddove dovrebbero concentrare la loro attenzione su ciò che è veramente importante, appunto l'anima⁶⁹⁹. Al contrario, nel mito di Er Socrate sembra affermare che sia necessario prendersi cura proprio di quelle condizioni esteriori che non dovrebbero essere determinanti per il perseguimento della virtù e che la scelta di queste caratteristiche nell'aldilà sia di primaria importanza: bisognerebbe addirittura trascurare le altre conoscenze per concentrare il proprio impegno su questa scelta⁷⁰⁰.

Sembrirebbe dunque esserci una profonda contraddizione tra ciò che il Socrate platonico afferma nell'*Apologia* e quanto gli viene fatto dire nella *Repubblica*. Si tratta, però, di una contraddizione solo apparente, una volta che si sia esaminato a fondo il passo del mito di Er cui stiamo facendo riferimento e, in modo particolare, un piccolo dettaglio finora tralasciato: ciò che *non* è contenuto nel paradigma di vita. Socrate, infatti, afferma che una caratteristica non è presente in esso: l'ordine (τάξις) dell'anima⁷⁰¹. Socrate spiega che la τάξις dell'anima non è contenuta nel paradigma di vita perché, a seconda della vita scelta, l'anima diventa un'altra (ἄλλον ἐλομένην βίον ἄλλοίαν γίνεσθαι, 618b4-5).

È difficile comprendere che cosa sia la ψυχῆς τάξις, l'«ordine dell'anima» di cui parla Socrate. La parola τάξις compare solo poche volte nella *Repubblica*, per lo più in riferimento allo schieramento militare, e solo in questo passo si parla chiaramente di una τάξις dell'anima

⁶⁹⁷ Chiaramente, questa affermazione si riferisce al mondo e alla cultura greca in particolare. Sesso, ricchezza, nobiltà della famiglia erano aspetti necessari dell'identità personale. Nascere in una famiglia ricca o povera, aristocratica o no, era parte integrante dell'identità dell'individuo. Si veda su questo tema Goldschmidt 1949, 88.

⁶⁹⁸ Così Inwood 2009, 45: «...what a soul chooses in the underworld is precisely what it does not choose in life. What it chooses in the underworld is the “facticity” of its life, the unchosen setting in which its choices are made».

⁶⁹⁹ *Ap.* 29d7-e3.

⁷⁰⁰ *Resp.* 618c. Questo passo verrà ripreso nel paragrafo successivo.

⁷⁰¹ *Resp.* 618b4-5: ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαιῶς ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἄλλοίαν γίνεσθαι. I traduttori della *Repubblica* hanno trovato soluzioni diverse per esprimere la condizione ordinata dell'anima cui ci si riferisce con τάξις. Più vicini alla mia scelta sono Vretska 1958 («bestimmte Ordnung der Seele»), Bloom 1968 («ordering of the soul»), e Vegetti 2007b (che cerca di essere più esplicito, traducendo «ordine di valore»). Sulla stessa linea interpretativa si situano Ferrari – Griffith 2000 («overall arrangement of the soul»), e Leroux 2002 («arrangement particulier de l'âme»). Non concordo, invece, con le proposte di Sartori 1997 («gerarchia di anime»), seguito da Radice 2009, così come già Chambry 1934 («régulé pour le rang des âmes»). Questa traduzione, infatti, non è aderente al testo greco, che riporta il singolare ψυχῆς, non il plurale ψυχῶν. Inoltre, non è comprensibile perché il singolo paradigma debba contenere una gerarchia fra anime diverse.

ma in quanto esse potrebbero influenzare, sia nel bene che nel male, la capacità dell'individuo di perseguire la giustizia. Non c'è dunque contraddizione col passo dell'*Apologia* prima citato: anche le condizioni esteriori, come la ricchezza e l'onore, devono essere tenute in seria considerazione non come fini (questo è anzi l'errore compiuto, secondo Socrate, dai cittadini ateniesi), ma come caratteristiche che *possono favorire o ostacolare la cura* nei confronti di ciò che importa veramente: la saggezza, la verità, l'anima⁷⁰⁶. Proprio a questo punto Socrate interrompe la narrazione del mito e, rivolgendosi direttamente a Glaucone, approfondisce questo problema.

7.3 L'arte combinatoria

Infatti, viste la complessità delle condizioni di vita presenti nel paradigma e la grande moltitudine di paradigmi tra cui è possibile scegliere, la scelta della vita in cui reincarnarsi è particolarmente difficile. Anzi,

proprio qui, come sembra, caro Glaucone, sta tutto il rischio per l'uomo (ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπων); perciò bisogna prendersi cura (ἐπιμελητέον) per prima cosa affinché ciascuno di noi, trascurando (ἀμελήσας) le altre conoscenze, si metta alla ricerca e impari (ζητητής καὶ μαθητής ἔσται) questa conoscenza, se sia capace di apprendere e di scoprire (μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν) chi gli darà, per mezzo della scienza, la capacità, distinguendo la vita buona (χρηστόν) dalla vita cattiva (πονηρόν), di scegliere sempre e dovunque la migliore di quelle possibili (τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν αἰεὶ πανταχοῦ αἰρεῖσθαι)⁷⁰⁷.

Nel momento della scelta si concentra tutto il rischio: per questo motivo l'anima deve prendersi cura affinché tale scelta sia la migliore possibile. Essa deve essere in grado di comprendere il modo in cui le condizioni di vita scelte influenzeranno le sue possibilità di diventare giusta o ingiusta. Condizioni di vita diverse, infatti, permetteranno lo sviluppo di diversi ordini (o disordini) dell'anima. Come può riuscire l'anima ad orientarsi fra così tante possibilità, e a comprendere il possibile effetto di innumerevoli combinazioni diverse sulla

⁷⁰⁶ Larivée 2012, 240-246.

⁷⁰⁷ *Resp.* 618b7-c4. Seguo l'esegesi di Untersteiner 1966 nel tradurre δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα a 618c3 con «per mezzo della scienza, la capacità...», così spiegata: «un maestro, cioè, che lo (αὐτόν) renda padrone di un'intima capacità a una determinata azione (δυνατόν), capacità che può essere attuata per mezzo di ἐπιστήμη» (318). Emerge anche in questo luogo il rapporto tra maestro e discepolo che si è visto essere di particolare importanza sia nella *Lettera VII* che nel libro VII di questo dialogo.

giustizia della sua intera vita? Socrate descrive un complesso calcolo combinatorio:

mettendo in rapporto (ἀναλογιζόμενον) tutte le cose che sono state appena dette, unendole (συντιθέμενα) e dividendole (διαιρούμενα) tra loro, nel loro rapporto con la virtù della vita, sapere quale effetto buono o cattivo producano la bellezza mischiata (κραθέν) con la povertà o con la ricchezza e con quale disposizione dell'anima, e [quale effetto buono o cattivo] producano la nobiltà od oscurità di nascita, la vita privata, il potere, la forza, la debolezza, la facilità o difficoltà di apprendimento e tutte queste cose che appartengono all'anima per natura o sono acquisite, mescolate tra di loro (συγκεραννύμενα), affinché tra tutte queste cose egli sia capace di scegliere, traendo le conclusioni (συλλογισάμενον), guardando alla natura dell'anima (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα), la vita peggiore (χείρω) e quella migliore (ἀμείνω), chiamando peggiore quella che porterà [l'anima] a diventare più ingiusta (εἰς τὸ ἀδικωτέραν γίνεσθαι), migliore quella che la porterà a diventare più giusta (εἰς τὸ δικαιωτέραν)⁷⁰⁸.

L'anima deve essere in grado di comprendere come ciascuno degli elementi presenti nel paradigma influenzerà la sua vita, sia considerandolo separatamente, sia prendendone in esame il rapporto con gli altri elementi, e dunque il loro effetto cumulativo. Per poter scegliere una vita che sia ben bilanciata (dotata di una buona τάξις), l'anima deve considerare non solo i singoli elementi e le loro conseguenze, ma anche il modo in cui questi elementi si relazionano e si influenzano a vicenda, tessendo un'intricata rete di rapporti, il cui effetto globale è difficile da prevedere.

I verbi utilizzati da Socrate sono particolarmente significativi: mettere in rapporto (ἀναλογίζομαι), unire e dividere (συντίθημι e διαίρω), mescolare (κεράννυμι), mettere insieme (συγκεράννυμι), trarre le conclusioni (συλλογίζομαι), cercando sempre di trovare il giusto mezzo (τὸν μέσον, 619a6), il buon equilibrio. Questa complessa operazione di unione, divisione, analogia, armonizzazione deve essere guidata da una chiara visione della natura stessa dell'anima (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα). La natura dell'anima di cui si parla non può che essere quella descritta nei libri precedenti della *Repubblica*. Dunque, è necessario non solo comprendere che nell'anima vi sono spinte motivazionali diverse, che possono essere distinte tra di loro attraverso la divisione dell'anima stessa in tre parti, ma soprattutto il modo in cui queste tre parti debbano stare in relazione tra loro perché vi sia fra

⁷⁰⁸ Resp. 618c4-e3.

di esse un corretto equilibrio. Dunque torna, anche se in termini diversi, il tema già delineato nel paragrafo precedente, e permette di aggiungere una precisazione: la comprensione della natura dell'anima è necessaria per capire quale sia quel corretto ordine delle parti che la rende giusta. L'anima deve farsi demiurgo delle proprie condizioni di vita e, combinandole e armonizzandole tra di loro, trovare il giusto equilibrio, instaurando fra di esse dei rapporti armonici, che le permetteranno poi, nella vita incarnata, di acquisire quella *τάξις* che le permetterà di sviluppare la virtù e di diventare giusta⁷⁰⁹.

Emerge in modo ancor più chiaro il fatto che la giustizia o ingiustizia realizzabili dall'anima non siano contenute già nel paradigma di vita, ma vengano sviluppate e attuate in seguito, nel corso della vita incarnata: la scelta che l'anima compie nell'aldilà, comunque, ne influenzerà la capacità di diventare più giusta o ingiusta. Dunque, il paradigma di vita fornisce solo quelle condizioni di partenza che renderanno più facile o più difficile il perseguimento della giustizia. Certo, alcune condizioni renderanno la vita filosofica più facilmente perseguibile, altre, invece, si frapperanno come ostacoli, a volte insormontabili, tra l'anima e la pratica effettiva della virtù. Emerge dunque un complicato (e probabilmente realistico) rapporto fra libertà e necessità, autodeterminazione dell'individuo ed eterodeterminazione. Da una parte, infatti, si afferma la libertà, e soprattutto la responsabilità, dell'uomo di fronte alla sua scelta. Dall'altra, invece, si insinua una sottile riflessione su come le condizioni date, in cui l'individuo si trova a vivere, influiscano sulle sue possibilità di praticare la giustizia o meno. Sono proprio quelle condizioni esteriori scelte, infatti, a determinare le possibilità di sviluppo entro le quali l'anima si troverà concretamente a vivere nella sua successiva esistenza incarnata. Inoltre, questo passo mette in luce tutta la difficoltà e il rischio insiti nella scelta stessa, rischio che rende la scelta critica.

Socrate, nel corso della *Repubblica*, fornisce alcuni esempi che possono aiutare a chiarire questo concetto. Nel libro IV descrive il caso del suo amico Teagete, il quale, a causa di una salute particolarmente malferma, non si era potuto dedicare alla vita politica e aveva potuto così sviluppare un vivo interesse per la filosofia⁷¹⁰. Che cosa sarebbe successo se le sue condizioni di vita fossero state diverse ed una salute più robusta gli avesse permesso di

⁷⁰⁹ Mi sembra corretto affermare che l'anima sia *demiurgo* della sua stessa vita perché questo passo presenta interessanti analogie con la descrizione delle operazioni del demiurgo che si trova nel *Timeo*. Infatti, i verbi utilizzati in questo passo del mito di Er sono gli stessi utilizzati nel *Timeo* per descrivere l'operare del demiurgo: *μείγνυμι* (*Resp.* 618b7 *μεμείχθαι*, *Tim.* 35b3 *μεμειγμένεν*, 35b5 *μειχθέν*, 41d5 *ἔμισγεν*, 41d6 *μίσγων*); *κεράννυμι* (*Resp.* 618d2 *κραθέν*, 618d6 *συγκεραννύμενα*, *Tim.* 35a3, 7 *συνεκερασάτο*, 41d5 *κεραννύς*); *διαρέω* (*Resp.* 618d1 *διαιρούμενα*, *Tim.* 35b4 *διαρεῖν*). Anche Lavecchia 2006, 126, ha notato alcune di queste analogie. L'Autore, inoltre, rileva che gli stessi verbi sono utilizzati a *Resp.* 501b4 per descrivere l'opera del filosofo-reggitore (122): come il singolo si fa demiurgo della propria «città interiore», combinando ed armonizzando elementi diversi, così anche il filosofo che governa la città opera lo stesso esercizio a livello politico.

⁷¹⁰ *Resp.* 496b-c.

dedicarsi alla vita politica? Il racconto di Socrate non lascia spazio a dubbi: in questo caso, sono proprio le condizioni oggettive di vita ad orientare l'individuo in direzione della filosofia, allontanandolo dalla dedizione agli affari politici che avrebbero ostacolato il perseguimento della vita filosofica. All'estremo opposto si pone la scelta di vita del tiranno. Nel libro IX Socrate osserva che, tra le diverse persone che hanno anime tiranniche, alcune non raggiungono il potere politico e vivono una vita da privati cittadini; altre, più sfortunate, riescono ad ottenere il potere politico e a diventare tiranni della città e le condizioni in cui si troveranno a vivere permetteranno di far crescere i loro desideri senza alcun freno e senza alcun controllo⁷¹¹. Si riscontra anche in questo luogo una breve riflessione sull'influenza delle condizioni esteriori nelle vite degli individui, molti dei quali hanno un ordine scorretto dell'anima. Alcuni di essi, però, vivono vite da privati cittadini: non nuocciono alla città che, viceversa, tiene a freno gli impulsi concupiscibili delle loro anime attraverso le leggi. Altri, invece, hanno la sciagura di diventare tiranni e, una volta ottenuto il potere politico, raggiungono quelle condizioni che permettono loro di dare libero e pieno sfogo agli impulsi sregolati delle loro anime disordinate, finendo per far del male non solo a se stessi, ma anche agli altri.

7.4 Le scelte di vita

A questo punto, poste le basi teoretiche per la comprensione del mito, è possibile comprendere l'importanza delle scelte di vita descritte da Socrate. Esse non sono esempi irrilevanti, un mero *divertissement*⁷¹², ma parte integrante del significato del mito. L'anima che ha ricevuto la sorte di poter scegliere per prima fra i paradigmi di vita si avventa su una vita da tiranno.

[Er] disse che il primo a scegliere, avvicinandosi immediatamente, scelse la tirannia più grande e, a causa della sua stoltezza e ingordigia (ὕπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας), scelse senza aver esaminato tutto adeguatamente (οὐ πάντα ἰκανῶς ἀνασκεψάμενον ἐλέσθαι), ma non si era reso conto che in essa era segnato il destino di cibarsi dei propri figli e altri mali⁷¹³.

⁷¹¹ *Ivi*, 578b-c; cf. Larivée 2012, 242.

⁷¹² Vegetti 2007b, 86, nota 123, ritiene che la descrizione delle scelte di vita di Aiace, Agamennone, Epeo e Tersite, di cui si tratterà a breve, sia solo un *divertissement* omerico.

⁷¹³ *Resp.* 619b7-c3.

Quest'anima si lascia abbagliare dalle ricchezze e dal potere che una vita da tiranno promette, e non si rende conto di tutti gli aspetti contenuti nel paradigma: la sua vita è destinata a terribili sciagure, come divorare i propri figli. Come conciliare l'affermazione precedentemente dimostrata, secondo cui il paradigma non determina tutti gli aspetti della vita, con la descrizione di questa vita, che non sembra lasciare spazio a possibilità diverse dalle sciagure cui è destinata? L'anima del tiranno è la più ingiusta di tutte: in essa non c'è equilibrio; la buona *τάξις* è irrimediabilmente compromessa dalla sregolatezza dei desideri della parte appetitiva dell'anima. Essa è schiava dei propri desideri⁷¹⁴. Così, nel momento in cui sceglie, «a causa della sua stoltezza e ingordigia», una vita da tiranno, quest'anima sceglie proprio quelle condizioni che sono talmente cattive da non lasciare alcuno spazio al miglioramento morale, alla possibilità di vivere secondo giustizia. Come si è visto nel paragrafo precedente, la vita peggiore non è quella della persona con un'anima tirannica, ma quella della persona con un'anima tirannica che ha la possibilità di ottenere concretamente il potere politico: il tiranno sarà di necessità il più ingiusto e il più infelice⁷¹⁵. Questa scelta non sarebbe però particolarmente significativa se Socrate non precisasse:

era costui uno di quelli giunti dal cielo, e aveva vissuto la vita precedente in una città ben ordinata (*ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ*), partecipando della virtù per abitudine, senza filosofia (*ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας*)⁷¹⁶.

Quest'anima, prima di reincarnarsi, era stata ricompensata trascorrendo mille anni nel cielo⁷¹⁷. Dunque, aveva vissuto la vita precedente secondo virtù. Tale virtù, però, viene precisato, era dovuta solo all'abitudine e non era stata accompagnata da una riflessione che le fornisse un fondamento: l'anima aveva vissuto secondo giustizia solo perché si era trovata a vivere in una città ben ordinata, e la sua buona *τάξις* non era che il riflesso della buona *τάξις* della città. Ora, nell'aldilà non c'è più la città a tenere a freno gli impulsi concupiscibili di quest'anima, che, priva sia di consolidati criteri interiori per compiere una buona scelta, sia di un apparato coercitivo esterno che la orienti come le leggi della città, si getta immediatamente sulla peggiore delle vite possibili, senza condurre quel complesso ragionamento combinatorio raccomandato da Socrate⁷¹⁸, il quale poi precisa:

⁷¹⁴ Si veda, ad esempio, *ivi*, 575a.

⁷¹⁵ Cf. *ivi*, 580b8-c5.

⁷¹⁶ *Ivi*, 619c6-d1.

⁷¹⁷ *Ivi*, 615a.

⁷¹⁸ De Luise 2007, 354, commenta: «l'assunzione di abitudini virtuose in un sistema politico ben ordinato non è una garanzia sufficiente per la predisposizione a compiere scelte etiche al di fuori di un tale contesto».

per così dire, non era la minor parte di quelli che giungevano dal cielo che cadeva in tali situazioni, perché non esercitati nelle sofferenze (πόνων ἀγυμνάστους); molti di quelli che giungevano dalla terra, poiché le avevano patite essi stessi o le avevano viste soffrire da altri, non compivano le scelte di fretta. Per questo motivo, e per la sorte pescata, per molte delle anime c'era uno scambio di mali e di beni (μεταβολὴν τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν)⁷¹⁹.

Molte anime, pur avendo provato la bellezza delle ricompense del cielo, non hanno propri criteri stabili mediante cui scegliere la vita successiva e non sono in grado di compiere quel complesso calcolo combinatorio descritto da Socrate. Quelle che hanno sperimentato le sofferenze e le punizioni sottoterra, invece, scelgono con più attenzione e senza fretta: il dolore, sia sperimentato in prima persona, sia visto patire dagli altri, le porta ad essere più caute⁷²⁰. Esse si tengono ben distanti dalla vita tirannica, perché hanno visto che i tiranni come Ardio sono destinati a non tornare più a reincarnarsi, ma sono gettati nel Tartaro per l'eternità⁷²¹.

Come fa notare Fulvia de Luise, queste anime non sono, alla fine, tanto diverse da quella che sceglie la vita da tiranno, per il fatto che anch'esse compiono la loro scelta ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας⁷²². Questa, infatti, non è dettata dal desiderio di prendere un paradigma di vita buono in quanto tale, ma dal semplice desiderio di evitare di soffrire di nuovo le punizioni dell'aldilà. Anch'esse non compiono quel delicato calcolo, descritto da Socrate, che mira alla giustizia. Certamente, esse compiono un calcolo ben preciso, fondato sulla dialettica tra memoria del passato e aspettativa per il futuro⁷²³. Però esso prende in considerazione solo

⁷¹⁹ *Resp.* 619d1-7.

⁷²⁰ È interessante notare come Platone sottolinei che le anime punite nell'aldilà abbiano una doppia esperienza del dolore: non solo lo hanno patito in prima persona, ma lo hanno anche visto patire dagli altri. Su questo tema riflettono Baracchi 2002, 185, che sottolinea come il mito di Er ponga l'accento sulla «commonality of human life» (già un accenno a questo tema era stato proposto da Stenzel 1966 [1928], 184, ripreso da Untersteiner 1966, 219), e Napolitano 2013², 156, che propone un'interessante analogia con l'*Alcibiade I*, in cui si afferma che un'anima può conoscersi specchiandosi in un'altra anima (*Alc. I*, 132e ss.).

⁷²¹ *Resp.* 615c-616a. Ardio era stato tiranno di una città in Panfilia e aveva ucciso il padre e il fratello maggiore, oltre ad aver commesso un gran numero di ingiustizie. Egli non può tornare a reincarnarsi: quando prova ad uscire dalla bocca della terra, degli uomini selvaggi lo catturano, lo torturano e lo sprofondano nel Tartaro, da cui non tornerà più.

⁷²² De Luise 2007, 355. A mio parere, questa riflessione proposta da Fulvia de Luise costituisce un significativo avanzamento nella comprensione del significato del πόνος nel mito rispetto ai contributi precedenti (Stenzel 1966 [1928], 184; Mondolfo 1958 [1955], 491, nota 1; Untersteiner 1966, 230, 320), i quali non vanno oltre il riconoscimento del valore morale della sofferenza e il rilievo di come tale esperienza porti a compiere una scelta accompagnata da maggiore riflessione.

⁷²³ Nell'importanza che la memoria delle esperienze passate riveste nel mito di Er, Untersteiner 1966, 229 (come Stenzel 1966 [1928], 184) rileva una «doppia anamnesi» o, sarebbe meglio dire, un'«anamnesi al contrario»: come nella vita incarnata il soggetto ricorda le idee che ha contemplato nell'esistenza preempirica, così nell'aldilà egli richiama alla memoria le esperienze dialettiche della vita passata, cioè quei contenuti di

il ricordo dei tormenti patiti nell'aldilà e il tentativo di evitarli al termine del successivo ciclo di reincarnazioni: in altre parole, cercano di evitare di compiere lo stesso errore⁷²⁴. Non scelgono la vita più giusta guardando alla natura dell'anima, interrogandosi sul senso della giustizia e su come creare le possibilità per dare forma ad una buona *τάξις* dell'anima: molto più semplicemente, esse hanno imparato che essere ingiusti non è vantaggioso e si comportano, qui, di conseguenza. Il calcolo e la riflessione per la scelta della vita successiva non sono indirizzati alla comprensione del motivo per cui esse abbiano patito le punizioni dell'aldilà (cosa che richiederebbe una riflessione sulla natura dell'anima e sulla sua giustizia o ingiustizia), ma al vantaggio percepito di una determinata scelta⁷²⁵.

Si riesce così a comprendere pienamente il significato dello scambio di mali e di beni (*μεταβολὴν τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν*) di cui si parla nel passo citato. Il significato immediato dell'espressione è chiaro: le anime che sono state ricompensate nell'aldilà fanno spesso una cattiva scelta di vita, mentre le anime che sono state punite compiono spesso una buona scelta. C'è però un significato più profondo: le anime scambiano i mali con i beni perché *non hanno una corretta prospettiva* su che cosa sia veramente male e veramente bene. Dunque, c'è il pericolo che esse scelgano un male, credendolo un bene, e che scelgano un bene, non pienamente consapevoli del perché esso sia tale⁷²⁶.

Più avanti Socrate descrive alcuni personaggi famosi, che scelgono la vita successiva basandosi sulle abitudini della vita precedente (*κατὰ συνήθειαν τοῦ προτέρου βίου*)⁷²⁷. In questo caso, al lettore non è dato sapere se queste anime siano state ricompensate o punite nell'aldilà, e del resto le vicende dell'aldilà non sembrano avere alcuna influenza sui loro criteri di scelta⁷²⁸.

conoscenza a cui si è arrivati utilizzando il metodo diairetico proprio della dialettica. A mio parere l'interpretazione di Untersteiner è eccessivamente astratta: nell'aldilà le anime non richiamano alla memoria solo contenuti di *conoscenza*, ma contenuti di *esperienza*, cioè le vicende, piacevoli e dolorose, che hanno vissuto nella vita precedente. Questo è uno dei nodi fondamentali affrontati da de Luise 2007, 342 ss.

⁷²⁴ Dorter 2006, 343-344: «suffering forces us to think; it makes us consider how to bring the suffering to an end. [...] In the case of the soul in Hades the nature of their thinking may be shallow and instrumental, just an effort to replace pain with pleasure».

⁷²⁵ All'inizio del mito si afferma che le anime ingiuste, mandate dai giudici sottoterra per spiare le loro colpe, hanno il contrassegno del loro giudizio appeso alla schiena (614c-d): dunque, non possono vedere i motivi per cui sono state punite. Schrekenberg 1964, 99-101, citato in Untersteiner 1966, 218, propone questo commento: «la verità su di noi può venir separata da noi, e... perfino nell'oltretomba, può essere ancora *dietro a noi!* Platone dice che, agli inferi, i condannati hanno la loro sentenza scritta sulla schiena, mentre i giusti l'hanno davanti. Così gli sciagurati conosceranno la sentenza degli altri, le infelicità e le colpe degli altri, ma non sapranno esattamente le loro: sarà come nella vita» (traduzione e corsivi di Untersteiner).

⁷²⁶ Questa riflessione prende spunto da Napolitano 2013², lavoro interamente dedicato allo studio degli errori prospettici compiuti dagli uomini nel giudicare cosa sia buono o cattivo, e alla possibilità di acquisire una corretta prospettiva su piacere e dolore, bene e male. Sulla necessità di acquisire una corretta prospettiva su bene e male, piacere e dolore, si vedano le prove del guardiano e del filosofo descritte nel capitolo precedente.

⁷²⁷ *Resp.* 620a2-3.

⁷²⁸ Questo piccolo dettaglio potrebbe essere interpretato in due modi: come un accenno alla possibilità di interpretare il mito in modo metaforico (su cui si rifletterà nell'ultimo paragrafo di questo studio), o come

Socrate offre otto esempi⁷²⁹: Orfeo sceglie la vita di un cigno, in odio al genere femminile; Tamiri sceglie la vita di un usignolo. Entrambi i personaggi, essendo stati musicisti nella vita precedente, scelgono la vita di uccelli canori⁷³⁰. Segue un'altra coppia di scelte: Aiace e Agamennone. Il primo, memore della vergogna subita dopo il giudizio in cui le armi di Achille erano state assegnate ingiustamente ad Odisseo, decide di reincarnarsi in un leone; il secondo, in odio al genere umano, sceglie un'aquila. Anche le due scelte successive possono essere appaiate: Atalanta, che non può fare a meno della gloria che spetta agli atleti, si reincarna in un atleta uomo; Epeo, l'uomo che costruì il cavallo di Troia, in una donna abile nei mestieri. Infine, Tersite, il soldato brutto, ribelle e buffone, si reincarna in una scimmia. Tutte queste scelte dimostrano come, nonostante le esperienze e sofferenze della vita passata, le anime non sappiano liberarsi delle abitudini della vita precedente e compiano una scelta irriflessa: le vite descritte sembrano essere il doppio ironico delle vite precedenti. Così, Orfeo e Tamiri non possono fare a meno del canto, ma decidono di evitare una vita umana. Aiace, il più coraggioso dei guerrieri che hanno combattuto a Troia, sceglie la vita del più coraggioso degli animali⁷³¹; Agamennone, il re, sceglie la vita del re degli animali, l'aquila sacra al più potente degli dèi, Zeus. Atalanta non sa fare a meno degli onori che spettano agli atleti vincitori; Epeo, codardo ma esperto nelle arti, sceglie una vita che non richiede coraggio, la vita di una donna esperta nelle arti femminili. Tersite, oggetto di derisione durante la sua vita precedente, sceglie la vita di un animale oggetto di derisione e ridicolizzazione⁷³².

Queste anime compiono la loro scelta sulla base delle somiglianze con la vita precedente, basandosi su un solo aspetto di essa (il canto, l'onore, il potere...). Inoltre, queste

l'indicazione che i mille anni trascorsi sopra o sotto terra non hanno influenza sull'abito morale dell'anima (come si è visto, non sembra che le anime facciano veramente tesoro di ciò che sperimentano nell'aldilà). La seconda interpretazione, che si ferma al livello meramente letterale del mito, lascerebbe però uno spinoso problema irrisolto: se i premi e le punizioni non hanno alcun effetto, allora a quale scopo mai premiare o punire le anime?

⁷²⁹ Sulla descrizione delle scelte di vita si vedano anche Moors 1988 e Bouvier 2001.

⁷³⁰ L'usignolo è l'uccello canoro per eccellenza. Per quanto riguarda il cigno, si veda *Phaed.* 84e3-85b3. Orfeo e Tamiri compaiono insieme anche in *Ion.* 533b-c e *Leg.* 829e.

⁷³¹ Si potrebbe dire che Aiace sia l'incarnazione dell'aspetto irascibile dell'anima: il leone, infatti, è utilizzato da Platone come metafora di questa parte dell'anima nel passo 588b ss., in cui la parte razionale è paragonata ad un uomo, quella irascibile ad un leone e quella concupiscibile ad una bestia multiforme.

⁷³² Per la descrizione del personaggio di Tersite si veda *Il.* II, 212-277. Bouvier 2001, 19-53, riflette a lungo sulla scelta di Tersite. La scimmia, infatti, non è solo un animale oggetto di derisione, ma anche, secondo molti autori greci, il più mimetico degli animali. La scimmia è in grado di imitare tutto. Perciò, è simbolo di una mimesi lasciata senza freni, proprio quella «cattiva mimesi» contro cui Platone si scaglia nella *Repubblica*. Odisseo, invece, è l'uomo del buon calcolo e della giusta misura, colui che è capace di mimesi, perché sa farsi altro (ad esempio, nel travestirsi da mendicante), ma al tempo stesso mantiene la giusta misura. Se Odisseo rappresenta l'uomo misurato di cui Socrate tesse le lodi, Tersite sembra somigliare al cattivo poeta che imita tutto. Bouvier, dunque, rileva l'importanza del mito di Er per la teoria della mimesi, arrivando ad affermare che il mito costituisce una «justification eschatologique de la *mimêsis*» (37). Ritengo che Bouvier noti acutamente l'importanza del tema della mimesi nel mito, tema su cui si rifletterà *infra* riprendendo le considerazioni del capitolo 4.

scelte non presentano nessun avanzamento o miglioramento dell'anima rispetto alla vita precedente: anzi, in molti casi sembra esserci un peggioramento, dal momento che esseri umani scelgono di reincarnarsi in animali. Proprio come le anime le cui scelte sono state descritte in precedenza, queste non si pongono il problema della giustizia e dell'ingiustizia, ma, avendo patito sofferenze in passato, cercano di evitarle per il futuro, dimostrando di non aver compreso il valore della possibilità di scelta che viene loro offerta, perché finiscono per ottenere una vita del tutto simile a quella precedente. In questo aspetto si nota l'ironia insita nella descrizione di queste scelte: sembra che lo scegliere possa cambiare qualcosa, possa portare ad un miglioramento, o almeno ad evitare altre sofferenze, ma non è così per chi non abbia riflettuto su tali sofferenze, comprendendo la loro causa e il loro significato. Queste anime non fanno che riprodurre la loro vita precedente, dimostrando di scegliere ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας.

Nella descrizione di tutte queste scelte di vita emerge un tema cruciale per la comprensione del significato del mito: ancora il πόνος⁷³³. Dunque, è necessario chiedersi perché l'esperienza della sofferenza sia tanto importante nel determinare la scelta di vita e, soprattutto, *in quale modo* sia necessario esperire il πόνος perché esso possa essere d'aiuto nel compiere una scelta veramente buona⁷³⁴. Se la mancata esperienza del πόνος può essere causa di una cattiva scelta, infatti, *la mera esperienza di esso non implica necessariamente una scelta buona*, cioè una scelta guidata dalla comprensione delle vere ragioni per cui quella sofferenza sia stata patita. Odisseo è la figura chiave per comprendere ciò. Socrate, infatti, narra che egli è contento della scelta compiuta e che tale scelta è guidata dalla memoria delle sofferenze della vita precedente. Bisogna dunque chiedersi non solo quali siano le sofferenze cui Platone sta facendo riferimento, ma soprattutto *in quale modo* Odisseo abbia esperito tali sofferenze perché esse possano guidarlo nel compiere, ora, una scelta autenticamente buona.

7.5 La scelta di Odisseo

L'anima di Odisseo è quella sorteggiata a scegliere per ultima. Socrate si sofferma a

⁷³³ De Luise 2007 commenta acutamente: «forse la palestra platonica del dolore prevede livelli diversi di esercizio e la *gymnastike* richiesta ai giusti per diventare buoni deve misurarsi con un *ponos* più difficile» (355-356).

⁷³⁴ Questo è il problema che fa emergere Napolitano 2015, e che è già presente in termini più generali in de Luise 2007, la quale sottolinea: «un preciso rapporto [...] collega la scelta di ciascuno all'esperienza della vita precedente, ma non c'è alcuna meccanicità a determinare che la scelta avvenga per somiglianza o per contrapposizione: è solo *il modo in cui* l'anima ha vissuto interiormente quella esperienza a spingerla a scegliere in un senso o nell'altro, nel momento in cui è per lei possibile mutare le circostanze esterne in cui si muoverà» (350-351, corsivi miei). De Luise, però, non approfondisce il significato della scelta di Odisseo, facendovi solo un breve accenno in nota (351, nota 73).

descrivere il modo in cui avviene tale scelta:

si avviò a scegliere l'anima di Odisseo, che aveva ottenuto per caso l'ultima delle sorti, e abbandonato il desiderio d'onore per il ricordo delle sofferenze passate (μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λελωφηκυῖαν), se ne andò in giro a cercare per lungo tempo la vita di un uomo privato che non si interessa degli affari della città (βίον ἀνδρὸς ιδιώτου ἀπράγμονος), e a fatica la trovò posta da qualche parte e trascurata dalle altre anime e, non appena l'ebbe vista, disse che avrebbe compiuto la stessa scelta anche se avesse ottenuto il primo posto nel sorteggio, e la scelse felice⁷³⁵.

Per comprendere questo passo è bene fare un passo indietro: non è l'unico luogo della *Repubblica* in cui Socrate ricorda al lettore i dolori che Odisseo ha dovuto sopportare nel lungo viaggio di ritorno a casa e, una volta arrivato, i travagli sofferti per riprendere il potere e punire i pretendenti. È bene riprendere il passo già studiato del libro IV in cui Socrate cita un verso del libro XXII dell'*Odissea* (si veda *supra*, Sezione II, Parte II, cap. 4.2)⁷³⁶. Qui Odisseo si trova a dover dormire per terra, travestito da mendicante, nella sua stessa casa; sente le risa delle ancelle infedeli che si apprestano a passare la notte in compagnia dei pretendenti. Indignato per il loro comportamento, egli vorrebbe ucciderle immediatamente, ma si trattiene, per non correre il rischio di rivelare la sua identità troppo presto e compromettere la sua vendetta. Così si arrende a sopportare, dicendo tra sé e sé «sopporta, cuore...»⁷³⁷. Nella *Repubblica*, Socrate cita il verso 17, «colpendosi il petto rimproverava il cuore con la parola (στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ)»⁷³⁸; egli stesso ne dà un'interpretazione particolare, che è bene riportare nuovamente, in modo da comprendere

⁷³⁵ *Resp.* 620c3-d2.

⁷³⁶ *Ivi.*, 441b5. Per quanto io ne sappia, i commentatori del mito di Er non hanno mai prestato attenzione al fatto che quello non è l'unico passo della *Repubblica* in cui si fa riferimento ad Odisseo, e non hanno mai provato a far interagire tra di loro i due passi, per vedere se vi sia una possibile connessione.

⁷³⁷ *Od.* XXII, 18-20: «sopporta, cuore: più atroce pena subisti il giorno che l'indomabile, pazzo Ciclope mangiava i miei compagni gagliardi...». Le traduzioni dell'*Odissea* sono di Calzecchi Onesti 1963, tranne che per il verso 17, riportato nel corpo del testo, per il quale ho dato una mia traduzione, in modo da rimanere il più possibile aderente al testo greco.

⁷³⁸ Questo verso, insieme al verso 18, è citato anche a 390d4, come si è visto, come un esempio di buona poesia, perché mostra un esempio di καρτερία da parte di un uomo famoso; non si specifica che cosa sia tale capacità di resistenza o a che cosa essa sia diretta. In questo caso, dunque, il poeta mostra agli spettatori un esempio di buon comportamento che può avere un effetto educativo positivo. Gli stessi versi sono citati anche a *Phaed.* 94d8-e1. Qui, invece, il passo è citato a sostegno della tesi secondo cui l'anima è diversa dal corpo ed è in grado di controllarne le passioni, ire e paure. Si noti come questi versi siano citati in contesti diversi per sostenere tesi diverse. Per questo motivo, mi sembra si possa dire con certezza che Platone non miri a fornire un'esegesi filosofica dei passi omerici, ma li sfrutti per fornire un'immagine viva che colpisca l'interlocutore e aiuti a chiarire, in questo modo, le tesi filosofiche discusse. Su questo tema, si vedano *supra* le riflessioni di Halliwell 2000 (Sezione II, Parte II, cap. 4.3).

come questo passo del libro IV possa interagire con il mito:

qui infatti, è chiaro che Omero ha fatto scontrare l'una con l'altra la parte che ragiona attorno al meglio e al peggio (τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτίονός τε καὶ χείρονος) e quella irrazionale mossa dall'ira (τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ)⁷³⁹.

Socrate sfrutta questo verso dell'*Odissea* per offrire un'immagine viva della differenza tra la ragione e la parte irascibile dell'anima, e di come questa possa sottomettersi alla guida della parte razionale. Omero descrive lo scontro fra due istanze psichiche differenti, la razionale e l'irascibile, guidate da motivazioni diverse (il calcolo di ciò che sia meglio fare per ottenere la vendetta e la difesa dell'onore della casa), e la vittoria dell'una sull'altra. Tale vittoria, si noti, è essa stessa *sofferta*: il buon consiglio della ragione, che orienta l'azione, non mette a tacere la parte dell'anima che è mossa dallo sdegno⁷⁴⁰. Odisseo, dunque, agli occhi di Socrate, è riuscito a preservare la corretta τάξις dell'anima, tenendo a freno gli impulsi della parte irascibile e mantenendo il ruolo di guida della parte razionale. Il mantenimento di tale corretta τάξις non è operazione facile, ma *sofferta e dolorosa*: il lettore greco di Platone sarebbe stato certamente in grado di richiamare alla memoria il resto del passo dell'*Odissea*, in cui Omero descrive con una potente metafora il dissidio interiore di Odisseo, il cui cuore «latra in petto come una cagna» (14-16). Perciò, Socrate sceglie l'esempio di Odisseo perché è il personaggio che ha sperimentato su se stesso il rischio dell'ἀταξία dell'anima, la sofferenza, il dissidio interiore, ma è riuscito, con grande sforzo, a preservare il corretto ordine dell'anima e a porre l'impulsività della parte θυμοειδής al servizio della ragione. Non solo Odisseo ha provato grandi sofferenze nel corso della sua vita, dovute al lungo vagare e agli avvenimenti avversi che ha dovuto affrontare per volere degli dèi (aspetto «oggettivo»), ma ha anche sperimentato la sofferenza insita nel momento della scelta, in cui il soggetto deve essere in grado di mantenere la corretta τάξις dell'anima, contrastando gli impulsi disordinati (e disordinanti) delle parti inferiori (aspetto «soggettivo»). Egli ha sperimentato su se stesso la difficoltà di mantenere una corretta prospettiva nell'affrontare gli avvenimenti dolorosi della vita, e di giudicare come sia meglio agire in determinate circostanze.

È interessante notare la scelta lessicale di Socrate nel passo della *Repubblica* sopra

⁷³⁹ *Resp.* 441b6-c2. Siamo qui nel contesto della dimostrazione fenomenologica dell'articolazione dell'anima in istanze psichiche diverse e, in particolare, nella precisazione di una non sovrapposibilità fra λογιστικόν e θυμοειδής.

⁷⁴⁰ Omero, nei versi successivi, descrive come Odisseo si volti da una parte e dall'altra, senza riuscire a prendere sonno, fino a quando non giunge la dea Atena a rassicurarlo che riuscirà ad ottenere la vittoria sui pretendenti (XXII, 22-24).

citato: la parte razionale dell'anima non è chiamata τὸ λογιστικόν, come sarebbe lecito aspettarsi in un passo come questo, dal momento che è evidentemente contrapposta a τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ (che non è che una perifrasi per τὸ θυμοειδής), e che nei passi immediatamente precedenti la parte razionale è sempre chiamata τὸ λογιστικόν, come di consueto. Socrate invece utilizza il participio sostantivato del verbo ἀναλογίζομαι: τὸ ἀναλογισάμενον. Come si è visto, proprio questo verbo è utilizzato da Socrate nel mito di Er per descrivere l'operazione di riflessione che è necessario fare per scegliere il paradigma di vita, operazione che richiede un calcolo combinatorio che sia in grado di prevedere, per quanto possibile, il modo in cui circostanze esterne possano influire sulle proprie azioni e sulle decisioni prese in tali circostanze⁷⁴¹. In entrambi i passi il verbo serve ad indicare la *capacità di ponderare circostanze e spinte motivazionali diverse* e di compiere una scelta che sappia tenere conto di tutti questi aspetti: proprio perché così difficile, questo calcolo combinatorio è rischioso e sofferto. Infatti, la scelta di Odisseo nel mito è descritta come una scelta che comporta essa stessa sofferenza: egli vaga a lungo, esamina molti paradigmi di vita, e a fatica trova quello che gli interessa, nascosto, in disparte⁷⁴².

Nel suo lungo ricercare Odisseo sta compiendo proprio quel calcolo combinatorio descritto da Socrate, soppesando tutti gli elementi dei vari paradigmi di vita, cercando di capirne gli effetti sulla possibilità di rendere la sua anima più giusta o più ingiusta. In questo calcolo si intrecciano il ricordo delle sofferenze passate e le aspettative per la vita futura, ma, a differenza delle anime le cui scelte sono state descritte nel paragrafo precedente, Odisseo è in grado di comprendere a fondo il senso delle sofferenze passate, dando così una nuova direzione alla propria anima. Socrate infatti precisa che egli abbandona la φιλοτιμία, cioè il desiderio distintivo della parte irascibile dell'anima⁷⁴³. Nel libro IV Socrate aveva anticipato l'immagine di come Odisseo fosse stato in grado, nell'esperienza passata di sofferenza, di tenere a freno gli impulsi della parte irascibile, proprio quella φιλοτιμία che l'avrebbe condotto a uccidere immediatamente le ancelle e a mettere così a repentaglio i suoi piani di vendetta. Egli ha sperimentato, nella sua vita precedente, la sofferenza causata dal desiderio disatteso d'onore e la difficoltà che la ragione sperimenta nel mantenere la corretta τάξις

⁷⁴¹ Questo parallelismo mi sembra particolarmente significativo perché il verbo è utilizzato solo altre due volte nella *Repubblica*: a 524d9, in cui si discute della scienza matematica, e in un altro luogo che ha a che fare con il problema dell'aldilà e dell'immortalità dell'anima: 330e5. In questo passo Cefalo descrive come le persone anziane, vicine ormai alla morte, si ricordino di quei racconti sulle terribili punizioni che spettano agli ingiusti nell'aldilà: per questo motivo, si riempiono di sospetto e di paura e, terrorizzati, controllano se non abbiano compiuto qualche azione ingiusta che li possa condannare. Si tratta, dunque, di un'analisi retrospettiva delle proprie azioni: ciò che viene messo in rapporto, in questo passo, è il ricordo delle azioni compiute in passato con ciò che ci si può aspettare di conseguenza nell'aldilà. Si tornerà più avanti su questo passo, che è chiaramente di grande rilevanza per la nostra discussione.

⁷⁴² Cf. Napolitano 2015.

⁷⁴³ *Resp.* 581b.

dell'anima quando altri impulsi minacciano di gettarla nel disordine. Duplice sofferenza, dunque: da una parte quella causata dalle circostanze esteriori avverse, dal lungo vagare lontano dalla sua patria e dai suoi affetti, dal vedere la sua casa disonorata (aspetto «passivo»), dall'altra quella dovuta al dissidio interiore dell'anima proprio di fronte a tali circostanze avverse, dalla difficoltà di mantenere una corretta prospettiva sugli eventi e di prendere una buona decisione (aspetto «attivo»). Ora, nell'aldilà Odisseo, forte dell'esperienza di simili sofferenze, comprende *come* poter ri-orientare la propria anima: egli, come raccomandato da Socrate, «tiene davanti agli occhi la natura dell'anima», e riesce ad abbandonare il pur forte desiderio d'onore che, se dominasse l'anima, ne comprometterebbe la buona *τάξις* e la giustizia. Questo è il «salto riflessivo» compiuto da Odisseo che le altre anime non sono state capaci di compiere. Egli, dunque, mediante una riflessione su come le sofferenze passate abbiano influenzato e determinato la *τάξις* della sua anima e, di conseguenza, le sue scelte e azioni, è in grado di comprendere quale sia il corretto ordine da mantenere, quell'ordine che ha di mira la giustizia, e di orientare la sua vita futura abbandonando quei desideri che ne comprometterebbero il perseguimento. Tutto ciò emerge ancor più chiaramente se si paragona la sua scelta a quelle già analizzate nel paragrafo precedente.

Il primo sorteggiato, che sceglie la vita del tiranno, nemmeno si pone il problema della giustizia o ingiustizia della propria anima. D'altra parte, non aveva mai sperimentato la sofferenza, l'*ἄταξία*, perché la corretta *τάξις* della sua anima era stata garantita dalle buone e ordinate leggi della città; egli non ha compiuto quell'esercizio nella sofferenza e nel dolore che permette ad Odisseo di comprendere la difficoltà insita nel compiere una buona scelta. Anche le anime punite nell'aldilà, come si è visto, non scelgono un buon paradigma perché interessate a vivere una vita giusta, ma perché mille anni di tormenti le hanno portate a pensare che è meglio evitare una vita da tiranno. La loro scelta non nasce da un'intima riflessione sul buon ordine dell'anima. In questo esse sono molto simili al personaggio di Cefalo: come si è già anticipato in nota, egli, giunto alla vecchiaia, ripercorre le azioni della sua vita, per cercare di capire se queste lo porteranno ad essere punito o ricompensato nell'aldilà. Anch'egli non compie questo calcolo combinatorio mirando alla giustizia dell'anima: il suo è il calcolo proprio del commerciante, che si preoccupa di aver lasciato i conti in ordine, di aver ripagato i debiti, di aver sacrificato agli dèi quando e quanto dovuto. Anch'egli pare dover essere annoverato fra coloro che hanno praticato la virtù «per abitudine,

senza filosofia», e non pare preoccuparsi della giustizia della propria anima⁷⁴⁴.

Non si può certo negare che Orfeo, Tamiri, Agamennone, Aiace abbiano patito grandi sofferenze nella vita precedente. Nonostante ciò, tutti loro sono πόνων ἀγύμναστοι, perché l'esperienza del dolore non li ha portati a riflettere. Si consideri, a titolo di esempio, la figura di Aiace: egli è l'incarnazione della φιλοτιμία e sarà proprio il desiderio di non perdere l'onore che lo porterà alla scelta estrema del suicidio. Nonostante ciò, egli decide di reincarnarsi in un leone, animale φιλότιμος per eccellenza, e simbolo della parte irascibile dell'anima. Che ne è dunque della sua esperienza passata della sofferenza? Questa, infatti, non riesce a portarlo ad un miglioramento morale dell'anima ed egli, per evitare di provare ancora sofferenza in futuro, non pensa di poterla ri-orientare e darle una nuova e migliore τάξις.

Odisseo invece rappresenta colui che è stato in grado di compiere quell'esercizio nel πόνος che lo porta ad un ridirezionamento dell'anima e che ha come conseguenza l'abbandono proprio della φιλοτιμία. Egli usa la comprensione che ha raggiunto della sofferenza della sua vita precedente per orientare la vita futura: così, sceglie la vita di un uomo privato (ιδιώτης) che non si occupa degli affari della città (ἀπράγμωνος), proprio quelle condizioni di vita che lo terranno lontano dal desiderio di onore che aveva caratterizzato la sua vita precedente e che caratterizza la vita degli uomini politici⁷⁴⁵. Egli non sceglie una vita giusta, o una vita filosofica: come si è visto, questi aspetti non sono contemplati nel paradigma. Egli sceglie però quelle condizioni che, il più lontane possibile dalle tentazioni cui è sottoposto l'uomo politico, renderanno più facile il perseguimento della giustizia e della filosofia, proprio come nel caso di Teagete.

⁷⁴⁴ La critica concorda su questa immagine di Cefalo. Si vedano Cross – Woosley 1964, 2; Campese 1998, 143: «per Cefalo, contrariamente a Platone, la giustizia non è assegnata da un soggetto interiore, l'anima stessa, la ragione, che la considera un bene di per sé, e reputa un disvalore gli atti ingiusti anche se non c'è altro occhio abbastanza acuto per vederli. Essa è prerogativa di soggetti esterni, sulla terra come nell'Ade, dei portavoci di quel *dikaion* che si esprime nella legge, degli dèi come dei cittadini. L'angoscia che coglie l'anima è in funzione della sanzione, non è l'intima malattia che la colpisce quando viene meno la propria condizione di benessere, di funzionalità, di equilibrio: la virtù. La dimensione esteriore in cui si colloca la giustizia assume massima pregnanza nel ruolo essenziale svolto dalla ricchezza, che ne costituisce la condizione di possibilità e l'ambito di estrinsecazione»; Reeve 2013, cap. 3 (non concordo però con la tesi di fondo di questo saggio, secondo cui Cefalo e Odisseo sono uguali nel fatto di rappresentare entrambi la componente non intellettuale della virtù: tale tesi appare eccessivamente semplicistica perché non fa emergere le diverse motivazioni per cui Cefalo e Odisseo si possano dire virtuosi).

⁷⁴⁵ Si vedano i rilievi pessimistici di Socrate a *Resp.* 496b ss., passo in cui si descrive la difficile condizione del filosofo nella città, il quale si trova come gettato in mezzo alle belve, e non è in grado di opporsi ad esse; perciò, deve ripararsi dalla situazione politica come da una tempesta, cercando riparo dietro a un muretto: forse solo così riuscirà a mantenere la distanza dall'ingiustizia e potrà nutrire una buona speranza al momento della dipartita dalla vita terrena.

7.6 La filosofia come ἐπιτήδευμα

La discussione condotta finora ha messo in risalto alcuni nodi concettuali che sono la chiave per la comprensione del mito. Rimane, però, un importante problema da affrontare: il personaggio di Odisseo, la cui scelta sembra essere descritta come la migliore possibile, per i motivi sopra evidenziati, *non è un filosofo* (o, almeno, non lo è nei termini della descrizione del filosofo che è offerta nei libri centrali della *Repubblica*). Però, come si è visto in precedenza (cap. 4.2), egli rappresenta un buon modello di comportamento per i filosofi. Inoltre, la conoscenza delle idee sembra non essere contemplata nel mito di Er come un criterio discriminante per compiere una buona scelta, cosa che ha stupito molti commentatori della *Repubblica*, e ha portato alcuni a sottovalutare l'importanza del mito. Per comprendere pienamente il significato di questo mito, allora, è necessario adottare una chiave di lettura metaforica, che permetta di interpretare la descrizione della scelta di vita come trasposizione di ogni scelta che l'uomo deve affrontare nella propria vita incarnata. Tale lettura, comunque, non esclude la possibilità di interpretare il mito dal punto di vista letterale; anzi, sembra esserci nel mito di Er un continuo rimando da un piano all'altro: è necessario, dunque, non fermarsi ad una semplificazione del problema che contrapponga significato letterale e metaforico, ma tenere a mente la complessità di tale rapporto⁷⁴⁶.

Questa chiave interpretativa, cui avevano già accennato Stenzel, Friedländer e Untersteiner (senza però approfondirne le conseguenze)⁷⁴⁷, è generalmente accettata anche dai commentatori più recenti del mito, sulla base sia di indizi macrotestuali, sia di singoli passaggi particolarmente rilevanti. L'intera narrazione appare sospesa tra questi due piani che si intrecciano senza soluzione di continuità: le anime sono descritte come se avessero un corpo, camminano, subiscono punizioni corporali e, soprattutto, parlano tra di loro, condividono esperienze, riflettono, scelgono: sembra una descrizione di ciò che accade in questa vita⁷⁴⁸. Ci sono, inoltre, alcuni passaggi particolarmente significativi in cui emerge il

⁷⁴⁶ Questa affermazione così concisa solleva in realtà un'enorme quantità di problemi sul significato del mito in Platone in generale, e sulla possibilità di offrirne interpretazioni diverse, tema che è troppo complesso per essere trattato in questa sede. Su questo problema in relazione al mito di Er in particolare, si vedano le riflessioni di Halliwell 2007, il quale, ben consapevole della vastità dei problemi teoretici di fondo sollevati, dedica l'intera prima parte del suo saggio ad enuclearne alcuni aspetti fondamentali, ammettendo che l'interpretazione del mito «tests the limits of understanding [...] because its densely allusive texture yields a surplus of possible meanings that cannot be adequately encompassed by any single interpretation» (445); egli conclude: «interpreting platonic myths, then, is an exercise in tracing the relationships among shifting layers of meaning, both literal and non-literal» (456). Mi sembra insostenibile la posizione di Thayer 1988, il quale, proponendo una lettura metaforica, sostiene che la lettura letterale debba essere rifiutata, e che l'idea d'immortalità sia solo un espediente stilistico.

⁷⁴⁷ Stenzel 1966 [1928], 187-188; Friedländer 2004 [1964-75], 214; Untersteiner 1966, 230.

⁷⁴⁸ Condivido pienamente le riflessioni di Halliwell 2007, 461-462, il quale fa notare che nel corso di tutto il mito c'è una continua oscillazione tra il parlare di anime (ψυχαι), con i relativi pronomi e aggettivi inflessi al femminile, e di persone, con l'uso di forme grammaticali al maschile, spesso passando da una forma

rapporto che l'aldilà mitologico intrattiene con questo mondo. Il primo è situato fra l'intervento di Socrate di cui si è trattato nel terzo paragrafo e la descrizione di come le anime scelgano la loro vita. In questo passo il portavoce della moira si rivolge nuovamente alle anime, prima che compiano la loro scelta, per esortarle a scegliere in modo attento:

anche per chi arriva ultimo, se sceglie con intelligenza (σὺν νῶ ἔλομένῳ), e si sforza di vivere coerentemente (συντόνως ζῶντι), si trova una vita desiderabile e non cattiva. Che il primo non trascuri la scelta, e l'ultimo non si perda d'animo⁷⁴⁹.

Il portavoce della moira rincuora le anime avvertendole che anche l'ultimo ha la possibilità di scegliere una vita buona, a due condizioni. In primo luogo, deve scegliere con intelligenza, cioè deve compiere quel complesso calcolo combinatorio che Socrate ha descritto (si veda par. 3). Inoltre, deve «vivere coerentemente»: con coerenza rispetto a che cosa? Qual è il συν-τόνος, l'accordo descritto quasi in termini di armonia musicale, che l'uomo deve trovare nel corso della sua vita (ζῶντι)? L'uomo deve vivere in accordo proprio con l'intelligenza che gli permette di compiere scelte buone. Dunque, la bontà della vita incarnata non dipende solo dalla scelta compiuta nell'aldilà, ma da un'intera vita nella quale in ogni momento l'uomo si trova a scegliere: continuamente egli deve «guardare alla natura dell'anima» per fare una buona scelta «che la porti ad essere più giusta». L'accordo di cui si parla, dunque, non è un accordo dato, ma un accordo che deve essere perseguito e trovato di momento in momento, compiendo scelte ben equilibrate e tenendo sempre a mente lo scopo da raggiungere: la giustizia dell'anima⁷⁵⁰. Tale accordo, dunque, richiede uno sforzo costante di armonizzazione, una fatica che, come si è visto, è insita nell'istante critico di ciascuna scelta, come è ben messo in luce dalla descrizione di Odisseo⁷⁵¹.

grammaticale all'altra in modo repentino. Questa considerazione non è interessante solo dal punto di vista linguistico ma, commenta Halliwell, «reflects the way in which the myth juxtaposes, or rather superimposes, two models of the soul: that of a notionally disembodied set of capacities for ethical reasoning, desire and emotion and that of a self-conscious identity of a person, buildt around memory of, and continuity with, a personal history» (462). Anche Halliwell, dunque, riconosce come elemento di vitale importanza per la comprensione del mito la storia personale che le anime portano con sé nell'aldilà (tema che, come si è visto, è approfondito in particolar modo da de Luise 2007).

⁷⁴⁹ *Resp.* 619b2-6.

⁷⁵⁰ Untersteiner 1966, 229, commenta così: «quella che risulterà decisiva sarà solo l'energia che uno ha dedicato per attuare una vita etica».

⁷⁵¹ L'avverbio συντόνως ricorre a più riprese nel *corpus platonicum*, per indicare sia l'intensità dello sforzo, sia l'accordo e l'armonia: due significati che non si escludono, ma si completano a vicenda. Armonia, dunque, che si costruisce solo attraverso lo sforzo di armonizzazione. Ci sono due ricorrenze dell'avverbio che mostrano chiaramente questo duplice aspetto di tensione e armonizzazione. A *Resp.* 539d10 esso descrive il modo in cui il giovane deve applicarsi allo studio della dialettica, una sorta di «antistrofe» dell'esercizio ginnico: dunque, come lo sforzo ginnico serve a indurre armonia nel corpo, così lo sforzo dialettico deve creare armonia in tutto

Un secondo passaggio importante è situato poche righe più in basso. Socrate descrive la scelta di vita del tiranno, commentando il fatto – già visto – che molte persone compiono una cattiva scelta perché «non esercitate nelle sofferenze» (619d3) e facendo notare che per questo motivo c'è spesso uno «scambio di mali e di beni» (619d5-6). Il passo poi procede in questo modo:

e se uno sempre, quando è giunto nella vita quaggiù, pratica la sana filosofia (ὕγιως φιλοσοφοῖ) e il lotto della scelta non cade tra gli ultimi, è probabile (κινδυνεύει) che, da quanto è riferito dall'aldilà, non solo sarà felice qui, ma anche compirà il viaggio da qui a là e indietro non percorrendo la via ctonia e difficile, ma quella urania e facile⁷⁵².

Emerge ancora più chiaramente che l'esercizio della filosofia è da effettuarsi in *questa* vita, ed è capace di garantire sia felicità in essa, sia le ricompense che spettano al giusto nell'aldilà. Tale legame fra pratica della filosofia, felicità nella vita terrena e ricompense ultraterrene è ribadito proprio nelle ultime parole della *Repubblica*, in cui Socrate, concluso il racconto mitico, afferma che per ottenere i premi della giustizia, sia in questa vita, sia nel viaggio millenario che aspetta le anime dopo la morte, bisogna «praticare in ogni modo la giustizia unita a saggezza» (δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, 621c5-6). Proprio nelle battute che concludono l'opera, nell'ultimo riferimento al tema centrale della giustizia, essa non è descritta come un'idea meramente da *conoscere*, ma come qualcosa da *praticare* (si noti che il verbo con cui si conclude la *Repubblica*, ἐπιτηδεύω, è lo stesso che, come notato in Sezione II, Parte II, cap. 1, è usato nella *Lettera VII* per descrivere la filosofia quale esercizio da mettere in pratica quotidianamente)⁷⁵³. Dunque, la «sana filosofia» da praticare in vita, come mettono in luce questi passi, è la capacità di mettere in rapporto, unire e dividere le diverse condizioni di vita avendo sempre di mira la giustizia dell'anima, e compiere quelle scelte che portano *verso* essa, in una continua creazione del proprio sé morale⁷⁵⁴. La virtù si acquisisce o si perde in ogni momento della vita, attraverso ciascuna scelta, perché proprio questa, se non accompagnata da un'adeguata riflessione, rischia di

l'individuo. A *Phaedr.* 253a l'avverbio descrive il modo in cui le anime, nel loro viaggio nell'aldilà, tenevano il loro sguardo fisso sul dio che li guidava. Il sostantivo da cui l'avverbio deriva, συντονία, ha a che fare soprattutto con le tensioni del corpo e dei suoi organi (si veda LSJ, s. v. e, ad esempio, *Tim.* 84e8), ma anche con l'intensa applicazione della mente; l'aggettivo σύντονος significa intenso, veemente (si vedano, ad esempio, *Leg.* 734a4: in questo passaggio è riferito a ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτας; *Symp.* 203d, in cui è riferito a ἔρωτος).

⁷⁵² *Resp.* 619d7-e5.

⁷⁵³ Proprio i passi analizzati mi portano a ritenere che sia insufficiente definire la filosofia solo come «conoscenza delle idee», come fa Gonzalez 2012, 269.

⁷⁵⁴ Mondolfo 1958 [1955], 492-493.

avere conseguenze negative che vanno ben oltre le capacità di predizione del soggetto, come mostra l'anima che sceglie in modo affrettato la vita del tiranno⁷⁵⁵. Il mito, allora, esorta alla *pratica della filosofia in ogni istante*, evidenziando la responsabilità che l'uomo ha di interrogarsi sempre su quale scelta lo possa portare a vivere in modo più giusto⁷⁵⁶. Allo stesso tempo, però, il mito mette in guardia l'uomo nei confronti di tutti quegli aspetti della vita che non possono essere controllati, eppure ne influenzano la giustizia: le circostanze esterne, si è visto, pongono determinati limiti allo sviluppo di una corretta *τάξις* dell'anima, e il soggetto deve essere in grado di comprendere i loro effetti e di trovare quel giusto equilibrio che permetta il perseguimento della giustizia entro tali limiti⁷⁵⁷. Inoltre, bisogna sforzarsi di vivere in ogni momento avendo di mira la natura dell'anima, natura dunque non data, ma da conquistare, proprio perché la *τάξις* corretta deve essere conquistata attraverso l'esercizio costante (*συντόνως ζῶντι*). Tutto ciò, però, non basta a garantire la felicità in vita e nell'aldilà: da una parte, infatti, rimane una certa influenza della sorte (*τύχη*). Dall'altra, l'elemento di rischio insito in ciascuna scelta non può essere eliminato: «qui è tutto il rischio per l'uomo», avverte Socrate e, successivamente, informa che, anche praticando la filosofia in vita, il trascorrere i mille anni nell'aldilà attraverso la via «urania e facile» non è dato per scontato, ma è un esito solo probabile, dunque come un rischio (*κινδυνεύει*). Il fattore di rischio è dato dal fatto che in ogni scelta ci sono talmente tanti elementi da prendere in considerazione, talmente tante combinazioni possibili, che le conseguenze non possono mai essere del tutto previste: rimane sempre un fondo oscuro che non può essere compreso dal calcolo combinatorio, per quanto accurato. Il soggetto che sceglie, dunque, deve sempre assumersi il rischio della scelta, ed essere consapevole che l'elemento fortuito e imprevedibile non può essere sempre e del tutto compreso⁷⁵⁸.

Dunque, si può affermare a ragione che la vita presenti un elemento residuo di opacità,

⁷⁵⁵ Cfr. Goldschmidt 1949, 85: «Le futur du mythe traduit notre condition présente; la vertu, cet “unique nécessaire”, ne s’acquiert ni ne se perde dans un “instant critique”, mais au cours d’une longue série d’efforts ou d’abandons; le jeu décisif ne se joue pas dans l’au-delà, mais à chaque instant du présent». Proprio per questo motivo, ogni istante della vita è un istante critico (113).

⁷⁵⁶ Il carattere protrettico del mito di Er è stato ormai evidenziato a sufficienza dalla critica. Si vedano Lieb 1960, Larivée 2009 e Gonzalez 2012. Lavecchia 2006, 126, sintetizza in modo efficace: «solo se già nella vita terrena l'individuo si fa *demiurgo* di una *costituzione interiore* che è un *cosmo* retto dal Bene, solo se il soggetto esercita, tramite la dialettica, le capacità di integrare le componenti della propria anima nel *κόσμος* di una *giusta mescolanza*, attingendo il *μέσσον*, la giusta misura in cui si rivela il Bene, allora egli sarà certamente in grado di scegliere il giusto *δαίμων* anche nell'Aldilà. Ecco perché il *φιλοσοφεῖν* si rivela l'unica attività capace di guidare l'uomo verso l'*εὐ-δαιμονία*, tanto nella vita sulla terra quanto dopo la morte». Corsivi dell'Autore. Rispetto all'interpretazione di Lavecchia, mi permetto di aggiungere che la chiosa «tramite la dialettica» sembra essere limitativa rispetto a quanto si è invece cercato di evidenziare in questo percorso di ricerca: la dialettica è *uno* degli esercizi attraverso cui il filosofo pratica la *cosmesi* dell'anima.

⁷⁵⁷ Halliwell 1988, 23: «Plato is acknowledging, it would seem, that the quest for justice must always be pursued anew within the circumstances and limitations of an individual life. If knowledge and virtue are to be achieved, it must be a choice which is rooted and lived out within a particular existence».

⁷⁵⁸ Gonzalez 2012, 276-277.

di non perfetta comprensibilità. Però, esso non deve essere interpretato solo come non perfetta conoscibilità delle circostanze esteriori. L'analisi delle scelte di vita, infatti, mostra chiaramente che c'è spesso un'opacità nei confronti della conoscenza della propria anima e della comprensione di come queste circostanze esteriori ne influenzino la giustizia o ingiustizia⁷⁵⁹. Duplice opacità, dunque, e conoscenza imperfetta: da una parte, di come le circostanze influenzino la vita, dall'altra, dell'anima stessa e di come essa sia influenzata da tali circostanze. Tutto ciò, però, non deve portare ad una lettura pessimistica del mito: proprio nella descrizione della scelta di Odisseo, infatti, tutti questi elementi convergono per mostrare come, nonostante tutto, e a fatica, una scelta buona sia sempre possibile. Odisseo è figura emblematica dell'uomo che ha dovuto affrontare le difficili circostanze avverse della vita, costretto a vagare per anni prima di tornare a casa. Come già messo in luce in precedenza, egli non solo ha dovuto soffrire a causa degli eventi subiti per volere degli dèi, ma ha sperimentato su se stesso la sofferenza dell'anima, il dolore e il dissidio interiore provati nel momento in cui si trova a dover compiere una scelta in tali circostanze avverse. Egli, però, proprio grazie alla riflessione compiuta su queste sofferenze, è in grado di prendere una decisione che gli permette di orientare in modo diverso e migliore la propria anima: è proprio la faticosa riflessione compiuta sull'aspetto opaco della vita, la γυμνασία su quel πόνο, che permette di comprendere il modo in cui compiere una buona scelta.

Chiaramente, quest'ultima affermazione segna già un passaggio da una lettura letterale della scelta di Odisseo ad una lettura metaforica che ne sottolinei il valore paradigmatico per ogni scelta che il filosofo si trova a compiere nella propria vita. Odisseo, si è visto, è il buon modello eroico che una poesia educativa può utilizzare per produrre un buon paradigma di riferimento per l'azione. Come nel libro III la sua resistenza diventa modello per la capacità di resistenza a qualsiasi cosa (cf. cap. 4.2), così ora il modo in cui egli affronta, ricorda e riflette sui suoi πόνοι diventa per il filosofo il modello da seguire nel momento in cui si trova ad affrontare i propri πόνοι. Il mito cerca di mostrare che in ogni momento della vita l'uomo si trova di fronte alla necessità di compiere delle scelte che influenzeranno il corso della vita stessa, scelte da cui dipenderà il perseguimento della via della giustizia o dell'ingiustizia. Il soggetto, nel momento critico della decisione, porta con sé un bagaglio di esperienze pregresse, spesso sofferte e dolorose. Però, non è tanto l'esperienza stessa che funge da buon criterio di scelta, quanto la capacità di riflettere su di essa per comprendere diverse possibilità di orientamento della vita futura. Non solo tale riflessione si esercita sulle passate esperienze

⁷⁵⁹ Mi sembra che questo elemento dell'opacità nei confronti della conoscenza di sé non sia messo sufficientemente in luce da Gonzalez 2012 e Larivée 2012, i quali concentrano tutta la loro attenzione sull'influenza delle circostanze esterne. De Luise 2007, invece, ne fa un asse portante del suo saggio.

di sofferenza, ma è essa stessa un compito difficile e sofferto perché deve affrontare aspetti della vita che resistono alla capacità di comprensione della ragione e si scontra con l'impossibilità di controllare tutti questi aspetti e le loro possibili conseguenze. È necessario riconoscere che alcuni elementi, come la sorte e le circostanze esteriori, non possono essere controllati, pur avendo un'influenza sulla vita stessa; però, il soggetto è capace di riflettere su *come* questi elementi influenzino la giustizia o ingiustizia della sua anima, e può compiere scelte che lo mantengano sulla via della giustizia. Solo riflettendo, come Odisseo, sui propri *πόννοι* e comprendendo come mantenere e rinnovare, di volta in volta, il corretto ordine dell'anima in tutte le circostanze in cui esso è minacciato, il filosofo può continuare a seguire la via della giustizia. Odisseo nel mito non può scegliere una vita giusta perché la vita giusta non dipende da *una sola* scelta, ma da tutte le scelte compiute nel corso di essa: ogni *πόννος* affrontato nel corso della vita è un bivio tra la giustizia e l'ingiustizia, mette a rischio l'armonia dell'anima, ed è solo riflettendo su di esso che si può comprendere come orientare la propria vita in modo da preservare il corretto ordine dell'anima. La giustizia, dunque, deve essere «praticata in ogni modo (δικαιοσύνην ... παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν)», vivendo sempre «con coerenza (συντόνως ζῶντι)» in un esercizio costante che unisce riflessione e pratica: riflettere sui *πόννοι* passati permette di affrontare meglio i *πόννοι* futuri, in una pratica continua di crescita e formazione di sé. Non è sufficiente aver esperito il *πόννος* per potersi dire «esercitati nelle sofferenze». Ciò che distingue la bontà delle scelte è la capacità di riflettere sulle *ragioni per cui* e sul *modo in cui* si è sofferto: operazione non facile, perché richiede di andare a fondo nella comprensione degli eventi esperiti nella propria vita e della propria anima. Solo attraverso questo esercizio *nel* *πόννος* e *attraverso* il *πόννος* il filosofo è in grado di comprendere sia come mantenersi sempre sulla via che porta alla giustizia, sia la difficoltà insita nel perseguimento di questa via.

Conclusione

Il premio del πόνος

χαλεπὰ τὰ καλὰ

Resp. 497d

Il proverbio qui posto in esergo, «le cose belle sono difficili», riassume in modo efficace il significato profondo di questo lungo percorso di ricerca. Infatti, se la filosofia è un'attività così faticosa e difficile, richiedente un esercizio quotidiano nel corso di tutta quanta la vita, a quale scopo mai ci si dovrebbe sottoporre ad un tale πόνος? Non avrebbe forse ragione la figura edonistica di Vizio, nel mito di Eracle al bivio, a sostenere che si tratterebbe di una scelta folle e masochistica, dal momento che è possibile godere del piacere del momento senza alcuno sforzo? Platone rifiuta categoricamente questa tesi: tutto ciò che è veramente di valore può essere acquisito solo a prezzo del πόνος; le cose belle sono difficili perché, per essere ottenute, richiedono un costante e progressivo esercizio che rende possibile il miglioramento del sé. Il piacere di cui gode un edonista radicale come Aristippo non è «bello» perché facile, immediato, alla portata di chiunque⁷⁶⁰.

Ci si potrebbe dunque chiedere dove affondi le proprie radici questa posizione, sostenuta da Platone, secondo cui le cose belle debbano essere difficili e non alla portata di tutti, domanda cui si è cercato di rispondere nella Sezione I di questa ricerca: essa si iscrive all'interno di un'etica aristocratico-eroica di cui si possono rintracciare le origini in Omero, e successivi sviluppi passando attraverso Pindaro, i discorsi di Pericle nelle *Storie* di Tuciddide, testi tragici e filosofici, come il mito di Eracle al bivio. In sintesi, si è visto che il πόνος *mette alla prova*, perché solo chi si misura con esso raggiunge il «bel» traguardo dell'ἀρετή: l'eroe omerico dimostra di essere ἀγαθός affrontando la battaglia e l'impresa (nel caso di Odisseo, non più solo bellica); l'atleta scende nell'ἀγών dei giochi per conquistare la vittoria; l'intera città resiste alla guerra per conquistare potere e gloria; anche alla donna è dato di affrontare una prova eroica, il πόνος del parto. Allo stesso modo, il filosofo descritto da Platone è l'atleta che si cimenta nell'ἀγών più difficile di tutti, quello per la *vita* più giusta, battendo, come nella prova della lotta, le altre forme di vita. Come l'atleta di Pindaro, egli possiede nobili qualità per natura – non tanto una semplice nobiltà di sangue, quanto acutezza d'ingegno e fermezza – ma esse devono essere messe alla prova e temprate, affinché il loro pieno possesso

⁷⁶⁰ Inoltre, trattandosi di un piacere meramente fisico, non è vero e puro, ma si tratta di un riempimento di una mancanza fisiologica, e perciò, una volta cessato, lascia il posto a nuovo dolore, come spiegato nel libro IX della *Repubblica*. Non intendo riprendere questo tema, marginale rispetto alle conclusioni che mi appresto a trarre.

possa essere acquisito e dimostrato. Egli è l'eroe che si cimenta nella battaglia della dialettica, affrontando quel nemico che è il discorso falso ed ingannevole; partecipa ai πόνοι della città in qualità di reggitore; affronta il dolore delle doglie per «partorire» la verità.

Dunque, la Sezione I è anche servita a mostrare quali siano le immagini tradizionali del πόνος che Platone rielabora al fine di spiegare quale sia il πόμος della vita filosofica. Le attività che comportano πόμος sono la battaglia, l'impresa eroica, la ginnastica, la caccia, il parto (delle ultime due si è trattato solo brevemente) e Platone usa queste come immagini per concettualizzare l'esperienza interiore della fatica della filosofia.

Tutte le fatiche connesse all'apprendimento sono sopportate in vista del raggiungimento del τέλος della conoscenza, il μάθημα più elevato: l'idea del bene. Questo è il «premio» che spetta a chi si incammina sulla μακροτέρα περίοδος, la «via più lunga», l'unica che può condurre tutte le fatiche al loro fine. Infatti, la conoscenza più elevata non può essere acquisita se non attraverso una lunga προπαιδεία, educazione preliminare, che, proprio come la ginnastica irrobustisce progressivamente il corpo, abitua l'anima ad affrontare saperi via via più difficili, in modo che essa, inizialmente «abbagliata» dalla «luminosità» delle conoscenze più elevate, non fugga, volgendosi indietro in direzione delle ombre della caverna, ma sappia resistere alla dolorosità dell'iniziale abbagliamento, ed abituarsi man mano a conoscenze sempre più «lumino»se. Il momento dell'«illuminazione», nel linguaggio della *Lettera VII*, in cui la conoscenza sprizza come una scintilla, deve necessariamente essere preparato dal lungo lavoro di «sfregamento», come di pietre focaie, di nomi e definizioni attraverso il dialogo, il continuo esercizio dialettico⁷⁶¹.

È nella *Repubblica* che la dialettica è descritta – come visto – proprio nei termini di un πόμος ginnico e bellico: essa è una «battaglia» per la verità, in cui il nemico da combattere è la falsa opinione; ma, per raggiungere questo scopo, è necessario un lungo esercizio, una γυμνασία, che permette di avvicinarsi sì progressivamente alla verità, confutando le opinioni false, ma anche attraverso cui il dialogante impara a resistere a «trazioni» che porterebbero il dialogo a deviare dalla corretta direzione. Come la corretta postura del corpo può essere acquisita e mantenuta solo esercitandosi a resistere di continuo alle trazioni che la minacciano, così esiste anche una corretta «postura» dialettica, *al tempo stesso intellettuale e*

⁷⁶¹ Oltre ai già citati lavori di Napolitano, insiste su questo punto anche Abbate 2012. Il nesso fra πόμος necessario a raggiungere il τέλος della conoscenza e l'istante, ἐξάιφνης, in cui essa risplende, emerge anche nel discorso di Diotima nel *Simposio*. La sacerdotessa introduce la descrizione delle caratteristiche del bello in sé, culmine della *scala amoris* che il filosofo deve percorrere, con le seguenti parole: «colui, infatti, che sia stato edotto fin qui nella scienza d'amore, attraverso la contemplazione *progressiva e giusta* del bello, giunto ormai *al termine* (πρὸς τέλος) di questa sapienza, scorgerà *all'improvviso* (ἐξάιφνης) una bellezza per sua natura meravigliosa, quella stessa, o Socrate, *in grazia della quale erano stati sofferti tutti i precedenti travagli* (οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν)» (210e2-6, tr. it. Calogero 1946, corsivi miei).

morale: morale, perché il dialettico confuta sempre l'opinione, non attacca la persona; intellettuale, perché confuta sempre secondo l'essenza, mai secondo opinione. Questa duplice «postura» richiede esercizio non solo per essere acquisita, ma anche per essere sempre mantenuta, prestando continua attenzione affinché il dialogo, anche se fra persone esperte o ben disposte, non scada mai nell'attacco personale o nel vano scontro fra mere δόξαι.

Oltre ad usare immagini ginniche e belliche, nella *Repubblica* Platone riflette sugli eroi omerici in quanto modelli di comportamento e sul modo in cui essi possano diventare buoni modelli per chi affronta il πόνος della filosofia. Perciò, il comportamento di Achille, eroe che si lascia turbare da ogni difficoltà e disgrazia, deve essere censurato, in quanto cattivo esempio per un guardiano, che, invece, dovrebbe abituarsi a resistere a tutte le difficoltà che mettono a rischio il buon ordine della sua anima. Il buon modello è invece Odisseo, colui che ha sperimentato molti πόνοι in vita, ma non ha mai lasciato che queste difficoltà avessero la meglio. Nella rilettura di Platone, Odisseo diventa l'eroe che è sempre stato in grado di preservare il corretto ordine dell'anima, pur fronteggiando molte situazioni in cui esso è stato messo a rischio: egli ha sperimentato la fatica di resistere sempre a tutte le «trazioni» che mettono a repentaglio l'armonia interiore ed ha vinto su di esse. Egli diventa così l'eroe di un'«Odissea interiore».

L'immagine della «trazione» richiama subito alla mente quella della marionetta nelle *Leggi*, attraverso cui si è introdotta l'analisi della catabasi eroica che il filosofo – novello Odisseo – affronta tornando nella caverna. L'analisi dell'immagine della caverna ha mostrato che le «trazioni» cui l'anima è sottoposta non sono solo quelle delle false opinioni, e che dunque il πόνος della filosofia non riguarda solo la fatica di apprendere contenuti di conoscenza: essa si traduce in un esercizio «dietetico» quotidiano di cosmesi della propria anima. Come l'uomo-marionetta delle *Leggi* resiste alle trazioni delle corde dure e ferrigne di piacere e dolore, assecondando solo la trazione della «corda d'oro» della ragione, duttile e malleabile, così anche il filosofo nella caverna è trascinato dalla forza di λόγοι, dolori, paure e piaceri, che lo mettono costantemente alla prova. Il buon ordine della sua anima è messo a rischio da queste trazioni destabilizzanti, ma, come l'atleta irrobustisce il proprio corpo ed acquisisce una corretta postura affrontando le fatiche dell'allenamento, così anche il filosofo acquisisce la corretta «postura» dell'anima, ed impara a preservarla, solo affrontando queste fatiche che lo *mettono alla prova*. Qui immagine della prova è il βασανίζειν, il procedimento che permette di distinguere e separare l'oro dalle scorie e dagli altri metalli cui è frammisto al momento dell'estrazione. Ogni discorso, piacere, paura, dolore che il filosofo affronta nel corso della vita è βάσανος attraverso cui egli purifica ed impara a serbare sempre puro il

proprio «oro» interiore: questi sono i suoi πόννοι eroici. In sintesi, si è cercato di mostrare che, non essendo il πόννος della filosofia riducibile alla sola conoscenza delle idee, il «premio» che spetta al filosofo è non solo la comprensione dell'idea del bene, ma la capacità di *vivere* una vita giusta, al riparo da tutte «trazioni» disarmonizzanti che la metterebbero a rischio, non perché il filosofo si ritira in una vita contemplativa e semidivina in cui esse non sono più presenti, ma perché, sperimentandole e mettendosi alla prova in esse durante tutta la vita, diventa sempre più allenato a resistervi.

L'immagine del βασιλεύειν ha permesso di sviluppare l'ultimo tema legato al πόννος che Platone rielabora a partire dalla tradizione precedente: il mito esiodeo dell'età dell'oro, cui si unisce anche un uguale investimento teorico nel rielaborare un'altra immagine tratta sempre da *Le opere e i giorni*, quella delle due vie. All'inizio della Sezione I Esiodo sembrava occupare una posizione liminale rispetto al percorso principale di ricerca, perché, nel mondo contadino da lui descritto, πόννος è solo la condizione di privazione cui l'uomo è sottoposto di necessità. L'ἀρετή, intesa come condizione di prosperità materiale, è ottenuta non mediante il πόννος, ma nonostante esso, attraverso il lavoro. La centralità dell'opera di Esiodo in questa ricerca è però diventata chiara una volta mostratene le modalità di riscrittura in chiave filosofica, a partire dal mito di Eracle al bivio, dove πόννος è il nobile sforzo dell'eroe Eracle sulla difficile via di virtù, ora intesa in senso morale (seppur in modo ancora distante da quello in cui la intende Platone, perché descritta, in modo tradizionale, come capacità di far bene agli amici e male agli amici, e di ottenere successo politico). Platone, poi, rielabora l'immagine dell'età dell'oro nel libro VII della *Repubblica*, in cui al filosofo, dopo la morte, spetta la stessa sorte degli uomini d'oro di Esiodo: diventare δαίμων, protettore degli uomini. Il γένος d'oro cui il filosofo appartiene, però, non è più proiettato in un lontano passato mitico esente da sofferenza e privazioni, ma un'età dell'oro ora possibile perché disponibile nell'anima: il filosofo è «uomo d'oro» sì per natura, ma soprattutto perché si impegna a purificare e serbare sempre puro il proprio «oro» interiore attraverso il πόννος del quotidiano esercizio di «cosmesi» dell'anima⁷⁶². Più in generale, l'intero impianto della ricerca sulla giustizia condotta a partire dal libro II è descritto riprendendo temi esiodei: Glaucone e Adimanto stessi richiedono a Socrate una difesa della *vita* più giusta, paragonandosi a giovani indecisi su quale *via* incamminarsi, quella della giustizia o dell'ingiustizia.

Come il libro II inaugura la ricerca attraverso l'immagine delle due vie, così l'opera si conclude con quella che potrebbe essere definita una complessa riscrittura escatologica di questa stessa immagine: il mito di Er. Non solo perché nell'aldilà immaginato da Socrate vi

⁷⁶² Cf. Napolitano 2018a, 67.

sono una via verso l'alto, per chi ha vissuto in modo giusto, ed una verso il basso, per gli uomini ingiusti, ma anche perché Odisseo – eroe del πόνος, al pari di Eracle – si trova di fronte ad una difficile scelta fra molte vie possibili, ed è in grado, proprio grazie alla sua riflessione sul πόνος e al suo esercizio nel πόνος, di compiere quella scelta che gli permette di incamminarsi sulla via della giustizia. La sua scelta, autenticamente buona perché fa tesoro dei πόνου esperiti, comprendendo come essi abbiano influenzato l'ordine dell'anima, ed orientando correttamente in questo modo la vita futura, diventa immagine di ogni scelta che l'uomo, e soprattutto il filosofo, per il quale Odisseo è modello, deve compiere in questa vita. Ogni istante della vita è un «istante critico», come afferma Goldschmidt, in cui l'uomo di trova a dover scegliere quale via seguire; la virtù non si acquisisce o si perde a causa di una sola scelta, fatta una volta per tutte nell'aldilà, ma continuamente in ciascuna scelta compiuta in vita, ad ogni «bivio». Ognuna di esse è βάσανος della tempra dell'anima, ne sfida e ne saggia la qualità aurea, e il filosofo, come Odisseo, deve affrontare la fatica che essa comporta, anche riflettendo sui πόνου già esperiti, in modo da rimanere sempre sulla via della virtù, serbando puro l'oro dell'anima, in una «continua creazione del proprio sé morale» (secondo la felice espressione di Mondolfo).

E Socrate, nelle battute finali del dialogo, invita i suoi interlocutori – e dunque anche noi lettori – a *prestar fede* a questo mito. Se dunque, come Odisseo, compiremo quella difficile γυμνασία attraverso il πόνος, serbando sempre pura la qualità aurea dell'anima in ogni scelta, in ogni «bivio» della vita, assecondando la trazione della «corda d'oro», «*praticando ... la giustizia*» (621c5-6), ci manterremo sempre sulla «via verso l'alto», via che è sì «difficile e scoscesa», perché comporta πόνος, ma permetterà, proprio per questo, di ricevere gli ἄθλα (621d1), i premi per tutte le fatiche affrontate, sia in questa vita, che nel viaggio che ci aspetta nell'aldilà.

Appendice

Filosofia e *πόνος* fra V e IV sec.: appunti per un altro percorso di ricerca

Nel corso di questa ricerca su *πόνος* in Platone le indagini hanno toccato diversi personaggi suoi contemporanei che si occupano di questo tema: in particolare Antistene, Senofonte e Isocrate. Ho scelto, però, di non approfondire lo studio di questi autori per diverse ragioni. Innanzitutto, ogni ricerca deve necessariamente porsi dei limiti, e, dal momento che oggetto di studio è il modo in cui Platone tratta il tema del *πόνος* della filosofia anche rielaborando le fonti letterarie a lui precedenti, questi autori non avrebbero trovato adeguato spazio in un tale percorso di ricerca.

Però, la ragione principale è che lo studio di questi autori richiede competenze specifiche, e che sarebbe anche necessario confrontarsi con dibattiti critici di cui un platonista non è detto che abbia piena conoscenza, o di cui non conosca tutti gli sviluppi più recenti. Infatti, che *πόνος* sia un elemento importante dell'etica di Antistene e, più in generale, dell'etica cinica, è nozione assodata dalla critica da ormai molto tempo. Dunque, affrontare il tema del *πόνος* in Antistene richiederebbe di collocarlo, più in generale, all'interno della sua propria visione etica, di confrontarsi con molti frammenti di difficile interpretazione e con una bibliografia di riferimento divenuta ormai imponente. Ancora più difficile risulta affrontare Senofonte, anche perché nel *corpus* dei suoi scritti vi sono oltre cento occorrenze di *πόνος* e *πονείν*. Si è deciso di soffermarsi, nella Sezione I di questa tesi, sul solo mito di Eracle al bivio, perché offre un'ottima introduzione al problema del rapporto fra *πόνος* e virtù: ma sarebbe necessario uno studio più ampio che collochi *πόνος* all'interno della visione pedagogica di Senofonte e, più in generale, della sua etica (come si vedrà, tema già affrontato nella letteratura critica). Dal momento che Senofonte è stato rivalutato positivamente in questi ultimi anni, sia come fonte sul Socrate storico, sia per il suo proprio pensiero, e che ciò ha dato origine ad un ampio dibattito, la ricostruzione degli strumenti storici, filosofici e metodologici necessari per affrontare questo autore richiederebbe un lavoro a parte. Isocrate, infine, è un autore quasi per nulla frequentato dai filosofi – in genere, ci si limita a riferirsi brevemente al fatto che fosse in competizione con Platone, come emerge chiaramente dal *Fedro* – perciò, per affrontarlo degnamente, sarebbero necessarie le competenze del letterato greco.

Dunque, nel corso di questa ricerca ho ritenuto opportuno trattare gli autori precedenti a Platone solo per chiarire quali siano i punti di riferimento culturali di cui egli può fare uso per comprendere il *πόνος* della filosofia, con la piena consapevolezza di non possedere tutte le

competenze di un filologo o di un letterato, ma anche con la convinzione che non fosse necessario un tale livello di approfondimento per i fini specifici che si è posta la ricerca stessa. Però, un filosofo non può certo esimersi dal raggiungere una comprensione piena ed esaustiva nel momento in cui il tema di *πόνος* è affrontato da altri autori, contemporanei a Platone, in un contesto esplicitamente *filosofico*. Perciò, ho deciso di catalogare in questa appendice i passi più rilevanti anche di questi autori, fornendo qualche breve riga di commento, in modo da creare le basi per un percorso di ricerca futuro che potrebbe svilupparsi in due direzioni: da una parte, studiare la valenza di *πόνος* in ciascuno degli autori, preso separatamente; dall'altra, indagare se sia possibile rintracciare convergenze e divergenze con Platone. Forse *πόνος* non era oggetto di dibattito nell'Atene del IV sec. nello stesso modo in cui lo erano virtù e piacere, ma potrebbe essere possibile ricostruire prospettive diverse sul valore del *πόνος* nella vita umana.

Antistene

È ormai da tempo assodato nella letteratura critica che il concetto di *πόνος* abbia un ruolo importante nel pensiero di Antistene e, più in generale, in tutta la tradizione cinica⁷⁶³. Infatti, il cinismo propone la filosofia non tanto come arida riflessione razionale, ma come una *forma di vita* che richiede un esercizio costante e faticoso. Proprio per questo il fatto che il filosofo debba misurarsi con il *πόνος* è considerato un bene:

καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἐκλύσας.

E stabilì che la fatica è un bene nell'*Eracle Maggiore* e nel *Ciro*, traendo il primo [esempio] dai Greci, il secondo dai barbari⁷⁶⁴.

Non stupisce affatto che Antistene abbia trattato il tema in una delle sue opere su Eracle – eroe cinico per eccellenza, proprio perché eroe del *πόνος* – ma è interessante notare come l'esempio di *Ciro* sia posto qui sullo stesso piano e considerato ugualmente modello che

⁷⁶³ Cf. già Decleva-Caizzi 1966.

⁷⁶⁴ SSR V A 97 = 85 Prince. Le traduzioni dei frammenti di Antistene, ancora provvisorie e migliorabili, sono mie. Per questo ho riportato prima il frammento in lingua originale, poi il mio tentativo di traduzione.

dimostra l'utilità del πόνος⁷⁶⁵. La simmetria fra greco e barbaro sembra richiamare il cosmopolitismo cinico.

Come interpretare la netta affermazione ὁ πόνος ἀγαθόν? Susan Prince propone due letture, una provocativo-retorica e una seria, che però non si escludono a vicenda⁷⁶⁶. Nel primo caso, si tratterebbe di una provocazione intesa a rovesciare la più comune opinione secondo cui il piacere è il bene, in aperta polemica con Aristippo, che, come si è visto anche nel mito di Eracle al bivio, ritiene insensato sottoporsi al πόνος quando il piacere può essere ottenuto in modo facile. In effetti, altri frammenti sembrano recare traccia di una tale polemica:

Ἀντισθένης· ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων.

Di Antistene: bisogna perseguire i piaceri che seguono alle fatiche, non quelli che le precedono⁷⁶⁷.

Aristippo, invece, godeva del piacere presente, senza cercarlo attraverso il πόνος:

ἀπέλαυε μὲν γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων.

Godeva del piacere delle cose alla sua portata, non andava a caccia, con fatica, del godimento di cose non alla sua portata⁷⁶⁸.

Dunque, mentre per Aristippo ogni πόνος è male ed il piacere deve essere perseguito ἄνευ πόνου, per Antistene il πόνος non solo è un bene, ma può anche portare piacere. L'unico piacere ammesso come «buono» dal filosofo cinico, famoso per aver affermato che avrebbe preferito impazzire piuttosto che provare piacere, è quello prodotto dalla soddisfazione dei

⁷⁶⁵ Anche Senofonte mostra grande interesse per la figura di Ciro, ritratta, nella *Ciropedia*, come emblema del buon principe. Egli si distingue non solo per lignaggio e doti fisiche, ma anche per doti morali e caratteriali, tra cui anche la capacità di resistenza al πόνος. Come Senofonte fa dire a Ciro stesso: «chi detiene il comando si dovrebbe differenziare da coloro su cui lo esercita non già nella mollezza del vivere ma nella preveggenza e nell'attitudine a sopportare la fatica (φιλοπονεῖν)» (I.VI.8, tr. it. F. Ferrari 1995). Come si vedrà a breve, benché sia i cinici che Senofonte diano grande importanza al πόνος, sviluppano il tema in modi molto diversi.

⁷⁶⁶ Prince 2015, 309.

⁷⁶⁷ SSR V A 126 = 126 Prince.

⁷⁶⁸ SSR IV A 51. Il tema di πόνος sembra dunque essere stato oggetto di riflessione sia da parte di Antistene che Aristippo, che trassero però conclusioni diametralmente opposte. Cf. anche il breve rilievo *supra*, 38, nota 29, in cui si ricorda la testimonianza di Diogene Laerzio (SSR IV A 172), secondo cui Aristippo definì ἡδονή come λεία κίνησις e πόνος come τραχεῖα κίνησις.

bisogni naturali e necessari, e perseguito nella misura del naturale e del necessario. Perciò, si può supporre con un buon grado di certezza che in questi frammenti πόνος possa essere inteso come condizione di privazione e sofferenza fisica: l'unico piacere che il filosofo cinico ritiene debba essere perseguito è quello che permette la reintegrazione della carenza fisica; da escludere, invece, sarebbe quel piacere che non deriva da un tale bisogno⁷⁶⁹.

Non solo dunque il filosofo cinico sperimenta il πόνος, ma si esercita anche in esso:

Ἀντισθένης τοὺς πόνους ἔφησεν ὁμοίους εἶναι κυσί· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τοὺς ἀσυνήθεις δάκνουσιν.

Antistene disse che le fatiche sono come i cani: infatti, anch'esse mordono chi non è loro abituato⁷⁷⁰.

Attraverso l'esercizio il filosofo si abitua al πόνος, tanto da riuscire ad annullarne la carica negativa, il «morso» che invece sperimenta chi non è abituato ad esso. L'esercizio di resistenza al πόνος è dunque parte integrante dell'ἄσκησις in cui si concretizza la forma di vita cinica⁷⁷¹. Questa, secondo Prince, sarebbe la lettura «seria» dell'affermazione ὁ πόνος ἀγαθόν. Dunque, in conclusione, concordo con Prince nel notare l'importanza del πόνος nella forma di vita cinica e la polemica con Aristippo, ma non concordo con la sua affermazione secondo cui «if the socratic Aristippus advocated for pleasure as the chief good, Antisthenes might have taken an opposite stance for rhetorical purposes»⁷⁷². Certamente si può notare una carica provocatoria, tipica proprio dei cinici, nell'affermare che il πόνος è un bene, ma, vista la centralità del πόνος espressa in altri frammenti, non mi sembra che si possa leggere nelle parole di Antistene un intento retorico/canzonatorio nei confronti di Aristippo, ma una seria polemica etica.

Il tema di πόνος sembra dunque essere di centrale importanza anche per il cinismo, come dimostra anche il fatto che ricorre spesso nelle testimonianze su Diogene di Sinope,

⁷⁶⁹ Ringrazio il dott. Alessandro Stavru per avermi chiarito questo punto durante la sua lezione *Socrate e l'ambivalenza delle emozioni*, tenutasi presso l'Università di Verona il 12/03/2018, nel corso della quale ha commentato anche questi frammenti.

⁷⁷⁰ SSR V A 113 = 113A Prince.

⁷⁷¹ In questo senso si potrebbe forse leggere anche la testimonianza SSR V A 12 = 12C Prince, secondo cui Antistene era noto *paupertatisque eius et laboris*. *Labor* sembrerebbe qui tradurre πόνος. Questa testimonianza potrebbe essere semplicemente intesa come una prova che Antistene era noto per condurre una vita frugale e per il sottoporsi a fatiche fisiche, ma Prince 2015 adotta una lettura diversa e traduce *labor* con «work ethic». Non mi sembra che questa scelta sia particolarmente felice, perché l'espressione «work ethic» sembrerebbe essere più adatta al gergo aziendale odierno che al cinismo antico. Tuttavia, mi sembra che Prince voglia dire, e in ciò concorderei, che Antistene era noto non tanto per le fatiche fisiche che sperimentava, ma perché faceva di tali *labores* una vera e propria *forma di vita*.

⁷⁷² Prince 2015, 309.

massimo esponente di questa corrente. François Prost ha dedicato l'intero primo capitolo della sua opera *Les théories hellénistiques de la douleur* a questo tema, con particolare riferimento a Diogene, e mi permetto, in questa sede, di riportare alcune delle conclusioni raggiunte dalla sua accurata disamina delle fonti⁷⁷³. L'Autore dimostra che i cinici distinguono diversi tipi di πόνος: ci sono infatti πόνοι inutili e non naturali, quelli legati alla vita civilizzata ed alle condizioni sociali; altri, invece, sono naturali ed utili, necessariamente legati alla natura umana, e nei quali il filosofo cinico si esercita volontariamente. Queste sono le sofferenze e le privazioni fisiche che l'uomo deve sopportare, nel corso della vita, proprio in quanto uomo. Fra le molte prospettive sul tema studiate dall'Autore, una merita particolare attenzione: la polemica nei confronti dei sofisti, che nasce dalla riflessione cinica sulle antinomie fra νόμος e φύσις, φύσις e τέχνη. L'ascesi in cui si esercita il cinico, infatti, mira al rifiuto delle convenzioni sociali e al recupero dello stato di natura, in una prospettiva contraria rispetto a quella dei sofisti ed in particolare di Protagora. Come si evince già dal mito di Prometeo, riportato nel *Protagora* di Platone, per il sofista di Abdera la τέχνη permette all'uomo di eliminare i πόνοι dalla sua esistenza, di superare tutte le situazioni di carenza, sofferenza e difficoltà proprio grazie alle capacità garantite dal sapere tecnico. Questi πόνοι, però, per i cinici, sono parte necessaria della vita umana, e il tentativo di liberarsi da essi per mezzo della τέχνη ha portato l'uomo a vivere in uno stato di τρυφή, stato di eccesso in cui egli, che ora ha la possibilità di sperimentare tutti i piaceri non naturali e non necessari che sono alla sua portata, causa a se stesso πόνοι ancora più grandi, e più gravi in quanto innaturali. L'ascesi cinica si concretizza dunque in un esercizio in cui il filosofo, mettendosi volontariamente alla prova nei πόνοι fisici, rifiuta le convenzioni sociali e la τρυφή che comportano. Egli supera l'antinomia fra νόμος e φύσις rifiutando il νόμος e tornando alla φύσις, conducendo una vita in modo conforme a natura⁷⁷⁴.

In conclusione, mi sembra che il tema del πόνος nel cinismo apra interessanti prospettive di ricerca sia per quanto riguarda l'etica cinica in sé, sia per le profonde divergenze rispetto a Platone. Se infatti entrambi riconoscono l'importanza di πόνος nell'ἄσκησις della filosofia, diverse sono *le fatiche* che il filosofo affronta (fisiche per i cinici, mentre per Platone sono più importanti quelle dell'anima), diverse *le modalità in cui* le affronta, e diversi *i fini per cui* si impegna in tale esercizio.

⁷⁷³ Cf. Prost 2004, 20-79.

⁷⁷⁴ L'Autore si occupa del rapporto dei cinici non solo con i sofisti, ma anche con Senofonte e Socrate (chiaramente, i cinici rifiutano l'intellettualismo etico). Inoltre, si occupa anche del rapporto fra πόνος e τύχη. Non c'è modo di affrontare in questa sede di tutti questi temi, ma mi permetto di sottolineare che l'opera di Prost ha il grande merito di individuare in πόνος un concetto cardine nella riflessione cinica su temi ampiamente dibattuti in Grecia fra la fine del V e la prima metà del IV sec. a. C., come appunto le antinomie νόμος/φύσις e φύσις/τέχνη, e di mostrare l'originalità e profondità con cui il pensiero cinico si inserisce in questo dibattito.

Senofonte

Il quadro che si delinea con Senofonte è ancora più ampio ed interessante. Si è già accennato all'importanza di *πόνος* nel mito di Eracle al bivio, passo ad altissima densità di significato che apre interessanti prospettive di ricerca in diverse direzioni. Il personaggio di Eracle è usato sia da Prodico/Senofonte che dai cinici come paradigma di virtù, ma in modi del tutto diversi. Vero il quadro brevemente delineato sopra per quanto riguarda i cinici, sembra che questi e Senofonte sviluppino il tema del *πόνος* in direzioni completamente diverse, nonostante entrambi entrino in polemica con l'intellettualismo etico. Mentre per i cinici la soluzione dell'antinomia fra νόμος e φύσις risiede nell'abbandono del νόμος, per Senofonte, come già suggerito da Untersteiner, il νόμος serve a perfezionare la φύσις attraverso l'esercizio che porta al pieno sviluppo le capacità naturali. Inoltre, anche Prodico/Senofonte entra in polemica con Aristippo e il suo rifiuto del *πόνος* quale mezzo per ottenere piacere. Natura, esercizio, virtù e piacere sembrano dunque essere i termini del dibattito attorno al valore del *πόνος*. Meriterebbe qui di essere approfondito sia il diverso valore di *πόνος* nell'articolare il rapporto νόμος/φύσις, sia la polemica antiedonista ed il conseguente interesse per il rapporto fra *πόνος* ed ἡδονή, sia le diverse modalità che portano i cinici e Senofonte a ritenere che *πόνος* sia necessario per ἀρετή, a partire dallo stesso esempio di Eracle. Infine, si è provato a suggerire che nel mito di Eracle al bivio Senofonte cerchi di tracciare un quadro di ἀρετή che permetta la sintesi di apprendimento ed esercizio, sostenendo una posizione anti-intellettualista (come ritengo che faccia, seppur in termini diversi, Platone nella *Repubblica*) e bisognerebbe dunque verificare se altri passi del *corpus* senofonteo permettano di fondare solidamente questa lettura.

Inoltre, nel corso di questa ricerca è stata più volte citata in nota la *Costituzione degli Spartani*, per mostrare come sia Platone che Senofonte fossero affascinati dalla tradizione culturale degli Spartani e dal loro sistema educativo, che faceva del *πόνος* un elemento essenziale del percorso educativo del giovane spartano. Sarebbe dunque auspicabile un approfondimento delle modalità con cui sia Platone che Senofonte si confrontano con Sparta⁷⁷⁵.

In questa sede, però, intendo tralasciare tutti questi complessi problemi e concentrarmi solo sul tema della valenza pedagogica del *πόνος*, senza occuparmi del rapporto con l'educazione spartana.

Uno scritto che, sorprendentemente, risulta essere di grande interesse per questo tema

⁷⁷⁵ Come nota a più riprese F. Ferrari 1995, anche alcuni tratti dell'educazione di Ciro nella *Ciropedia* sembrano essere in realtà ricalcati sulla tradizione spartana.

è il *Cinegetico*, manule ricco di nozioni pratiche riguardanti la caccia, in particolar modo quella con i cani. Per Senofonte la caccia non è mezzo di sopravvivenza, ma pratica in cui si cimenta l'uomo aristocratico, unico a possedere i mezzi economici per potersi permettere le attrezzature necessarie e mantenere una muta di cani. Anche per questo motivo quasi tutta l'opera si concentra sulla caccia alla lepre, passatempo tipico dell'aristocrazia Ateniese del tempo, tralasciando del tutto la caccia agli uccelli (pratica comune presso i ceti più poveri, per i quali era mezzo di sostentamento) e menzionando solo brevemente la caccia al cinghiale e alle fiere (forse, perché ormai quasi del tutto assenti dall'Attica, fortemente urbanizzata)⁷⁷⁶.

La caccia è un'attività che comporta necessariamente *πόνος* – sia per il cacciatore, che per i cani, che per le prede⁷⁷⁷. In particolare, il cacciatore è *φιλόπονος*, amante della fatica che la caccia comporta (VI, 8); quando la sua muta di cani è lanciata all'inseguimento della lepre, egli li segue con sforzo (*φιλοπόνως*, VI, 19); quando il cinghiale, fra tutti gli animali il più pericoloso da cacciare, non scappa, ma decide di affrontare chi lo bracca, il cacciatore lo attacca dimostrando di possedere *εὐψυχία*: è in virtù di questa che infatti ha scelto di *ἐκπονεῖν* nella caccia (X, 21-22).

L'esercizio nel *πόνος* della caccia, lungi dall'essere mera ostentazione di prestanza fisica o coraggio, è per Senofonte parte importante della *παιδεία* dell'uomo *ἀγαθός*. Come afferma nelle parole che introducono lo scritto, la caccia, creazione degli dèi Apollo e Artemide, fu poi da loro donata al centauro Chirone, il quale vi istruì i suoi allievi (tra cui Nestore, Anfiarao, Peleo, Telamone, Teseo, Ippolito, Palamede, Odisseo, Castore, Polluce, Macaone, Achille), eroi che

col diligente esercizio della caccia e dei cani e con tutto il complesso della loro educazione, si distinsero sommamente in virtù (*κατὰ τὴν ἀρετήν*) e si conquistarono l'ammirazione di tutti⁷⁷⁸.

Dunque la caccia è una di quelle attività che contraddistingue l'educazione degli eroi e che contribuisce, insieme alle altre parti di essa, a renderli uomini superiori per *ἀρετή*. In

⁷⁷⁶ Cf. Tessier – Longo 1989, 9-12.

⁷⁷⁷ *Πόνος* dei cani da caccia: III, 6, 12 (gli esemplari gracili o con le zampe deboli non sono adatti al *πόνος*); IV, 10 (i cani si irrobustiscono e traggono vantaggio dal *διαπνεεῖν* su terreni scoscesi); VII, 1-3 (le cagne da riproduzione debbono essere esentate dal *πόνος* della caccia invernale, altrimenti la loro *φιλοπονία* le porterebbe ad abortire); IX, 1, 6 (i cani indiani sono i più adatti al *πόνος* della caccia ai cerbiatti, e l'inseguimento avviene *σὺν πόνῳ*). *Πόνος* della preda braccata: IX, 10, 20. *Πόνος* è la fatica dell'animale, in questo caso del cavallo da battaglia, anche in *De re eq.* III, 3, 11, 12; VI, 10, 11; VII, 19; XI, 13; *Hip.* I, 3; IV, 1; VIII, 4 (fatica di portare sul dorso il cavaliere e di svolgere le manovre imposte da costui).

⁷⁷⁸ *Xen. Cyn.* I, 5. Tr. it. Tessier – Longo 1989.

particolare, essa è utile quale preparazione allo svolgimento dell'attività bellica⁷⁷⁹. Infatti, la caccia educa proprio attraverso il πόνος: tutto il capitolo XII è dedicato a spiegare in che modo il πόνος della caccia possa essere utile come preparazione a quello bellico⁷⁸⁰. Ad esempio, il guerriero riuscirà a sostenere la fatica dell'affrontare marce difficili perché già abituato a questi πόνοι, essendo abituato a portare le armi per cacciare la selvaggina (XII, 2); il πόνος permette di educare buoni comandanti perché

coloro in cui la fatica (πόνοι) elimina dall'anima e dal corpo ogni basso istinto ed ogni impulso alla tracotanza, facendovi germogliare invece la tensione alla virtù, quelli sono uomini eccellenti, uomini che non tollererebbero che la loro città subisse ingiustizia né la loro patria un'umiliazione⁷⁸¹.

Chi dunque è costantemente alla ricerca di apprendere a prezzo della fatica (μοχθεῖν), ne ricava sì insegnamenti ed esercizi laboriosi (ἐπιπόνους), ma contribuisce anche alla salvezza della sua città; chi al contrario non è disposto a sottoporsi ad alcuno sforzo (διὰ τὸ ἐπίπονον) per ammaestrarsi e preferisce condurre la propria esistenza tra piaceri fuori luogo, è per natura profondamente malvagio. Costui non presterà l'orecchio né alle leggi né ai discorsi ragionevoli, ed il rifiuto di ogni attività laboriosa (τὸ μὴ πονεῖν) gli impedirà di scoprire come dev'essere l'uomo dabbene. [...] Si devono all'azione dei migliori – e per migliori intendo quelli che sono disposti alla fatica (οἱ θέλοντες πονεῖν) – tutte le scoperte utili all'umanità⁷⁸².

Che la virtù sia desiderio di tutti, è di per sé evidente: ma i più vi rinunziano a causa delle fatiche (διὰ πόνων) indispensabili a conseguirla⁷⁸³.

Se dunque sapessero che essa [la virtù] li vede, accorrerebbero alle fatiche

⁷⁷⁹ *Ivi*, I, 18: «io consiglio dunque ai giovani di non disprezzare la caccia né le altre pratiche di educazione: è in virtù di queste che si acquisisce valore nelle arti belliche e nelle altre attività da cui non può non provenire l'eccellenza nel pensiero, nella parola, nell'azione». Cf. anche *Cyr.* I.II.10. Ciro già da giovane si dimostra eccellente nella caccia, e la sua φιλοπονία in questa occupazione anticipa la sua capacità di sopportare il πόνος della guerra, perché proprio chi comanda deve essere il migliore in tale prova (cf. anche I.VI.25, e *supra*, 312, nota 775). Tessier – Longo 1989, 12-13, ricorda che si tratta di un elemento proprio dell'educazione greca, rintracciabile anche in Platone.

⁷⁸⁰ Già Jaeger 2003 [1944], 1646-1650, aveva notato il valore paideutico del πόνος venatorio. Anche l'esercitarsi nell'arte della cavalleria è funzionale alla sopportazione delle fatiche che il cavaliere deve affrontare in guerra: *Hip.* VIII, 2.

⁷⁸¹ *Xen. Cyn.* XII, 9.

⁷⁸² *Ivi*, XII, 15-18.

⁷⁸³ *Ivi*, XII, 18-19.

(πόνους) e alle discipline (παιδεύσεις) attraverso cui, sebbene non facilmente, la si cattura, e ne entrerebbero in possesso⁷⁸⁴.

I passi qui ripresi dal capitolo XII mostrano come la riflessione di Senofonte sul valore di πόνος si faccia sempre più universale. Dapprima, risulta chiaro che il πόνος della caccia rinvigorisce il corpo, rendendolo capace di sostenere il πόνος militare, ed ha dunque un'utilità *fisica*; però, oltre ad irrobustire il corpo, ha un analogo effetto anche sull'anima, eliminando da essa il desiderio dei piaceri più bassi, e permettendo così che si generi in essa una tensione verso la virtù; infine, da tale utilità *etica* di πόνος deduce anche l'utilità *politica*, perché uomini così educati sono gli unici in grado di garantire la salvezza della città. Perciò conclude affermando che l'ἀρετή non si può acquisire se non attraverso il πόνος, e che chi vuole essere uomo veramente ἀγαθός deve sottoporsi alla rigida disciplina dell'esercizio in esso.

In sintesi, anche Senofonte, come Platone, riconosce la necessità del πόνος per l'acquisizione di ἀρετή e ritiene che ciò non sia alla portata di tutti, ma solo dei pochi che si contraddistinguono per la φιλοπονία, rielaborando temi cari all'etica aristocratica tradizionale⁷⁸⁵. Si tratta proprio degli stessi temi che invece i cinici usano per rovesciare l'etica aristocratica stessa. Queste brevi riflessioni hanno mostrato che molti sono i percorsi di ricerca interessanti e possibili: il modo in cui πόνος si inserisce come concetto importante nel dibattito sull'antinomia fra νόμος e φύσις (per arrivare ad una sintesi dei due termini nel mito di Eracle al bivio e, invece, a una negazione del νόμος nel pensiero cinico); la possibilità di elaborare, attraverso il concetto di πόνος, un'idea di virtù che superi l'intellettualismo etico ed inglobi sia l'apprendimento che l'esercizio (ipotesi da verificare sui testi); i rapporti con la tradizione spartana (la *Costituzione degli Spartani* è stata infatti citata a più riprese nel corso di questa ricerca); la fascinazione esercitata dalla figura di Ciro il Grande, re che, pur essendo persiano, incarna, nell'immaginazione di Senofonte, tutte le qualità del buon governante (in questa sede si sono fatti solo brevi riferimenti in nota alla *Ciropedia*, opera troppo ampia e

⁷⁸⁴ *Ivi*, XII, 22.

⁷⁸⁵ Sulla difesa che Senofonte opera dell'educazione aristocratica tradizionale, si veda l'ottimo lavoro di Johnstone 2010. L'Autore dimostra che l'elogio del πόνος nelle opere di Senofonte è funzionale alla difesa dello stile di vita aristocratico. L'aristocratico, appartenente all'*élite* sociale, si distingue dall'artigiano o dal contadino perché non lavora, ma è proprio il suo tempo libero che gli permette di dedicarsi a quelle attività che consentono l'acquisizione di ἀρετή. Mentre l'artigiano si impegna nell'ἔργον, il lavoro che è necessario a produrre un bene di consumo, l'aristocratico si cimenta nel πόνος: «the toil of an aristocrat differed from the work of a common person in that it was voluntary, had its own special field, and created that watermark of aristocratic style, virtue» (163). «Toil was appropriate to the aristocrat in those activities through which he defined his elite status: the practices of war, hunting, athletics and agriculture» (164). L'Autore si concentra in particolar modo sulla finalità politica di tale difesa dello «stile di vita» aristocratico. Senofonte intende giustificare la posizione di potere dell'aristocrazia, migliore proprio perché essa sola si cimenta nel πόνος: «by positing *ponos*, "toil" – a stylized labour both practical and virtuous – as the hallmark of this reformed lifestyle, he hoped to secure and legitimate the position of the elites within the polis» (138).

complessa per essere trattata)⁷⁸⁶. Tutti questi temi, chiaramente, aprono anche interessanti possibilità di confronto con il pensiero di Platone⁷⁸⁷.

Isocrate

Isocrate è un autore poco frequentato dai filosofi antichisti, nonostante la rivalità con Platone – e la stima di quest’ultimo per l’oratore espressa nel *Fedro* – sia ben nota. Mauro Tulli, nella sua elegante edizione dell’*excursus* filosofico della *Lettera VII*, dopo aver sottolineato l’importanza del tema di *πόνος* in quest’opera, nota che esso ricorre spesso anche nelle opere di Isocrate, citando a supporto passi da *Panegirico* (1-2, 186), *Evagora* (78), *Antidosi* (189-190, 247, 285, 304-305), e *Panatenaico* (11), in cui l’oratore riconosce un nesso fra *φιλοσοφεῖν* e *πονεῖν*. L’Autore si limita poi a citare alcune considerazioni di C. Eucken, che proietta sullo sfondo Antistene (SSR V A 85), sostenitore, con gli esempi di Ciro ed Eracle, del *πόνος* quale bene assoluto⁷⁸⁸. Una semplice lettura di alcuni di questi passi (intendo soffermarmi solo su *Panatenaico* e *Antidosi*) sembra però delineare un quadro ben più complesso.

Si prenda, come spunto introduttivo, il seguente passo del *Panatenaico*:

tuttavia non mi persi di coraggio per questo [Isocrate riconosce la sua assenza di qualità naturali quali voce robusta ed ardore] né mi rassegnai a restare senza gloria o completamente oscuro; ma poiché ero fallito nella vita politica mi rifugiai nella filosofia, nel lavoro, nello scrivere il frutto delle mie riflessioni (*ἐπὶ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ πονεῖν καὶ γράφειν, ἃ διανοηθεῖν*), facendo cadere la mia scelta non su argomenti di poco conto o concernenti interessi privati o su cui certi altri ciarlano a vuoto, ma su temi riguardanti gli Elleni, i re e la nostra patria: grazie ad essi pensavo di dover godere una considerazione tanto superiore a quella degli oratori che salgono alla tribuna, in quanto la materia dei miei discorsi era più importante e più nobile della loro⁷⁸⁹.

⁷⁸⁶ Una simile lode del re persiano si trova nell’*Alcibiade I* di Platone, dove costui è posto come modello di virtù con cui il giovane Alcibiade, desideroso di ottenere il potere politico, dovrebbe confrontarsi.

⁷⁸⁷ Solo pochi giorni prima della consegna dell’elaborato sono venute a conoscenza che nel 2018 è stata pubblicata, presso l’editore Brill, l’opera *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, a cura di G. Danzig, D. Johnson e D. Morrison. Non ho avuto modo di consultare l’opera, ma dall’indice risulta che alcuni saggi sono dedicati al rapporto con Sparta, con la Persia e la figura di Ciro, e al *Cinegetico*: è possibile che offrano ottimi spunti per i miei interessi di ricerca.

⁷⁸⁸ Tulli 1989, 11.

⁷⁸⁹ *Pan.* 11. Tutte le traduzioni dei passi di Isocrate sono di Marzi 1991.

Qui Isocrate riconosce esplicitamente che la sua attività di φιλοσοφεῖν è un πόνος e che la sua scelta, pur essendo stata dettata dalla mancanza di qualità naturali che gli permettessero di intraprendere una carriera politica, è utile all'intera città, perché affronta i temi politicamente più importanti: il πόνος del φιλοσοφεῖν è *politicamente* rilevante; anzi, ben più importante di quella politica condotta sul palco della tribuna.

Ancora più interessante risulta essere l'*Antidosi*, in cui si notano analogie con Platone tali per cui, se alcuni passaggi fossero letti senza contesto, potrebbero quasi essere attribuiti al filosofo: in questa sede mi permetto di riassumere il passo 180-192. Isocrate, per esporre il programma educativo che intende mettere in pratica per coloro che decidono di iscriversi alla sua scuola, parte dal principio, ricordando che la natura umana è composta di corpo ed anima (180) e che l'anima è per natura deputata a governare sul corpo, in quanto ad essa pertiene la capacità deliberativa, mentre il corpo deve obbedire alle decisioni prese dall'anima. Essendo dunque l'uomo composto di questi due elementi, si è stabilito che ci sono due discipline atte ad educare rispettivamente corpo ed anima: la γυμναστική e la φιλοσοφία (181), che sono

parallele, analoghe e corrispondenti fra loro (ἀντιστρόφους καὶ σύζυγας καὶ σφίσιν αὐταῖς ὁμολογουμένας), con le quali i maestri dell'una e dell'altra rendono l'anima più saggia e il corpo più valido, non differenziando molto tra loro i metodi educativi, ma usando precetti (διδασκαλίαις), esercizi (γυμνασίαις) ed altri espedienti (ἄλλαις ἐπιμελείαις) quasi identici⁷⁹⁰.

Nonostante la posizione assunta da Platone sia ben più articolata (perché anche la ginnastica, secondo lui, è finalizzata all'educazione dell'anima), Isocrate riconosce che le due discipline sono «antistrofiche (ἀντιστρόφους)», usando la stessa metafora che Platone usa nella *Repubblica*, e che operano secondo lo stesso *metodo*, pur rivolgendosi a due ambiti diversi (cf. quanto detto *supra* in Sezione II, Parte II, cap. 5).

Dunque, a questo punto i maestri di ginnastica prendono in carico la cura dei corpi, quelli di filosofia la cura delle anime (183), ma la teoria non può essere separata dalla prassi:

dopo averli resi esperti ed accuratamente istruiti nella parte teorica, li esercitano ancora e li abitano a lavorare (γυμνάζουσιν αὐτοὺς καὶ πονεῖν ἐθίζουσι) e li obbligano a collegare l'uno all'altro gli elementi appresi, perché li possiedano più sicuramente e con le cognizioni astratte inquadrino meglio i casi pratici. Infatti abbracciarli tutti con la sola teoria non è

⁷⁹⁰ *Ant.* 182.

possibile, perché in ogni campo essi sfuggono alla scienza; ma quelli che più prestano attenzione e sono più capaci di osservare i fenomeni generali il più delle volte sanno cogliere anche i casi particolari⁷⁹¹.

La conoscenza teorica non può essere separata dalla pratica, perché solo attraverso di essa si può imparare *come* sussumere il singolo caso sotto la conoscenza universale. Non basta conoscere la definizione per potersi dire sicuri di operare correttamente nei singoli casi della vita: è necessaria l'esperienza⁷⁹². Fermo restando il fatto, ormai assodato dalla critica, che secondo Isocrate la conoscenza che è possibile all'uomo è nella forma della δόξα e che l'ἐπιστήμη completa non è acquisibile, in chiara polemica con Platone, non si possono non notare diverse analogie con i temi affrontati nel cap. 6 della Sezione II di questa ricerca.

Isocrate poi prosegue affermando che in questo modo i maestri di entrambe le discipline migliorano le qualità, rispettivamente, di corpi ed anime, ma che non tutto il merito deve essere attribuito a loro: l'allievo contribuisce al percorso educativo con le sue doti naturali (φύσει) e la sua applicazione (ἐπιμελείαις) personale (185). A questo punto Isocrate si addentra più nello specifico nella descrizione del programma di studi per chi vuole diventare suo allievo (186), e al paragrafo 187 riassume la triade qualità naturali/conoscenza/esercizio che si era già vista essere importante per Platone e Senofonte (e che già Jaeger notava essere di origine sofistica)⁷⁹³. Infatti, il buon allievo deve possedere delle buone qualità naturali (πεφυκέναι καλῶς), poi deve essere istruito e ricevere le conoscenze (παιδευθῆναι καὶ λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην), ed infine deve esercitarsi nel mettere in pratica tali conoscenze (ἐντριβεῖς γενέσθαι καὶ γυμνασθῆναι περὶ τὴν χρεῖαν καὶ τὴν ἐμπειρίαν αὐτῶν), in modo da potersi considerare perfettamente (τελείους) istruito⁷⁹⁴.

Nel processo educativo maestro ed allievo hanno ciascuno un compito particolare (istruire il primo, impegnarsi nello studio il secondo) e «un compito comune: l'esercitazione pratica (κοινὸν δ' ἀμφοτέρων τὸ περὶ τὴν ἐμπειρίαν γυμνάσιον)», perché i primi devono

⁷⁹¹ *Ivi*, 184.

⁷⁹² Lo stesso principio è riconosciuto da Senofonte nell'*Ipparchico*, dove mette in guardia chi pretenderebbe di conoscere perfettamente l'arte della cavalleria solo perché ha letto il manuale: «se all'ipparco può bastare leggere questi suggerimenti anche poche volte, nella pratica egli deve sempre rifarsi alla singola circostanza e valutando con attenzione la situazione del momento dar vita ad utili iniziative (καὶ πρὸς τὸ παριστάμενον σκοποῦντα τὸ συμφέρον ἐκπονεῖν). Fornire prescrizioni su tutto ciò che si dovrà mettere in pratica è impossibile almeno quanto avere cognizione di tutto quello che accadrà. Ma la raccomandazione più importante di tutte credo riguardi l'impegno da approfondire perché si realizzi quanto si è convinti sia positivo. In agricoltura, in marineria come nell'esercizio del comando un buon bagaglio di conoscenze non produce frutto se non ci si cura di tradurle in pratica (ἐπιμέληται) con l'aiuto degli dei» (*Hip.* IX, 1-2, tr. it. Petrocelli 2001).

⁷⁹³ Cf. Jaeger 2003 [1944], 534.

⁷⁹⁴ Cf. anche le parole di Socrate a *Phaedr.* 269d2-6: «la possibilità che si ha, Fedro, di diventare un perfetto campione dell'oratoria, verosimilmente – ma forse necessariamente –, è quella che si ha per le altre cose: se hai per natura (φύσει) la dote di essere oratore, potrai diventare un oratore rinomato, se aggiungerai a essa scienza (ἐπιστήμην) ed esercizio (μελέτην); ma se manchi di qualcuna di queste cose, sarai imperfetto (ἀτελής)».

impegnarsi nel dirigere in modo migliore possibile gli allievi, i secondi devono seguire i precetti dei maestri (188).

Fra tutti gli elementi necessari per eccellere nell'oratoria, per Isocrate, fondamentale è il talento naturale, che comprende non solo la capacità di parlare in modo chiaro all'assemblea, ma anche qualità quali «uno spirito capace di inventare, di apprendere, di studiare e di ricordare (εὐρεῖν καὶ μαθεῖν καὶ πονῆσαι καὶ μνημονεῦσαι)» (189, qualità che richiamano da vicino quelle del filosofo della *Repubblica*). Un uomo siffatto, anche se non perfettamente educato, diventerebbe un grande oratore. D'altra parte, però, non bisogna sottovalutare l'importanza dell'esercizio costante: anche chi possiede qualità naturali inferiori, esercitandosi assiduamente, può superare nel dire e nel fare (λέγειν καὶ πράττειν) chi invece, pur possedendo grande talento, trascura però l'esercizio (191).

L'orazione, infine, si avvia verso la conclusione con un'ultima incitazione protettiva alla filosofia:

Quindi, se avrete senno, porrete fine a questo disordine e non sarete, come siete ora, chi ostile, chi indifferente alla filosofia, ma, convinti che la cultura dello spirito è la più nobile e seria delle occupazioni (κάλλιστον εἶναι καὶ σπουδαιότατον τῶν ἐπιτηδευμάτων τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν), animerete a questi studi (παιδείαν) ed esercizi (ἄσκησιν) i giovani che possiedono sufficienti beni di fortuna e dispongono di tempo libero; e terrete in molta considerazione quelli che sono disposti a lavorare (τοὺς μὲν πονεῖν ἐθέλοντας) e a rendersi utili alla città, mentre quelli che vivono in modo spregevole senza pensare ad altro che a godersi dissolutamente i beni ereditati, li odierete considerandoli traditori della città e della gloria degli avi. Solo se si accorgeranno che voi nutrite questi sentimenti verso gli uni e gli altri di loro, i giovani vorranno disprezzare l'indolenza e volger la mente a sé stessi e alla filosofia⁷⁹⁵.

In toni quasi tucididei, Isocrate esorta ad impegnarsi per non essere inferiori agli avi e tradire la grandezza della città che essi hanno costruito (nei paragrafi successivi riprende anche il tema della nobiltà e della grandezza delle imprese della città che ha vinto a Maratona).

Nonostante le profonde divergenze e rivalità fra Isocrate e Platone, i passi qui menzionati hanno certamente mostrato che entrambi riflettono sul valore di πόνοϛ, raggiungendo conclusioni, almeno superficialmente, molto simili. Per intraprendere un

⁷⁹⁵ *Ant.* 304-305.

percorso di ricerca in questa direzione, però, sarebbe forse opportuno richiedere la collaborazione di letterati greci, vista la complessità di un autore quale Isocrate.

BIBLIOGRAFIA

Lessici ed enciclopedie

- The Homer Encyclopedia*, M. Finkelberg (ed.), Wiley – Blackwell, Oxford, 2011.
- Lexikon des frühgriechischen Epos*, begründet von Bruno Snell, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979–.
- A Lexicon of the Homeric Dialect*, R. J. Cunliffe, University of Oklahoma Press, Norman, 1963. [Ed. Or. Blackie & Son, London, 1924.]
- A Greek-English Lexicon*, H. G. Liddell, R. Scott et al., Clarendon Press, Oxford, 1996²⁰.
- Thesaurus Linguae Graecae*, Online Edition, URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu>.

Opere citate

- Abbate, M. 2012. *Il segnale di un sapere privo di fondamento: il termine exaiphnes nel “Cratilo” e nel mito della caverna*, in: Lavecchia, S. (ed.), *Istante. L’esperienza dell’Illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano/Udine, 143-158.
- Adam, J. 1902. *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Adkins, A. W. H. 1960. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford University Press, Oxford.
- Adorno, F. 1966. *Platone. Eutidemo*, in: Giannantoni, G. (ed.), *Platone. Opere, 2 voll.*, Laterza, Bari.
- Albinus, L. 1998. *The Katabasis of Er. Plato’s Use of Myths, Exemplified by the Myth of Er*, in: Ostenfeld, E. N. (ed.), *Essays on Plato’s Republic*, Aarhus University Press, Aarhus, 91-105.
- Anderson, E. R. 1981. *Plato’s Lesser Hippias: a Neglected Document in Sport History*, *Journal of Sport History*, 8 (1), 102-110.
- Andò, V. 2000. *Ippocrate. Natura della donna*, BUR, Milano.
- Andrew, E. 1983. *Descent to the Cave*, *The Review of Politics*, 45 (4), 510-535.
- Annas, J. 1981. *An Introduction to Plato’s Republic*, Clarendon Press, Oxford.
- Annas, J. 1982. *Plato on the Triviality of Literature*, in: Moravcsik, J. e Temko, P. (edd.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Rowman and Littlefield, Totowa (NJ), 1-28.
- Arieti, J. A. 1991. *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama*, Rowman and Littlefield, Savage.
- Aronson, S. H. 1972. *The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato’s Proof*, *Journal of the History of Philosophy*, 10 (4), 383-398.

- Arrighetti, G. 1970/1971. *Ancora sullo sdoppiamento dei concetti etici in Esiodo*, Studi Classici e Orientali, 19/20, 297-301.
- Arrighetti, G. 1998. *Esiodo. Opere*, Einaudi – Gallimard, Torino.
- Arrighetti, G. 2004. *Esiodo. Teogonia*, BUR, Milano.
- Asmis, E. 1992. *Plato on Poetic Creativity*, in: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 338-364.
- Aydede, M. 2009. *Pain*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring 2013 Edition, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/pain/>.
- Bacon, H. H. 2001. *Plato and the Greek Literary Tradition*, Transactions of the American Philological Association, 131, 341-352.
- Baltzly, D. 1997. *Knowledge and Belief in Republic V*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 79 (3), 239-273.
- Baracchi, C. 2002. *Of Myth, Life and War in Plato's Republic*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.
- Barney, R. 2010. *Platonic Ring-Composition and Republic 10*, in: McPherran, M. L. (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 32-50.
- Beatty, J. 1976. *Plato's Happy Philosopher and Politics*, The Review of Politics, 38 (4), 545-575.
- Belfiore, E. 1984. *A Theory of Imitation in Plato's Republic*, Transactions of the American Philological Association, 114, 121-146.
- Benoni, F. 2018. *The Choice of Odysseus. Justice and Suffering in Plato's Myth of Er*, Rheinisches Museum für Philologie, 161 (2), 136-154.
- Bernadete, S. 1963. *Some Misquotations of Homer in Plato*, Phronesis, 8, 173-178.
- Berti, E. 1987. *Contraddizione e dialettica negli Antichi e nei Moderni*, L'Epos, Palermo.
- Berti, E. 1989. *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma/Bari.
- Berti, E. 2002. *L'idea del bene in relazione alla dialettica*, in Reale, G. e Scolnicov, S. (edd.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 307-317.
- Bevilacqua, F. 2010. *Memorabili di Senofonte*, UTET, Torino.
- Black, M. 1962. *Models and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.
- Bloom, A. 1968. *The Republic of Plato*, Basic Books, New York.
- Bobonich, C. 1991. *Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws*, Classical Quarterly, 41 (2), 365-388.

- Bobonich, C. 2002. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Clarendon Press, Oxford.
- Boegehold, A. L. 1982. *A Dissent at Athens ca 424-421 B. C.*, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 23 (2), 147-156.
- Boeke, H. 2007. *The Value of Victory in Pindar's Odes. Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet*, Brill, Leiden/Boston.
- Bölling, G. M. 1955. *Plato's Homer*, *American Journal of Philology*, 76, 82-85.
- Bourgault, S. 2012. *Music and Pedagogy in the Platonic City*, *The Journal of Aesthetic Education*, 46 (1), 59-72.
- Bouvier, D. 2001. *Ulysse et le personnage du lecteur dans la République: réflexions sur l'importance du mythe d'Er pour la théorie de la mimésis*, in: Fattal, M. (ed.), *La philosophie de Platon*, L'Harmattan, Paris, 19-53.
- Boyd, R. 1993. *Metaphor and Theory Change: What is "Metaphor" a Metaphor for?*, in: Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 481-532.
- Boys-Stones, G. R. e Haubold, J. H. 2010. *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford.
- Brann, E. 1967. *The Music of the Republic*, *Agon. A Journal of Classical Studies*, 1, 1-117.
- Bravo, F. 2008. *Qual è il significato di ΕΠΙΣΤΗΜΗ nella proposizione socratica Η ΑΡΕΤΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΕΣΤΙΝ?*, in: Migliori, M. e Napolitano, L. (edd.), *Plato Ethicus: la filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia, 53-65.
- Brickhouse, T. C. e Smith, N. D. 1991. *Socrates' Elenctic Mission*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9, 131-159.
- Brisson, L. 1987. *Platon. Lettres*, Flammarion, Paris.
- Brisson, L. 2005. *Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. Aspects éthiques, politiques et ontologiques de la critique de Platon*, in: Dixsaut, M. e Larivée, A. (edd.), *Études sur la République de Platon, 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 25-41.
- Brisson, L. e Pradeau, J.-F. 2006. *Platon. Les Lois. Livres VII à XII*, Flammarion, Paris.
- Broze, M. 1986. *Mensonge et Justice chez Platon*, *Revue Internationale de Philosophie*, 40 (1/2), 38-48.
- Brown, E. 2000. *Justice and Compulsion for Plato's Philosophers-Rulers*, *Ancient Philosophy*, 20 (1), 1-17.

- Brumbaugh, R. S. 1954. *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana University Press, Bloomington.
- Buckels, C. 2013. *Compulsion to Rule in Plato's Republic*, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 46 (1), 63-83.
- Burnyeat, M. 1999. *Culture and Society in Plato's Republic*, *The Tanner Lectures on Human Values*, 20, 217-324.
- Burzacchini, G. e Lanzi, L. 1997. *Cicerone, Le discussioni di Tuscolo, libri I-II*, Zanichelli, Bologna.
- Butler, T. 2007. *On Today's Two-Worlds Interpretation: Knowledge and True Belief in Plato*, *The Southern Journal of Philosophy*, 45, 31-56.
- Butti de Lima, P. e Ciani, M. G. 2015. *Platone. L'utopia del potere (la Settima Lettera)*, Marsilio, Venezia.
- Calabi, F. 2007. *Il mito di Er: le fonti*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. VII-libro X*, Bibliopolis, Napoli, 277-310.
- Calame, C. 2013. *Choral Practices in Plato's Laws. Itineraries or Initiation?*, in: Peponi, A.-E. (ed.), *Performance and Culture in Plato's Laws*, Cambridge University Press, New York, 87-108.
- Calogero, G. 1946. *Platone. Simposio*, Laterza, Bari.
- Calzecchi Onesti, R. 1950. *Omero. Iliade*, Einaudi, Torino.
- Calzecchi Onesti, R. 1963. *Omero. Odissea*, Einaudi, Torino.
- Cambiano, G. 1971. *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino.
- Campese, S. 1998. *Cefalo*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. I-libro I*, Bibliopolis, Napoli, 133-158.
- Campese, S. 2003. *La caverna*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. V-libri VI e VII*, Bibliopolis, Napoli, 435-472.
- Campese, S. 2007. *La filatrice cosmica*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. VII-libro X*, Bibliopolis, Napoli, 399-411.
- Candiotto, L. 2015. *Senza Dualismo. Nuovi Percorsi nella Filosofia di Platone*, Mimesis, Milano/Udine.
- Canino, L. L. 1998a. *La battaglia*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. I-libro I*, Bibliopolis, Napoli, 209-221.
- Canino, L. L. 1998b. *La belva*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. I-libro I*, Bibliopolis, Napoli, 223-231.
- Capra, A. 2001. *Agon Logon. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, LED, Milano.

- Cassanmagnago, C. 2009. *Esiodo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Bompiani, Milano.
- Casertano, G. 1998. *L'istante: un tempo fuori del tempo, secondo Platone*, in: Ruggiu, L. (ed.), *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano.
- Cavarero, A. 1996. *Regarding the Cave*, *Qui Parle*, 10 (1), 1-20.
- Ceccarelli, P. 1998. *La pirrica nell'antichità greco romana*, Istituti Editoriali Poligrafici e Internazionali, Pisa/Roma.
- Ceschi, G. 2009. *Il vocabolario medico di Sofocle. Analisi dei contatti con il Corpus Hippocraticum nel lessico anatomico-fisiologico, patologico e terapeutico*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia.
- Chambry, É. 1934. *Platon. Œuvres Complètes. Tome VII – 2^e Partie. La République. Livres VIII-X*, Les Belles Lettres, Paris.
- Chen, L. C. H. 1992. *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, The Symposium and the Central Books of the Republic*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Cherniss, H. 1945. *The Riddle of the Early Academy*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.
- Chiesara, M. L. 2010. *Platone. Protagora*, BUR, Milano.
- Ciani, M. G. e Susanetti, D. 1997. *Euripide. Medea, introduzione e traduzione di Maria Grazia Ciani, commento di Davide Susanetti*, Marsilio, Venezia.
- Clay, D. 1972. *Socrates' Mulishness and Heroism*, *Phronesis*, 17 (1), 53-60.
- Clay, J. S. 2003. *Hesiod's Cosmos*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clay, J. S. 2007. *Works and Days: Tracing the Path to Arete*, in: Montanari, F. et al. (edd.), *Brill's Companion to Hesiod*, Brill, Leiden/Boston, 71-90.
- Collingwood, R. G. 1925. *Plato's philosophy of art*, *Mind*, 34 (134), 154-172.
- Cooper, N. 1966. *The Importance of *Alanoia* and Plato's Theory of Forms*, *The Classical Quarterly*, 16 (1), 65-69.
- Crissy, K. 1997. *Herakles, Odysseus, and the Bow: "Odyssey", 21.11-41*, *The Classical Journal*, 93 (1), 41-53.
- Cross, R. C. e Woosley, A. D. 1964. *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, MacMillan, London.
- Curi, U. 2000. *Polemos. Filosofia come guerra*, Einaudi, Torino.
- Currie, B. 2005. *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford University Press, Oxford.

- Davies, J. 1968. *A Note on the Philosopher's Descent into the Cave*, *Philologus*, 112 (1), 121-126.
- Davies, J. 1977. *The Philosopher and the Cave*, *Greece & Rome*, 24 (1), 23-28.
- Deane, P. 1973. *Stylometrics do not exclude the Seventh Letter*, *Mind*, 82 (325), 113-117.
- Decleva-Caizzi, F. 1966. *Antisthenis Fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano/Varese.
- Del Corno, D. e Innocenti, P. 1986. *Platone, Lettere. Introduzione di Dario del Corno, traduzione di Piero Innocenti*, Rizzoli, Milano.
- De Luise, F. 2007. *Il mito di Er: significati morali*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. VII-libro X*, Bibliopolis, Napoli, 311-366.
- De Luise, F., e Farinetti, G. 2001. *La techne antilogike tra erizein e dialegesthai*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. IV-libro V*, Bibliopolis, Napoli, 209-231.
- De Romilly, J. 1951. *Thucydide et l'imperialisme athénien: la pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre*, Les Belles Lettres, Paris.
- De Romilly, J. 1995. *La costruzione della verità in Tucidide*, La Nuova Italia, Scandicci. [Ed. or. 1990. *La construction de la vérité chez Thucydide*, Julliard, Paris.]
- Descat, R. 1986. *L'acte e l'effort: una idéologie du travail en Grèce ancienne, (8ème-5ème siècle av. J.-C.)*, Université de Franche-Comté, Centre de recherche d'histoire ancienne : Atelier national des reproduction des thèses, Université de Lille III, Besançon/Lille.
- Des Places, É. 1949. *Pindare et Platon*, Beauchesne et ses fils, Paris.
- Destrée, P. 2011. *Poetry, Thumos and Pity in the Republic*, in: Destrée, P. e Hermann, F.-G. (edd.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden/Boston, 267-281.
- Detienne, M. 1977. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma /Bari. [Ed. or. 1967. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie François Maspero, Paris.]
- Dewincklear, D. 1993. *La question de l'initiation dans le mythe de la caverne*, *Revue de Philosophie Ancienne*, 11 (2), 159-175.
- Dixsaut, M. 2002. *Metamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, Paris.
- Dorter, K. 2006. *The Transformation of Plato's Republic*, Lexington Books, Oxford.
- Dougan, T. W. 1979. *M. Tulli Ciceronis Tuscularum Disputationum Libri Quinque. A revised text with introduction and commentary and a collation of numerous Mss., Volumes I and II*, Arno Press, New York.
- Douglas, A. E. 1990. *Cicero. Tusculan disputations II and V, with a summary of III and IV. Edited with an introduction, translation and commentary*, Aris & Phillips, Warminster.

- DuBois, P. 1991. *Torture and Truth*, Routledge, New York/London.
- Edelstein, L. 1966. *Plato's Seventh Letter*, Brill, Leiden.
- Eisner, R. 1982. *Socrates as Hero*, *Philosophy and Literature*, 6 (1), 106-118.
- Elias, J. A. 1984. *Plato's Defence of Poetry*, Macmillan Press, London.
- Else, G. F. 1958a. "Imitation" in the Fifth Century, *Classical Philology*, 53 (2), 73-90.
- Else, G. F. 1958b. *Addendum to "Imitation in the Fifth Century"*, *Classical Philology*, 53 (4), 245.
- Ferguson, A. S. 1921. *Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line*, *The Classical Quarterly*, 15 (3/4), 131-152.
- Ferguson, A. S. 1922. *Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave*, *The Classical Quarterly*, 16 (1), 15-28.
- Ferguson, A. S. 1934. *Plato's Simile of Light Again*, *The Classical Quarterly*, 28 (3/4), 190-210.
- Ferguson, J. 1957. *Plato Republic X*, Bristol Classical Press, Bristol.
- Ferrari, F. 1989. *Teognide. Elegie*, BUR, Milano.
- Ferrari, F. 1995. *Senofonte. Ciropedia*, BUR, Milano.
- Ferrari, F. 1999. *Theologia*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. II-libri II e III*, Bibliopolis, Napoli, 403-425.
- Ferrari, F. 2001. *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. IV-libro V*, Bibliopolis, Napoli, 393-419.
- Ferrari, F. 2003. *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. V-libri VI-VII*, Bibliopolis, Napoli, 287-325.
- Ferrari, F. 2004. *Platone. Parmenide*, BUR, Milano.
- Ferrari, F. 2011. *Platone. Teeteto*, BUR, Milano.
- Ferrari, F. e Poli, S. 2005. *Platone. Le Leggi*, BUR, Milano.
- Ferrari, G. R. F. 1989. *Plato and Poetry*, in: Kennedy, G. A. (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 92-148.
- Ferrari, G. R. F. 2003. *City and Soul in Plato's Republic*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Ferrari, G. R. F. (ed.) 2007. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ferrari, G. R. F. e Griffith, T. 2000. *Plato. The Republic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Findlay, J. N. 1974. *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Routledge & Kegan Paul, London.

- Fine, G. 1978. *Knowledge and Belief in Republic V*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 60, 121-139.
- Finley, M. I. e Pleket, H. W. 1976. *The Olympic Games. The First Thousand Years*, Chatto & Windus, London.
- Fitton, J. W. 1973. *Greek Dance*, The Classical Quarterly, 23 (2), 254-274.
- Fontenrose, J. 1974. *Work, Justice, and Hesiod's Five Ages*, Classical Philology, 69 (1), 1-16.
- Foster, M. B. 1936. *Some Implications of a Passage in Plato's "Republic"*, Philosophy, 11 (3), 301-308.
- Foucault, M. 1996. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli Editore, Roma. [Ed. or. 1985. *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston.]
- Fox, R. M. 1982. *Plato's Use of Sport Analogies in the "Lesser Hippias"*, Journal of Sport History, 9 (1), 100-106.
- Fränkel, H. 1997. *Poesia e filosofia della Grecia arcaica: epica, lirica, e prosa Greca da Omero alla metà del V secolo*, Il Mulino, Bologna. [Ed. or. 1949³. *Dichtung und Philosophie des Fruhen Reichentums. Eine Geschichte der Griechischen Epik, Lyrik un Prosa bis zur mitte des fünften Jahrhunderts*, Verlag C. H. Beck, München.]
- Friedländer, P. 2004. *Platone*, Bompiani, Milano. [Ed. or. 1964-1975. *Platon*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.]
- Fronterotta, F. 2007. *Platone. Sofista*, BUR, Milano.
- Gaiser, K. 1985. *Il paragone della caverna: variazioni da Platone a oggi*, Bibliopolis, Napoli.
- Gaiser, K. 1989. *Das Gold der Weisheit: Zum Gebet des Philosophen am Schluß des Phaidros*, Rheinisches Museum für Philologie, 132, 105-140.
- Galinsky, G. K. 1972. *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Blackwell, Oxford.
- Gastaldi, S. 1984. *Educazione e consenso nelle "Leggi" di Platone*, Rivista di Storia della Filosofia, 39 (3), 419-452.
- Gastaldi, S. 1998. *Paideia/Mythologia*, in Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. II – libri II e III*, Bibliopolis, Napoli, 333-392.
- Gastaldi, S. 2007. *La mimesis e l'anima*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. VII-libro X*, Bibliopolis, Napoli, 93-149.
- Gentili, B. et al. 1995. *Pindaro. Le Pitiche*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Firenze.
- Gentili, B. et al. 2013. *Pindaro. Le Olimpiche*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Firenze.

- Gerson, L. P. 2003. *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford University Press, Oxford.
- Ghirga, C. e Romussi, R. 1993. *Isocrate. Orazioni. Con un saggio di Silvia Gastaldi*, BUR, Milano.
- Giannantoni, G. 2005. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone. Edizione postuma a cura di Bruno Centrone*, Bibliopolis, Napoli.
- Gianotti, G. F. 1975. *Per una poetica pindarica*, Paravia, Torino.
- Gill, C. 1985. *Plato and the Education of Character*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 67 (1), 1-26.
- Gill, C. 1996. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*, Clarendon Press, Oxford.
- Giuliano, F. M. 2005. *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Akademia Verlag, Sankt Augustin.
- Gocer, A. 1999. *The Puppet Theatre in Plato's Parable of the Cave*, The Classical Journal, 95 (2), 119-129.
- Goldschmidt, V. 1947. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Goldschmidt, V. 1949. *La religion de Platon*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Goldschmidt, V. 1970a. *Le problème de la tragédie*, in: Id., *Questions Platoniciennes*, Vrin, Paris, 103-140.
- Goldschmidt, V. 1970b. *Theologia*, in: Id., *Questions Platoniciennes*, Vrin, Paris, 141-172.
- Goldschmidt, V. 1970c. *Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action*, in: Id., *Questions Platoniciennes*, Vrin, Paris, 79-102.
- Gonzalez, F. J. 1996. *Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in "Republic" V*, Phronesis, 41 (3), 245-275.
- Gonzalez, F. J. 1998. *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern University Press, Evanston.
- Gonzalez, F. J. 2012. *Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration*, in: Collobert, C. et al. (edd.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston, 259-278.
- Gosling, J. C. B. 1968. *Δόξα and Δόναμις in Plato's Republic*, Phronesis, 13 (2), 119-130.
- Gosling, J. C. B. 1973. *Plato*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Gould, J. 1955. *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gould, T. 1964. *Plato's Hostility to Art*, Arion: A Journal of Humanities and the Classics, 3 (1), 70-91.

- Gould, T. 1990. *The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- Greenberg, N. A. 1965. *Socrates' Choice in the Crito*, Harvard Studies in Classical Philology, 70, 45-82.
- Greene, W. C. 1918. *Plato's View of Poetry*, Harvard Studies in Classical Philology, 29, 1-75.
- Grenet, P. 1948. *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Éditions Contemporaines Boivin, Rouen.
- Grilli, A. 1987. *Marco Tullio Cicerone. Tuscolane, Libro II. Testo, introduzione, versione e commento*, Paideia Editrice, Brescia.
- Griswold, C. 1981. *The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's Republic, Book X*, Journal of the History of Philosophy, 19 (2), 135-150.
- Gulley, N. 1977. *Plato on Poetry*, Greece & Rome, 24 (2), 154-169.
- Guthrie, W. K. C. 1975. *A History of Greek Philosophy vol. 4: Plato, The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hall, D. 1977. *Interpreting Plato's Cave as an Allegory of Human Condition*, Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science, 14 (2), 74-86.
- Hall, R. W. 1974. *Plato's Theory of Art: A Reassessment*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 33 (1), 75-82.
- Halliwell, S. 1988. *Plato. Republic X*, Aris & Phillips, Warminster.
- Halliwell, S. 1991. *The Uses of Laughter in Greek Culture*, The Classical Quarterly, 41 (2), 279-296.
- Halliwell, S. 1993. *Plato. Republic V*, Aris & Phillips, Warminster.
- Halliwell, S. 2000. *The Subjection of Muthos to Logos: Plato's Citations of the Poets*, The Classical Quarterly, 50 (1), 94-112.
- Halliwell, S. 2002. *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Halliwell, S. 2005. *La mimèsis reconsidéré: une optique platonicienne*, in: Dixsaut, M. (ed.), *Études sur la République de Platon, 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 43-63.
- Halliwell, S. 2007. *The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er*, in: Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 445-473.
- Havelock, E. 1963. *Peface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

- Heidegger, M. 1947. *Platons Lehre von der Wahrheit. Brief über den Humanismus*, Verlag A. Francke, Bern.
- Hobbs, A. 2000. *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holmes, B. 2007. *The Iliad's Economy of Pain*, Transactions of the American Philological Association, 137, 45-84.
- Hornblower, S. 2004. *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford University Press, New York.
- Howland, J. 1993. *The Republic. The Odyssey of Philosophy*, Twayne Publishers, New York.
- Humbert, J. 1968. *Cicéron, Tusculanes II*, CUF, Paris.
- Hwang, P. H. 1981. *Poetry in Plato's "Republic"*, *Apeiron: a Journal for Ancient Philosophy and Science*, 15 (1), 29-37.
- Inwood, M. 2009. *Plato's Eschatological Myths*, in: Partenie, C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, New York, 28-50.
- Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Isnardi Parente, M. 1970. *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Guida Editori, Napoli.
- Isnardi Parente, M. 1991. *Platone e il discorso scritto*, *Rivista di Storia della Filosofia*, 46 (3), 437-461.
- Isnardi Parente, M. e Ciani, M. G. 2002. *Platone. Lettere. A cura di Margherita Isnardi Parente, traduzione di Maria Grazia Ciani*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Jaeger, W. 2003. *Paideia*. Bompiani, Milano. [Ed. or. 1944. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Walter de Gruyter, Berlin/Leipzig.]
- Janaway, C. 1995. *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Clarendon Press, Oxford.
- Jenkins, M. 2015. *Early Education in Plato's Republic*, *British Journal for the History of Philosophy*, 23 (5), 843-863.
- Johnson, R. R. 1999. *Does Plato's "Myth of Er" Contribute to the Argument of the "Republic"?*, *Philosophy & Rhetoric*, 32 (1), 1-13.
- Johnstone, S. 2010. *Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style*, in: Gray, V. J. (ed.), *Xenophon*, Oxford University Press, Oxford, 137-166.
- Joly, R. 2003². *Hippocrate. Ouvres Complètes, Tome 11: De la génération; De la nature de l'enfant; Des maladies 4; De foetus de huit mois*, Les Belles Lettres, Paris.

- Joubaud, C. 1991. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du "Timée"*, Vrin, Paris.
- Kahn, C. H. 1993. *Proleptic Composition in the Republic, or Why Book I Was Never a Separate Dialogue*, *The Classical Quarterly*, 43 (1), 131-142.
- Kahn, C. H. 2004. *From Republic to Laws. A Discussion of Christopher Bobonich, Plato's Utopia Recast*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, 337-362.
- Kahn, C. H. 2008. *Platone e il dialogo socratico: l'uso filosofico di una forma letteraria*, Vita e Pensiero, Milano. [Ed. or. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge.]
- Karasmanis, V. 1988. *Plato's Republic: the Line and the Cave*, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 21 (3), 147-171.
- Keuls, E. C. 1978. *Plato and Greek Painting*, Brill, Leiden.
- King, H. 1988. *The Early Anodynes: Pain in the Ancient World*, in: R. D. Mann (ed.), *The History of the Management of Pain: from Early Principles to Present Practice*, The Parthenon Publishing Group, Carnforth, 51-62.
- King, J. E. 1966. *Cicero. Tusculan Disputations, with an English Translation*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Kirk, G. S. 1977. *Methodological Reflexions on the Myths of Heracles*, in: Gentili, B. e Paione, G. (edd.), *Il Mito Greco. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 7-12 Maggio 1973)*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 285-297.
- Kittay, E. F. 1987. *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon Press, Oxford.
- Klein, S. 1989. *Plato on the Relation between Character Education and Rationality*, *The Southern Journal of Philosophy*, 27 (2), 239-254.
- Klonoski, R. J. 1993. *The Preservation of Homeric Tradition: Heroic Re-Performance in the Republic and the Odyssey*, *Clio*, 22 (3), 251-271.
- Knab, R. 2006. *Platons Siebter Brief. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Georg Olms Verlag, Hildesheim.
- Kofman, S. 1988. *Beyond Aporia?*, in: Benjamin, A. (ed.), *Post-structuralist Classics*, Routledge, London/New York, 7-44.
- Kraut, R. 1992. *The Defense of Justice in Plato's Republic*, in: Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 311-337.
- Kraut, R. 1999. *Return to the Cave: Republic 519-521*, in Fine, G. (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press, Oxford, 235-254.

- Krämer, H. 1982. *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Vita e Pensiero, Milano.
- Krämer, H. 1989. *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VI 534 B3-D2*, Vita e Pensiero, Milano. [Ed. or. *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534B/C*, *Philologus*, 110, 35-70.]
- Kuhn, H. 1941. *The True Tragedy: On the Relationship between Greek tragedy and Plato, I*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 52, 1-40.
- Kuhn, H. 1942. *The True Tragedy: On the Relationship between Greek tragedy and Plato, II*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 53, 37-88.
- Kuntz, M. 1993/1994. *The Prodikeyan "Choice of Herakles" a Reshaping of Myth*, *The Classical Journal*, 89 (2), 163-181.
- Labarbe, J. 1949. *L'Homere de Platon*, Les Belles Lettres, Paris.
- Lafrance, Y. 1981. *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal/Paris.
- Lake, P. J. 2011. *Plato's Homeric Dialogue: Homeric Quotation, Paraphrase and Allusion in the Republic*, PhD dissertation, Fordham University.
- Lakoff, G. e Johnson, M. 1980. *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, Chicago.
- Laks, A. 1990. *Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's "Republic" and "Laws"*, *Classical Antiquity*, 9 (2), 209-229.
- Lanza, D. 1987. *Aristotele. Poetica*, BUR, Milano.
- Lanzarone, N. 2001. *Seneca. La fermezza del saggio. La vita ritirata*, BUR, Milano.
- Larivée, A. 2009. *Avoir choisi sa vie. Le mythe d'Er comme expérience de pensée*, *Revue de Philosophie Ancienne*, 27 (1), 87-108.
- Larivée, A. 2012. *Choice of Life and Self-Transformation in the Myth of Er*, in: Collobert, C. et al. (edd.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston, 235-257.
- Lascaratou, C. 2007. *The Language of Pain*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia.
- Lavecchia, S. 2006. *Una via che conduce al divino. La "homoiosis theo" nella filosofia di Platone*, Vita & Pensiero, Milano.
- Lawler, L. B. 1964. *The Dance in Ancient Greece*, Adam & Charles Black, London.
- Lear, G. R. 2011. *Mimesis and Psychological Change in Republic III*, in: Destrée, P. e Hermann, F.-G. (edd.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden/Boston, 195-216.

- Leroux, G. 2002. *Platon. La République*, Flammarion, Paris.
- Lesky, A. 1996. *La poesia tragica dei Greci*, Il Mulino, Bologna. [Ed. or. *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.]
- Levin, S. B. 2001. *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited. Plato and the Greek Literary Tradition*, Oxford University Press, New York.
- Levison et al. 1968. *The Seventh letter of Plato*, *Mind*, 77 (307), 309-325.
- Lieb, I. C. 1960. *Philosophy as Spiritual Formation: Plato's Myth of Er*, *International Philosophical Quarterly*, 3, 271-285.
- Lloyd, G. E. R. 1966. *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Longo, O. 2000. *Tucidide. Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Marsilio, Venezia.
- Loroux, N. 1981. *Le lit, la guerre*, *L'Homme*, 21 (1), 37-67.
- Loroux, N. 1982. *PONOS. Sur quelques difficultés de la peine comme nom du travail*, Istituto Universitario Orientale. *Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico. Sezione di Archeologia e Storia Antica*, 4, 171-192.
- Loroux, N. 1985. *Socrate, Platon, Héracles: sur un paradigme héroïque du philosophe*, in: Brunschwig, J. et al. (edd.), *Histoire et structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt*, Vrin, Paris, 93-105.
- Loroux, N. 1995. *The Experiences of Tiresias. The Feminine and the Greek Man*, Princeton University Press, Princeton.
- Louis, P. 1945. *Les métaphores de Platon*, Les Belles Lettres, Paris.
- Magugliani, L. 1979. *Esiodo. Le Opere e i Giorni. Introduzione di Werner Jaeger, traduzione di Lodovico Magugliani, premessa al testo e note di Salvatore Rizzo*, BUR, Milano.
- Mahoney, T. A. 1992. *Do Plato's Philosopher-Rulers Sacrifice Self-Interest to Justice?*, *Phronesis*, 37 (3), 265-282.
- Malcolm, J. 1962. *The Line and the Cave*, *Phronesis*, 7 (1), 38-45.
- Mandrizzato, E. 1994. *Lirici greci dell'età arcaica*, BUR, Milano.
- Mandrizzato, E. 2010. *Pindaro. Tutte le opere. Olimpiche – Pitiche – Nemee – Istmiche – Frammenti*, Bompiani, Milano.
- Manfredini, M. e Piccirilli, L. 1980. *Plutarco. Le vite di Licurgo e di Numa*, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Firenze.
- Marinone, N. 1976. *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone, volume II. I termini estremi del bene e del male. Discussioni Tuscolane*, UTET, Torino.
- Marrou, H. I. 1964. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Editions de Seuil, Paris.

- Marušič, J. 2011. *Poets and Mimesis in the Republic*, in: Destrée, P. e Hermann, F.-G. (edd.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden/Boston, 217-240.
- Marzi, M. 1991. *Opere di Isocrate. II Voll.*, UTET, Torino.
- Mayhew, R. 2011. *Prodicus the Sophist. Text, Translations, and Commentary*, Oxford University Press, Oxford.
- Mawet, F. 1979. *Recherches sur les oppositions fonctionnelles dans le vocabulaire homérique de la douleur (autour de πῆμα – ἄλγος)*, Académie Royale de Belgique, Mémoires de la classe des Lettres, Bruxelles.
- Mazon, P. 1992. *Hésiode. Théogonie; Les travaux et les jours; Le bouclier*, Les Belles Lettres, Paris.
- Mazzarelli, C. 2000. *Aristotele. Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano.
- McCoy, M. B. 2012. *Freedom and Responsibility in the Myth of Er*, Ideas y Valores, 61 (149), 125-141.
- McCoy, M. B. 2013. *Wounded Heroes. Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy*, Oxford University Press, New York.
- McKeon, R. 1952. *Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity*, in: Crane, R. S. (ed.), *Critics and Criticism, Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, Chicago, 147-175.
- Medda, E. 1995. *Eschilo. Oresteia. Introduzione di Vincenzo di Benedetto, traduzione e note di Enrico Medda, Luigi Battezzato, Maria Pia Pattoni*, BUR, Milano.
- Migliori, M. 1996. *Platone. Politico*, Rusconi, Milano.
- Miller, M. 1985. *Platonic Provocations: Reflections on the Soul and the Good in the Republic*, in: O'Meara, D. (ed.), *Platonic Investigations*, Washington D. C., 163-194.
- Miller, S. G. 2004. *Ancient Greek Athletics*, Yale University Press, New Haven/London.
- Mondolfo, R. 1958. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze. [Ed. or. 1955. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ediciones Imán, Buenos Aires.]
- Montiglio, S. 2011. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, The University of Michigan Press, Ann Harbor.
- Moors, K. 1988. *Named Life Selections in Plato's Myth of Er*, *Classica et Mediaevalia*, 39, 55-61.
- Moreschini, C. e Ferrari, F. 1985. *Tucidide. la Guerra del Peloponneso, III voll. Introduzione di Moses E. Finley, traduzione a cura di Franco Ferrari, note di Giovanna Daverio Rocchi*, BUR, Milano.

- Morgan, K. A. 2000. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Morgan, M. L. 1992. *Plato and Greek Religion*, in: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 227-247.
- Morris, D. B. 1991. *The Culture of Pain*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.
- Morrison, J. S. 1955. *Parmenides and Er*, *The Journal of Hellenic Studies*, 75, 59-68.
- Morrow, G. R. 1960. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton.
- Morrow, G. R. 1962. *Plato. Epistles*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis/New York.
- Most, G. W. 1997. *Hesiod's Myth of the Five (or Three or Four) Races*, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 43, 104-127.
- Most, G. W. 2006. *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*, Harvard University Press, Cambridge/London.
- Most, G. W. 2011. *What Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry?*, in: Destrée, P. e Hermann, F.-G. (edd.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden/Boston, 1-20.
- Mourelatos, A. P. D. 1987. *Gorgias on the Function of Language*, *Philosophical Topics*, 15 (2), 135-170.
- Mouroutsou, G. 2011. *The Allegory of the Cave: The Necessity of the Philosopher's Descent*, *Plato*, 11, 1-15.
- Murphy, N. R. 1951. *The Interpretation of Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford.
- Murray, P. 1992. *Inspiration and Mimēsis in Plato*, *Apeiron*, 25 (4), 27-46.
- Murray, P. 1996. *Plato on Poetry. Ion. Republic 376e-398b. Republic 595-608b*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Musso, O. 1980. *Tragedie di Euripide, Vol. I*, UTET, Torino.
- Musso, O. 1993. *Tragedie di Euripide. Vol. II*, UTET, Torino.
- Musso, O. 2001. *Tragedie di Euripide. Vol. III*, UTET, Torino.
- Naddaf, G. 1996. *Plato's "Theologia" revisited*, *Méthexis*, 9, 5-18.
- Nails, D. 1995. *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Springer, Dordrecht.
- Napolitano, L. 1994. *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Laterza, Roma/Bari.
- Napolitano, L. 2007. *Platone e le "ragioni" dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita & Pensiero, Milano.

- Napolitano, L. 2008. *Un'etica per la dialettica platonica?*, in: Migliori, M. e Napolitano, N. (edd.), *Plato Ethicus. La filosofia è vita. Atti del convegno della International Plato Society (Piacenza 2003)*, Morcelliana, Brescia, 241-258.
- Napolitano, L. 2009. *Achille, lo "sterminatore": immortale perché vulnerabile*, *Filosofia Politica*, 23 (1), 13-43.
- Napolitano, L. 2010. *Il sé, l'altro, L'intero. Rileggendo i dialoghi di Platone*, Mimesis, Milano/Udine.
- Napolitano, L. 2012a. *Il coraggio in Platone. Cammini nuovi di un'antica virtù nel libro I delle Leggi?*, in: Bontempi, M. e Panno, G. (edd.), *L'anima della legge. Studi intorno ai Nomoi di Platone*, Polimetria International Scientific Publisher, Monza, 93-134.
- Napolitano, L. 2012b. *Istante, presente ed attuale. Ipotesi per una temporalità "psichica" in Platone e Aristotele*, in: Lavecchia, S. (ed.), *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano/Udine, 11-54.
- Napolitano, L. 2013². *"Prospettive" del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Mimesis, Milano/Udine.
- Napolitano, L. 2014. *Meraviglia, perplessità, aporia. Cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica*, *Thaumàzein*, 2, 127-178.
- Napolitano, L. 2015. *La sofferenza, l'Eros e l'Odisseo di Platone*, in: Radice, R. e Tiengo, G. (edd.), *Ripensare Atene. Saggi in onore di Giovanni Reale*, Vita & Pensiero, Milano.
- Napolitano, L. 2018a. *Platone e l'oro della sapienza. Riflessioni a partire dal Fedro*, in: Chiurco, C. (ed.), *L'età dell'oro. Mito, filosofia, immaginario*, Marsilio, Venezia, 55-67.
- Napolitano, L. 2018b. *Il dialogo socratico. Fra tradizione storica e pratica filosofica per la cura di sé*, Mimesis, Milano/Udine.
- Natoli, S. 1986. *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- Neal, T. 2006. *Blood and Hunger in the Iliad*, *Classical Philology*, 101 (1), 15-33.
- Nehamas, A. 1998. *Plato on Imitation and Poetry in Republic 10*, in: Smith, N. D. (ed.), *Plato. Critical Assessments. Volume III, Plato's Middle Period: Psychology and Value Theory*, Routledge, London/New York, 296-323. [Ed. or. 1982. In: Moravcsik, J. e Tenko, P. (edd.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Rowman & Littlefield, Lanham, 47-78.]
- Nettleship, R. L. 1906. *Lectures on the Republic of Plato*, MacMillan, London.

- Nettleship, R. L. 1935. *The Theory of Education in Plato's Republic*, MacMillan, London [Ed. Or. 1880. Hellenica.]
- Nightingale, A. W. 1995. *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nightingale, A. W. 2004. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nussbaum, M. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ogihara, S. 2011. *The Choice of Life in the Myth of Er*, Plato [Online], 11 [Accessed 12 July 2014].
- Padilla, M. W. 1998. *The Myths of Herakles in Ancient Greece. Survey and Profile*, University Press of America, Lanham.
- Paduano, G. 2009. *Aristofane. I Cavalieri*, BUR, Milano.
- Pangle, T. L. 1980. *The Laws of Plato*, Basic Books, New York.
- Panofsky, E. 2010. *Eracle al bivio e altri materiali iconografici dell'Antichità tornati in vita nell'età moderna*, Quodlibet, Macerata. [Ed. or. 1930. *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Teubner, Leipzig/Berlin.]
- Paquet, L. 1973. *Platon. La médiation du regard*, Brill, Leiden.
- Partee, M. H. 1970. *Plato's Banishment of Poetry*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 29 (29), 209-222.
- Pasquali, G. 1967. *Le Lettere di Platone*, Sansoni Editore, Firenze.
- Patterson, R. 1997. *Philosophos Agonistes: Imagery and Moral Psychology in Plato's Republic*, *Journal of the History of Philosophy*, 35, 327-354.
- Pender, E. E. 2000. *Images of Persons Unseen. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Pender, E. E. 2007a. *Sappho and Anacreon in Plato's Phaedrus*, *Leeds International Classical Studies*, 6 (4), 1-56.
- Pender, E. E. 2007b. *Poetic Allusion in Plato's Timaeus and Phaedrus*, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 10, 51-87.
- Peters, J. R. 1989. *Reason and Passion in Plato's Republic*, *Ancient Philosophy*, 9 (2), 173-187.
- Petraki, Z. 2011. *The Poetics of Philosophical Language. Plato, Poets and Presocratics in the Republic*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston.

- Petrocelli, C. 2001. *Senofonte. Ipparchico. Manuale per il comandante di cavalleria*, Edipuglia, Bari.
- Pfefferkorn, J. 2018 (in corso di pubblicazione). *The dyo phobôn eidè in Laws I*, in: Candiottio, L. e Renaut, O. (edd.), *Emotions in Plato*, Brill, Leiden/Boston.
- Planinc, Z. 1991. *Plato's Political Philosophy: Prudence in the Republic and the Laws*, University of Missouri Press, Columbia.
- Planinc, Z. 2013. *La forma literària i dialògica de les imatges del sol, la línia i la caverna de la República de Plató*, Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, 24, 157-180.
- Porter, J. I. 1993. *The Seductions of Gorgias*, *Classical Antiquity*, 12 (2), 267-299.
- Praus Sze, C. 1977. *EIKΑΣΙΑ and ΠΙΣΤΙΣ in Plato's Cave Allegory*, *The Classical Quarterly*, 27 (1), 127-138.
- Prince, S. 2015. *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Privitera, G. A. 1998³. *Pindaro. Le Istmiche*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Firenze.
- Prost, F. 2004. *Les théories hellénistiques de la douleur*, Peeters, Leuven.
- Prost, F. 2016. *Douleur physique et douleur morale dans les Tusculanes de Cicéron*, *Antiquorum Philosophia*, 10, 9-22.
- Puech, A. 1949-1951³. *Pindare*, Les Belles Lettres, Paris.
- Radice, R. 2009. *Platone. La Repubblica*, Bompiani, Milano.
- Raven, J. E. 1953. *Sun, Divided Line and Cave*, *The Classical Quarterly*, 3 (1/2), 22-32.
- Reale, G. 1987. *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- Reale, G. 1999. *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Reale, G. 2000a. *Platone. Filebo*, Bompiani, Milano.
- Reale, G. 2000b. *Platone, Timeo*, Bompiani, Milano.
- Reale, G. 2000c. *Platone. Fedone*, Bompiani, Milano.
- Reale, G. 2000d. *Platone. Apologia di Socrate*, Bompiani, Milano.
- Reale, G. 2000e. *Aristotele. Metafisica*, Bompiani, Milano.
- Reale, G. 2000f. *Platone. Fedro*, Bompiani, Milano.
- Reale, G. 2001. *Platone. Gorgia*, Bompiani, Milano.
- Reeve, C. D. C. 1988. *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton University Press, Princeton.
- Reeve, C. D. C. 2013. *Blindness and Reorientation: Problems in Plato's Republic*, Oxford University Press, New York.

- Renaut, O. 2014. *Platon: La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Vrin, Paris.
- Repellini, F. F. 1998. *La trottola*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. III-libro IV*, Bibliopolis, Napoli, 239-243.
- Repellini, F. F. 2003. *La Linea e la Caverna*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. V-libri VI e VII*, Bibliopolis, Napoli, 355-403.
- Repellini, F. F. 2007. *Il fuso e la Necessità*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica, vol. VII-libro X*, Bibliopolis, Napoli, 367-397.
- Rey, R. 1998. *The History of Pain*, Harvard University Press, Cambridge. [Ed. or. 1993. *Histoire de la douleur*, Editions La Découverte, Paris.]
- Richardson, H. 1926. *The Myth of Er (Plato, Republic, 616b)*, *The Classical Quarterly*, 20 (3/4), 113-133.
- Robinson, R. 1953². *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford.
- Roochnik, D. 2003. *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's Republic*, Cornell University Press, Ithaca.
- Rosen, S. 2005. *Plato's Republic. A Study*, Yale University Press, New Haven.
- Rosenmeyer, T. G. 1955. *Gorgias, Aeschylus and Apaté*, *The American Journal of Philology*, 76 (3), 225-260.
- Roux, G. 1961. *Le sens de ΤΥΠΟΣ*, *Revue des Études Anciennes*, 63 (1), 5-14.
- Rowe, C. J. 1983. "Archaic Thought" in *Hesiod*, *The Journal of Hellenic Studies*, 103, 124-135.
- Rowe, C. J. 2006. *The Literary and Philosophical Style of the Republic*, in: Santas, G. (ed.), *The Blackwell's Guide to Plato's Republic*, Blackwell Publishing, Oxford, 7-24.
- Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*, Hutchinson, London.
- Sansone, D. 2015. *Xenophon and Prodicus' Choice of Heracles*, *The Classical Quarterly*, 65 (1), 371-377.
- Sartori, F. 1997. *Platone. La Repubblica. Introduzione di Mario Vegetti, traduzione di Franco Sartori, note di Bruno Centrone*, Laterza, Roma/Bari.
- Schaerer, R. 1930. "Epistémê" et "Technê". *Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Protat, Mâcon.
- Schofield, M. 2016. *Plato's Marionette*, *Rhizomata. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 4 (2), 128-153.
- Schrekenberg, H. 1964. *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.

- Scolnicov, S. 1976. *Three Aspects of Plato's Philosophy of Learning and Instruction*, Paideia, 5, 50-62.
- Scolnicov, S. 1988. *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, London/New York.
- Sedley, D. 1999. *The Ideal of Godlikeness*, in: Fine, G. (ed.), *Plato II: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, Oxford, 309-328.
- Sedley, D. 2007. *Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling*, in Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 256-283.
- Segal, C. 1962. *Gorgias and the Psychology of the Logos*, Harvard Studies in Classical Philology, 66, 99-155.
- Segal, C. 1978. "The Myth Was Saved": Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic, *Hermes*, 106 (2), 315-336.
- Sekimura, M. 1999. *Le statut du typos dans la "République" de Platon*, *Revue de Philosophie Ancienne*, 17 (2), 63-90.
- Shapiro, H. A. 1984. *Ponos and Aponia*, Greek, Roman and Byzantine Studies, 25 (1), 107-110.
- Shields, C. 2007. *Forcing Goodness in Plato's Republic*, *Social Philosophy and Policy*, 24 (2), 21-39.
- Shils, G. 1993. *Plato's Myth of Er: The Light and the Spindle*, *L'Antiquité Classique*, 62, 101-114.
- Sinaiko, H. L. 1965. *Love, Knowledge and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic and Parmenides*, University of Chicago Press, Chicago.
- Sinclair, T. A. 1932. *Hesiod. Works and Days*, McMillan & Co., London.
- Singpurwalla, R. 2011. *Soul Division and Mimesis in Republic X*, in: Destrée, P. e Hermann, F.-G. (edd.), *Plato and the Poets*, Brill, Leiden/Boston, 283-298.
- Slings 2003. *Platonis Republicam*, Clarendon Press, Oxford.
- Smith, N. 1999. *Images, Education, and Paradox in Plato's "Republic"*, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 32 (4), 125-141.
- Smith, N. 2000. *Return to the Cave*, in: McPherran, M. L. (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 83-102.
- Smith, P. C. 2000. *Not Doctrine but "Placing in Question" The "Thrasymachus" (Rep. I) as an Erôtêsis of Commercialization*, in: Press, G. A. (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 113-125.

- Snell, B. 1924. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Claassen Verlag, Hamburg.
- Snell, B. 1963. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino. [Ed. or. 1946. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg.]
- Solmsen, F. 1968. *Hesiodic Motifs in Plato*, in Id., *Kleine Schriften, I*, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 82-105.
- Solmsen, F. 1982. *Achilles on the Islands of the Blessed: Pindar vs. Homer and Hesiod*, *The American Journal of Philology*, 103 (1), 19-24.
- Stafford, E. 2012. *Herakles*, Routledge, London/New York.
- Stenzel, J. 1966. *Platone educatore*. Laterza, Bari. [Ed. or. 1928. *Platon der Erzieher*, F. Meiner, Leipzig.]
- Stenzel, B. 1953. *Is Plato's Seventh Epistle Spurious?*, *The American Journal of Philology*, 74 (4), 383-397.
- Strauss, L. 1964. *The City and Man*, Chicago.
- Szlezák, T. A. 1988. *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Vita e Pensiero, Milano.
- Tanner, R. G. 1970. *AIANOIA and Plato's Cave*, *The Classical Quarterly*, 20 (1), 81-91.
- Tarrant, D. 1946. *Imagery in Plato's Republic*, *The Classical Quarterly*, 40 (1), 27-34.
- Tarrant, D. 1951. *Plato's Use of Quotations and other Illustrative Material*, *The Classical Quarterly*, 1 (1/2), 59-67.
- Tarrant, H. 1983. *Middle Platonism and the Seventh Epistle*, *Phronesis*, 28 (1), 75-103.
- Tate, J. 1928. "Imitation" in *Plato's Republic*, *The Classical Quarterly*, 22 (1), 16-23.
- Tate, J. 1932. *Plato and "Imitation"*, *The Classical Quarterly*, 26 (3/4), 161-169.
- Tate, J. 1933. *Plato and Didacticism*, *Hermathena*, 23 (48), 93-113.
- Taylor, A. E. 1908. *Plato. The Man and his Work*, Methuen & Co., London.
- Tessier, A. e Longo, O. 1989. *Senofonte. La caccia. A cura di Andrea Tessier, introduzione di Oddone Longo*, Marsilio, Venezia.
- Thayer, H. S. 1975. *Plato's Quarrel with Poetry: Simonides*, *Journal of the History of Ideas*, 36 (1), 3-26.
- Thayer, H. S. 1988. *The Myth of Er*, *History of Philosophy Quarterly*, 5 (4), 369-384.
- Trabattoni, F. 1993. *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia Editrice, Firenze.

- Trabattoni, F. 2003. *Il sapere del filosofo*, in: Vegetti, M. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *V-libri VI-VII*, Bibliopolis, Napoli, 151-186.
- Tsouana, V. 2001. *Socrate et la connaissance de soi*, *Philosophia Antiqua*, 1, 37-63.
- Tulli, M. 1989. *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Giardini editori e stampatori in Pisa, Agnano Pisano/Pisa.
- Untersteiner, M. 1947. *La storia dell'umanità e la soluzione dell'antitesi Nomos-Physis in Prodicò di Ceo*, *Rivista di Storia della Filosofia*, 2 (2), 1-6.
- Untersteiner, M. 1949. *I Sofisti. Testimonianze e frammenti. Fascicolo II: Gorgia, Licofrone e Prodicò*, La Nuova Italia, Firenze.
- Untersteiner, M. 1966. *Repubblica. Libro X*, Luigi Loffredo Editore, Napoli.
- Untersteiner, M. 1996. *I Sofisti*, Bruno Mondadori, Milano. [Ed. or. 1949. Lampugnani Nigri, Milano.]
- Urmson, J. O. 1982. *Plato and the Poets*, in: Moravcsik, J. e Temko, P. (edd.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Rowman and Littlefield, Totowa (NJ), 125-136.
- Van Noorden, H. 2015. *Playing Hesiod. The "Myth of the Races" in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Vegetti, M. 1993. *L'idea del bene nella "Repubblica" di Platone*, *Discipline Filosofiche*, 1, 207-229.
- Vegetti, M. 1998a. *Katabasis*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *I-libro I*, Bibliopolis, Napoli, 93-104.
- Vegetti, M. 1998b. *Introduzione*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *II-libri II-III*, Bibliopolis, Napoli, 13-24.
- Vegetti, M. 1998c. *Platone, La Repubblica*, vol. *II-libri II-III. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti, M. 1998d. *Introduzione*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *III-libro IV*, Bibliopolis, Napoli, 11-45.
- Vegetti, M. (ed.). 1998e. *Platone, La Repubblica*, vol. *III-libro IV. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti, M. 2001. *Il regno filosofico*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *IV-libro V*, Bibliopolis, Napoli, 335-264.
- Vegetti, M. 2003a. *Introduzione ai libri VI e VII*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *V-libri VI-VII*, Bibliopolis, Napoli, 13-33.
- Vegetti, M. 2003b. *Megiston Mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *V-libri VI-VII*, Bibliopolis, Napoli, 253-286.

- Vegetti, M. 2003c. *Dialettica*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *V-libri VI-VII*, Bibliopolis, Napoli, 405-433.
- Vegetti, M. 2003d. *I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *V-libri VI-VII*, Bibliopolis, Napoli, 603-624.
- Vegetti, M. 2007a. *Introduzione*, in: Id. (ed.), *Platone, La Repubblica*, vol. *VII-libro X*, Bibliopolis, Napoli, 13-34.
- Vegetti, M. 2007b. *Platone, La Repubblica*, vol. *VII-libro X. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti*, Bibliopolis, Napoli.
- Vegetti, M. 2007c. *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, *Études Platoniciennes*, 4, 343-350.
- Verdenius, W. J. 1944. *Platon et la poesie*, *Mnemosyne*, 12 (2), 118-150.
- Verdenius, W. J. 1962. *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to Us*, Brill, Leiden.
- Verdenius, W. J. 1981. *Gorgias' Doctrine of Deception*, in: Kerferd, G. B. (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- Verdenius, W. J. 1985. *A Commentray on Hesiod, Works and Days*, vv. 1-382, Brill, Leiden.
- Vernant, J.-P. 1955. *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, *Journal de Psychologie*, 1955, 1-29.
- Vernant, J.-P. 1960. *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1), 21-54.
- Vernant, J.-P. 1987. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino.
- Vernezze, P. 1992. *The Philosopher's Interest*, *Ancient Philosophy*, 12, 331-349.
- Vlastos, G. 1973. *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton.
- Voegelin, E. 1986. *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna. [Ed. or. *Plato*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.]
- Vretska, K. 1958. *Platon. Der Staat*, Philipp Reclam, Stuttgart.
- Wagner, E. 2005. *Compulsion Again in the "Republic"*, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 38 (3), 87-101.
- Waterlow, S. 1972-73. *The Good of Others in Plato's "Republic"*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73, 19-36.
- West, M. 1966. *Hesiod. Theogony*, Clarendon Press, Oxford.
- West, M. 1987. *Hesiod. Works and Days*, Clarendon Press, Oxford.

- White, N. P. 1979. *A Companion to Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- White, N. P. 1986. *The Ruler's Choice*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, 22-46.
- Wilberding, J. 2004. *Prisoners and Puppeteers in the Cave*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 117-139.
- Wilson, J. R. S. 1976. *The Contents of the Cave*, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume II, 117-127.
- Winslow, R. 2012. *On Mimetic Style in Plato's Republic*, *Philosophy & Rhetoric*, 45 (1), 46-64.
- Wolfsdorf, D. 2015. *Plato on Pain*, *Antiquorum Philosophia*, 9, 11-26.
- Woodford, S. 1966. *Exemplum Virtutis. A Study of Heracles in Athens in the Second Half of the Fifth Century B.C.*, Diss. Columbia University, New York.

Ringraziamenti

Molte persone mi hanno accompagnato in questo cammino di crescita e di ricerca. Desidero ringraziare prima di tutto coloro che non appartengono al mondo accademico: la mia famiglia e i miei amici Caterina, Luca, Alberto, Rita, Pierandrea. Il loro continuo supporto fuori dall'università è stato importante, per la buona riuscita del Dottorato, tanto quanto quello che ho ricevuto in università. A Milena Bontempi un sentito ringraziamento per aver letto e commentato con acribia la prima bozza del mio pezzo sulla scelta di Odisseo. Fulvia de Luise ed Elizabeth Pender hanno esaminato il progetto di ricerca mentre era ancora in una fase embrionale ed avuto la lungimiranza di vederne i possibili sviluppi: i loro consigli sono stati di fondamentale importanza. Ringrazio David Roochnik per avermi invitato a trascorrere un semestre presso Boston University: ricordo con grande piacere le molte discussioni filosofiche che abbiamo avuto, riguardanti non solo il mio progetto di ricerca. Un ringraziamento speciale va ad Andrea Basso, per le lunghe discussioni filosofiche via Skype ed il continuo confronto fatto di «confutazioni prive di invidia». Non rimane ora che il ringraziamento più importante: desidero esprimere tutta la mia gratitudine alla mia tutor Linda Napolitano, non solo per aver sempre creduto nelle mie capacità, creato le condizioni perché io potessi maturare come ricercatore, guidato la mia ricerca e la mia attività didattica, corretto instancabilmente centinaia di pagine di bozze (e portato pazienza per i molti cacofonici anglicismi che tendo ad utilizzare), ma soprattutto per avermi mostrato ἔργω τε καὶ λόγῳ, «nelle parole e nei fatti» (*Resp.* 499a1), quale sia la *postura* del ricercatore – insegnamento che vale ben più di mille erudite disquisizioni storico-filosofiche.