

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPAC)

Dottorato in 'RICERCHE E STUDI SULL' ANTICHITÀ, IL MEDIOEVO E
L'UMANESIMO. SALERNO' (RAMUS)

cr. n. 2 «Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e
umanistica» (FiTMU)

XXXII Ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

*Paideia e mito. La funzione politica della mitopoiesi in Timeo, Crizia
e Repubblica X*

Tesi di dottorato di
FEDERICO CASELLA

Tutor: Chiar.mo Prof. FRANCO FERRARI

Co-tutor: Chiar.ma Prof.ssa SILVIA GASTALDI

Anno Accademico 2018/2019

INDICE

Introduzione	p. 5
1. Il <i>Fedone</i>, Platone e il suo pubblico	p. 19
1.1 Un canto filosofico a più voci: il <i>Fedone</i> come manifesto della filosofia platonica	p. 21
1.1.1 Il canto a più voci	p. 22
1.1.2 La voce fuori dal coro	p. 34
1.1.3 Le stonature di Simmia e di Cebete	p. 42
1.1.4 Il congedo da Socrate	p. 61
1.1.5 Il <i>Fedone</i> come manifesto del platonismo	p. 66
2. Il libro X della <i>Repubblica</i>, Platone e la massa	p. 69
2.1 Per una fenomenologia della massa in Platone	p. 71
2.1.1 La massa nel <i>Critone</i> : una compagine minacciosa	p. 71
2.1.2 La massa nell' <i>Ippia Maggiore</i> : l'eco dei retori-Sofisti	p. 80
2.1.3 La massa nell' <i>Eutidemo</i> : rumore e schiamazzi	p. 84
2.1.4 La massa nel <i>Protagora</i> : appetito e ignoranza	p. 87
2.1.5 La massa nel <i>Gorgia</i> : l'impossibilità del dialogo	p. 96
2.1.6 La massa nella <i>Repubblica</i> : armatori inattivi	p. 110
2.1.7 La massa nella <i>Repubblica</i> : l'animale indolente	p. 116
2.1.8. La massa nella <i>Repubblica</i> : l'uomo democratico	p. 122
2.1.9 Un contatto tra la massa e i filosofi?	p. 130
2.2 Incantare la bestia: moderazione, irrazionalità e educazione della massa nella <i>Repubblica</i>	p. 139
2.2.1 Piaceri e irrazionalità nel libro IV della <i>Repubblica</i> : il ruolo della σωφροσύνη	p. 140
2.2.2 La bestia multiforme: il principio ἐπιθυμητικόν nel libro IX della <i>Repubblica</i>	p. 151
2.2.3 I μῦθοι platonici, una nuova poesia e l'appello all'irrazionalità	p. 159
2.2.4 I crematisti della καλλίπολις, Cefalo e i πολλοί attuali: quale bersaglio dei μῦθοι?	p. 182
2.3 <i>Repubblica X</i> (περὶ ἄθλον – 608c4-621d3): la soluzione «semplice» all'immortalità dell'anima e all'educazione della massa	p. 190
2.3.1 Struttura e problematiche del libro X della <i>Repubblica</i>	p. 191
2.3.2 L'immortalità dell'anima (R. 608c4-612c7)	p. 196
2.3.3 Il destino escatologico dell'anima e il sistema di giustizia retributivo (R. 612a8-621d3)	p. 209
2.3.4 La soluzione semplice all'educazione della massa	p. 230
3. Il <i>Timeo</i>, Platone e i futuri filosofi-governanti	p. 237
3.1 I guardiani della città: la natura e il compito dei veri filosofi	p. 239
3.1.1 L'anima razionale dei filosofi e il piacere per lo studio	p. 240

3.1.2 Il βίος filosofico tra conoscenza e impegno politico	p. 250
3.2 Il <i>Timeo</i> e l'educazione delle nature migliori	p. 265
3.2.1 Leggi del cosmo e perfezione umana nel <i>Timeo</i>	p. 267
3.2.2 Il <i>Timeo</i> e la <i>Repubblica</i> : ripresa e riaffermazione dell'educazione delle nature migliori	p. 326
4. Il <i>Crizia</i>, Platone e i guerrieri	p. 341
4.1 Il ciclo di Atlantide	p. 343
4.1.1 L'Atlantide del <i>Timeo</i>	p. 344
4.1.2 L'Atlantide del <i>Crizia</i>	p. 361
4.2 Protettori della città, alleati della ragione: i guerrieri e il principio aggressivo nella <i>Repubblica</i>	p. 382
4.2.1 La guerra migliore e i soldati perfetti della καλλίπολις	p. 383
Conclusioni	p. 397
Bibliografia	p. 407

PAIDEIA E MITO. LA FUNZIONE POLITICA DELLA MITOPOIESI
IN *TIMEO*, *CRIZIA* E *REPUBBLICA X*

– Platone: «Né la città, né la costituzione, neppure un uomo raggiungeranno mai la loro perfezione, prima che a quei pochi filosofi [...] tocchi curarsi della città» (*R.* 499b3-7)¹.

– Aristotele: «È molto bello... però è impossibile» (*Pol.* 2.1261b31)².

– Platone: «Non è impossibile, invero [...] né noi stiamo affermando cose impossibili: difficili, su questo possiamo essere d'accordo» (*R.* 499d4-6)³.

¹ Οὔτε πόλις οὔτε πολιτεία οὐδέ γ' ἀνὴρ ὁμοίως μὴ ποτε γένηται τέλει, πρὶν ἂν τοῖς φιλοσόφοις [...] περιβάλῃ [...]. πόλει ἐπιμεληθῆναι.

² Ὡδὶ μὲν καλὸν ἀλλ' οὐ δυνατόν.

³ Οὐ γὰρ ἀδύνατος [...] οὐδ' ἡμεῖς ἀδύνατα λέγομεν· χαλεπὰ δὲ, καὶ παρ' ἡμῶν ὁμολογεῖται.

Introduzione

Qualunque lavoro di analisi degli scritti di Platone è costretto a cominciare dall'assunzione – nonché dalla dichiarazione – di un preciso paradigma ermeneutico tramite cui accostarsi a opere così multiformi⁴. Si potrebbe affermare che la storiografia filosofica platonica sia, prima di tutto, una presa di posizione circa la natura stessa della filosofia, al fine di precisare quale pratica vada, cioè, indicata come tale: la risposta a tale quesito orienta la selezione di ciò che si ritiene meritevole di maggiore attenzione nelle opere di Platone, spingendo a relegare al ruolo di contorno accessorio, o addirittura del tutto irrilevante, una serie di altre sezioni. Per questo motivo, il lavoro di riflessione sul pensiero di Platone è, prima di tutto, un'analisi – talvolta lasciata a un livello implicito, ma pur sempre condotta e risolta – delle metodologie che lo studioso ritiene meritevoli di applicare per interpretare adeguatamente, a suo parere, la filosofia platonica. In ragione di ciò, i vari commenti a Platone presenteranno sempre una polifonia di assunti e di posizioni, impossibilitati – e, del resto, non legittimati – a pretendere il carattere di verità ultimativa, in accordo, per certi versi, con il medesimo spirito di Platone: la convinzione che vi sono certe questioni irrinunciabili e determinati argomenti fondamentali, su cui vanno profusi i maggiori sforzi intellettuali di analisi e di precisazione, e i cui risultati non vanno intesi mai come dogmatici e decisivi, bensì come tali da favorire, costantemente, nuovi dibattiti alla ricerca del meglio.

In questa introduzione al presente lavoro ritengo, dunque, necessario rendere conto esplicitamente delle modalità con cui ho deciso di affrontare i dialoghi di Platone e quali metodologie tracciate da vari studiosi ho adottato: per la precisione, mi sono inserito nel solco di quelle che si possono ritenere le più convincenti in ragione del contesto storico in cui Platone si trovò a riflettere e a comporre i dialoghi, dei generi letterari già da tempo in circolazione, delle figure e dei personaggi per lui di – probabilmente – maggiore interesse.

Il primo problema da considerare nel momento in cui ci si accosta ai dialoghi di Platone è stabilirne la datazione: la fissazione di una data di inizio della circolazione consente, infatti, di inserire il dialogo in esame in un preciso periodo della vita del filosofo e, da qui, di compiere ulteriori inferenze, come la vicinanza dei temi trattati alla filosofia e alla figura del Socrate storico, l'appartenenza a una fase in cui il pensiero di Platone elabora una serie di assunti fondamentali e originali ed, eventualmente, la possibilità di selezionare quale dialogo

⁴ Di Platone si possiedono tutti gli scritti giunti sotto il suo nome: un corpo di trentaquattro dialoghi (di alcuni dei quali si ipotizza la non autenticità), un'*Apologia*, una serie di lettere la cui genuinità è dibattuta, nonché altre opere su cui i pareri – sebbene mai unanimi – degli studiosi concorda nel ritenerli dubbi o certamente falsi.

chiamare in causa per contribuire a illustrare una determinata problematica di cui uno di essi si fa portavoce. Come è noto, è stata conseguentemente avanzata la proposta di catalogare i dialoghi inserendoli in vari momenti dello sviluppo intellettuale di Platone: i cosiddetti dialoghi giovanili, che risentono maggiormente dell'influenza del maestro e sono tesi, tra i numerosi intenti, in particolare a riabilitarne l'immagine agli occhi della cittadinanza ateniese che lo aveva condannato (e, per esteso, che aveva tentato di eliminare l'esercizio della filosofia tra le attività ammesse ad Atene); quelli maturi, in cui Platone elabora il nucleo principale del suo pensiero; infine, quelli tardi o della vecchiaia, in cui Socrate occupa sempre meno il ruolo di interlocutore principale (o è assente del tutto, come nelle *Leggi*) e in cui la filosofia di Platone raggiunge un'autonomia e un'originalità ormai piene⁵. A supporto del tentativo di ricondurre un dialogo a un preciso periodo sono state condotte, poi, indagini sullo stile della lingua, nella convinzione che, isolando ricorrenze ed espressioni comuni da dialogo a dialogo, si potesse scoprire l'appartenenza a un momento della vita di Platone per gli scritti raggruppabili in ragione di questo criterio⁶.

Ritengo che il problema di ricostruire l'esatta datazione dei singoli dialoghi non possa trovare una soluzione definitiva: a eccezione del caso delle *Leggi*, di cui è noto il fatto che si tratti dell'ultima opera di Platone, non si conosce l'esatto momento in cui egli decise di iniziare la stesura di ciascuno dei suoi dialoghi: le fonti antiche non riportano l'ordine esatto in cui vennero composti⁷. Del resto, non è nemmeno lecito parlare di una data di pubblicazione: i dialoghi, come la maggior parte degli scritti del periodo, venivano redatti e fatti circolare per essere rimaneggiati successivamente dall'autore, che ne alterava, integrava e rileggeva alcune parti anche a lunga distanza dalla prima composizione e diffusione. Per questo motivo, il tentativo di isolare uno stile di scrittura peculiare di un determinato periodo della vita di Platone e, su questa scorta, di accorpare certi dialoghi trova un ostacolo insormontabile. Ciò non legittima, tuttavia, l'abbandono della questione: si può considerare, ad esempio, che la *Repubblica* sembra costituire uno snodo importante nel pensiero di

⁵ L'ordine con cui si suddividono i dialoghi orienta la loro stessa interpretazione: per una rassegna delle principali ipotesi avanzate in proposito cfr., ad esempio, C. Poster, *The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences*, in «Phoenix», 52 (1998), pp. 282-298.

⁶ Un esempio del tentativo di datare e di suddividere i dialoghi per periodi sulla base di indagini stilometriche è offerto, ad esempio, da G.R. Ledger, *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford 1989. Contro l'impiego delle analisi sullo stile come strumento per datare i dialoghi, cfr., ad esempio, H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.

⁷ L'esigenza di suddividere gli scritti di Platone secondo un criterio cronologico non è la sola, e nell'antichità non era, peraltro, la principale: ad esempio, i dialoghi potevano essere catalogati, distinti e accomunati in relazione a un percorso didattico come avveniva nei circoli neoplatonici, divisi dunque per argomenti secondo le varie 'branche' della filosofia distinte all'epoca (etica, fisica, metafisica) e posti l'uno come propedeutico all'altro fino al raggiungimento delle 'scienze' più alte e difficili. Per questo cfr., ad esempio, D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003, pp. 50-68.

Platone. Rappresenta, per la precisione, un dialogo in cui tematiche ontologiche, epistemologiche, psicologiche, etico-politiche vengono, tutte quante, prese in considerazione e rapportate le une alle altre al fine di delineare il progetto di riforma sociale di vitale importanza per il risanamento delle condotte, attualmente malvagie, dei cittadini: tali argomenti sono trattati parzialmente o isolatamente in altri dialoghi, presentando assunti o simili ai o derivati dai, e dunque in un certo senso a integrazione dei, temi affrontati nella *Repubblica*.

Questo dialogo costituirebbe, allora, un'opera centrale nel pensiero di Platone dal punto di vista dell'importanza delle problematiche toccate: può essere intesa quale 'spartiacque' per ricondurre i dialoghi che, per certi versi, anticipano – ma non affrontano in termini simili – le nozioni discusse nella *Repubblica* a un periodo pre-*Repubblica*, mentre quelli che appaiono inserirsi nel solco tracciato dalla *Repubblica* possono essere annoverati in una fase post-*Repubblica*. Questo criterio non consente di fornire una soluzione soddisfacente al problema – a mio avviso, irrisolvibile – dell'esatta datazione, ma permette di individuare un corollario alla luce del quale attribuire i dialoghi a fasi diverse: la figura di Socrate non viene più, a un certo punto, difesa strenuamente. Platone mantiene, certamente, l'eredità socratica nella volontà di correggere il tipo di conoscenza e di condotta degli altri cittadini, ma egli rivendica la piena superiorità della filosofia platonica rispetto a ogni altra filosofia o approccio intellettuale: la *Repubblica* sembra suggerire proprio questa prospettiva.

L'esistenza di una fase pre- e post-*Repubblica* si accorda con il modo stesso di intendere la filosofia da parte di Platone: si tratta di discutere, riprendere e rielaborare una serie di problemi al fine di raggiungere la soluzione la più soddisfacente, che però non pretende di assumere, manifestamente, un carattere definitivo, al massimo più adeguato rispetto a quello di altre risposte. Non analizzerò i dialoghi, quindi, su una base meramente cronologica, ma in relazione al nucleo delle tesi principali sostenute nella *Repubblica*: la stesura del dialogo occupò, molto probabilmente, un ampio periodo, data la vastità dello scritto e la varietà delle questioni, ma le soluzioni avanzate costituirono, plausibilmente, un orizzonte di riferimento primario per Platone, sia per svilupparle ulteriormente, sia per, eventualmente, modificarle o rigettarle⁸.

⁸ Per il rimaneggiamento di uno scritto, nel tempo, da parte del suo autore nell'antichità cfr. C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, di cui adotto la proposta di suddividere i dialoghi in un gruppo per certi versi preparatorio alla *Repubblica*, in una fase segnata dalla centralità di quest'ultima e in un periodo successivo in cui vengono affrontate e/o rielaborate, in parte, problematiche in essa in qualche modo già trattate. Ovviamente, vi sono molte altre etichette che si possono applicare ai dialoghi, come aporetici, socratici, dialettici, etc.: nella presente ricerca, guarderò più all'eventuale rapporto di alcuni di loro con il dialogo centrale, cioè con la *Repubblica*, e nella consapevolezza che,

Un secondo problema riguarda cosa selezionare quale espressione della filosofia di Platone, così da stabilire se il suo pensiero risieda tutto quanto all'interno dei dialoghi e, conseguentemente, se è opportuno analizzarli ciascuno indipendentemente, oppure tutti quanti insieme, o ancora congiuntamente soltanto entro un numero selezionato; oppure, se la filosofia di Platone di cui si trova traccia nei dialoghi vada integrata con elementi non ravvisabili in essi. Nel primo caso, occorre enucleare poi quali sezioni considerare filosofiche e quali irrilevanti, nonché quali personaggi ritenere portavoce di assunti condivisi da Platone.

Accolgo l'ipotesi per cui ogni dialogo possiede una vita autonoma, nel senso che si fa portatore di istanze e di tematiche la cui risoluzione – talvolta, solo provvisoria o comunque bisognosa di ulteriori indagini – non si trova in un altro dialogo, come se fossero 'capitoli' di un più ampio trattato da integrare vicendevolmente. Nondimeno, è possibile considerare parallelamente un certo numero di dialoghi, ad esempio perché uno stesso tema viene recuperato, sottoposto a nuove indagini, fatto scontrare con altri punti di vista e, così, ulteriormente rivisitato a partire da una diversa esigenza, isolando eventuali divergenze, ripensamenti o nuove angolature⁹. Ciò che viene, solitamente, ripreso rappresenta uno dei 'capisaldi' del pensiero di Platone, ossia un insieme di punti irrinunciabili la cui ricorrenza tradisce, appunto, il fatto che si tratta degli assunti fondamentali della sua filosofia: per la precisione, la teoria delle idee, l'immortalità dell'anima, la necessità dell'impegno politico per i filosofi. Il fatto che ciascuno di questi temi sia, ogni volta, affrontato sotto diverse prospettive non significa escludere la centralità che essi rivestivano: la filosofia di Platone eredita la necessità di operare una continua ricerca attribuibile, plausibilmente, al Socrate storico, presentandosi, dunque, quale insieme di punti irrinunciabili ma non dogmatici nella loro formulazione, perché è legittimo, se non necessario, continuare l'indagine sul loro valore considerandoli più volte e diversamente¹⁰. La filosofia di Platone ricalca la natura stessa del dialogo che egli rappresenta nei suoi scritti, appunto un continuo confronto tra uomini accomunati – almeno, nelle aspettative – dalla volontà di trovare una risposta adeguata a un problema, e disposti ad approfondire la questione contrapponendo, ove la situazione lo

indipendentemente dalla forma, possono eventualmente toccare alcuni dei punti fondamentali del pensiero di Platone in maniera non dogmatica, come già anticipato e come si dirà nuovamente.

⁹ Ad esempio, nel *Lachete* tema di riflessione è la natura del coraggio, questione a cui viene fornita una risposta soltanto provvisoria: nella *Repubblica*, sembra esservi un riassunto dei risultati di questa discussione, che però vengono nuovamente, per esplicita richiesta di uno dei personaggi, sottoposti a nuove indagini (*R.* 429b8-c4), così da approdare a una definizione di coraggio diversa e più ampia, ma che serve a soddisfare prima di tutto l'esigenza sorta all'interno delle discussioni della *Repubblica* (stabilire quale virtù sia preferibile per una determinata categoria di uomini e come possa essere 'spendibile' all'interno della città).

¹⁰ Per la possibilità di isolare, sulla base del criterio della ricorrenza in più dialoghi di una determinata nozione, i capisaldi della filosofia platonica (altrimenti – e volutamente – non sistematica né dogmatica) cfr. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 66-85.

richiede, tesi anche profondamente diverse. Pertanto, alla domanda circa quale personaggio vada inteso come il portavoce delle posizioni di Platone, ritengo che non esista un protagonista delegato a svolgere questo compito: se è vero che a Socrate sono affidate, spesso, le formulazioni delle tesi più importanti all'interno di un dialogo – nel senso che la conversazione ruota sovente intorno alle tematiche da lui sollevate – ogni figura può, potenzialmente, esprimere un'ipotesi, un dubbio, una confutazione nutrita e condivisa dallo stesso Platone. Ciascun personaggio merita, dunque, particolare attenzione per come viene caratterizzato e per quanto proferisce¹¹.

Un'ulteriore questione che si collega a quanto appena detto concerne il grado di serietà che Platone riconosceva alle sue opere: nella famosa critica alla scrittura contenuta nel *Fedro*, si afferma che un componimento scritto presenta una serie di problematiche, tra tutte l'impossibilità di sciogliere eventuali dubbi del suo fruitore, mentre in un confronto che avviene oralmente gli interlocutori possono, ogni volta, chiarire i punti più oscuri per facilitare il raggiungimento di una soluzione soddisfacente al problema da cui hanno preso le mosse. Il dialogo come opera letteraria può imitare l'oralità, ma non avvicinarsi alla superiorità che Platone riconosce a questa. Ciò potrebbe tradire la necessità di integrare la discussione di cui si ha un resoconto scritto proprio attraverso una successiva discussione orale, che poteva seguire, ad esempio, alla lettura di un dialogo all'interno dell'Accademia a commento dei temi sollevati: mancando di resoconti particolareggiati dei dibattiti condotti nella scuola fondata da Platone, si è dunque costretti a limitare le attenzioni alla portata delle tesi contenute nell'espressione scritta della sua filosofia, nella convinzione che, al di là dei capisaldi di cui si è detto, nessuna tesi nei dialoghi si arrogava la pretesa di valere come soluzione inconfutabile e definitiva. Al massimo, poteva rappresentare quella migliore e preferibile in riferimento alle limitate capacità dei personaggi del dialogo o, più in generale, umane. Difficile è, poi, comprendere le modalità di fruizione dello scritto, se fosse affidato alla lettura privata o pubblica e, dunque, presupponendo l'ascolto dei contenuti: nel corso di questo lavoro, mi limiterò alla dicitura 'lettore/ascoltatore' per ribadire questa ambiguità, che però può essere, in qualche modo, risolta considerando che un Greco leggeva ad alta voce, e non mentalmente¹².

¹¹ Platone, per certi versi, starebbe, in questo modo, talvolta dibattendo con se stesso o criticandosi. Per questo approccio cfr. E. Ostenfeld, *Who Speaks for Plato? Everyone!*, in G.A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham 2000, pp. 211-219.

¹² Su questa ambiguità cfr., ad esempio, J. Waugh, *Neither Published Nor Perished: The Dialogues as Speech, Not Text*, in F.J. Gonzalez (ed.), *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Boston 1995, pp. 61-77. Per la lettura ad alta voce, e non mentale, e per l'immedesimazione maggiore che questa pratica comporta ad esempio nei personaggi rappresentati nella finzione dialogica, cfr. S. Halliwell, *The Republic's Two Critiques of Poetry*, in O. Höffe (hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, pp. 313-332 e la bibliografia ivi citata. Accolgo,

Un terzo problema concerne il genere letterario a cui il dialogo platonico può ispirarsi: è nota la contemporanea fioritura di un'imponente letteratura socratica strutturata in forma di dialogo, e quasi totalmente perduta¹³. Il 'vantaggio' di questa formula è contribuire, nell'ottica di Platone, a suggerire che il contenuto del suo pensiero, come già detto a più riprese, non va inteso come dogmatico, bensì 'aperto' a nuove e ulteriori discussioni. Convincente è, a mio avviso, l'ipotesi per cui i dialoghi mettono in scena personaggi, dottrine e punti di vista alla stregua di una rappresentazione teatrale, analogamente, cioè, ai generi letterari di maggiore fortuna nell'Atene dei tempi di Platone, appunto le tragedie e le commedie (opere di μίμησις, secondo la terminologia platonica). Si tratta, dunque, di includere il fruitore del dialogo nella stessa conversazione 'imitata' nella finzione dialogica, al fine di metterlo di fronte a un invito o a una teoria che è chiamato, secondo l'approccio non dogmatico che Platone vuole imprimere all'esercizio della filosofia, a introiettare e a indagare a sua volta¹⁴. In risposta a uno degli interrogativi precedenti – stabilire quale sezione dei dialoghi meriti maggiore attenzione – la soluzione più adeguata è quella di non trascurare nessun elemento, in quanto ogni dettaglio può, potenzialmente, contribuire a generare e ad arricchire, tramite una valenza simbolica analoga a quella di personaggi o a elementi della letteratura teatrale e performativa, una determinata tesi filosofica o un messaggio protrettico¹⁵.

dunque, in parte alcuni aspetti della legittimità di passare da un dialogo a un altro, pur riconoscendo a ciascuno la propria autonomia, e di concepire come non ultimative, ma da integrare eventualmente con dibattiti e confronti terminata la lettura/ascolto (aggiungerò: solo se presupposto un pubblico di nature filosofiche), le tesi contenute negli scritti di Platone formulate, ad esempio, da T.A. Szlezak, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985, il quale, tuttavia, predilige la concessione di un ruolo molto importante all'insegnamento orale, sulla base dello scetticismo di Platone nei confronti della scrittura formulati nel *Fedro* e nella *Lettera VII* (se è autentica). Gli estremi di questo approccio sono costituiti da una parte da F. Schleiermacher, per cui la filosofia di Platone va rintracciata esclusivamente nei dialoghi, e dall'altra, ad esempio, da G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 2010²² [1984], per cui questi ultimi vanno integrati con quanto è possibile ricostruire delle dottrine non scritte, dell'insegnamento orale di Platone a cui era affidata la parte più importante della sua filosofia, che aveva per oggetto i rapporti tra i principi primi Uno e Diade e di cui si potrebbero trovare allusioni, oltre che nella dossografia, anche nei dialoghi stessi. Se le testimonianze di altri autori – Aristotele, principalmente – confermano certamente l'esistenza di un nucleo di dottrine destinato alla discussione orale nella scuola di Platone, ciò non significa che quanto è contenuto nei dialoghi vada ritenuto irrilevante, insufficiente o semplicemente preparatorio all'esposizione delle tesi teoriche più rilevanti affidate alla sola esposizione orale nell'Accademia.

¹³ Per una ricostruzione del profilo dei numerosi dialoghi socratici e dei loro autori cfr., ad esempio, L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti 1977.

¹⁴ Per 'finzione dialogica' intenderò, d'ora in avanti, l'intero contenuto del dialogo così come è composto, ossia quale trascrizione di discussioni intessute da vari personaggi e quale descrizione di ogni dettaglio storico, geografico e 'scenografico' (incisi, attitudini, comportamenti, etc.) a contorno delle discussioni. Per l'importanza del modello teatrale nella costruzione dei dialoghi, da cui viene mutuata anche la volontà di incidere sugli uomini per modificare i loro modi di intendere secondo un'esigenza paideutica, cfr. L. Palumbo, Μίμησις. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli 2008, la quale rileva che il modello teatrale potrebbe costituire in aggiunta, forse, anche un orizzonte di riferimento per la tematizzazione dei rapporti mondo noetico-mondo sensibile.

¹⁵ Concordo dunque con le analisi, ad esempio, di R. Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, la quale sottolinea la dimensione drammatica dei dialoghi: una certa rilevanza, nel momento in

L'ultima delle principali problematiche che emergono quando ci si accosta ai dialoghi riguarda una presunta tensione tra ciò che è definibile come λόγος e quanto viene introdotto come μῦθος: una contrapposizione netta tra i due termini occorre solitamente quando è esplicitamente dichiarato il livello di verità che essi convogliano. Il μῦθος, molto spesso, si caratterizza come un discorso con un valore di verità meno assoluto, e si connota, in più, come una sorta di sottogenere letterario all'interno dei dialoghi. Respingo la volontà di tracciare una forte demarcazione tra λόγος e μῦθος, in quanto entrambi questi mezzi di formulazione di un concetto rivestono una profonda rilevanza per la παιδεία platonica, per un programma di educazione elaborato da Platone in particolare nel suo dialogo centrale, la *Repubblica*, e a vantaggio di varie categorie umane, a cui va prospettata la necessità di adottare una condotta preferibile. Ciò che è classificato come μῦθος, similmente a quanto può passare entro la macro-categoria di λόγος, riveste un'importanza fondamentale per l'economia del pensiero di Platone, e merita, pertanto, considerazioni analoghe a sezioni dei dialoghi più manifestamente filosofiche, ossia quelle in cui vengono esplicitamente contrapposte tesi ontologiche, epistemologiche, etico-politiche, etc.¹⁶.

A mio avviso, emergerebbe un'ulteriore problematica nel momento di iniziare l'analisi dei dialoghi di Platone, la cui soluzione – accanto a quelle avanzate per le altre questioni menzionate finora – consentirebbe di comprendere, nelle sue molteplici sfaccettature, un determinato dialogo: capire quale fosse l'eventuale pubblico preferenziale che Platone aveva in mente e, conseguentemente, se fossero presenti 'strategie' per catturarne efficacemente l'attenzione. L'operazione di concentrarsi sul valore filosofico di alcune sezioni degli scritti di Platone ritenendole indipendenti non solo dal più ampio contesto in cui sono inserite, ma anche dalla portata della loro spendibilità – ossia dall'impatto che la difesa, o la confutazione, di una tesi doveva assumere sulla formazione del lettore/ascoltatore – rischia, infatti, di ridurre il dialogo, in ultimo, a un trattato: ne verrebbe esclusa quella dimensione, appunto, dialogica con cui è stato concepito e che presuppone, alla luce di quanto detto in precedenza,

cui una tesi viene prospettata, va ravvisata anche per altri dettagli della finzione dialogica, in aggiunta alle argomentazioni più manifestamente filosofiche. Mette in guardia sul possibile valore ad esempio degli *excursus* o di altre digressioni M. Erler, *Episode und Exkurs in Drama und Dialog. Anmerkung zu einer poetologischen Diskussion bei Platon und Aristoteles*, in A. Bierl, P. von Möllendorff, S. Vogt (hrsg.), *Orchestra. Drama-Mythos-Bühne*, Stuttgart 1994, pp. 318-330. Su tutt'altra linea si pone, ad esempio, R.M. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge 2004, pp. 1-19, il quale preferisce concentrarsi solo ed esclusivamente sul contenuto dei dialoghi, intesi prima di tutto come un insieme di «abstract argumentation» indipendente dalla forma letteraria, col rischio, però, di ignorare la portata e il peso complessivi di una di queste argomentazioni (come e per chi è stata formulata, quanto definitiva sia agli occhi di Platone, etc., a seconda anche dei personaggi che la espongono o delle modalità e delle parole con cui è strutturata e introdotta).

¹⁶ Dei principali studi a proposito del valore di λόγος e μῦθος all'interno dei dialoghi di Platone si dirà *infra*, cap. 2.2.

un continuo confronto per approdare a un risultato soddisfacente non solo tra i personaggi della finzione letteraria, ma anche tra l'autore e il fruitore dell'opera.

In parte, Platone stesso sembra fornire un elemento per rispondere a questo interrogativo: nella *Repubblica* (sebbene concezioni 'germinali' siano presenti, in termini in parte simili, anche nei dialoghi pre-*Repubblica*), egli si dimostra manifestamente consapevole che gli uomini sono in possesso di una «natura», di una φύσις precisa e fissa, immutabile. Essa consente di inquadrare gli individui in varie categorie – che isolano una sorta di 'tipi umani' – ciascuna dotata di aspettative, modi di intendere, esigenze e tendenze peculiari: ne deriva che una stessa argomentazione o esortazione non può essere strutturata in maniera 'neutra', ossia per rivolgersi indifferentemente a ogni diverso gruppo. Occorre, piuttosto, indirizzare un messaggio costruendolo sulla base delle modalità tipiche di ragionamento e di azione della φύσις di cui dispone il destinatario preferenziale, se un pubblico mirato è presupposto. L'identità di tale pubblico primario può essere ricostruita ravvisando eventuali appelli a caratteristiche e a interessi ritenuti, nella *Repubblica*, peculiari di una determinata categoria di individui.

La distinzione più ricorrente prevede l'esistenza di uomini promettenti, i filosofi, accanto a coloro che non saranno mai in grado di dedicarsi alla filosofia: due diversi tipi umani prevedono due, differenti, modi di interagire con loro e costringono, in un certo senso, a limitare la portata dei contenuti di un dialogo a ciò che essi possono comprendere (se si nutre il desiderio di convincerli efficacemente della bontà di una determinata tesi). Platone non avrebbe, dunque, composto alcune delle sue opere 'in isolamento', indipendentemente, cioè, dal problema della loro fruizione e delle reazioni che certe problematiche trattate avrebbero suscitato nel pubblico: avrebbe, invece, intessuto in certi momenti un confronto, un vero e proprio dialogo, con i destinatari preferenziali, nella consapevolezza che, per soddisfare adeguatamente le sue intenzioni, doveva venire a patti con nature differenti, e talvolta 'inferiori'. Propongo, allora, l'adozione di un ulteriore punto di vista nell'esegesi dei dialoghi di Platone: tentare di ravvisare l'esistenza di un pubblico primario laddove il livello delle argomentazioni e alcuni dettagli nella finzione dialogica sembrano richiamare la concezione di φύσις strutturale degli uomini¹⁷.

¹⁷ Una prima tematizzazione del problema di comprendere l'identità del destinatario dei dialoghi può essere ravvisata, ad esempio, in E. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge 1963, il quale la declina dal punto di vista del grado di alfabetizzazione del pubblico, concludendo che la Grecia dell'epoca di Platone era ancora profondamente imbevuta di una cultura fondata sull'oralità, e da G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, il quale suggerisce che alcuni dialoghi erano stati composti per un uso interno solo all'Accademia, altri per un pubblico più ampio, ma tutti per essere letti ad alta voce, non affidati alla fruizione di un singolo destinatario nel privato. Rileva il problema di comprendere l'ampiezza del pubblico anche H. Thesleff, *Plato and His Public*, in B. Amden, P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen, A. Schwartz, C.G. Torzen (eds.), *Noctes Atticae. 34 Articles on* 12

Lo scopo della presente ricerca è, pertanto, quello di fornire una possibile identità al pubblico preferenziale di alcuni dialoghi di Platone. Saranno presi in considerazione, innanzitutto, non solo i punti in cui emergono più manifestamente tesi filosofiche, ma anche dettagli generalmente ritenuti meno rilevanti rispetto alle parole proferite dai protagonisti (comportamenti, attitudini, incisi, luoghi e ogni altro aspetto di apparente ‘contorno’ a quanto narrato) sulla base del fatto che ogni elemento può rivestire, attraverso una valenza simbolica, la funzione di supporto al messaggio di fondo veicolato: tutto questo in accordo con la caratterizzazione dei dialoghi quali opere drammatiche, affini a tragedie e a commedie, similmente interessate a suscitare una determinata reazione, e ricezione di messaggi, da parte del loro destinatario attraverso le molteplici sfaccettature della finzione letteraria (‘imitando’ i modelli a cui conviene, o meno, adeguarsi). Tali dettagli saranno, poi, analizzati in relazione a uno dei capisaldi del pensiero di Platone, e cioè la fissità della natura degli uomini, la quale ne fa individui in grado di capire solamente un certo tipo di discorsi, e di rispondere se vengono sollecitate, soprattutto, le sfere di loro maggiore interesse, le loro φιλίαι. In aggiunta, si focalizzerà l’attenzione su un preciso livello di presentazione degli argomenti, se vengono introdotti o come λόγος o come μῦθος e se viene esplicitamente dichiarato il grado di verità di cui tale «discorso» o «racconto» è portatore: ciò rappresenterebbe un’ulteriore ‘spia’ per individuare a che ordine di uomini Platone avesse deciso, in un dato momento, di rivolgersi. Il problema di ricostruire l’identità del destinatario preferenziale di un dialogo o di una sua parte, il contenuto del messaggio rivolto e le caratteristiche del mezzo, λόγος o μῦθος, impiegato sarà affrontato tenendo conto della volontà di Platone di costruire le linee guida per un’educazione adeguata dei cittadini: essa si riallaccia all’inserimento di questi individui nella καλλίπολις, nella «città perfetta» delineata nella *Repubblica*, o, almeno, al tentativo di avvicinare il loro modello di vita, nelle città attuali in cui regna l’ingiustizia, il più possibile a quello migliore. Si tenterà, dunque, di far emergere il valore paideutico e politico dei λόγοι e dei μῦθοι di Platone, riconsiderando le sue operazioni mitopoietiche alla luce dell’esigenza di

Graeco-Roman Antiquity and Its Nachleben. Studies Presented to Jørgen Mejer, Copenhagen 2002, pp. 289-301, il quale, a mio avviso convincentemente, suggerisce che Platone non si vuole rivolgere a un pubblico indiscriminatamente il più esteso e generico possibile. Non mi sembra, tuttavia, che sia stata considerata approfonditamente l’eventuale influenza che la ‘selezione’ di un determinato pubblico abbia avuto su Platone nel momento in cui componeva una parte di un dialogo, e che voleva rivolgere a tale destinatario. Mi inserisco, allora, nel solco tracciato da A.K. Cotton, *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*, Cambridge 2014, la quale analizza i dialoghi di Platone tenendo conto del problema dell’effetto, sia ‘intellettuale’ sia ‘emotivo’, che la loro lettura/ascolto suscitava nel fruitore: a mio avviso, tale questione andrebbe affrontata, per i dialoghi vicini ai temi della *Repubblica*, alla luce della concezione della fissità della natura umana, perché sarebbe possibile, in questo modo, fornire un’identità più chiara e netta al destinatario – invece di intenderlo, semplicemente, come un pubblico più o meno ampio, esterno o interno all’Accademia, o un semplice anonimo lettore – e, di conseguenza, di comprendere la portata del messaggio che Platone voleva suggerire (dato che le risposte intellettuali o emotive del lettore/ascoltatore sono, appunto, costanti perché dipendono dalla sua φύσις e peculiari di un preciso gruppo di individui).

perfezionare gli uomini e di veicolare efficacemente un messaggio al pubblico preferenziale cui è destinato, composto, ai suoi occhi, da nature immutabili. Sulla base di questo approccio ermeneutico, e in accordo con la divisione dei dialoghi in pre- e post-*Repubblica*, sarà preso in considerazione prima di tutto il caso del *Fedone*, in quanto in esso sono presenti le più esplicite formulazioni dei capisaldi della filosofia di Platone, che egli voleva, dunque, presentare, difendere e diffondere: l'esistenza del piano noetico, in base al quale fornire la soluzione a problemi ontologici ed epistemologici; l'immortalità dell'anima come presupposto da cui far dipendere il modello di vita migliore. Considerando l'importanza dei contenuti teorici del *Fedone*, si tenterà, dunque, di ricostruire sia l'identità del destinatario preferenziale che doveva accettare tali capisaldi sia la portata dei messaggi rivoltigli da Platone. Tali messaggi saranno poi analizzati congiuntamente a quanto emerge sia dalla *Repubblica* sia dagli scritti che a essa si richiamano manifestamente: si affronterà, dunque, anche il *Timeo*.

A completare il quadro, si studierà infine il *Crizia*, in quanto la finzione dialogica impone di considerarlo la naturale continuazione del confronto tra Socrate e i suoi amici narrato nella *Repubblica* e nel *Timeo*, di cui condivide, in parte, la finalità, quella di rivolgersi a un pubblico selezionato. Dalla ricerca condotta si tenterà, infine, di far emergere il valore paideutico e politico dei dialoghi considerati e cioè l'intenzione di Platone di porre le condizioni per l'instaurazione della città perfetta descritta nella *Repubblica*. Più precisamente, il ricondizionamento della condotta di ogni categoria di uomini sembra rispondere alla finalità di far sorgere la *καλλίπολις* non esclusivamente a partire da una tirannide esistente, in cui è sufficiente mutare in meglio la disposizione del solo individuo già al comando – un'opzione che fa riferimento alle vicende che videro Platone coinvolto a Siracusa – ma anche una democrazia attuale, costituita da una pluralità di individui che detengono il potere. Si tratterebbe, allora, di trasformare la democrazia *par excellence*, Atene, in una città perfetta attraverso un programma di diffusione di λόγοι e di μῦθοι mirati a educare precisi tipi umani: la massa, i filosofi, i guerrieri¹⁸.

¹⁸ Nella presente introduzione, ho citato le modalità di approccio adottate da vari studiosi nel cui solco mi inserisco, limitandomi a menzionare, sporadicamente, i lavori di altri che si collocano su posizioni completamente opposte, proprio per ribadire che la ricerca di un criterio stabile e definitivo per interpretare la filosofia di Platone è destinata a rivendicare, al massimo, il grado di maggiore plausibilità. La rassegna non pretende, ovviamente, di essere esaustiva, né per un versante, né per l'altro: per un resoconto più ampio dei principali filoni interpretativi sulla filosofia di Platone rinvio a J.A. Corlett, *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas 2005.

AVVERTENZA

Per i frammenti dei Presocratici e per la relativa dossografia si è utilizzata l'edizione di H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951⁶ [1903]. Le citazioni dall'opera sono abbreviate nella seguente maniera: sigla DK, seguita dal numero identificativo dell'autore all'interno della raccolta, dalla lettera A per le testimonianze indirette, B per i frammenti diretti e, infine, dal numero del frammento specifico, accompagnato, se necessario, dall'indicazione precisa di eventuali versi in esame. Ogni eventuale divergenza dalla lezione del testo greco di questa raccolta sarà espressamente indicata.

L'edizione del testo greco per i dialoghi di Platone è quella di J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford 1900-1907: nel caso in cui, per un passo specifico, sia stata impiegata una diversa lezione, sarà opportunamente segnalato. Per comodità di lettura, le citazioni dal greco non sono in nota a piè di pagina ma fanno parte del corpo del testo, inserite tra parentesi tonde. Le virgolette «» segnalano una traduzione diretta di un termine o di un passo: se esse non sono presenti accanto al greco citato, allora nel corpo del testo si sta parafrasando, e non traducendo, la citazione originale. L'appartenenza del passo riportato al relativo dialogo sarà segnalata nella prima menzione dell'opera all'interno di un capitolo, di un sottocapitolo o di una nota e, fino a che non sarà indicato esplicitamente, gli estremi successivi si intendono come relativi al dialogo citato in partenza.

Le abbreviazioni per i nomi degli autori e delle opere si conformano a quelle impiegate da H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940⁹ [1843], pp. XVI-XLVIII.

Tutte le traduzioni dirette dal greco, ove non diversamente specificato, sono mie.

1. IL *FEDONE*, PLATONE E IL SUO PUBBLICO

1.1 UN CANTO FILOSOFICO A PIU' VOCI: IL *FEDONE* COME MANIFESTO DELLA FILOSOFIA PLATONICA

«Non è invero sufficiente o Simmia, disse Socrate. Tu dici bene riguardo le ipotesi iniziali, e nel caso siano per voi degne di fede, nondimeno vanno analizzate più a fondo; e quando le avrete colte adeguatamente, come ritengo, potrete assecondare il ragionamento, per quei punti per cui è possibile a un uomo dare l'assenso. E se anche questo ragionamento apparirà sicuro, non dovrete cercare più oltre» (*Phd.* 107b4-9)¹⁹.

«Non riesco, amici, a persuadere Critone che io sono Socrate, questo che sta proprio ora dialogando con voi e che ordina una per una tutte le cose che dice; ed egli invece continua a pensare che Socrate sia quello che tra poco vedrà come corpo morto» (*Phd.* 115c6-d1)²⁰.

L'ipotesi per cui passi apparentemente marginali dei dialoghi contribuiscono a suggerire l'importanza di una determinata concezione può essere applicata, in qualità di chiave di lettura, al testo del *Fedone*: sarebbe, così, possibile provare a identificare il pubblico preferenziale. Ho deciso di concentrare l'attenzione sul caso del *Fedone* in quanto rappresenta un dialogo significativo per Platone: introduce, infatti, alcuni assunti principali della sua filosofia, ad esempio l'esistenza del mondo noetico quale elemento in riferimento a cui sviluppare conoscenze ed erigere una condotta virtuosa, oppure la centralità dell'anima, entità immortale in possesso di facoltà peculiari e 'chiave' per la costruzione di un βίος ottimo. La filosofia platonica, per la precisione, viene presentata per mostrare che è in grado di rispondere più adeguatamente di qualunque altro metodo – dei pensatori naturalisti o dei retori-Sofisti – a questioni circa la nascita e il divenire, oppure può stabilire un criterio, a vantaggio degli uomini, per individuare i comportamenti migliori: è come se il platonismo fosse contenuto in una sorta di manifesto, che enuclea i pregi e i vantaggi di cui è, esclusivamente, in possesso.

Non sarebbe implausibile, pertanto, ipotizzare che l'intento di Platone fosse quello di fare presa sul pubblico del *Fedone* per avvicinarlo agli assunti della sua filosofia: il destinatario primario doveva essere composto in prevalenza da intellettuali, interessati agli stessi argomenti ma da 'platonizzare'. Platone sembra dichiarare ai futuri filosofi platonici non soltanto il metodo attraverso cui affrontare i problemi, ma anche le modalità con cui

¹⁹ Οὐ μόνον γ', ἔφη, ὃ Σιμμία, ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τὰς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέα σαφέστερον· καὶ ἐὰν αὐτὰς ἱκανῶς διέλθῃτε, ὡς ἐγὼμαι, ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ, καθ' ὅσον δυνατὸν μάλιστα· ἀνθρώπῳ ἐπακολουθήσαι· κἄν τοῦτο αὐτὸ σαφὲς γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω.

²⁰ Οὐ πείθω, ὃ ἄνδρες, Κρίτωνά, ὡς ἐγὼ εἶμι οὗτος Σωκράτης, ὁ νυνὶ διαλεγόμενος καὶ διατάττων ἕκαστον τῶν λεγομένων, ἀλλ' οἰεταί με ἐκεῖνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν.

esercitare la filosofia: discutere insieme, mettendo in comune gli sforzi di uomini intellettualmente ‘alla pari’ e prendendo in considerazione più punti di vista, al fine di arrivare a una soluzione la più plausibile e condivisa da tutti. Il *Fedone* sembra caratterizzarsi, dunque, anche come manifesto dell’Accademia, sia che Platone l’avesse già fondata nel momento della prima circolazione del dialogo, sia che avesse in mente di istituirla.

In aggiunta ai tratti di ‘richiamo’ per intellettuali e di rivelazione degli strumenti da adoperare per – tentare di – raggiungere la verità, il *Fedone* sembra anche illustrare il primo, fondamentale compito che i futuri platonici saranno chiamati ad assolvere: elaborare una duplice dimostrazione dell’immortalità dell’anima, in grado sia di soddisfare un pubblico di filosofi, sia di convincere individui meno avvezzi a questo tipo di tematiche alla stregua di Critone (che appare come il loro portavoce). Si prefigura, cioè, un ruolo non solo teoretico per il filosofo platonico, ma anche di impegno civico, di interesse politico ed educativo per le sorti del resto degli uomini. Il *Fedone*, per certi versi, prefigura il progetto di riforma sociale della *Repubblica* nei suoi aspetti di base, ossia nella volontà, da parte di Platone, di ricondizionare le disposizioni di tutti gli altri cittadini: platonizzando i filosofi attuali e rendendo virtuosi – secondo le loro capacità – la massa di non filosofi. Una volta redatta e diffusa la *Repubblica*, questo messaggio di fondo del *Fedone* viene ripreso, e integrato, da ulteriori dialoghi, che riscrivono il manifesto del platonismo alla luce di nuove problematiche: nondimeno, l’intento di fondo del *Fedone*, la cura di Platone per il βίος degli altri uomini e quindi, per esteso, della città, rimane il motivo di preoccupazione principale.

1.1.1 Il canto a più voci

Nella scena di apertura del dialogo, Fedone descrive minuziosamente ciò che si era trovato di fronte nel momento in cui venne annunciato a Socrate il ritorno della nave sacra da Delo, evento che consentiva di eseguire la condanna a morte: oltre a illustrare gli stati d’animo dei presenti, egli elenca a Echecrate tutti i discepoli e gli amici che in quel momento si trovavano nella cella (*Phd.* 58a6-59c7)²¹. Risalta la mancanza di Platone: Fedone sembra

²¹ M. Marier, *L’intervention divine du prologue du Phédon de Platon: Socrate, nouveau dieu tutélaire d’Athènes*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 27 (2009), pp. 99-123, osserva che la scena di apertura, con la menzione di Apollo e della connessione del destino di Socrate con la nave sacra recatasi a Delo, serve fin da subito a introdurre quest’ultimo in una veste ben precisa: Socrate assume i contorni di un uomo divinizzato, alla stregua di Teseo (cui si ricollega per via dell’ambasceria a Delo), in qualità di nume protettore della città e in possesso di capacità mantiche. Platone eleva, così, l’immagine del maestro, completando il quadro tracciato con l’*Eutifrone*, l’*Apologia* e il *Critone*. Come si cercherà di mostrare, Socrate rappresenta l’esempio del vero filosofo/dell’anima totalmente separata dal corpo, in ragione della corretta nozione che egli nutre a proposito della natura della morte: sa quindi cosa aspettarsi in futuro, e cioè che la sua anima è immortale (da qui le capacità mantiche e la

non essere certo circa la ragione della sua assenza – ipotizza si fosse ammalato (Πλάτων δὲ οἴμαι ἡσθένει – 59b10) – ma, nondimeno, segnala distintamente, con tale osservazione, che Platone non fu tra quanti si erano radunati in quel frangente.

Nell'intera produzione dialogica, vi sono tre punti in cui Platone menziona se stesso: oltre a quello del *Fedone*, gli altri due sono rintracciabili nell'*Apologia*. Nella prima occorrenza (*Ap.* 34a1), Socrate sta respingendo l'accusa di avere corrotto i giovani con cui era entrato in contatto, rammentando che, durante il processo, sono presenti quegli stessi che Meleto ritiene rovinati e deviati dalla sua educazione, e che possono provare, invece, il contrario: tra gli ultimi a essere citati figura Adimanto figlio di Aristone, il cui fratello, Platone appunto, Socrate sottolinea che è «proprio qui» (οὐτοσί), ben visibile tra il pubblico. Nella seconda (38b6), Socrate, rifiutando la possibilità di scegliere altre pene – tra cui l'esilio – al posto di quella capitale proposta dagli accusatori, cede alle pressioni dei suoi discepoli affinché gli sia comminata una multa, la cui somma dichiara che «il qui presente Platone» (Πλάτων δὲ ὄδε) – assieme a Critone, Critobulo e Apollodoro – può pagare in sua vece. Nell'*Apologia*, Platone è annoverato tra i discepoli che assistevano alla difesa di Socrate: questo dato non viene introdotto, nella trattazione, come incidentale, bensì come meritevole di particolare attenzione, dato che espressioni come οὐτοσί e ὄδε contribuiscono a rafforzare l'idea che la persona in questione è materialmente presente – ben riconoscibile tra quanti si erano radunati – e che, pertanto, ha osservato direttamente i fatti avvenuti. La differenza rispetto alla menzione del *Fedone* è netta. In questo dialogo, si dice che Platone non era nella cella accanto agli altri discepoli: di conseguenza, non ha avuto modo di assistere alla morte di Socrate.

Una delle principali motivazioni che portò Platone a scrivere i dialoghi fu, inizialmente, l'esigenza di riabilitare l'immagine del maestro agli occhi della cittadinanza che lo aveva condannato: di Socrate si era diffuso il ritratto di personaggio eccentrico, estraneo ai valori tradizionali della πόλις, analogamente ad altre figure di intellettuali – filosofi naturalisti o Sofisti – che ad Atene erano per la maggior parte ammantate – specialmente dalle frange più tradizionaliste – da un'aura di scetticismo, di diffidenza o di aperta ostilità²². L'*Apologia*, in

connessione con Apollo). La superiorità di Socrate e la sua relazione con la dimensione divina andrebbero dunque integrate anche alla luce del possesso della vera conoscenza, ossia delle idee divine, la quale rivela, appunto, in che cosa consista la morte e cosa essa comporti per l'anima: a mio avviso, il protettore di Atene finisce per essere, in ultimo, non tanto il Socrate storico quanto il perfetto filosofo platonico incarnato in tale frangente da Socrate, in accordo con il congedo dalla sua figura che avviene nel *Fedone*, come si cercherà di dimostrare.

²² Vittima di un tale scetticismo fu probabilmente Anassagora, le cui dottrine, conosciute o direttamente per la sua presenza ad Atene o indirettamente, erano malviste a causa di loro possibili corollari 'empi': per la questione, e per la problematicità delle testimonianze circa l'eventuale permanenza di Anassagora ad Atene, si

qualità di – plausibilmente – una delle prime opere di Platone, si inserisce, pertanto, nel solco di questa esigenza. Socrate viene storicamente condannato, ma la lettura del testo lo scagiona da qualunque accusa: a essere inadeguati, si apprende, sono i suoi detrattori, che dimostrano – una volta interrogati da Socrate – di non possedere né alcuna conoscenza né alcuna consapevolezza circa la portata delle imputazioni; egli, poi, dà prova di essere interessato solamente al bene della città, che passa attraverso un’opportuna educazione dei suoi futuri cittadini; infine, accogliendo di buon grado la condanna finale, appare rispettoso del valore delle leggi²³. Per supportare questa finalità, l’*Apologia* viene presentata come una trascrizione sia del discorso che Socrate aveva pronunciato durante la sua difesa, sia del confronto con i suoi avversari: dato che ad aver composto il testo è Platone, l’*Apologia* assume un forte valore di verità e di plausibilità nel momento stesso in cui si viene a sapere che l’autore era stato presente durante tutti gli avvenimenti narrati. L’opera va, pertanto, accolta con fiducia, va intesa quale testimonianza fedele sia di ciò che avvenne durante il processo sia di ciò che fu preferito in quei momenti: essa è il risultato di una sorta di ‘autopsia’ di Platone.

Simili a questa impostazione sono alcuni incisi nelle opere storiografiche: negli scritti di Erodoto e di Tucidide, la garanzia di autorevolezza e di affidabilità delle notizie riportate viene suggerita soprattutto dal fatto che erano state apprese direttamente dagli spettatori dei fatti, oppure osservate di persona dagli stessi autori. La tendenza di accogliere come certo un racconto ai cui eventi il testimone era stato presente deriverebbe, a sua volta, dall’importanza tradizionalmente concessa alla vista e all’udito, ossia ai sensi più forti nel comune immaginario greco²⁴. Potrebbe darsi, allora, che Platone si fosse inserito nel solco di questa

rinvia a L. Woodbury, *Anaxagoras and Athens*, in «Phoenix», 35 (1981), pp. 295-315. Echi di questo scetticismo nei confronti della filosofia naturalistica, che si univa anche a quello verso alcune pratiche sofistiche, sono chiaramente rintracciabili nelle *Nuvole* di Aristofane, in cui Socrate diventa una sorta di ‘catalizzatore’ degli stereotipi negativi a cui erano spesso soggetti i filosofi naturalisti e i Sofisti. Socrate può essere stato impiegato da Aristofane come il portavoce di istanze sofistiche perché vicine alle attività della sua figura ‘storica’, come rileva, ad esempio, P.A. Vander Waerdt, *Socrates in the Clouds*, in Id. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca 1994, pp. 48-86. Non condivido, tuttavia, l’assunto dello studioso per cui gli interessi naturalistici che Socrate mostra di nutrire nelle *Nuvole* rappresentano un’ulteriore ripresa del Socrate storico, prima della sua ‘conversione’ a questioni etiche di cui si avrebbe testimonianza nella cosiddetta autobiografia del *Fedone*: come si dirà, quest’ultima andrebbe intesa come un espediente escogitato da Platone per suggerire la superiorità della filosofia platonica. A fare le spese, in Atene, di questo clima poco conciliatorio verso una certa produzione intellettuale furono le riletture dei poemi omerici e di altre tradizioni religiose offerte da Diagora di Milo, che costituì un precedente per la condanna a morte di Socrate, come suggerito da R. Janko, *God, Science and Socrates*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 46 (2002-2003), pp. 1-18, il quale parla di una sorta di «witch-hunt» – anche se non in tutta la cittadinanza indiscriminatamente – scatenatosi ad Atene soprattutto nei confronti di chi introduceva differenti teorie circa la natura delle divinità.

²³ L’*Eutifrone* e il *Critone* completano la narrazione degli eventi riguardanti la condanna di Socrate: anche questi dialoghi servono a mostrare che a essere inadeguate sono le altre figure di intellettuali (a questo mirerebbe primariamente l’*Eutifrone*) e che Socrate è stato un cittadino esemplare (obbedì alle leggi, rifiutando la possibilità di fuggire anche se esse lo condannavano a morte, come si legge nel *Critone*).

²⁴ Non entro nella più ampia problematica di stabilire il valore di verità a cui Erodoto e Tucidide ritenevano le loro opere, nell’insieme, veicolassero: riguardo ai soli casi specifici in cui l’autore dice di essere stato di persona

prospettiva, restituendo il medesimo grado di obiettività attraverso accorgimenti analoghi: in questo modo, sottolineando che egli era stato testimone dei fatti narrati, il suo scritto sarebbe stato letto/ascoltato in qualità di resoconto ‘storico’ del processo di Socrate. Un lettore/ascoltatore greco doveva ammettere, di conseguenza, sia che Socrate confutò realmente le accuse mossegli, sia che mostrò veramente come Meleto, Anito e Licone si facevano portavoce di ostilità e di preoccupazioni malriposte e confuse, sia che diede prova effettiva della bontà della sua missione educativa, nonché del suo costante rispetto delle leggi. Se si ammette che il fine dell’*Apologia* consisteva nel riabilitare la figura del maestro, la menzione di Platone tra i presenti assumerebbe, plausibilmente, la particolare funzione di garantire la verità di quanto riportato.

Il *Fedone* chiude il quadro degli eventi che Platone aprì con l’*Eutifrone* e che proseguì con l’*Apologia* e con il *Critone*, descrivendo gli ultimi istanti di vita di Socrate: il dialogo si riallaccia al medesimo evento, la fine del maestro, ma i dettagli riportati andrebbero intesi, alla luce di quanto osservato, diversamente dai dialoghi che lo hanno preceduto. Se le due menzioni di Platone nell’*Apologia* mostrano che egli era presente ai fatti avvenuti e pongono particolare enfasi su questo dettaglio, nel *Fedone* egli è invece assente: l’inciso circa l’incertezza sul motivo della sua mancanza (οἴμαι) può servire a convogliare l’attenzione proprio su tale dato. Platone starebbe suggerendo lo ‘spirito’ da adottare durante la fruizione del dialogo: il *Fedone* non era da intendere, agli occhi del suo autore, come un resoconto storico e preciso della morte di Socrate, proprio perché a quell’evento dichiara di non avere mai presenziato. Chiarendo fin da subito questo dettaglio, il pubblico avrebbe orientato diversamente le sue aspettative: se il valore di fatto realmente accaduto viene eliminato, resterebbe, allora, quello simbolico. I personaggi e i temi trattati non rispecchierebbero puntualmente, cioè, né le figure che Platone vuole presenti alla morte del maestro, né le tematiche discusse in quel frangente e riportate nello scritto²⁵.

spettatore degli eventi o che i fatti riportati erano stati appresi da una fonte diretta, le notizie si ammantano – secondo la prospettiva greca per la quale la vista e l’udito sono la fonte di conoscenza che conta maggiormente – di un grado di notevole veridicità o di forte plausibilità. Per tutto questo in riferimento a Erodoto cfr., ad esempio, J. Marincola, *Herodotean Narrative and the Narrator’s Presence*, in «*Arethusa*», 1/2 (1987), pp. 121-137; I.J.F. De Jong, *Herodotus*, in I.J.F. De Jong, R. Nünlist, A. Bowie (eds.), *Studies in Ancient Greek Narrative I: Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Brill 2004, pp. 101-114. Per Tuciddide cfr., ad esempio, S. Forsdyke, *Thucydides’ Historical Methods*, in R.K. Balot, S. Forsdyke, E. Foster (eds.), *The Oxford Handbook of Thucydides*, Oxford 2017, pp. 19-38; per altre formule impiegate che avrebbero fatto accogliere come veritiero il racconto di Tuciddide – che provano, dunque, questa sua esigenza – cfr. N. Luraghi, *Author and Audience in Thucydides’ “Archaeology”*, in «*Harvard Studies in Classical Philology*», 100 (2000), pp. 227-239.

²⁵ Condivido l’ipotesi di lettura di W.A. Johnson, *Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato*, in «*American Journal of Philology*», 119 (1998), pp. 577-598, per cui la scena di apertura ha la funzione di far sorgere spontaneamente, nel lettore/ascoltatore, la domanda circa la veridicità e l’affidabilità del racconto: il *Fedone* è la trascrizione della conversazione avuta tra Fedone ed Echecrate a Fliunte, che è a sua volta una rievocazione delle

Al fine di rispondere alla particolare esigenza dell'*Apologia*, Meleto viene presentato come un personaggio incompetente e inadeguato: Platone, apprendiamo, ha assistito alla messa a nudo delle sue insufficienze e dunque – stando ai meccanismi di cui si è detto – la figura ritrattane nell'*Apologia* va intesa come assolutamente corrispondente alla realtà (nonostante fosse stata verosimilmente rielaborata e alterata da Platone). Invece, le osservazioni di Simmia e di Cebete, i principali interlocutori del *Fedone*, non rispecchierebbero loro effettive concezioni: allo stesso modo, i numerosi messaggi e inviti di Socrate non sarebbero stati da lui davvero proferiti. Platone non ebbe, infatti, modo di incontrare i primi, né di udire il secondo. Tutto ciò – ponendosi sempre dal punto di vista di un pubblico consapevole di cosa comportava la presenza o meno dell'autore rispetto a ciò che quest'ultimo stava descrivendo – sarebbe stato letto/ascoltato, necessariamente, come elaborato a posteriori dal solo Platone: il fruitore del dialogo era, così, avvisato che doveva attribuire un diverso significato ai personaggi e alle opinioni da loro espresse²⁶.

Alla luce di questa possibilità di approccio al testo, si può affermare che la scena che apre l'ultima conversazione di Socrate con i suoi discepoli offre una rappresentazione delle diverse reazioni che gli uomini possono manifestare di fronte alla morte imminente, di sé o di un proprio caro: come si vedrà, dipendono tutte, strettamente, dalla nozione che si nutre di morte. Il primo a essere ritratto è Socrate (*Phd.* 58e1-59a1): egli è «felice» (εὐδαίμων), dando prova di questa disposizione sia nei comportamenti sia nelle parole, lasciando trasparire l'idea che, ai suoi occhi, l'esecuzione prossima della condanna non costituisce fonte di paura o di rammarico (ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα – 58e4), né che il destino a cui sarebbe andato incontro, nell'Ade, sarebbe stato triste o doloroso (εὖ πράξειν – 58e6). La serenità che mostra

parole proferite, in presenza di Fedone, da Socrate nei suoi ultimi istanti di vita. Il dialogo è ambientato in una città del Peloponneso, distante da Atene: i suoi abitanti, si dice, da molto non si recano ad Atene (e dunque non hanno notizie degli eventi più recenti), lasciando i fruitori del *Fedone* nell'incertezza su quanto tempo sia passato tra la morte di Socrate e l'incontro tra Fedone ed Echecrate. Oltre all'assenza di Platone, questi dettagli spingono il lettore/ascoltatore «to question the verbatim accuracy of Phaedo's account»: è il dialogo stesso nei suoi vari punti a suggerire che non va inteso come un resoconto storico e preciso degli eventi.

²⁶ Per l'invito a non considerare il *Fedone* un resoconto storico grazie a questo inciso cfr., ad esempio, M. Dixsaut, *Platon. Phédon*, Paris 1991, p. 37, per cui Platone, in questo modo, vuole insieme apparire e nascondersi, al fine di presentare la propria concezione di filosofia in maniera non dogmatica (su questo cfr. *infra*, n. 65). Accolgo e sviluppo con quanto dirò *infra*, nel testo, le osservazioni di S. Jansen, *Plato's Phaedo as a Pedagogical Drama*, in «Ancient Philosophy», 33 (2013), pp. 333-352, per cui il *Fedone* è strutturato per essere un 'dramma', ossia per far spesso assumere ai suoi personaggi, alla stregua di una tragedia, un valore simbolico, così da aumentare il coinvolgimento del fruitore del dialogo nelle discussioni filosofiche. Il *Fedone* non presenterebbe, tuttavia, esclusivamente toni tragici, dato che possono essere rintracciati elementi peculiari anche delle commedie – ad esempio la raffigurazione di momenti in cui i presenti si mettono a ridere, o altri espedienti per abbassare la 'tensione' – come sottolinea M. Stella, *Rire de la mort. Le philosophe, la cité, le savoir*, in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000, pp. 459-467. La commistione tra i due generi rafforza la caratterizzazione simbolica dei personaggi.

è tale da alterare lo stato d'animo dei discepoli: Fedone dichiara infatti che, di fronte a ciò, non è colto in alcun modo da «commiserazione» (ἔλεος – 58e2) verso l'amico.

I compagni provano, invece, un misto di «piacere» (ἡδονή) e di «dolore» (λύπη – 59a5-6): la buona disposizione deriva dalla visione della serenità di Socrate, tanto forte da cancellare l'immediata reazione che ogni uomo, a detta di Fedone, normalmente avrebbe in un momento simile, appunto la commiserazione del caro in procinto di morire (διὰ δὴ ταῦτα οὐδὲν πάνυ μοι ἐλείνδν εἰσήει, ὡς εἰκὸς ἄν δόξειεν εἶναι παρόντι πένθει – 59a1-2); il dolore, invece, andrebbe interpretato come il 'residuo' dei sentimenti usuali e comuni ai più, che la semplice constatazione della felicità di Socrate è in grado di sopire ma non di cancellare del tutto, nemmeno l'attività che solitamente rallegra i presenti, fare filosofia, può dare la consueta, e piena, soddisfazione (οὔτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθεμεν – 59a3). La compresenza di questi elementi impedisce che gli astanti siano colti, permanentemente, o dal piacere o dal dolore: entrambi i sentimenti sono, invece, infusi in tutti, discepoli e forestieri, da qui i momenti alterni di riso e di pianto in compagnia del maestro (59a1-c7).

La reazione totalmente opposta a quella di Socrate è della moglie, Santippe: nel momento in cui gli amici del marito entrano nella cella esplode in grida e in lamenti, urlando che quella sarebbe stata l'ultima volta in cui suo marito avrebbe parlato con i compagni (ὡς οὖν εἶδεν ἡμᾶς ἡ Ξανθίππη ἀνηυφήμησέ τε καὶ τοιαύτ' ἄττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες, ὅτι “ὦ Σώκράτες, ὕστατον δὴ σε προσερούσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτος” – 60a3-6). Socrate, allora, chiede a Critone di condurla fuori dalla cella – Santippe continua a gemere e a percuotersi per il dolore mentre viene accompagnata all'esterno (καὶ ἐκείνην μὲν ἀπῆγόν τινες τῶν τοῦ Κρίτωνος βοῶσάν τε καὶ κοπτομένην – 60a9-b1) – assieme al più piccolo dei tre figli che era sempre rimasto in silenzio in braccia alla madre. Tale reazione è dovuta al fatto che Santippe ritiene la sorte di Socrate un male: ai suoi occhi quella è infatti «l'ultima volta» (ὕστατον) in cui il marito conversa con i suoi amici, ossia in cui può essere felice, lasciando intendere che dopo la morte, per Santippe, non vi sarà spazio per niente altro (59e8-60b1).

Socrate, gli amici e Santippe rappresentano, dunque, una sorta di 'gradazione' discendente di emozioni, che va dalla totale felicità alla totale disperazione, passando per un misto delle due: è come se Platone avesse esaurito lo spettro di tutte le possibili reazioni che un uomo può provare di fronte alla morte²⁷. È mio parere che, in questo modo, ciascuno dei

²⁷ Oltre alla felicità – dunque l'importanza concessa alla morte – alla mescolanza di piacere e di dolore – si può intendere, l'incertezza circa la natura della morte – e alla totale disperazione – la convinzione che morire sia un

personaggi introdotti assuma la funzione di modello, a cui il lettore/ascoltatore del dialogo deve uniformarsi o da cui deve distaccarsi.

È opportuno notare che Socrate e la sua figura combaciano con quella del vero filosofo che egli descriverà poco dopo l'allontanamento della moglie, quando Cebete riporta la richiesta affidatagli da Eveno di spiegare la ragione delle attività inusuali di Socrate durante la prigionia, ossia per quale motivo si fosse dedicato alla musica (60c8-61c1)²⁸: per chi è filosofo a pieno titolo, la morte apre a un tipo di esistenza nettamente più felice, in quanto egli si identifica totalmente con la sua anima in precedenza vincolata in un corpo, dunque costretta, per tutta la vita terrena, a venire costantemente a patti con, a resistere alle, e a soffrire a causa delle, pulsioni materiali. Solo dopo la morte – dopo la separazione definitiva dell'anima dal corpo – il destino piacevole di cui il filosofo nutriva una bella speranza può essere raggiunto: egli non è, di conseguenza, in alcun modo turbato da quel 'passaggio', sia perché è consapevole di cosa andrà incontro – non può non rallegrarsi per l'imminente ricompensa, la vita ultraterrena quale anima giusta – sia perché ha la certezza che non sarà toccato dalle punizioni previste per gli uomini malvagi, in quanto totalmente virtuoso quando era in vita. È questo, dunque, ciò che si cela dietro l'attitudine di Socrate: la corretta nozione di morte (64d1-69e5)²⁹.

male – mancherebbe l'indifferenza (ἀδιαφορία), concezione presente in particolar modo nella riflessione ellenistica, soprattutto stoica e, in qualche modo, anche epicurea. Nel *Fedone*, la morte – o, meglio, la nozione di morte – assume la valenza di polo di orientamento costante per la costruzione di un βίος perfetto e, pertanto, risulterebbe impossibile mostrarsi indifferenti nei suoi confronti: al contrario, essa deve costituire un elemento centrale e primario nella vita di ognuno. Come si cercherà di mostrare nei prossimi capitoli, i futuri filosofi sono chiamati a non temerla: la paura della morte può, invece, essere una leva utile per controllare il resto degli uomini estranei alla filosofia, al fine di far loro assumere la disposizione migliore. Ho integrato e sviluppato alla luce di quanto detto un'osservazione di D. Gallop, *Emotions in the Phaedo*, in A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Prague 2001, pp. 275-286, per cui le emozioni sono largamente presenti nel *Fedone*, non per suggerire che vanno represses in una sorta di apatia di matrice stoica, ma che le sole ammissibili sono quelle legate alla, e dipendenti dalla, ragione.

²⁸ Per la precisione, Socrate ha messo in metrica alcune favole di Esopo al fine di verificare se tale attività coincidesse con il fare filosofia. Con questo inciso, Platone potrebbe stare suggerendo che quello di Socrate è stato il frutto di uno sforzo intellettuale: la poesia può, in questo modo, presentare un carattere utile, anticipando la critica della *Repubblica*. Il contenuto delle favole musicate non viene riportato: questo perché sarebbe più importante mostrare che il nucleo di racconti tradizionali andava, semplicemente, revisionato con il contributo della ragione, e che andava trasmesso oralmente, dunque poteva, ogni volta, essere rimaneggiato. Per tutto questo cfr. S. Jedrkiewicz, *To Produce Poetry in Order to Submerge it: Socrates' Aesopic Experience (Plat. Phaedo 60b1-61b7)*, in G. Colesanti, L. Lulli (eds.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*, Berlin 2016, pp. 67-79.

²⁹ Per una discussione della concezione di filosofia come una sorta di preparazione alla morte – nel senso primario di separazione conoscitiva ed etica da ciò che fa capo alla sfera corporea, dunque di cura della dimensione che interessa l'anima – e gli intrecci con gli altri punti del dialogo cfr., ad esempio, R. Wisser, *Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben. Was in Platons Dialog "Phaidon" Sokrates zur Sprache bringt*, in «Philotheos», 8 (2008), pp. 51-74. Più avanti, Socrate preciserà – contrapponendo i veri filosofi, i Bacchi, ai non filosofi, i portatori di ferule – che la filosofia si declina sia come sviluppo della conoscenza più alta, sia come adozione delle virtù migliori, che mostrano la condotta del filosofo distinguendola da quella, inferiore, della maggior parte degli uomini: tutto questo per ribadire l'importanza di costruire un βίος perfetto e spendibile prima di tutto nella città – a prefigurazione della dimensione civica

La comprensione adeguata della vera natura della morte non ha ripercussioni esclusivamente sull'uomo che la ha afferrata: la felicità e la serenità che egli ha raggiunto – e che mostra di possedere – hanno l'effetto di assicurare coloro che lo osservano, calmandone la disposizione d'animo e impedendo che siano totalmente preda della disperazione. È come se il vero filosofo instillasse una sorta di dubbio nei confronti della più comune e ricorrente concezione di morte, che va costantemente alimentato affinché gli altri uomini condividano e assumano l'attitudine preferibile, con tutti i suoi corollari benefici, ossia la necessità di privilegiare una precisa condotta. È la felicità del filosofo pur di fronte a un – presunto – male tanto grande l'elemento che farebbe scattare l'interesse di quanti osservano la sua reazione: dato che, secondo la prospettiva greca, la εὐδαιμονία costituisce uno dei fini principali in vista di cui orientare la maggior parte delle azioni e delle scelte, la sua connessione con la morte – per quanto si tratti di una nozione insolita – suggerisce l'idea che è preferibile raggiungere proprio tale condizione³⁰. Per morte, poi, Platone preciserà, attraverso le parole di Socrate, che bisogna intendere non solo la fine dei processi fisiologici del corpo, ma anche l'allontanamento dell'uomo dalla dimensione conoscitiva ed etica che fa capo al σῶμα e ai suoi impulsi³¹.

Questa lettura è legittimata dai comportamenti dei discepoli e degli amici di Socrate: essi provano un misto di piacere e di dolore di fronte all'imminente dipartita di Socrate e alla sua serenità. Sono, allora, in grado di intravedere che, per qualcuno (per il vero filosofo), essa non è concepita come un male, ma non ne sono persuasi del tutto. Agli occhi di questi ultimi la morte non è né un bene né una sciagura: è qualcosa di confuso, che, se opportunamente precisato, può far volgere alla felicità, altrimenti, può far cadere nella reazione tipica dei più,

dell'esercizio della filosofia di cui Platone dirà nella *Repubblica* – così da evitare l'equivoco che la cura dell'anima inviti a disinteressarsi del mondo terreno, come rileva F. Trabattoni, *Si può parlare di unità della psicologia platonica? Esame di un caso significativo* (Fedone 68B-69E), in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditaro, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psyché in Platone*, Milano 2007, pp. 307-320.

³⁰ Accolgo e sviluppo un'osservazione di D.L. Blank, *The Arousal of Emotions in Plato's Dialogues*, in «The Classical Quarterly», 43 (1993), pp. 428-439, per cui la figura di Socrate, nei dialoghi di Platone, tende spesso a suscitare una serie di emozioni in risposta alle sue argomentazioni supportando, così, il tentativo di far progredire, a livello conoscitivo, gli interlocutori, in una sorta di riproposizione della metafora del tafano che pungola il popolo ateniese a ricercare il meglio, di cui si legge nell'*Apologia*. Questo assunto può essere stato integrato da Platone, in dialoghi successivi, alla luce della fissità della natura umana descritta nella *Repubblica*: si tratta, per la precisione, di sollecitare una serie di φιλήματα tipiche di ciascun centro motivazionale dell'anima per veicolare efficacemente un dato messaggio, come cercherò di mostrare nei prossimi capitoli.

³¹ Come già detto, il vero filosofo non deve estraniarsi – e invitare gli altri a compiere questa operazione – dal mondo, da ciò con cui è in relazione finché la sua anima è congiunta al corpo, al fine di valutare positivamente solo la vita ultraterrena: quest'ultima andrebbe intesa semplicemente come un coronamento a una vita terrena – ossia a una unione dell'anima al corpo – perfetta, condotta all'insegna della giustizia e della rettitudine. A eliminare il possibile equivoco contribuisce la non legittimità del suicidio difesa da Socrate (61c9-62c8): per la portata di questa tesi cfr., ad esempio, M. Miles, *Plato on Suicide ("Phaedo" 60C-63C)*, in «Phoenix», 55 (2001), pp. 244-258, il quale sottolinea che essa echeggia assunti pitagorici per avvicinare questa categoria di filosofi ai contenuti del *Fedone* e dunque, aggiungo, per infondere in loro anche un interesse per la vita nella città, uno dei capisaldi del pensiero di Platone.

la totale disperazione. Propongo, pertanto, di far coincidere gli astanti con quanti possiedono le doti necessarie per – o l'interesse di – diventare un vero filosofo, ma che, attualmente, non lo sono interamente, in quanto ancora compromessi con schemi di pensiero e con aspettative estranei al primo. Costoro devono, allora, comprendere la natura della morte da chi ne possiede la corretta concezione: che tutto questo sia il fine che Platone aveva in mente lo si può evincere dal fatto che i presenti, in particolar modo Cebete, sono incuriositi dall'apparente stranezza dei comportamenti di Socrate, e chiedono a quest'ultimo di precisare cosa intende affermare con il suo augurio di morire in fretta. La curiosità circa la nozione che Socrate nutre della morte dà avvio alla discussione sulle caratteristiche di quest'ultima, sul valore che essa riveste per la vita del singolo, sul destino ultraterreno e sull'immortalità dell'anima, ossia i temi principali del *Fedone*. È come se Platone chiamasse in causa chi si riteneva, in qualche modo, a sua volta incuriosito dalla figura che Socrate incarna in questo dialogo e dalle tematiche di cui vuole parlare, per la precisione chi era incline a trattare di questioni complesse come la natura della morte e della ψυχή: il fine è di 'perfezionarli', di eliminare quel residuo di credenze erronee insito in loro³². La rappresentazione confusa della morte, i cui effetti si ripercuotono sulla disposizione d'animo, deve essere sostituita da quella in possesso del vero filosofo, per non cadere nell'impossibilità di definirsi tale: la discussione, di conseguenza, vuole guardare solamente a una precisa categoria di persone, ai 'quasi' filosofi per renderli 'veri'. Non è un caso, infatti, che i discepoli e gli amici di Socrate siano i soli presenti nella cella quando iniziano a discutere, cioè a fare filosofia (ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων – 59a3)³³.

Santippe può invece rappresentare quanti cadono preda della totale disperazione di fronte alla morte: essa è, per tali individui, un male che va assolutamente evitato e nei confronti del quale, se presente o imminente, è impossibile rassegnarsi. Se Socrate incarna il profilo del vero filosofo e gli amici quello dei quasi filosofi, Santippe è portavoce invece, a mio avviso, «dei più» (οἱ πολλοί, termine che, come si vedrà nel corso dei prossimi capitoli, connota una precisa categoria di individui agli occhi di Platone): nella scala di reazioni, Santippe si colloca nel gradino opposto rispetto a quello del marito, e quindi sarebbe

³² Come rileva R.K. Sprague, *Plato's Phaedo as Protreptic*, in S. Stern-Gillet, K. Corrigan (eds.), *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden-Boston 2007, pp. 125-134, il *Fedone* si costruisce come un protrettico, per il fatto che, nei momenti in cui è introdotto il tema dell'immortalità dell'anima o il piano noetico, il dialogo sollecita la ricerca del benessere e sembra chiamare in causa una certa categoria di uomini, coloro che vogliono ritenersi veri filosofi.

³³ Accolgo un'osservazione di M. Migliori, *La felicità delle api. Passione e virtù nel Fedone e nella Repubblica*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima* cit., pp. 59-71, per cui il personaggio di Socrate suscita una serie di reazioni, positive, nei presenti grazie all'assenza di passioni negative, accorgimento che serve ad alludere al fatto che la sua felicità dipende dal sapere di cui dispone, e di cui sono in possesso i veri filosofi, dunque mostrando che il fine preferibile è raggiungere la medesima condizione.

accostabile a quanti evitano la – o non hanno le doti per dedicarsi pienamente alla – filosofia. Socrate non avrebbe, di conseguenza, alcun elemento su cui basarsi per farla volgere alla sua stessa disposizione, al contrario dei suoi amici/dei quasi filosofi.

Santippe non può, cioè, essere convertita alla filosofia, alla corretta nozione di morte: è caratterizzata dalla totale irrazionalità, dato che grida e si lamenta soltanto, pronunciando, al massimo, parole di dolore, peraltro false, in quanto afferma che quella sarebbe stata l'ultima volta in cui Socrate avrebbe conversato con gli amici, opinione che il marito smentirà alla fine della discussione sulla base della speranza nella vita ultraterrena. Il lettore/ascoltatore avrebbe immediatamente accostato la figura femminile alla concezione negativa che di essa comunemente si aveva: l'antitesi alla razionalità dell'uomo (maschio, ἀνὴρ) adulto³⁴. A caratterizzare nei termini di irrazionalità la figura di Santippe contribuisce anche la presenza di uno dei figli di Socrate: la moglie tiene con sé il più piccolo dei tre bambini, che non pronuncia alcuna parola. Il fanciullo, non ancora maturo – il minore dei tre, dunque ben lontano dal raggiungimento dell'età adulta – e muto, è un altro elemento che suggerisce l'assenza di razionalità, la quale va assolutamente eliminata nel momento in cui ci si appresta a fare considerazioni sulla morte e, più in generale, a elaborare λόγοι, «discorsi filosofici»³⁵: questa attitudine, oltre a suggerire che chi la possiede rappresenta un 'caso perso', impossibile da coinvolgere nell'esercizio della filosofia, rischia anche di impedire di illustrare agli altri la vera natura della morte. Come si vedrà, alla fine del dialogo tutti i presenti scoppiano in lacrime a causa della 'contagiosità' del dolore/dell'ignoranza circa la morte. Per questo motivo, allora, Socrate ordina a Critone di allontanare la moglie dalla stanza: la discussione deve essere condotta solamente tra il vero filosofo e i quasi filosofi, affinché le credenze di questi ultimi siano purificate dagli elementi erronei/irrazionali, di cui Santippe sembra essere, nella finzione dialogica, la perfetta portavoce.

Come si era accennato in precedenza, la discussione descritta nel *Fedone* non nasce, pertanto, in qualità di discorso rivolto a tutti gli uomini, bensì primariamente a un ristretto numero, a quanti, agli occhi di Platone, mostrano di possedere – o, dal punto di vista del lettore/ascoltatore, a coloro che si riconoscono in possesso di – attitudini simili a quelle dei

³⁴ Per l'immagine delle donne nella mentalità greca, a cui è concesso un ritratto positivo a volte nel caso in cui sembrano incarnare 'virtù tipicamente maschili', cfr., ad esempio, M.P. Castiglioni, *La donna greca*, Bologna 2019, pp. 13-34.

³⁵ È possibile rintracciare due 'ordini' di λόγοι nei dialoghi di Platone, tra quei «discorsi» che ai suoi occhi hanno valore: sono esclusi da questo novero, ad esempio, i λόγοι tipici dei Sofisti. I discorsi assolutamente veri, che possono essere definiti come filosofici poiché elaborati da, e rivolti a, un destinatario in possesso di doti conoscitive adeguate e superiori a quelle del resto degli uomini; e i discorsi che presentano soltanto una parte di verità, spesso connotati come μῦθοι. Questa distinzione – che contrappone in maniera netta λόγος a μῦθος esclusivamente se viene precisato il grado di verità del discorso o del racconto in esame – sarà chiarita e analizzata a partire dal cap. 2.2.

discepoli e degli amici di Socrate, e che si dichiarano incuriositi dalle questioni concernenti l'anima. Tale ipotesi di lettura può essere confermata dall'altra valenza che i personaggi della scena iniziale sembrano assumere. Come si è detto, Socrate è il vero filosofo, il quale si identifica totalmente con la sua anima, dunque persegue l'obiettivo della conoscenza della verità e conforma la sua condotta alla giustizia: è mio parere che Socrate rappresenti sia il vero filosofo sia la ψυχή che si è completamente alienata dal σῶμα, con la cui dimensione irrazionale e deleteria non ha più alcun tipo di rapporto. I discepoli e gli amici di Socrate non sono esattamente nella sua stessa disposizione, provano piacere ma anche dolore, perché non sono ancora in possesso della corretta nozione di morte: in quanto la vedono in parte come dolore, sono quasi filosofi, sulla strada per provare piacere come Socrate, ma non uguali a lui. Essi possono, pertanto, essere contemporaneamente associati all'anima che non si è del tutto separata dal corpo, a cui è unita e da cui è influenzata dal punto di vista conoscitivo ed etico. Santippe, invece, non è in alcun modo sovrapponibile alle figure precedenti: essa rappresenta, in conseguenza di quanto osservato, il corpo che ha preso il totale e assoluto controllo sull'anima, che ha schiacciato le spinte e i desideri di quest'ultima sotto le malriposte e false aspettative del primo. Se ci si pone dal punto di vista del σῶμα, si può infatti giustificare il perché la morte sia concepita con così grande terrore: al suo sopraggiungere, il corpo cessa di possedere funzioni fisiologiche, dunque non ha più la possibilità di provare i suoi piaceri tipici. Per esteso, gli uomini che vivono in base al corpo non possono che essere ostili all'esercizio costante della filosofia, perché cerca di distoglierli dai piaceri carnali che tanto bramano e di indirizzarli verso altre occupazioni.

La figura degli uomini che vivono in funzione del corpo emerge infatti, nel *Fedone*, in contrapposizione alle caratteristiche tipiche dei filosofi. I primi sono portati a muovere guerre, rivoluzioni, battaglie, riduzioni in schiavitù e a commettere ogni altro male pur di appagare le spinte che provengono dalla sfera corporea, tra tutte l'amore per le ricchezze, per il cibo, per il sesso (66b1-d3)³⁶: dato che vivono erigendo il corpo a orizzonte di riferimento, possono essere considerati una sorta di sua 'emanazione', un tutt'uno con il σῶμα, l'attività del quale è di ostacolare i tentativi dell'anima di indirizzarsi verso la conoscenza più pura – delle idee – e verso la condotta morale preferibile (64c10-66a10). Per la precisione, alla luce di quanto

³⁶ S. Dušanić, *Phaedo's Enslavement and Liberation*, in «Illinois Classical Studies», 18 (1993), pp. 83-97, nota che, poiché è Fedone a rievocare le parole di Socrate, questo inciso sulle guerre e sulla schiavitù causate dall'amore per le ricchezze può acquisire una sfumatura ironica, in quanto Fedone fu storicamente venduto in schiavitù – per quanto le testimonianze in proposito siano problematiche – a seguito della sconfitta della sua città da parte degli Spartani. Egli sarebbe, in un certo senso, la prova diretta e l'esempio migliore, per i fruitori del dialogo, dei mali che sorgono se gli uomini perseguono desideri di natura materiale (ne è, per la precisione, una vittima).

detto, i filosofi/l'anima sono costantemente distratti dagli interessi degli uomini inferiori/del corpo, nei confronti dei quali è impossibile una riconciliazione e una perfetta convivenza: bisogna separarsi del tutto da questi ultimi per potersi dichiarare filosofi a pieno titolo/per liberare l'anima dai vincoli deleteri del σῶμα. La filosofia viene, pertanto, intesa come una preparazione alla morte, nel senso che l'attività peculiare dei veri filosofi è di estraniarsi *già* durante la vita terrena da tutto ciò che fa capo alla dimensione corporea, sia dal punto di vista conoscitivo, per cui bisogna abbandonare i sensi per raggiungere la conoscenza più alta, sia etico, per cui è necessario rifuggire dai desideri di natura materiale: il βίος autenticamente filosofico è prerogativa di pochissimi individui, che si differenziano dalla massa (οἱ πολλοί) di uomini guidati da insufficienze conoscitive ed etiche perché costoro sono dediti ad appagare gli impulsi più bassi³⁷. I veri filosofi sono gli individui che vivono in funzione dell'anima, che si dedicano a perseguire la conoscenza più alta – quella delle idee – e a comportarsi virtuosamente, propositi che il corpo è solito tentare di ostacolare³⁸.

Ricevere tutto il discorso di Socrate contenuto nel *Fedone* coincide, in un certo senso, con il mettere in atto la morte del corpo, con la separazione conoscitiva ed etica dall'elemento che ancora frena i discepoli e gli amici dall'abbracciarla (dall'abbracciare la filosofia). L'allontanamento di Santippe/del corpo è una sorta di rappresentazione del raggiungimento dello scopo di Socrate/dell'anima, dell'effetto che tale accorgimento deve avere sui presenti/sulle anime ancora vincolate al σῶμα ma che vogliono separarsene: potrebbe figurare la necessità, per quanti si trovano a metà tra la filosofia e le opinioni comuni, di abbandonare queste ultime e di lasciarsi guidare interamente verso la prima.

³⁷ Platone, per sottolineare il ristretto numero dei veri filosofi, istituisce un paragone con i riti di celebrazione a Dioniso, nei quali gli uomini che impersonano il dio, durante le processioni, sono pochi, laddove gli altri officianti sono molti: chi esercita autenticamente la filosofia è ben distinto, pertanto, dalla massa che ha rapporti superficiali, se non nulli, con essa. Per un'analisi del passo e dei modelli che Platone aveva in mente per questa immagine cfr. A. Bernabé, *Fedón, 69c: ¿Por qué los Βάκχοι son los verdaderos filósofos?*, in «Archai», 16 (2016), pp. 77-93.

³⁸ Socrate viene rappresentato come una figura 'sprezzante', ostile a una certa dimensione interna all'individuo, quella che tende a rivolgersi al corpo, per suggerire meglio il βίος preferibile, come rileva M. Pakaluk, *Socratic Magnanimity in the Phaedo*, in «Ancient Philosophy», 24 (2004), pp. 101-117. Questo βίος si costruisce attraverso il possesso della conoscenza corretta, la quale permette di sviluppare una serie di virtù, autentiche rispetto alle false e apparenti di cui si dichiarano in possesso i non filosofi: la dedizione a perseguire il sapere consente, infatti, di eliminare qualunque tentazione di soddisfare le pulsioni che si originano dalla sfera corporea, dando così origine alle virtù. Per questa relazione tra sapere e virtù cfr. P.W. Gooch, *The Relation Between Wisdom and Virtue in Phaedo 69a6-c3*, in «Journal of the History of Philosophy», 12 (1974), pp. 153-159: si avrebbe una sorta di prefigurazione della 'deduzione' delle ἀρεταί di cui dispone il vero filosofo in ragione della sua ἐπιστήμη descritta nel libro VI della *Repubblica* di cui si dirà *infra*, cap. 3.1.2. Disprezzare il corpo è di vitale importanza: una volta adeguati alla sua dimensione, risulterà molto difficile, se non impossibile, elevarsi alle attività tipiche dell'anima e dunque purificarla dai vizi, come rileva D. Ebrey, *The Asceticism of the Phaedo. Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 99 (2017), pp. 1-30.

Per questo motivo, si può utilizzare la metafora del ‘canto a più voci’ per definire la discussione del *Fedone*: Socrate vuole armonizzare le opinioni e le attitudini di Simmia, di Cebete e di tutti gli altri presenti con la sua, ossia cercare di uniformare i quasi filosofi, pur partendo dai loro punti di vista differenti, alla medesima disposizione e opinione. Tutti gli elementi di disturbo, ossia Santippe con le sue grida e con le sue falsità, vanno zittiti e allontanati: l’ultima discussione filosofica di Socrate chiama in causa solamente alcuni uomini, ammessi a prenderne parte per raggiungere un accordo, un’unità di pensieri.

1.1.2 La voce fuori dal coro

Nel corso della conversazione tra Socrate, Simmia e Cebete, Critone ha modo di intervenire più volte: la natura delle sue osservazioni, tuttavia, non si armonizza con il tono generale che la discussione ha assunto, in quanto abbassa gli interlocutori a un livello più infimo, li costringe, cioè, a prestare attenzione a dettagli che non concernono l’anima e la dimensione eterna che da essa dipende. Egli spinge, infatti, a guardare a questioni che toccano prevalentemente la sfera corporea e contingente.

Nella prima interruzione, Critone, su suggerimento del carceriere, esorta Socrate a non parlare troppo, per timore che, altrimenti, l’effetto del φάρμακον sul corpo subisca ritardi o alterazioni (63d4-e8). L’invito giunge nel momento in cui Socrate ha appena fornito la definizione di filosofia come morte (61c1-63c8), prima sia di precisare che, per morte, egli intende la separazione dell’anima dal corpo e, in senso più lato, l’allontanamento del filosofo dalla dimensione conoscitiva e morale che fa capo al corpo, sia di isolare la conseguente necessità di favorire solamente la cura della ψυχή a scapito di quella del σῶμα (64a4-69e5). Con il suo consiglio, Critone rischia di minare la possibilità che le tematiche e le tesi principali di cui Socrate si farà portavoce siano direttamente trattate: tutto questo in nome del perfetto funzionamento fisiologico della sostanza che Socrate dovrà assumere. Le preoccupazioni di Critone sono interamente rivolte alla sfera corporea: con i suoi dubbi, è come se egli cercasse di far convergere gli interessi dei presenti solamente su quest’ultima, per isolare il modo migliore di garantire al corpo la dipartita più semplice, rapida e indolore. Critone nutre, allora, una nozione di morte differente rispetto a quella difesa da Socrate: se per quest’ultimo essa consiste nella separazione della ψυχή dal σῶμα, per il primo si identifica, si può intendere, solamente con la perdita di funzioni vitali del corpo, dinamica che andrebbe garantita senza che il σῶμα incorra in ulteriori turbamenti. Parlare troppo, come ha appreso dal carceriere, diminuirebbe la potenza del φάρμακον, con la conseguenza di dover assumere

più dosi per ottenere il medesimo effetto: Critone teme che l'amico provi dolori corporei, che vuole evitargli³⁹. Egli dimostra, inoltre, di ragionare in base alle opinioni altrui (in questo caso, del carceriere), invece di prestare ascolto a Socrate, di concentrarsi esclusivamente sui discorsi e sulle tematiche più rilevanti, quelle a cui il vero filosofo è primariamente dedito.

Impedendo la prosecuzione del discorso, Critone farebbe sì che l'anima di Socrate sia sottomessa al corpo: le cure che il maestro vorrebbe primariamente rivolgerle (proseguire nella discussione con Simmia e Cebete, ossia dedicarsi alla filosofia) verrebbero messe in secondo piano rispetto alla preoccupazione per la sorte del σῶμα (zittirsi). Parimenti, Critone impedirebbe a Socrate di illuminare i discepoli e gli amici, di mostrare loro la corretta nozione di morte, la quale assicura che il secondo andrà incontro alla felicità: quella parte di piacere che Simmia, Cebete e gli altri astanti provano (quella parte di verità riguardo l'anima e la morte che sono già in grado di intravedere) non prenderebbe, allora, il sopravvento sul dolore che contemporaneamente li pervade (sulle false opinioni che ancora ne offuscano pensieri e disposizioni). Socrate invita sbrigativamente Critone a lasciare perdere preoccupazioni di questo genere, e torna a rivolgersi primariamente a Simmia e a Cebete (ἔα αὐτόν [...] ἀλλ' ὑμῖν δὴ [...] – 63e8): il ruolo di 'spettatore' di Critone, non coinvolto direttamente nella discussione principale, emerge, così, chiaramente. Egli non è chiamato a offrire contributi, né le sue osservazioni sono prese in seria considerazione: ogni suo intervento andrebbe inteso d'ora in avanti, pertanto, come una deviazione dalla questione su cui tutte le attenzioni sono rivolte, ossia in qualità di una distrazione poco pertinente.

In effetti, la seconda interruzione di Critone dimostra che egli non ha assolutamente compreso uno dei messaggi primari che Socrate aveva, fino a quel punto, tentato di trasmettere. Socrate dichiara che la sua ψυχή sarà felice e che andrà in compagnia delle anime di altri saggi, in quanto consapevole di aver condotto una vita all'insegna della giustizia (114b6-115a5): Critone interviene subito (115b1-c1), chiedendo se lui o i suoi discepoli possano fare qualcosa di gradito per Socrate, per i suoi figli, per qualche altra persona o in merito a qualche faccenda (τί δὲ τούτοις ἢ ἐμοὶ ἐπιστέλλεις ἢ περὶ τῶν παίδων ἢ περὶ ἄλλου σου, ὅτι χάριτι μάλιστα ποιοῖμεν; – 115b2-4). Egli dà prova, con questo, di non aver accolto come necessaria la volontà del maestro di curarsi dell'anima e della sua dimensione eterna. Critone vuole, infatti, che Socrate abbia un piacere nell'immediato: il primo sta spingendo il secondo e gli altri presenti, dunque, a distogliere lo sguardo dallo scenario ultraterreno dipinto

³⁹ Critone delibera, dunque, secondo una mentalità 'edonistica', nel senso che è portato a cercare di soddisfare i piaceri del corpo e a evitare i dolori: preciserò questa attitudine nel cap. 2.2, dedicata all'analisi del principio ἐπιθυμητικόν dell'anima e ai comportamenti che gli uomini assumono in ragione del controllo che esso esercita sulle scelte dell'individuo.

da poco per concentrarsi solo sul momento contingente, sulle ultime volontà prima della dipartita. Non a caso, Socrate ribadisce in poche parole, in risposta a Critone, l'esigenza che aveva già dettagliatamente esposto nelle battute iniziali della discussione e che era rimasta sempre sottesa nei numerosi scambi di vedute successivi: cercare di vivere in modo retto è l'unica cosa gradita che i suoi amici possano fare (ὅτι ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ὑμεῖς καὶ ἐμοὶ [...] ἐν χάριτι ποιήσετε ἅττ' ἂν ποιῆτε [...] ἐὰν δὲ ὑμῶν μὲν αὐτῶν ἀμελήτε καὶ μὴ ᾔθελητε ὡς περ κατ' ἴχνη κατὰ τὰ νῦν τε εἰρημένα καὶ τὰ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ζῆν, οὐδὲ ἐὰν πολλὰ ὁμολογήσητε ἐν τῷ παρόντι καὶ σφόδρα, οὐδὲν πλέον ποιήσετε – 115b5-c1).

Critone congeda l'estremamente sommario, sintetico e quasi gnomico – dunque facilmente comprensibile – invito di Socrate con una rassicurazione, che sembra volta a rassicurarlo più che a mostrargli la piena condivisione della sua esortazione (ταῦτα μὲν τοίνυν προθυμησόμεθα οὕτω ποιεῖν – 115c2): Critone chiede infatti, immediatamente dopo, in che modo gli amici e i discepoli debbano seppellire il maestro (θάπτωμεν δέ σε τίνα τρόπον; – 115c3). Con questa domanda, egli dimostra di non avere capito, ancora una volta, l'assunto fondamentale dei discorsi di Socrate, confermando, invece, il suo interesse solo per il corpo. Socrate, del resto, riconosce l'equivoco di Critone: è come se quest'ultimo avesse ritenuto quanto esposto dall'amico una sorta di consolazione per se stesso e per gli altri, volta soltanto a infondere tranquillità, invece di intenderla come l'espressione di una genuina credenza e speranza (ταῦτά μοι δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν, παραμυθούμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ' ἐμαυτόν – 115d4-6).

Critone convoglia, in questo modo, le attenzioni di tutti alla ormai prossima esecuzione della condanna: egli vorrebbe che i presenti – in queste ultime interruzioni Critone ha sempre parlato al plurale, dunque pretendendo di valere anche per gli altri amici – si concentrino non al futuro dell'anima di Socrate, bensì a quello del suo corpo, l'unica 'realtà' che, ai suoi occhi, ha importanza. Socrate affida, in risposta, un compito agli altri astanti (115c5-116a1): convincere Critone che il maestro si identifica, totalmente, con la sua anima, la quale, appunto, sarà beata perché giusta, invece che con il suo corpo, il quale, semplicemente, sarà inerte e 'vuoto' (ὑμεῖς δὲ ἧ μὴν μὴ παραμενεῖν ἐγγυήσασθε ἐπειδὴν ἀποθάνω, ἀλλὰ οἰχίσεσθαι ἀπιόντα, ἵνα Κρίτων ῥᾶον φέρη – 115d8-e1). Socrate desidera, infatti, evitare che Critone possa diffondere falsità: se egli ritenesse che Socrate coincide con il cadavere che presto sarà cremato o seppellito, la sua reazione sarebbe quella di disperarsi, e di proclamare a tutti che il maestro sta subendo, in quegli istanti, dolori e pene terribili, proprio perché viene incenerito o sepolto sotto la terra (καὶ μὴ ὀρῶν μου τὸ σῶμα ἢ καόμενον ἢ κατορυπτόμενον ἀγανακτῆ ὑπὲρ ἐμοῦ ὡς δεινὰ πάσχοντος μηδὲ λέγη ἐν τῇ ταφῇ ὡς ἢ προτίθεται Σωκράτη ἢ

ἐκφέρει ἢ κατορύττει – 115e2-4). Tutto ciò deve essere evitato, in quanto dire il falso – e accoglierlo pensando che sia vero – è dannoso per l’anima (εὖ γὰρ ἴσθι, ὃ ἄριστε Κρίτων, τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελέες, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς – 115e4-6): Critone, ritenendo Socrate un corpo invece che un’anima e associando, di conseguenza, la morte a un evento terribile, macchia la sua ψυχή di credenze erranee, le quali, come Socrate aveva evidenziato nelle primissime battute della discussione, le impediscono di liberarsi da quei legami negativi che fanno capo, in ultimo, al σῶμα. Socrate si è ora rivolto direttamente a Critone riprendendo e riassumendo un assunto che aveva già in precedenza discusso, e che gli altri discepoli avevano accolto: si sottolinea ulteriormente, così, l’insufficienza e le mancanze che contraddistinguono Critone rispetto al gruppo di compagni.

Come si è cercato di mostrare, nel *Fedone* la disposizione d’animo nei confronti della morte tradisce la concezione che si ha di essa, se sia, cioè, intesa quale male o bene: tutto questo ha poi un notevole ascendente circa la capacità di influenzare le altre persone in proposito. Quando i discepoli entrano per la prima volta nella cella incrociano Socrate riconoscendo la sua serenità – intravedendo che ai suoi occhi la morte non coincide con qualcosa di negativo – e, di conseguenza, si calmano a loro volta, sebbene non completamente. Se Critone si fosse disperato, avrebbe allora suscitato una reazione esattamente contraria: avrebbe ricordato a tutti che la morte è una sciagura, facendoli cadere in preda a quella parte di dolore che ancora provano e, quindi, al pericolo di dare maggiore credito alle opinioni più comuni, le quali sostengono, appunto, la necessità di evitare o di rimandare al più tardi possibile la morte perché si tratta di un male terribile, dato che bisogna pensare primariamente alla sorte del corpo. Lo scopo a cui Socrate sta dedicando i suoi ultimi istanti di vita verrebbe, così, meno: il pericolo sotteso nei passi in esame diverrà, tuttavia, reale successivamente, dopo che Socrate avrà ingerito il φάρμακον.

Un altro elemento che evidenzia l’incapacità, da parte di Critone, di comprendere un messaggio filosofico è l’ennesimo appello rivolto al maestro. L’incaricato di preparare il φάρμακον ha appena consegnato la mistura, e Critone suggerisce di rimandare l’assunzione a dopo il tramonto, se non a un’ora ancora più tarda: questo perché molti altri uomini che si erano trovati in una situazione simile hanno preferito mangiare e bere a volontà, in compagnia degli amici e delle persone a loro più gradite (116e1-6). L’invito è di non avere fretta di morire (ἀλλὰ μηδὲν ἐπείγου· ἔτι γὰρ ἐγγωρεῖ – 116e5-6). Critone avanza a Socrate l’ultima di una serie di ‘tentazioni’: nell’omonimo dialogo, egli aveva, infatti, esortato a più riprese il maestro a fuggire dal carcere, esponendo varie motivazioni, le quali facevano leva su assunti

completamente antitetici ai principi a cui Socrate, invece, ha sempre preferito fare appello⁴⁰. Critone riprende, nel *Fedone*, il ruolo già rivestito nel dialogo che costituiva la ‘prima parte’ del resoconto sugli ultimi giorni di Socrate: oltre a rappresentare le opinioni e le disposizioni della maggior parte degli uomini, dei più (οἱ πολλοί), egli simboleggia, anche, la sfera corporea. La massa non è in grado di comprendere la natura della morte e dell’anima, non ha gli strumenti per resistere agli impulsi del corpo e vive, per questo, in sua funzione. L’ultima tentazione che egli rivolge a Socrate – non avere fretta di morire – dovrebbe, allora, essere intesa come un’esortazione a non avere fretta di separarsi dalla dimensione corporea, per poter godere di quello che, ai suoi occhi e a torto, costituisce il piacere maggiore, soddisfare il σῶμα. Non a caso, Critone suggerisce di mangiare e bere a volontà e di stare a lungo in compagnia di persone gradite (οἶδα καὶ ἄλλους πάνυ ὄψε πίνοντας, ἐπειδὴν παραγγελθῆ αὐτοῖς, δειπήσαντάς τε καὶ πίοντας εὖ μάλα, καὶ συγγενομένους γ’ ἐνίουσ ὧν ἂν τύχῳσιν ἐπιθυμοῦντες – 116e3-5): si tratta delle stesse spinte che Socrate aveva descritto, all’inizio della discussione, come appetiti corporei da cui il vero filosofo deve allontanarsi (64d1-6). Rimandando al più tardi possibile l’ingestione del φάρμακον, dunque rinviando il momento in cui il corpo avrebbe perso le sue funzioni vitali e in cui l’anima se ne sarebbe, finalmente, separata, Critone avrebbe anche posticipato l’incontro di Socrate con le altre anime sagge e, più in generale, il momento in cui avrebbe goduto della felicità. Avrebbe costretto l’amico a ‘stonare’ con il tipo di vita che ha adottato: Socrate avrebbe passato i suoi ultimi istanti dando soddisfazione a piaceri di tipo materiale.

Si può legittimamente affermare che Critone incarna l’ultimo momento di resistenza del corpo, un’opposizione che esso è solito muovere nei confronti dell’anima: con l’ultima tentazione, Critone/il σῶμα proverebbe a distogliere Socrate/la ψυχή dai suoi propositi di ignorare definitivamente il corpo e gli impulsi che da esso sorgono. L’immagine di Critone è del tutto sovrapponibile, sia quando è intervenuto ‘maldestramente’ nel confronto tra Socrate, Simmia e Cebete, sia, soprattutto, negli ultimi momenti di vita dell’amico, a quella del corpo descritta all’inizio del dialogo (66b7-e2). Critone ha distratto Socrate dalla discussione sull’immortalità dell’anima, ha tentato di farlo concentrare sulla sfera corporea e sul valore che le si dovrebbe concedere, ha dimostrato sia di non credere alla bella speranza di Socrate

⁴⁰ Tratterò estesamente dei passi in cui Critone, nell’omonimo dialogo, ‘tenta’ Socrate a comportarsi ingiustamente *infra*, cap. 2.1.1, in quanto sono funzionali a mostrare l’attitudine tipica della maggior parte degli uomini, della massa. Si può anticipare che il parallelo tra questo dialogo e il *Fedone*, per quanto riguarda la figura di Critone, consiste nel fatto che egli ragiona in base alle opinioni più comuni, guardando alla sfera corporea come orizzonte di riferimento primario. Non può che essere, allora, il portavoce di tutti i non filosofi, incapaci di vivere in funzione della dimensione etica e conoscitiva dell’anima, dunque impossibilitati a essere virtuosi e sapienti, nonché potenzialmente dannosi per quegli individui che vogliono costruire un βίος autenticamente filosofico.

sia di temere la morte in qualità di male terribile, gli ha ricordato, infine, che può godere di piaceri diversi da quelli della filosofia: similmente, il σῶμα impedisce alla ψυχή di concentrarsi su una sola questione e, più in generale, di dedicarsi alla filosofia, disturbandola e distogliendola costantemente dalla verità per abbassarla verso le sue occupazioni tipiche, e infime (ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτῷ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν [...] καὶ ἐκ τούτου ἀσχολίας ἄγομεν φιλοσοφίας περὶ διὰ πάντα ταῦτα [...] ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτῷ πανταχοῦ παραπίπτου θόρυβον παρέχει καὶ ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν τάληθές – 66c4-d7). A mio avviso, Critone sarebbe, precisamente, il corpo di Socrate, il quale, invece, si identifica totalmente con la sua anima: come, del resto, quest'ultimo avrà modo di precisare, dopo aver bevuto il φάρμακον non sarà il cadavere disteso sul letto, ma l'anima che si separerà da esso (115d1-4). In quanto σῶμα di Socrate, Critone non può fare a meno di distrarre dalla verità e dalla virtù la ψυχή dell'amico per guardare alle spinte e alle preoccupazioni del corpo.

A ulteriore conferma di questa lettura, sono presenti altri dettagli che connotano Critone come un rappresentante degli uomini ordinari – i non filosofi – nonché come metafora per la sfera corporea: egli si occupa sempre degli aspetti 'materiali' di Socrate durante gli avvenimenti narrati nel dialogo. Socrate si rivolge a lui chiedendogli di allontanare dalla stanza Santippe e il figlio minore, invece di invitare direttamente la moglie ad andarsene (60a6-8). Socrate – l'anima – non ha più alcun rapporto con le credenze e con i comportamenti più irrazionali, incarnati al massimo grado da Santippe: per tale motivo toccherebbe a Critone – il corpo di Socrate, completamente ignorato dalla sua anima – relazionarsi con gli elementi più bassi, qualitativamente opposti a ciò che Socrate è divenuto. A discussione finita, Socrate si reca in un'altra stanza per lavarsi, seguito dal solo Critone (116a2-7): i discepoli restano in cella, riconsiderando a voce le cose dette (i frutti di un confronto filosofico). Critone accompagna Socrate al bagno, ossia a un momento in cui l'attenzione è, necessariamente, rivolta al corpo: facendo questo, perde l'opportunità di prendere parte a un ulteriore dibattito, portato avanti dagli altri compagni, sulle tematiche affrontate fino a quel momento. Si sottolinea, attraverso la finzione dialogica, la sostanziale estraneità di Critone rispetto al resto del gruppo di quasi filosofi. Santippe, gli altri figli e le donne di casa vengono, poi, riammessi nella cella: Socrate si intrattiene con questi lontano da tutti gli altri amici, a eccezione di Critone, che resta con Socrate assieme alle serve e ai bambini (116a7-b5). Egli si separa, nuovamente, dal resto dei discepoli per stare accanto alle donne, in quanto, si può intendere, è equiparabile a queste ultime, ai loro modi di ragionare e di relazionarsi con la morte, ben diversi da quelli di Socrate e – almeno, stando alle sue

aspettative – degli altri discepoli a cui aveva primariamente rivolto, appunto, la dimostrazione finale dell’immortalità dell’anima. Non a caso, Critone è uno dei primi a scoppiare in lacrime nel momento in cui Socrate finisce di bere il φάρμακον (117d1-e4): non potendo frenare in alcun modo il pianto, si alza per andare via dalla stanza in preda al dolore, ed è in quel momento, quando Critone è assente o, comunque, distante, che Socrate esorta i discepoli a non piangere, a non comportarsi alla stregua delle donne che aveva, proprio per questo motivo, cacciato dalla stanza (ἐγὼ μέντοι οὐχ ἤκιστα τούτο ἔνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιαῦτα πλημμελοῖεν – 117d7-e1). Critone non è, quindi, il destinatario di questa ultima rassicurazione, che riesce a far cessare il dolore degli altri presenti: egli è accostato, così, in ogni modo alle persone più irrazionali, escluse costantemente dalla discussione sul destino dell’anima. Infine, morto l’amico, è lui a chiudergli occhi e bocca (118a13-14)⁴¹.

Il pianto dei discepoli alla fine della discussione mostra che Socrate fallisce nel compito di portare i presenti alla sua stessa disposizione d’animo, quindi, contemporaneamente, di convincerli definitivamente della natura immortale dell’anima e dell’esistenza della felicità che spetta, dopo la morte, agli uomini giusti. Quell’elemento di dolore che ancora era insito in loro prende il sopravvento: Socrate, stupito, li rimprovera (117d8-e1), sottolineando che ha allontanato le donne non a caso, ma proprio per evitare «che venissero commesse stonature» (πλημμελοῖεν)⁴². Con il verbo πλημμελέω, Platone sembra rievocare la concezione di filosofia come musica che, tramite le parole di Socrate, aveva proposto all’inizio della discussione (61a3-4): πλημμελέω ha, certamente, il senso lato di «compiere un errore, uno sbaglio», ma il

⁴¹ La descrizione della morte fisiologica di Socrate dopo l’assunzione del φάρμακον, in particolar modo la calma e la regolarità della perdita di funzioni vitali partendo dai piedi fino a raggiungere il capo, rappresenterebbe non tanto la ricostruzione degli effetti di una precisa sostanza, quanto un’immagine della progressiva purificazione dell’anima dai legami del corpo, fino a lasciare attiva per un momento solo la testa, solo l’apice razionale, come rileva C. Gill, *The Death of Socrates*, in «The Classical Quarterly», 23 (1973), pp. 25-28. Le ultime parole di Socrate invitano Critone a sacrificare un gallo ad Asclepio (118a7-8): numerose sono state le interpretazioni sul significato di questa richiesta. Per una rassegna cfr. D. Kamen, *The Manumission of Socrates: A Rereading of Plato’s Phaedo*, in «Classical Antiquity», 32 (2013), pp. 78-100, della quale condivido l’ipotesi di lettura per cui si tratterebbe di una sorta di manomissione di Socrate, che si è liberato dalla schiavitù a cui il corpo sottopone l’anima durante l’unione dei due, da qui il debito da sanare nei confronti di Asclepio, divinità guaritrice, accanto ad Apollo e, in epoca successiva, a Serapide spesso invocata durante l’affrancamento degli schiavi.

⁴² M. Erler, *Socrate nella caverna. Le argomentazioni come terapia delle passioni nel Gorgia e nel Fedone*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008, pp. 115-128, osserva che il pianto è il sintomo del fallimento della ragione: la paura della morte preclude, infatti, la possibilità di formulare, di intendere e di accogliere l’immortalità dell’anima. Perché questa tesi sia accettata bisogna eliminare il timore che deriva, utilizzando una terminologia della *Repubblica*, dalla parte irrazionale dell’anima: occorre, stando alle parole del *Fedone*, mettere a tacere quella sfera puerile che risiede in ognuno e che più è spaventata dalla morte (77d5-7). Socrate compie, su richiesta di Cebete, una «rassicurazione» (παραμυθία – 70b2) degli animi degli amici: il termine, come si vedrà nel cap. 2.1.9, potrebbe indicare che in questo frangente Socrate è stato costretto a rivolgersi alla sfera più bassa – appunto irrazionale alla stregua di un bambino – dell’anima degli amici. Questi ultimi si sono, infine, piegati a quella parte di dolore che provavano, dunque all’ignoranza circa la natura della morte, invece di elevarsi verso l’elemento di piacere che nutrivano, ossia alla perfetta conoscenza, prima di riprendere l’usuale disposizione di commistione tra piacere e dolore dopo l’incoraggiamento e il rimprovero di Socrate (117e3-4).

primo significato è quello di «commettere un errore musicale»⁴³. In questo modo, Socrate starebbe sottolineando che i discepoli sono usciti dal sentiero della filosofia, rompendo l'accordo e l'armonia di conoscenze che egli voleva stabilire discutendo, appunto, di questioni filosofiche: non si sono uniformati, per opinioni e per attitudine, alla sua figura di vero filosofo, sereno di fronte alla morte perché consapevole della natura di quest'ultima. Hanno invece dimostrato di ragionare e di comportarsi alla stregua delle donne e di Critone, della massa, dell'irrazionalità⁴⁴. Ciò significa che Critone ha 'vinto', ossia che la sfera corporea e le credenze erranee dei πολλοί sono riuscite a prendere il sopravvento sui discepoli, sui quei quasi filosofi che Socrate voleva – e stava per – perfezionare.

Platone metterebbe, così, quel pubblico che doveva identificarsi con i compagni del maestro di fronte al pericolo che corre nel caso in cui non accolga le concezioni di Socrate, che sono in grado di liberare – poiché vere – dal dolore e dai turbamenti provati dal resto degli uomini di fronte alla morte. Come si vedrà più nel dettaglio in seguito, tali concezioni si basano su assunti della filosofia platonica: in questo modo, la preferibilità di optare per quest'ultima sarebbe suggerita utilizzando un modello in negativo, ossia l'infelicità che permea i più, la quale deriva dalle loro convinzioni erranee. Socrate si è dimostrato, infatti, 'corazzato' di fronte agli assalti di Critone: il perfetto filosofo, quello platonico, è immune alla corruzione e all'influenza negativa che la massa è in grado di esercitare. Al contrario, i quasi filosofi cadono preda, alla fine, dello stesso sentimento dei più: acconsentono all'opinione che la morte sia un male, proprio perché non hanno assunto interamente a modello la figura di filosofo e la filosofia difesi nel *Fedone*, impedendo – per rimanere nella metafora adottata nel corso di queste analisi – il tentativo di far parlare tutti quanti all'unisono, di istituire un coro filosofico teso a difendere una sola opinione.

Socrate ha allontanato le donne e non ha coinvolto Critone direttamente nella discussione per impedire l'inevitabile distrazione che la massa (e il corpo con cui essa si identifica) muove verso i filosofi (verso l'anima). Le molteplici stonature di Critone, così come quella finale di tutti i discepoli, hanno il compito di ricordare che, sia per la conoscenza di cui possono disporre sia per la felicità che possono raggiungere, i perfetti filosofi sono

⁴³ Cfr. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, p. 560; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1999 [1968], p. 916; R. Beekes, L. van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010, p. 1209.

⁴⁴ Integro con quanto osservato a proposito del verbo πλημμελέω le considerazioni di D.T.J. Bailey, *Logic and Music in Plato's Phaedo*, in «Phronesis», 50 (2005), pp. 95-155, per cui la metafora dell'accordo musicale (συμφωνεῖν) serve a Platone per mostrare le modalità di costruzione di conoscenze valide e certe secondo il metodo da lui delineato – porre l'esistenza di cose in sé – di cui si dirà: con l'utilizzo di πλημμελέω, si segnala a mio avviso, allora, che comportarsi alla stregua di Critone e delle donne – degli individui che non possiedono la corretta nozione di morte – è un atteggiamento estraneo alla filosofia, equiparata a più riprese, nel dialogo, proprio alla musica.

superiori al resto degli uomini: per questo motivo la massa non deve prendere parte a discussioni filosofiche, dato che il suo unico contributo sarebbe quello di ostacolare il raggiungimento della verità. Platone ha fatto di Critone il rappresentante dei πολλοί e lo ha estromesso in ogni modo dalla discussione principale, allora, anche per suggerire che la filosofia è un esercizio che deve essere condotto da poche persone selezionate: lo scambio di vedute tra i filosofi e la massa è, piuttosto, un'operazione secondaria, da svolgere dopo che i primi sono approdati a risultati definitivi, che i secondi devono, al massimo, accogliere passivamente (non vanno, cioè, coinvolti nell'analisi delle questioni più complesse). Come si è visto e come si dirà ancora, Socrate invita i discepoli a trovare prima la soluzione definitiva circa il problema dell'immortalità dell'anima e, solo dopo, a tentare di persuaderne Critone: se si legge la finzione dialogica alla luce di questa simbologia, Platone starebbe illustrando le tappe che i quasi filosofi devono seguire. L'operazione principale consiste nell'adottare esclusivamente il metodo platonico, abbandonando qualunque altra dottrina o atteggiamento: non solo quelli tipici della massa, come si è cercato finora di mostrare, ma anche quelli di altri filosofi, dei non platonici. Una volta fatto questo, occorre raggiungere risultati soddisfacenti dopo ulteriori discussioni interne a un gruppo di soli filosofi e, solo in seguito, rivolgersi anche al resto degli uomini.

1.1.3 Le stonature di Simmia e di Cebete

La lunga discussione sull'immortalità dell'anima e sulle differenti prove fornite a sostegno si interrompe con l'invito di Socrate a sollevare eventuali dubbi e obiezioni (84c1-e4)⁴⁵: la sua volontà è, infatti, quella di eliminare qualunque tipo di aporia possa sorgere dalle osservazioni avanzate fino a quel punto, al fine di restituire, così, un discorso ottimamente costruito (εἰ πῆ ὑμῖν φαίνεται βέλτιον ἂν λεχθῆναι – 84d1). Tale desiderio non rispecchia solo l'importanza che l'argomento in esame riveste per l'economia del dialogo – l'assenso sulla natura immortale dell'anima apre a numerosi corollari etici – o la semplice e generica necessità di non lasciare spazio a incertezze o a confutazioni: come si vedrà, i dubbi di Simmia e di Cebete saranno il pretesto, anche e soprattutto, per mostrare come il 'metodo' migliore per discutere dell'immortalità dell'anima – e, si può intendere, per affrontare qualunque altra questione – sia esclusivamente quello platonico⁴⁶.

⁴⁵ Per una ricostruzione delle argomentazioni su cui si basano le prove precedenti a questa pausa nella discussione si rinvia, ad esempio, a F. Trabattoni, *Platone*. Fedone, Torino 2011, pp. XXXI-LI, 58-125.

⁴⁶ Condivido l'ipotesi di lettura di M. Pakaluk, *Degrees of Separation in the Phaedo*, in «Phronesis», 48 (2003), pp. 89-115, per cui le prime tre prove sono finalizzate a sostenere, prima di tutto, il fatto che l'anima rappresenta

La preoccupazione di Socrate è corretta: i due Tebani confessano di non essere stati del tutto convinti da quanto sostenuto dall'amico fino a quel momento (πάλαι γὰρ ἡμῶν ἑκάτερος ἀπορῶν τὸν ἕτερον προωθεῖ καὶ κελεύει ἐρέσθαι διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν μὲν ἀκοῦσαι – 84d5-6), anche se non hanno preso parola per timore di dare preoccupazioni a Socrate in un momento così infelice (ὀκνεῖν δὲ ὄχλον παρέχειν, μή σοι ἀηδὲς ἦ διὰ τὴν παροῦσαν συμφορὰν – 84d6-7). Simmia e Cebete ritengono che i loro dubbi infrangerebbero la bella speranza che Socrate aveva dichiarato di nutrire: l'esitazione a intervenire è dovuta al fatto che, a loro parere, egli sarebbe caduto preda della disperazione una volta eliminata – con i dubbi che erano loro sorti – la convinzione che la sua anima avrebbe perdurato. Con ciò, Simmia e Cebete confermano, nuovamente, di essere 'quasi' filosofi: sono, infatti, ancora compromessi con il convincimento per cui la morte – e gli attimi prima della dipartita imminente – sia un male, ossia condividono un sentimento dei πολλοί, sebbene, come si vedrà meglio in seguito, il loro scetticismo faccia leva su opinioni lontane da quelle tipiche della massa in quanto vicine a concezioni o a modi di ragionare da filosofi della natura o da retori-Sofisti.

La difficoltà di Socrate si rivela, pertanto, molto più grande, dato che deve sforzarsi di mostrare che la morte non è un male non al resto degli uomini, ma ai più adatti a condurre una conversazione di argomento filosofico (ἢ που χαλεπῶς ἂν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους πείσαιμι ὡς οὐ συμφορὰν ἡγοῦμαι τὴν παροῦσαν τύχην, ὅτε γε μηδ' ὑμᾶς δύνamai πείθειν – 84d9e2). Ancora una volta, sarebbero suggerite le persone da coinvolgere primariamente in una discussione sull'immortalità dell'anima: individui effettivamente interessati all'argomento, disposti ad ascoltare e a dialogare indipendentemente dal fatto di nutrire opinioni diverse in proposito. Potrebbe darsi che, in questi passi presi in esame, sia ammantato un riferimento all'Accademia e, più precisamente, alla necessità di fare filosofia 'insieme'. L'invito sotteso non echeggerebbe, infatti, semplicemente un'eredità o un'eco socratiche, né richiamerebbe le consuete formule di apertura di un nuovo tema all'interno della stessa discussione: può invece trattarsi di una delle prime allusioni al modo in cui i membri della scuola di Platone si sarebbero formati al suo interno. Socrate invita Simmia e Cebete a parlare liberamente (μηδὲν ἀποκνήσητε καὶ αὐτοὶ εἰπεῖν καὶ διελθεῖν – 84c9-d1), ad accoglierlo in loro compagnia nella discussione (καὶ αὖ ἔμὲ συμπαραλαβεῖν – 84d2) e a coinvolgerlo nei ragionamenti per trovare, tutti quanti, una soluzione (εἴ τι μᾶλλον οἴεσθε μετ' ἐμοῦ εὐπορήσειν – 84d2-3). Simmia, parlando anche per Cebete, dichiara che entrambi sono favorevoli a domandare e ad

un'entità totalmente diversa rispetto al corpo, introducendo dunque un dualismo: l'ultima argomentazione tenterà di risolvere la questione dell'immortalità dell'anima sulla scorta della sua irriducibilità al corpo.

ascoltare (κελεύει ἐρέσθαι διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν μὲν ἀκοῦσαι – 84d6), sebbene siano inizialmente trattenuti dalle loro valutazioni (scorrette) circa la disposizione d'animo di Socrate.

Questi atteggiamenti potrebbero echeggiare, ad esempio, quelli che Glaucone, nella *Repubblica*, assume di fronte alla tesi della necessità di concedere il potere ai filosofi: egli dichiara che, invece dell'incredulità o dell'ostilità delle altre persone, si rapporterà a Socrate con «benvolere» (εὐνοία), «con incoraggiamenti» (τῷ παρακελεύεσθαι) e con risposte più opportune di quelle che formulerebbero altri (ἴσως ἂν ἄλλου του ἐμμελέστερόν σοι ἀποκρивоίμην), un comportamento considerato da Socrate una «grande alleanza» (μεγάλη συμμαχία – R. 474a7-b1). La disponibilità ad ascoltare e la capacità di fornire risposte adeguate fanno del profilo di Glaucone quello di un membro dell'Accademia, pronto a discutere insieme agli altri una determinata tesi, invece di respingerla a priori, incarnando, dunque, quell'atteggiamento che Platone avrebbe richiesto a quanti era indirizzato il progetto di riforma politica⁴⁷. Tale disposizione potrebbe essere ravvisabile in Simmia e in Cebete, i quali mostrerebbero, in questo modo, l'atteggiamento preferibile a cui adeguarsi nel momento di affrontare questioni filosofiche: il συμφοιλοσοφεῖν accademico, con una figura di riferimento – Socrate nella finzione dialogica del *Fedone*, ossia Platone per sovrapposizione – che guida dibattiti e dialoghi. Se, come si cercherà di mostrare, Simmia e Cebete incarnano intellettuali da convertire al platonismo, verrebbe mostrato a chi si riconosceva nelle parole di uno dei due Tebani un prerequisito fondamentale: la messa in comune degli sforzi intellettuali⁴⁸. Con lo scambio di battute appena delineato si introduce, quindi, un intermezzo dedicato alla possibile confutazione dell'immortalità dell'anima, affidata ai due Tebani.

⁴⁷ Sulla figura di Glaucone nella *Repubblica* si dirà più dettagliatamente *infra*, cap. 2.3.1. Come rileva C. Blattberg, *Opponents vs. Adversaries in Plato's Phaedo*, in «History of Philosophy Quarterly», 22 (2005), pp. 109-127, gli interlocutori del *Fedone* figurano come «opponents», nel senso non di avversari ostili ma di individui che vogliono raggiungere un pensiero condiviso da tutti, pur possedendo punti di vista differenti: Simmia e Cebete incarnano, dunque, un atteggiamento propositivo nell'affrontare una discussione, che viene declinata 'tra pari' invece che tra (futuri) vincitori e vinti. Alla luce di quanto cercherò di mostrare *infra*, nel testo, non accolgo l'osservazione dello studioso per cui non sono presenti figure assimilabili a Eristi nel dialogo: Cebete rappresenterebbe, invece, per un frangente i loro modi di approcciarsi a un confronto tra diverse opinioni, così come Simmia incarnerebbe punti di vista peculiari dei filosofi naturalisti. Sia Cebete sia Simmia sono portati ad accettare, con poca resistenza, la proposta di Socrate circa l'immortalità dell'anima, che si appoggia alla dottrina delle idee: ciò potrebbe suggerire il comportamento preferibile richiesto da Platone ai personaggi di cui, attraverso le obiezioni all'immortalità dell'anima, i due Tebani erano per il momento portavoce, ossia cedere di fronte alla superiorità della filosofia platonica.

⁴⁸ Simmia e Cebete si differenziano da alcuni altri personaggi con cui Socrate, ad esempio nei dialoghi che presentano gli eventi precedenti alla sua morte, si era relazionato: la maggior parte di loro, infatti, non era disposta a discutere insieme, ma si proponeva come depositaria del sapere (al massimo, la discussione è da costoro intesa come volta a mettere in luce le proprie capacità). Quando Socrate rivela in maniera definitiva le aporie e le inconsistenze delle loro convinzioni, rifiutano di proseguire la discussione o restano ancorati al loro parere, invece di riconsiderare d'accapo, e unitamente alla guida di Socrate, il tema che necessita di ulteriori disamine (considerando l'*Apologia* e l'*Eutifrone*, è il caso di Eutifrone e degli accusatori ma anche, ad esempio, di Protagora nell'omonimo dialogo, di Callicle nel *Gorgia*, etc.). Se è corretta l'ipotesi di cui dirò meglio in seguito, ossia che il *Fedone* rappresenta una sorta di manifesto del platonismo per attirare intellettuali o

Il dubbio di Simmia fa leva su un'analogia: nel caso di uno strumento musicale come la lira, essa e le sue componenti – ad esempio le corde – possono essere assimilate al corpo, in quanto destinate sicuramente a rompersi e a perire; l'«accordo» (ἁρμονία – *Phd.* 85e3) che le rende in grado di funzionare dovutamente, invece, può essere equiparato all'anima, in quanto sarebbe affine a «qualcosa di invisibile e di incorporeo, bello e divino» (ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖον – 85e5-86a1). Proprio per questo, risulterebbe impossibile che l'anima sopravviva al corpo: se la lira è distrutta, anche il legame delle parti, nonostante lo si ritenga per natura superiore allo strumento, è destinato a non conservarsi. L'anima verrebbe, così, meno nel momento stesso in cui il corpo perde le sue funzioni vitali: essa, infatti, può essere concepita come qualcosa che armonizza, che lega ordinatamente ciò di cui è composto il σῶμα, come se fosse una commistione bilanciata, perfettamente equilibrata, tra «caldo e freddo», «secco e umido», e altre qualità corporee (ὥσπερ ἐντεταμένον τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνερχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὕγροῦ τοιούτων τινῶν, κρᾶσις εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὴν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῆ ἢ πρὸς ἄλληλα – 86b7-c2). Qualora, a causa di morbi o di mali, la proporzione fosse sbilanciata (ὅταν χαλασθῆ τὸ σῶμα ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῆ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν – 86c3-4), il corpo e l'anima cesserebbero di vivere: anzi, i resti materiali perdurerebbero addirittura più a lungo, laddove la ψυχή, ossia la «giusta mescolanza» (κράσις – 86b9) tra gli elementi costitutivi del corpo, svanirebbe nello stesso istante della morte, la quale rompe, appunto, l'accordo-ψυχή che mantiene in vita il σῶμα. Simmia contrappone, pertanto, ai tentativi di dimostrazione di Socrate alcuni corollari sviluppabili a partire da una determinata concezione: l'anima intesa come ἁρμονία del corpo.

L'obiezione di Cebete si basa su un simile punto di partenza, un'analogia, come, del resto, ammette chiaramente (πρὸς δὴ τοῦτο τόδε ἐπίσκεψαι, εἴ τι λέγω· εἰκόνοσ γὰρ τινος, ὡς ἔοικεν, κἀγὼ ὥσπερ Σιμμίας δέομαι – 87b2-3): egli invita a immaginare un tessitore che produsse e vestì numerosi mantelli. Nel corso della sua vita, egli ne cambiò vari ma, quando morì, si può, a ragione, sostenere che fosse morto prima che l'ultimo indumento da lui confezionato e indossato potesse distruggersi. Nonostante tutti siano d'accordo sul fatto che la

nell'Accademia (se fondata, o presente nelle intenzioni di Platone, in un periodo molto vicino alla prima circolazione del dialogo) o, almeno, per avvicinarli alla filosofia platonica, allora l'atteggiamento di Simmia e di Cebete può servire a suggerire il comportamento preferibile: istituire una cerchia di studiosi legati dalla comune ricerca del vero. Per le modalità di lezione tramite discussioni 'inclusive' nell'Accademia cfr. E. Berti, *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010, pp. 3-29. Nella presente ricerca, utilizzerò il termine platonismo semplicemente per indicare il nucleo centrale del pensiero di Platone che egli voleva difendere e sviluppare – la teoria delle idee, l'importanza della cura per la dimensione cittadina, etc., come detto nell'introduzione – e non nell'accezione più comune di tradizioni filosofiche che si basano su assunti della prima intendendola come un sistema: per la portata del termine nella storiografia filosofica cfr. F. Ferrari, *Quando, come e perché nacque il platonismo*, in «Athenaeum», 100 (2012), pp. 71-92.

natura di un uomo è più durevole di quella di un mantello, nel caso evocato qualcosa di minor durata e resistenza è sopravvissuta al suo opposto: applicando questa analogia all'anima, è possibile, di conseguenza, ipotizzare che essa persista alla morte dei vari corpi in cui fu, in passato, relegata, ma che, nel tempo, si logori, morendo nello stesso momento in cui l'ultimo dei corpi in cui fu inserita cessa di possedere funzioni vitali (86e7-88b8).

Il dubbio di Simmia sembra fare capo a una precisa dottrina, secondo cui l'anima è da intendere come un'armonia, un accordo, un bilanciamento degli elementi – di natura opposta – che costituiscono il corpo. Risulta difficile, tuttavia, riscontrare una posizione del genere nei frammenti o nei lavori sopravvissuti di filosofi precedenti o contemporanei a Platone, che hanno, cioè, difeso e proposto esattamente la stessa concezione di Simmia. Non è possibile, nei cosiddetti Presocratici, rintracciare una tesi del tutto sovrapponibile a quella riportata nel *Fedone*: nonostante ciò, Echecrate dichiara (88d1-6), nel momento in cui Fedone rievoca l'intervento di Simmia, che aveva già sentito parlare della tesi dell'anima-armonia, e che era stato subito persuaso della sua validità; Simmia, inoltre, afferma (92c11-d2) che si tratta di una concezione sviluppata sulla base di un ragionamento per analogia, «che il resto degli uomini è solito fare» (ὄθεν καὶ τοῖς πολλοῖς δοκεῖ ἀνθρώποις – 92d2d). Queste osservazioni sembrano, allora, legittimare l'ipotesi per cui una tale posizione sulla natura dell'anima fosse ampiamente diffusa, e che Platone l'avesse echeggiata nel dialogo proprio perché largamente condivisa: si trattava di una posizione che, di conseguenza, andava confutata a tutti i costi⁴⁹. Potrebbe darsi, tuttavia, che l'argomento di Simmia non andasse ascritto a *un* filosofo preciso, ma che fosse il risultato di una giustapposizione di vari nuclei teorici presi da più personaggi, riconducibili alla categoria di naturalisti.

Simmia, come si è visto, ritiene l'anima qualcosa di simile a un bilanciamento tra ciò che compone il corpo alla stregua dell'accordo tra le sezioni di uno strumento musicale: gli elementi che formano il σῶμα sono una serie di opposti – caldo-freddo, secco-umido, etc. – la cui sproporzione causa malattie, altri mali o la morte del corpo stesso. L'idea che l'anima si identifichi con una mescolanza ben precisa tra le parti del corpo può essere rintracciata in

⁴⁹ A provare ciò, in aggiunta, vi sarebbe la testimonianza di Aristotele (*de An.* 1.4.407b27-32): a suo dire, la tesi secondo cui l'anima è κρῶσιν καὶ σύνθεσιν degli elementi, qualitativamente opposti, che formano il corpo è una delle varie concezioni sull'anima trasmesse in passato, e ritenute convincenti da numerose persone, sebbene Aristotele non le identifichi. H.B. Gottschalk, *Soul as Harmonia*, in «Phronesis», 16 (1971), pp. 179-198, suggerisce che sicuri propositori di questa dottrina furono Dicearco e, dipendente da quest'ultimo, Aristosseno, dunque in epoca successiva rispetto al *Fedone*. Dicearco sviluppò la teoria dell'anima armonia declinandola a partire da corollari ricavabili da sole concezioni di Aristotele, proprio per iscriversi nel solco della natura della ψυχή come intesa dal maestro, evitando, cioè, un forte dualismo anima-corpo di ispirazione platonica. La tesi di Simmia, a detta dello studioso, andrebbe, dunque, ricondotta allo stesso Simmia della finzione dialogica, per la precisione a un espediente letterario che, nelle interpretazioni dossografiche successive, da Aristotele fino ai Neoplatonici, è stato interpretato alla stregua di una genuina teoria precedente a Platone. Concordo in parte con questa ipotesi, ossia che non si tratta delle dottrine di un individuo preciso.

Empedocle: egli utilizza, nei frammenti sopravvissuti, il termine *ψυχή* una sola volta, nel significato di ‘vita’, ‘forza vitale’, di ascendenza omerica⁵⁰. Stando ai resoconti di alcune testimonianze, Empedocle riteneva che l’anima concede vita al corpo in quanto lega, in una precisa mescolanza, le particelle delle quattro «radici» (*ρίζωματα*) da cui si origina ogni cosa: nel caso in cui il rapporto fosse stato scombinato, le radici avrebbero dato luogo a enti non adatti alla vita⁵¹. Si potrebbe leggere, di conseguenza, un richiamo a Empedocle dietro alle affermazioni di Simmia per cui l’anima è una *κρᾶσις* dei costitutivi del corpo. Questa sarebbe la principale dottrina ‘di fondo’ del passo in esame, articolata, però, in maniera leggermente differente rispetto alla presunta formulazione originale empedoclea, dato che, ad esempio, non vengono menzionate le quattro radici. Descrivendo la natura dell’anima, Socrate utilizza anche, al posto di *κρᾶσις*, il termine *ἁρμονία*. È opportuno notare che, in Empedocle, *Φιλία* – una delle ‘forze’ che, assieme a *Νεῖκος*, sono responsabili dei vari gradi di mescolanza dei quattro *ρίζωματα* – è definita talvolta *Ἄρμονίη*⁵². Tuttavia, il termine avrebbe potuto alludere anche a un’altra tradizione, quella di Filolao – di cui gli stessi Simmia e Cebete si dicono a conoscenza (61e6-8) – il quale ritiene che l’armonia combina il limitato e l’illimitato, dando luogo, pertanto, a tutte le cose, dunque, si dovrebbe intendere, anche all’anima⁵³. Inoltre, Simmia dice che ogni *σῶμα* è costituito da coppie oppostive: questa concezione può essere ravvisata proprio in Filolao – appunto, il limitato e l’illimitato – ma la si trova chiaramente espressa da Eraclito, che parla di un «accordo» (*ἁρμονίη*) dei contrari e, inoltre, di una

⁵⁰ Cfr. DK31B138, se il frammento è autentico. Con *ψυχή* Empedocle doveva ritenere qualcosa di diverso dal *δαίμων* protagonista di un ciclo di incarnazioni: essa non sarebbe da sovrapporre, cioè, a quella ‘parte’ di un individuo che sopravvive alla sua morte – come fecero i dossografi di formazione platonica a commento dei suoi versi – bensì da ricondurre a una funzione ‘fisiologica’. Per una dettagliata analisi della questione e delle testimonianze sulla presunta immortalità dell’anima (o, meglio, del *δαίμων*) in Empedocle si rinvia a S. Trépanier, *From Wandering Limbs to Limbless Gods: δαίμων as Substance in Empedocles*, «Apeiron», 47 (2013), pp. 172-210.

⁵¹ È Aristotele a parlare (*de An.* 1.4.408a13 sgg. = DK31A78) di un «rapporto ben preciso nella mescolanza» (*λόγος τῆς μίξεως*) tra le radici, il quale era identificato, da Empedocle, con la *ψυχή*. Il sommario resoconto di Aristotele potrebbe essere degno di fede o, almeno, trattarsi di un’interpretazione plausibile, in quanto alcuni frammenti sembrerebbero confermarla, dato che la mancata proporzione nella mescolanza delle radici doveva escludere, agli occhi di Empedocle, la vita dai composti da loro originati: egli parla di un periodo iniziale delle fasi cosmiche in cui l’azione di Amicizia e di Contesa – le ‘forze’ che uniscono e separano i *ρίζωματα* – non era ancora ben bilanciata, e questo imponeva alle radici di dare origine, al massimo, a «membra» che vagavano sparse (cfr. DK31B57; 62.7-8). Se il termine *ψυχή* fosse stato utilizzato nell’accezione omerica di forza vitale, i meccanismi che concedevano la vita a un corpo dovevano, pertanto, essere associati al mantenimento delle proporzioni tra radici, e dunque identificati con la *ψυχή*. Per il valore della testimonianza aristotelica su Empedocle si rinvia a G. Giannantoni, *L’interpretazione aristotelica di Empedocle*, in «Elenchos», 19 (1998), pp. 361-412.

⁵² Cfr. DK31B27.3; 96.4; 122.2.

⁵³ Cfr. DK44B1-2; 6; 10. Per una discussione sui problemi posti dalla genuinità di questi frammenti e del loro significato nelle riflessioni psicologiche di Filolao si rinvia a C.A. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge 1993, pp. 307-332.

relazione della ψυχή con il secco e con l'umido, due qualità menzionate proprio da Simmia⁵⁴. Che alla base di tutto vi siano coppie oppositive è una concezione presente, anche, nella riflessione pitagorica, di cui è impossibile stabilire con certezza se possa essere ascritta al periodo in cui Pitagora era in vita oppure a quello a cui appartenevano le generazioni di discepoli successivi, ma che molto probabilmente costituiva materia di discussione nei circoli di età posteriore, di poco precedenti e contemporanei a Platone⁵⁵. La nozione di opposizione quale origine dell'esistenza degli enti particolari può essere rintracciata, parimenti, nella seconda parte del poema di Parmenide, quella incentrata sulle opinioni dei «mortali» (βροτοί), in cui si illustra l'unione tra luce e notte come causa della nascita di ogni cosa, anche se si tratta di una concezione erronea per Parmenide, in quanto compromessa dall'insufficienza conoscitiva che caratterizza il resto degli uomini⁵⁶. Come si è accennato prima, per Empedocle la mancata proporzione nella mescolanza delle quattro radici impediva di vivere agli enti che si originavano a partire dai ῥιζώματα: ciò riecheggerebbe l'idea di Simmia per cui malattie, mali e la morte sono intesi come uno sbilanciamento degli opposti che sono alla base della formazione del σῶμα. Con questa ipotesi, il Tebano si avvicinerebbe anche alla teoria ippocratica dell'equilibrio degli umori quale presupposto per la salute del corpo⁵⁷.

Alla luce di tutto ciò, si può ipotizzare che Platone avesse 'strategicamente' combinato concezioni e assunti fondamentali, mantenuti volutamente a un livello generico, di varie dottrine presocratiche per chiamare in causa, in questo modo, indifferentemente qualsiasi filosofo naturalista o quanti erano particolarmente vicini alle loro speculazioni: costoro

⁵⁴ Per Eraclito cfr. DK22B8; 10 (in cui si parla di ἄρμονίη); 31; 51 (in cui ritorna nuovamente la ἄρμονίη dei contrari: a colpire è l'analogia con la ἄρμονίη della lira, paragone utilizzato proprio da Simmia); 67 (in cui si parla dell'azione dell'anima che, in caso di ferite, ripristina la proporzione tra gli elementi che mantiene in vita il corpo). La ψυχή, per Eraclito, si originerebbe a partire dall'umido, sarebbe al pieno delle funzioni – prevalentemente fisiologiche – quando è in un giusto rapporto con il calore e verrebbe 'riassorbita' nel ciclo che coinvolgerebbe tutti gli elementi del cosmo: per una analisi approfondita sulla questione si rinvia a F. Fronterotta, *Eraclito. Frammenti*, Milano 2013, 231-276 e alla bibliografia ivi citata. Secondo J. Figari, *L'âme-harmonie dans le Phédon: une théorie pythagoricienne?*, in J.-L. Périllié (éd.), *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques, musique-science-politique*, Bruxelles 2008, pp. 117-141, la dottrina dell'anima armonia presenterebbe ascendenze orfiche e pitagoriche, sebbene declinate da un punto di vista materialista – l'anima sarebbe una sorta di corpo sottilissimo – attraverso la mediazione delle filosofie di Filolao, Archita ed Eraclito.

⁵⁵ Il riferimento sarebbe alle opposizioni quali principi di tutte le cose – limite/illimitato, dispari/pari, uno/molti, destro/sinistro, etc. – di cui si ha un ampio resoconto in Aristotele (*Metaph.* 1.5.986a15 sgg. = DK58B5).

⁵⁶ Cfr. DK28B8.53-61, in cui si parla della convinzione dei mortali per cui posero due elementi contrapposti (παντῖα δ' ἐκρίναντο δέμας), la cui unione offre un «ordine» (διάκοσμον) a ogni cosa.

⁵⁷ Per la teoria del bilanciamento dei quattro umori come centrale nella tradizione ippocratica e per la ricorrenza dei termini ψυχή – che connota la presenza di vita e di funzioni vitali – e σῶμα negli scritti da essa prodotti cfr. B. Gundert, *Soma and Psyche in Hippocratic Medicine*, in J.P. Wright, P. Potter (eds.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2000, pp. 13-35.

sarebbero stati, così, sicuramente colpiti una volta riconosciute istanze familiari⁵⁸. Per questo motivo, allora, l'obiezione di Simmia presenta nuclei teorici 'universalizzabili' e piuttosto ricorrenti – la necessità che gli elementi del corpo siano mescolati secondo proporzione, coppie di qualità contrarie all'origine di ogni cosa – ma impossibili da rintracciare tutti in *un* filosofo particolare, negli stessi esatti termini, cioè, con cui, nel *Fedone*, è articolata la tesi dell'anima-armonia: il vantaggio di questa scelta consiste proprio nel non colpire l'attenzione di un personaggio preciso, bensì nel coprire un più ampio spettro di φυσióλογοι, le cui tesi erano conosciute, condivise o professate da uomini appartenenti al mondo intellettuale greco a cui Platone avrebbe primariamente indirizzato il *Fedone*⁵⁹.

Presentandole come 'minaccia', come osservazioni in grado, potenzialmente, di distruggere la pretesa che l'anima sia immortale, Platone suggerisce che non vanno prese in considerazione, in quanto rischiano di stonare, di non accordarsi con il fine della discussione di cui si è detto: nell'economia del dialogo, chi sostiene tesi simili non può essere considerato filosofo a pieno titolo, proprio perché Simmia e i personaggi che egli ammanterebbe si allontanano dagli assunti che il vero filosofo accetta e a cui adegua la sua condotta. Le dottrine naturalistiche non si oppongono solamente alla semplice enunciazione dell'immortalità dell'anima, ostacolando la tesi da un punto di vista esclusivamente teoretico. Facendo questo, esse impedirebbero, contemporaneamente, di individuare la necessità di dedicarsi alla cura dell'anima, di sviluppare, cioè, quei corollari etici fondamentali: manca, come si vedrà, il 'criterio del meglio' per gli uomini. Le concezioni dei Presocratici non sarebbero in grado di fondare un βίος, di suggerire precise scelte di vita: oppure, ancora peggio, stabilendo che l'anima è mortale, rischierebbero di convogliare le attenzioni solamente sulla sfera corporea e di spingere ad assumere quest'ultima come modello di

⁵⁸ Accolgo l'ipotesi, ad esempio, di J. Mansfeld, *Physical Doxai in the Phaedo*, in M. Kardaun, J. Spruyt (eds.), *The Winged Chariots. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. de Rijk*, Leiden 2000, pp. 1-17, per cui l'obiezione di Simmia ha una natura composita. Ho integrato tale lettura con i riferimenti puntuali ai frammenti dei Presocratici la cui presenza è rilevata dallo studioso, aggiungendo gli altri pensatori non citati e proponendo il possibile intento strategico che si cela dietro alla costruzione di questa tesi 'eclettica' sull'anima. Per altri rapporti del *Fedone* con le dottrine presocratiche, ad esempio anche nel racconto escatologico finale, cfr. C. Schäfer, *Zur Vorsokratikerdarstellung im Phaidon*, in G. Rechenauer (hrsg.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005, pp. 407-422.

⁵⁹ Tanto più se si pensa che l'ultima 'fase' della riflessione naturalistica vide il diffondersi di dottrine 'eclettiche', che giustapposero istanze di Talete, di Anassimene, di Eraclito, etc. Delle loro teorie sono sopravvissuti solo brevi riassunti della dossografia, che si concentrano su quale fossero state le caratteristiche del principio da cui tutte le cose si originarono e come si fossero generate: potrebbe darsi che i loro più ampi lavori avessero contemplato tematiche come la natura della ψυχή quale 'forza vitale' e le ragioni per cui un corpo può essere considerato vivo, mutuando istanze vicine a quelle dei filosofi naturalisti del passato più famosi, anche se è impossibile stabilirlo per la pressoché mancanza di testimonianze a riguardo. Sesto Empirico fornisce le poche informazioni su questi personaggi (cfr. DK63).

riferimento conoscitivo ed etico. Risulta di vitale importanza, pertanto, privare definitivamente di validità tali posizioni, illustrandone ogni possibile mancanza.

La confutazione di Socrate, dal punto di vista argomentativo, è piuttosto semplice, e si basa sulle modalità dell'ἔλεγχος socratico: esso viene, però, impiegato per difendere due tesi tipicamente platoniche, la reminiscenza e, conseguentemente, l'immortalità dell'anima (91e2-92e3). Socrate ricorda a Simmia che quest'ultimo ha, in precedenza, accettato la teoria della reminiscenza, dunque che l'anima è preesistente al corpo, concezione di cui il Tebano conferma, nuovamente, di essere convinto: egli non potrebbe, tuttavia, ammettere sia questa sia l'ipotesi secondo cui l'anima costituisce un'armonizzazione tra le parti del corpo, in quanto l'accordo non può esistere prima dello strumento musicale. Simmia è, di conseguenza, portato a contraddirsi: egli abbandona subito, allora, la dottrina dell'anima-armonia, ritenendola il frutto di una semplice analogia, procedimento che, spesso, spinge a ingannarsi, al contrario della dottrina della reminiscenza, la quale gli pare una concezione molto più valida e salda (ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λόγος δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται – 92d6-7), in virtù del rinvio al fatto che le 'cose in sé' di cui Socrate discuterà più nel dettaglio successivamente – e a cui l'anima assomiglia – esistono prima e indipendentemente dal corpo (ἐρρήθη γὰρ που οὕτως ἡμῶν εἶναι ἢ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτῆς ἔστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἔστιν” – 92d8-9)⁶⁰.

Simmia, distaccandosi immediatamente dalla sua posizione, riconosce personalmente che si basa su un postulato debole: l'analogia è in grado di confondere in qualunque argomento, perfino in quelli che riguardano la γεωμετρία⁶¹. In questo modo, Platone sta mostrando ai filosofi naturalisti – incarnati, nei passi in esame, da Simmia – l'operazione che dovrebbero compiere: essi non possiedono criteri di verità validi che rendono le loro tesi inoppugnabili, dato che perfino la geometria risulta compromessa dalla debolezza delle

⁶⁰ Per un'analisi più estesa circa la struttura della critica alla tesi di Simmia proposta da Socrate cfr. A. De Pace, *La confutazione socratica della dottrina dell'anima-armonia* (Fedone, 91c6-95a3), in M. Bonazzi, F. Trabattoni (a c. di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003, pp. 69-88, e la bibliografia ivi citata.

⁶¹ Potrebbe darsi che Platone stesse invitando un pubblico che si interessava di γεωμετρία, o che fosse al corrente delle concezioni sottese a questo termine, a reconsiderarla da un altro punto di vista, ossia in riferimento alle cose in sé, invece che adoperando l'analogia: questo possibile destinatario preferenziale del *Fedone* doveva dunque essere un 'intellettuale'. Ragionare per analogia, ossia proporre una tesi sulla base di questo principio argomentativo, è una tendenza attribuita da Aristotele ai Presocratici, ad esempio per quanto concerne le ragioni che portarono a porre un determinato elemento quale ἀρχή: se anche non furono queste le effettive argomentazioni dei filosofi naturalisti, in questo modo le loro opere potrebbero essere state lette, forse, già in Accademia dove Aristotele, plausibilmente, venne per la prima volta in contatto con il loro pensiero. Nei frammenti dei Presocratici numerose sono le analogie e le metafore per introdurre una determinata nozione – soprattutto in Empedocle – a conferma di quanto si dirà nuovamente *infra*, nel testo, ossia che Platone sta intessendo una dialettica con le altre filosofie al fine di far emergere la sua come la migliore. Per quanto detto riguardo l'analogia nei Presocratici cfr. G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966, pp. 172-420.

argomentazioni per analogia, che Simmia dichiara largamente utilizzate da tutti. Peraltro, l'analogia è con uno strumento musicale, ossia con un ente fenomenico, ben lontano dalle caratteristiche di stabilità e di certezza possedute dalle cose in sé, come Socrate mostrerà poco dopo: la dottrina della reminiscenza è meritevole di essere accolta perché appare più solida, in quanto fa riferimento al piano delle idee, altrettanto certo. È lo stesso Simmia a dirlo, dichiarando, di conseguenza, la superiorità del 'sistema' platonico sulle teorie che lo hanno preceduto e di cui si fa portavoce: Platone farebbe, cioè, ammettere agli stessi pensatori naturalisti la differenza qualitativa tra le due filosofie. Socrate non ha, però, ancora terminato di illustrare le insufficienze dell'obiezione di Simmia: anche se quest'ultimo si è arreso, il primo continua ad attaccare la tesi dell'anima-armonia. Questo proverebbe, pertanto, quanto suggerito in precedenza, ossia che era di vitale importanza infrangere qualunque pretesa di validità le ipotesi ascrivibili ai filosofi naturalisti potessero rivendicare: dimostrate le debolezze teoretiche, si tratta di provare, in aggiunta, le loro manchevolezze in ambito etico.

Prima di addentrarsi nell'operazione che avrebbe portato Simmia a contraddirsi, Socrate aveva fatto accogliere a quest'ultimo, in via preliminare, come ben riposte le osservazioni sia per cui esistono pochi individui grandemente χρηστοί o πονηροί, sia per cui la maggior parte degli uomini si situa nel mezzo tra tali estremi, non distinguendosi per eccezionale bontà o malvagità (89e7-90a2). Socrate ha fatto riconoscere a Simmia che esiste una differenza morale tra gli uomini, la quale permette di isolare diversi comportamenti e, di conseguenza, di stabilire che cosa sia buono e che cosa sia malvagio. Tutto questo, riprende in seguito Socrate, non sarebbe possibile nel caso in cui si accolga la teoria dell'anima-armonia: essa imporrebbe di ritenere ogni anima uguale, dato che ciascuna ψυχή sarebbe ridotta, semplicemente, a una funzione fisiologica. Non si riuscirebbe, così, a stabilire in che cosa consistano il vizio e la virtù: quest'ultima, rimanendo sempre all'interno della dottrina proposta dal Tebano, sarebbe semplicemente il buon funzionamento di quell'accordo che l'anima impartisce alle parti del corpo (92e4-95a3). Di più, si sarebbe costretti a ritenere che l'anima è subordinata al corpo, in quanto risponde agli elementi di quest'ultimo per temperarli e per accordarli, laddove avviene, invece, il contrario, come Socrate aveva ammesso – e come i presenti avevano acconsentito – nelle primissime battute della discussione: Socrate continua a mostrare l'assurdità della posizione di Simmia – dei φυσióλογοι – proprio perché, come si può apprendere da quanto dice, le implicazioni etiche di una tale dottrina sarebbero deleterie.

Non sarebbe, infatti, possibile riconoscere gli uomini giusti e i cattivi, né distinguere ciò che è buono da ciò che è malvagio, né far emergere la superiorità dell'anima sul corpo, dunque mostrare la necessità di curarsi della prima e di rifuggire da tutte le spinte a cui

indirizza il secondo: dai naturalisti non potrebbe mai essere formulato un βίος filosofico valido e utile. Le mancanze delle dottrine naturalistiche saranno prese nuovamente in considerazione da Socrate con una critica molto più diretta e potente, quando si dedicherà a rispondere al dubbio sollevato da Cebete. Anche in questo caso, egli porrà particolare attenzione nel sottolineare che tali teorie non sono in grado di offrire criteri per scegliere ciò che è giusto e migliore: esse risultano, pertanto, ‘sterili’ su ogni versante, al contrario della teoria platonica a cui saranno contrapposte ancora più approfonditamente.

Considerando l’obiezione di Cebete, essa sembra strutturata su un diverso livello: il secondo Tebano si serve di un’analogia come Simmia, che pare utilizzare, tuttavia, non tanto per richiamare una dottrina sulla natura dell’anima da contrapporre a quella di Socrate, bensì per illustrare i punti in cui il ragionamento di quest’ultimo è più debole, in quanto non sarebbe in grado di resistere alle aporie sollevate e di uscire da contraddizioni o da paradossi a cui potrebbe essere indotto. Cebete sarebbe, cioè, attento all’‘aspetto formale’ del discorso, al suo potere persuasivo: questa esigenza può essere ravvisata nel modo in cui è articolato il suo intervento.

Egli applica il medesimo assunto di Socrate – l’anima è più durevole del corpo – a un altro contesto, variando leggermente questo attributo (87a7-b3): Cebete accetta che l’anima sia esistita in precedenza, prima di essere vincolata nel corpo in cui attualmente è relegata (ὄτι μὲν γὰρ ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή καὶ πρὶν εἰς τόδε τὸ εἶδος ἔλθεῖν, οὐκ ἀνατίθεμαι μὴ οὐχὶ πάνυ χαριέντως – 87a1-3), e che sia di natura superiore poiché più duratura e resistente, quindi che possa persistere alla dipartita del corpo (δοκεῖ γὰρ μοι πᾶσι τούτοις πάνυ πολὺ διαφέρειν – 87a7). Si oppone, quindi, a Simmia, secondo cui la ψυχή muore nel momento in cui cessano le funzioni vitali del σῶμα. Egli si mostra, però, scettico sul fatto che possa perdurare indefinitamente. La ‘sintesi’ tra queste osservazioni è l’obiezione per cui l’anima è preesistente al corpo, si è inserita nel corso di molte vite in numerosi e diversi σώματα, ma è destinata, a un certo punto, a morire dopo la sua ultima incarnazione. L’argomentazione è condotta sollevando alcune domande non direttamente a Socrate ma a un ipotetico interlocutore, le cui risposte vengono elaborate dallo stesso Cebete: l’interrogazione fittizia permette a quest’ultimo di spingere l’interlocutore immaginario, che abbraccia la tesi che l’anima sia immortale, ad accogliere l’immagine dell’anima-uomo e del corpo-mantello (87b3-c5). Questo è il pretesto che serve al Tebano per mostrare come sia impossibile ammettere entrambe le posizioni (πᾶς γὰρ ἂν ὑπολάβοι ὅτι εὐθηρὸς λέγει ὁ τοῦτο λέγων – 87c7-8), in quanto l’analogia del mantello non permette di derivare l’immortalità dell’anima, che Socrate e l’interlocutore evocato si ostinano a difendere (87c6-88b8): il fautore di

quest'ultima posizione non possiede alcun elemento inoppugnabile per ritenere che l'anima resisterà alla morte del corpo. Al contrario, a emergere come la più forte è la tesi che prevede una dipartita della ψυχή in un non meglio precisabile momento, quando essa, in grado di vivere a lungo ma non per sempre, sarà, infine, logora e debole (εἰ δὲ μή, ἀνάγκη εἶναι αἰεὶ τὸν μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι δεδιέναι ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς μὴ ἐν τῇ νῦν τοῦ σώματος διαζείξει παντάπασιν ἀπόληται – 88b6-8). La posizione di Simmia, parimenti, è stata confutata fin da subito, nel momento in cui l'interlocutore immaginario e lo stesso Cebete avevano riconosciuto la natura superiore dell'anima rispetto al corpo: Cebete risulterebbe vittorioso anche contro il suo compagno.

Il fatto che Cebete ponga particolare attenzione sulla 'forza' del discorso e sulla plausibilità delle argomentazioni avanzate emerge dal lessico impiegato: molto più che nel caso di Simmia, numerosi sono verbi come 'apparire', 'sembrare', 'ritenere', 'essere necessario che' (φαίνομαι, δοκεῖ, οἶμαι, ἀναγκαῖον ὅτι)⁶², accanto all'area semantica che rinvia al 'discutere', 'dimostrare', 'argomentare' (ἀνατίθεμι, ἀποδείκνυμι, ἀντιλαμβάνω, ἀποκρίνω, ἐπιδείκνυμι, πιστεύω, ἐπισκέπτω)⁶³. Inoltre più avanti (95a7-b4), quando Socrate avrà finito di confutare l'osservazione di Simmia, Cebete descrive quali sono stati i suoi pensieri durante quella particolare discussione: egli ha concentrato le sue attenzioni sul «discorso» (λόγος) di Socrate, ritenendolo costruito «a meraviglia» (θαυμαστῶς); nonostante avesse pensato che il λόγος di Simmia non potesse lasciare alcuno spazio di resistenza alle obiezioni sollevate (εἴ τι ἔξει τις χρήσασθαι τῷ λόγῳ αὐτοῦ; – 95b1), le «parole» (λόγος) di Socrate hanno avuto un tale impeto da vincerlo (πάνυ οὖν μοι ἀτόπως ἔδοξεν εὐθύς τὴν πρώτην ἔφοδον οὐ δέξασθαι τοῦ σοῦ λόγου – 95b1-3), tanto che il timore di Cebete è che capiti una sorte simile anche alla sua «argomentazione» (λόγος), definita scherzosamente «di Cadmo», che cada, cioè, di fronte a quella di Socrate (ταῦτά δὴ οὐκ ἂν θαυμάσαιμι καὶ τὸν τοῦ Κάδμου λόγου εἰ πάθοι – 95b3-4).

Sulla base di tutto questo, Cebete può essere descritto come un individuo interessato maggiormente alle modalità con cui un discorso viene strutturato: ciò che lo colpisce è la possibilità che un λόγος resista a eventuali obiezioni e, per questo motivo, avanza una critica alla teoria dell'immortalità dell'anima facendo leva sulle debolezze del ragionamento di Socrate, invece di richiamare gli assunti di una dottrina o di una corrente di pensiero. Per arrivare a illustrare tali mancanze, egli utilizza un'interrogazione serrata, che porta l'interlocutore ad accogliere anche la sua osservazione e così, infine, a contraddirsi o, meglio,

⁶² Cfr., rispettivamente, 86e6, 87a8,d5, 88b2; 87a5,a7,b1,b4; 87c6,d1,d3; 87b1,e1-2, 88b6.

⁶³ Cfr., rispettivamente, 87a2; 87a3-4,c4, 88b5; 87a6-7; 87c3; 87e5; 87e6; 87b2,c6.

a riconoscere che tra le due ipotesi quella di Cebete è la più forte. Segue una lunga ‘arringa’ finale – l’ultima parte della sua critica (88a1-b8) consiste infatti in una serie di periodi che si sviluppano l’uno dall’altro, senza l’inframmezzo di pause forti – che lascia la parola soltanto a Cebete e non più all’interlocutore immaginario da lui evocato direttamente nella prima parte dell’argomentazione, ora presentato in ‘terza persona’ come «un individuo» (τις) i cui pensieri sono previsti da Cebete, da quest’ultimo direttamente espressi e lasciati, così, in balia del ragionamento del Tebano. L’assenso a una determinata questione si ottiene, per Cebete, contrapponendo un λόγος a un altro λόγος, uno dei quali esteso e che non consente all’interlocutore di intervenire, in una sorta di μακρολογία: il discorso più resistente alle obiezioni, quello che, parimenti, è in grado di infrangere la solidità degli altri, va, di conseguenza, accettato. Cebete mostra di rispondere a questa esigenza, come si è visto, sia quando ascolta Simmia proporre la tesi dell’anima-armonia, sia durante la sua obiezione a Socrate, sia, infine, quando riconosce che la risposta di Socrate è destinata a confutare l’ipotesi di Simmia.

A mio avviso, il profilo di Cebete potrebbe essere accostato a quello di un retore-Sofista, la cui prima preoccupazione è avere ragione in base alla potenza persuasiva di un’argomentazione, se quest’ultima, cioè, non concede all’interlocutore appigli per attaccarla: il suo dubbio non rispecchia una reale dottrina, diffusa e condivisa da alcuni personaggi, ma sarebbe, semplicemente, il frutto di un metodo per affrontare una discussione. Cebete si farebbe portavoce di una sorta di ἔλεγχος sofistico⁶⁴. L’avversione di Platone per questo ‘atteggiamento’ è registrabile lungo tutta la sua produzione dialogica: potrebbe darsi, allora, che, nel passo del *Fedone* in esame, egli avesse rappresentato Cebete come un retore-Sofista per illustrare direttamente l’insufficienza di tale attitudine, ossia la sterilità che la contraddistingue in qualunque discussione, dato che l’intervento di Cebete distruggerebbe qualunque tentativo di dimostrare che l’anima è immortale senza proporre nulla di positivo. Chi preferisce avere ragione a qualsiasi costo sarebbe portato naturalmente a dubitare di

⁶⁴ Della μακρολογία come modo tipico di parlare dei retori-Sofisti, e degli effetti negativi che tale tipo di approccio genera sul pubblico, si dirà *infra*, cap. 2.1.5. A supporto di quanto proposto, si può notare che una delle prime caratterizzazioni di Cebete, nel dialogo, è di un uomo che cerca sempre di trovare argomentazioni per essere pronto a mettere in dubbio l’ipotesi dei suoi interlocutori (ἀεί τοι, ἔφη, ὁ Κέβης λόγους τινὰς ἀνευρευνᾷ, καὶ οὐ πᾶν εὐθέως ἐθέλει πείθεσθαι ὅτι ἄν τις εἴπη – 63a1-3). Con questa disposizione ‘scetticheggiante’ – che Socrate riconosce in Cebete per il fatto che quest’ultimo non condivide l’assunto per cui i veri filosofi si rallegrano di fronte alla morte – Cebete può certamente avvicinarsi alla figura di Socrate, ma l’effetto di questo suo atteggiamento è, in occasione del tentativo di confutare la tesi dell’immortalità dell’anima, di gettare nello sconforto i presenti semplicemente per il carattere distruttivo delle sue argomentazioni, che può potenzialmente aprire all’odio verso i discorsi, di cui si dirà: serve l’intervento di Socrate, che tenta di riprendere il discorso e di migliorarlo, invece di abbandonarlo. Le figure di Cebete e di Socrate, nel passo in esame, non si sovrapporrebbero del tutto, dunque, nel loro impiego dei discorsi e nell’approccio alle argomentazioni: il primo tenta di confutare la tesi del secondo, laddove quest’ultimo cerca di raggiungere la verità e di farla accettare agli altri.

qualunque cosa, e a limitarsi soltanto a questo livello distruttivo di ‘indagine’: in mancanza di una teoria a cui fare riferimento o, meglio, di un criterio certo di verità e di conoscenza, tuttavia, la confutazione che tali individui avanzano si sgretolerebbe di fronte a un’analisi più accurata delle aporie da loro sollevate.

La risposta di Socrate si propone questo obiettivo: isolare un criterio in base al quale riconoscere la causa di tutto e grazie a cui, contemporaneamente, costruire un ragionamento che sia animato dalla verità. Riepilogando i punti fondamentali dell’obiezione di Cebete, Socrate dichiara (95c4-96a6), infatti, che è necessario ricercare «la causa della generazione e della corruzione» di tutto (ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεῖσθαι – 95e9-96a1) al fine di stabilire se l’osservazione del Tebano è corretta. Per illustrarla, Socrate rievoca, in una sorta di autobiografia, il suo percorso di ‘formazione’⁶⁵: da giovane si interessò di filosofia della natura, nella speranza di trovare, in questo modo, proprio «la causa di ogni cosa» e «per quale ragione» essa nasca e muoia (τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι – 96a9-10). I suoi sforzi furono, pertanto, profusi nell’indagare come si sviluppino gli esseri viventi, se ciò in base a cui è possibile il pensiero vada individuato nel sangue, nell’aria, nel fuoco, nel cervello, in che modo si corrompa il cosmo e quali siano le vicende di cui è protagonista⁶⁶.

Egli riconobbe, tuttavia, una manchevolezza in tali indagini, dato che spiegavano le cose fenomeniche attraverso altre cose fenomeniche, semplicemente constatando quanto appare alla vista o agli altri sensi: stando a questo approccio, si impone di ammettere che un uomo è più grande di un altro perché lo supera per la testa, oppure che dieci è maggiore di otto perché ha due unità in più (96c8-97b7). Non è offerta, cioè, una risposta adeguata alla domanda sul «perché» (δι’ ὅτι) qualcosa si generi, perisca o sia (οὐδ’ ἄλλο οὐδὲν ἐνὶ λόγῳ δι’

⁶⁵ O.S.L. Gower, *Why Is There an Autobiography in the Phaedo?*, in «Ancient Philosophy», 28 (2008), pp. 329-346, osserva che la scelta di affidare a un’autobiografia di Socrate l’introduzione dei capisaldi del pensiero di Platone – la teoria delle idee e, poi, la tesi dell’immortalità dell’anima che trova elementi di forza nella prima – e l’elenco dei punti di debolezza delle altre filosofie serve per limitare l’aura di autorità con cui presentarli, così da non offrire un nucleo di dottrine dogmatico: Socrate espone oralmente – al contrario dello scritto di Anassagora – una serie di dubbi e la – possibile – soluzione migliore in proposito. L’ammissione del piano noetico è la soluzione filosoficamente più adatta: il messaggio recepito dai fruitori del dialogo era, tuttavia, che bisognava ulteriormente discuterla, preciarla e rielaborarla.

⁶⁶ Socrate si sta riferendo a elementi di discussione tipici dei naturalisti, solo genericamente evocati ma che, per questi ultimi, costituivano un’ampia materia di discussione: la nascita e la fine del cosmo, così come le ragioni per cui avvengono vari fenomeni naturali, erano temi più o meno affrontati dalla maggior parte dei Presocratici naturalisti; ciò che permette di pensare era identificato ad esempio con il sangue da Empedocle (cfr. fr. 105), con l’aria da Diogene di Apollonia (DK64B4-5), con il cervello da Alcmeone di Crotona (DK24A8) e dalla scuola ippocratica (*Morb.Sacr.* 19, 21 – con l’intervento dell’aria). Platone, menzionando superficialmente numerose concezioni naturalistiche, chiamerebbe, così, nuovamente in causa i φυσικοί, per eliminare una volta per tutte qualunque pretesa di validità le loro dottrine avessero rivendicato: queste ultime si sgretolerebbero, accanto all’atteggiamento dei retori-Sofisti, di fronte alla verità a cui la filosofia platonica si accompagna costantemente.

ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι – 97b5-6)⁶⁷: l'esigenza che Socrate avvertì fu, allora, quella di stabilire un altro criterio, un altro «percorso» (μέθοδος – 97b6) per acquisire una conoscenza perfetta.

Un modo di rispondere più adeguato gli parve riscontrabile in Anassagora (97b8-99d1): la preoccupazione più grande era, infatti, stabilire non solo la causa della generazione di qualcosa, ma anche la ragione per cui quest'ultima ha assunto la sua disposizione attuale, quella che può essere, di conseguenza, considerata «la migliore» (ἐπεκδιηγῆσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἢ τοιαύτην εἶναι – 97e1-3) e riconoscere così, finalmente, cosa sia eccellente e ottimo per qualsiasi ente, in particolare per gli uomini (οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ ἄλλων ἄλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ βέλτιστον – 97d2-3). La tesi di Anassagora, di cui aveva vagamente sentito parlare, ossia che esiste una «mente» (νοῦς) ordinatrice che predispone l'assetto di ogni cosa, prometteva una soluzione a tali quesiti: tuttavia, Socrate fu colto da una profonda delusione quando si accostò allo scritto del filosofo, il quale, così come gli altri, mostrò di essere caduto nella stessa aporia, spiegare i fenomeni attraverso altri fenomeni. Anassagora, infatti, non fece, secondo il parere di Socrate, il corretto uso della sua intuizione, in quanto si limitò a presentare in qualità di cause «aria, etere, acqua e altre cose fuori luogo» (ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλά καὶ ἄτοπα – 98c1-2), invece della mente: egli aveva inteso «il mezzo» (ἄνευ οὗ) grazie a cui qualcosa si muove, si accresce, agisce nel mondo come la causa, invece di separare quest'ultima da quello di cui si serve, appunto dall'aria, dall'acqua, etc. (ἄλλο μὲν τι ἔστι τὸ αἴτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκείνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον – 99b3-4). Questa sarebbe, pertanto, l'insufficienza che macchia, dal punto di vista teoretico, qualunque tipo di ricerca naturalistica: la mancanza di un criterio saldo e convincente in base a cui costruire conoscenze e a cui uniformare qualunque discorso⁶⁸.

⁶⁷ La soluzione a tali questioni segnala se una filosofia è valida o meno, se è in grado di fornire risposte adeguate e valedoli in ogni circostanza. Il problema specifico posto da Socrate è, in ultimo, di stabilire in che cosa consista la 'crescita': quale corollario, si deve intendere che le posizioni dei pensatori naturalisti non consentono di comprendere l'identità e il divenire, e dunque qualunque loro cosmologia è inconsistente. Il *Timeo* riprende queste tematiche e offre una soluzione adeguata sulla base degli assunti della filosofia platonica: del resto, il problema di comprendere le ragioni della nascita, della crescita e della dissoluzione riguardano il tema in esame nel *Fedone*, l'immortalità dell'anima. Per quanto osservato cfr. S. Menn, *On Socrates' First Objection to the Physicists* (Phaedo 95e8-97b7), in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 38 (2010), pp. 37-68.

⁶⁸ Il distacco da Anassagora – quale portavoce dei pensatori naturalisti – potrebbe anche 'rassicurare' un pubblico ateniese sul fatto che la superiore filosofia platonica non si declina alla stregua della filosofia del primo, giudicata empia nel – se è storicamente avvenuto – processo a cui il filosofo andò incontro ad Atene. Anassagora è spesso menzionato da Platone nei dialoghi, e ne prende le distanze forse perché Anassagora era ampiamente conosciuto e citato, come osserva L. Pepe, *Le livre d'Anaxagore lu par Platon*, in M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon source des Présocratiques*, Paris 2002, pp. 107-128. Come rileva M. Rashed, *Aristophanes and the Socrates of the Phaedo*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 107-136, il personaggio di

Tale contestazione era già stata introdotta nella risposta di Socrate alla dottrina dell'anima-armonia: rinnovando e arricchendo di maggiori dettagli l'osservazione, Platone si sarebbe rivolto direttamente a tutti coloro che si dedicavano interamente alla filosofia naturalistica o a quanti ne erano, semplicemente, a conoscenza, per mostrare che si trattava di indagini infruttuose, viziate in partenza dal metodo impiegato. Mancava loro ciò che si può chiamare 'il criterio del meglio': non solo era sfuggita la corretta nozione di causa, ma nessuna delle loro speculazioni permetteva di ricavare un βίος preferibile per gli uomini.

Quest'ultima aporia emerge con maggiore chiarezza analizzando la situazione in cui Socrate si è venuto a trovare. Egli ha fermamente deciso di rimanere prigioniero in cella, nonostante gli si fosse presentata l'occasione di fuggire: se un φυσιόλογος avesse commentato la vicenda, stando ai criteri che solitamente impiega per spiegare ciò che ha di fronte, avrebbe semplicemente constatato che Socrate non scappò poiché le ossa e i nervi lo fecero stare seduto, così come ora lo mantengono fermo sul letto e lo spingono a conversare (98c5-99a5). Costui non sarebbe stato in grado di illustrare il motivo per cui a Socrate sembrò migliore la scelta di andare incontro alla morte pur di non infrangere le leggi di Atene: le indagini naturalistiche non sono in grado, quindi, di motivare ogni cosa esaurientemente e in modo soddisfacente, proprio per la 'cecità' che le contraddistingue, che impone di focalizzare le attenzioni sul solo piano fenomenico e trovare, in esso, le cause di tutto.

Alla mancanza teoretica si aggiungerebbe anche una etica: i naturalisti non sarebbero in grado di fondare una morale, in quanto non possono, appunto, restituire le ragioni per cui qualcosa è «più giusta e più bella» (δικαιότερον καὶ κάλλιον – 99a2-3), nel caso in questione rispettare le leggi: essi non educerebbero in nessun modo i cittadini alla giustizia. Socrate riprende, pertanto, l'altra osservazione che aveva avanzato confutando Simmia, nel momento in cui aveva notato che il rischio della teoria dell'anima-armonia era quello di porre ogni anima sullo stesso livello, impedendo di distinguere quale sia buona o malvagia. La filosofia naturalistica esce nuovamente, e con maggiore forza, privata di qualunque pretesa di validità:

Socrate del *Fedone*, interessato per un limitato periodo a condurre indagini naturalistiche, può essere stato costruito avendo come riferimento primario il Socrate delle *Nuvole*: in questo modo, si smentiva il ritratto presente in Aristofane, sottolineando, attraverso il presunto distacco storico di Socrate da Anassagora, che la filosofia naturalistica non costituiva in alcun modo un modello per il primo e, quindi, anche per Platone: il pensiero di quest'ultimo, che si inseriva nel solco di quello del maestro, era così, per estensione, al riparo dagli attacchi che la Commedia rivolgeva a ciò che si poteva avvicinare alla filosofia dei naturalisti, che usciva segnata, di fronte alla superiorità degli assunti platonici, dall'inconsistenza della meccanicità come criterio di spiegazione per ogni cosa.

a essa va preferito, come già aveva avvisato Socrate, un metodo di indagine differente e migliore⁶⁹.

Tale metodo consiste (99e6-100e4) nel porre l'esistenza di cose «in sé» (καθ' αὐτὸ) – ad esempio del bello, del buono, del grande in sé, etc. (ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα – 100b57) – a cui i corrispettivi fenomeni si conformano (le molteplici cose belle, buone, grandi). Le idee, le cose in sé, sono cause dei fenomeni e permettono, inoltre, di derivare la corretta conoscenza di tutto: con questo metodo, infatti, si risolvono facilmente (100e8-101d2) le stesse aporie contro cui le indagini naturalistiche si erano infrante (96d5-97b6). Esso permetterebbe, inoltre (101d2-102a2), di uscire dal circolo vizioso a cui spingerebbero gli «antilogici» (ἀντιλογικοί – 101e2)⁷⁰. Questi ultimi si preoccupano solamente di confutare qualunque posizione, senza alcun interesse di far emergere la verità: chi abbraccia l'esistenza di cose in sé è in grado di resistere alle loro continue obiezioni, purché sia in grado di rispondere illustrando nuove ipotesi che si rifanno sempre a un elemento che sia stabile di per sé, che non rimandi ad altro di meno certo per essere giustificabile (εἰ δὲ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐφῆς ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναι οἷος ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαι οἷος εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ· ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δεοί σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἰκανὸν ἔλθοις – 101d3-e1). Gli antilogici possono essere accostati a quelli che, in precedenza, sono stati definiti retori-Sofisti, e sarebbero, pertanto, tutti incarnati da Cebete, la cui critica all'immortalità dell'anima rispecchierebbe l'esigenza di far emergere un λόγος su un altro non in base alla verità, bensì alla forza con cui esso è articolato e con cui può intaccare le posizioni di quello a cui si contrappone: per tale motivo, Socrate ammette che gli antilogici non possiedono un criterio di verità, né sono interessati a ricercarlo (ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοί περὶ τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὀρμημένων [...] ἐκείνοις μὲν γὰρ ἴσως οὐδὲ εἶς περὶ

⁶⁹ Platone presenta il suo tentativo di trovare un modo per risolvere adeguatamente i problemi attraverso l'immagine della «seconda navigazione» (δεύτερος πλοῦς – 99d1-2): la valenza di questa espressione sottolinea il carattere non definitivo del metodo – la prima navigazione andrebbe intesa come un'osservazione diretta e precisa dell'oggetto indagato, dunque in grado di restituire una conoscenza perfetta – ma comunque superiore all'approccio dei filosofi naturalisti, come rileva S. Martinelli Tempesta, *Sul significato di δεύτερος πλοῦς nel Fedone di Platone*, in M. Bonazzi, F. Trabattoni (a c. di), *Platone e la tradizione platonica* cit., pp. 89-122.

⁷⁰ Per la natura del metodo qui delineato – e per le sue relazioni con la prova finale dell'immortalità dell'anima, la quale presenta in questo modo maggiore forza e plausibilità – cfr. C. Rowe, *Explanation in the Phaedo 99c6-102a8*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11 (1993), pp. 71-101; Y. Kanayama, *The Methodology of the Second Voyage and the Proof of the Soul's Indestructibility in Plato's Phaedo*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18 (2000), pp. 41-100: come si è detto *supra*, n. 69, bisogna notare che tale metodo non è definitivo, ma è bastevole per approdare a una soluzione soddisfacente – che apre a ulteriori e più profonde indagini – delle problematiche del *Fedone*. Per questo carattere apparentemente ancora 'provvisorio', 'sufficiente', del metodo e della teoria delle idee che emerge dal *Fedone* cfr., anche, G. Casertano, *Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti*, Napoli 2015, pp. 352-375.

τούτου λόγος οὐδὲ φροντίς· ἱκανοὶ γὰρ ὑπὸ σοφίας ὁμοῦ πάντα κυκῶντες ὁμῶς δύνασθαι αὐτοὶ αὐτοῖς ἀρέσκειν – 101e1-102a1)⁷¹.

Alla luce del lungo discorso di Socrate, appare chiaro come occorra un differente modo di pensare e di argomentare, non quello dei naturalisti, il quale, nonostante voglia ricercare la verità, è manchevole sotto ogni punto di vista, né quello dei retori-Sofisti, il quale sia non prova alcun interesse per la verità, riducendosi a uno sterile sfoggio di autocompiacimento (αὐτοὶ αὐτοῖς ἀρέσκειν), sia è vuoto, dato che, al massimo, basa le sue osservazioni ai soli fenomeni, a qualcosa di incerto e di facilmente attaccabile da chi conosce, ragiona e discorre in riferimento costante alle cose in sé (l'analogia di Cebete è con il mondo fenomenico, con un mantello, invece che, ad esempio, con la durezza o la resistenza in sé)⁷². Per questo motivo Socrate chiosa queste osservazioni suggerendo che, qualora Cebete o Simmia vogliano definirsi veri filosofi (εἴπερ εἰ τῶν φιλοσόφων, οἴμαι ἂν ὡς ἐγὼ λέγω ποιοῖς – 101e6-102a1), devono rifarsi al metodo che ha appena illustrato: si ha, nuovamente, una conferma per cui i veri filosofi sono, solamente, i Platonici.

Una volta stabiliti gli assunti fondamentali di questo approccio, di questa μέθοδος, Socrate li applica al caso dell'anima (102a11-107a9): ciò che partecipa delle cose in sé non partecipa, anche, dei contrari alla cosa in sé in questione (ad esempio, il tre partecipa della cosa in sé 'dispari', e quindi non può, contemporaneamente, essere partecipe della cosa in sé 'pari'). Dato che l'anima concede vita al corpo, essa è in relazione solamente con la cosa in sé 'vita' e non ha, di conseguenza, alcun rapporto con la morte, risultando «immortale» (ἀθάνατος), «incorruttibile» (ἀδιάφθορος) e «imperitura» (ἀνώλεθρος – 106e1-2)⁷³. La superiorità dell'ultima dimostrazione circa l'immortalità dell'anima non è dovuta solamente al

⁷¹ A mio avviso, l'introduzione improvvisa degli antilogici, accanto ai naturalisti, nella discussione si spiegherebbe solamente alla luce di una loro 'anticipazione': se i naturalisti sono incarnati e prefigurati da Simmia, Cebete, per quanto detto, sembra essere momentaneamente il portavoce dei retori-Sofisti, attraverso il suo tipo di obiezione all'immortalità dell'anima.

⁷² Come ad esempio farà Ippia a proposito della domanda sulla natura della bellezza, rispondendo che essa si identifica con una bella fanciulla ignorando la bellezza in sé (cfr. *infra*, cap. 2.1.2). Il fatto che Socrate avesse chiamato in causa, direttamente, le dottrine naturalistiche per mostrare la superiorità del metodo che pone l'esistenza delle cose in sé potrebbe essere dovuto – oltre che per illustrare l'insufficienza dei naturalisti – alla mancanza, da parte degli antilogici, dei retori-Sofisti, di una dottrina 'positiva', dato che, come si apprende dallo stesso Socrate, il loro scopo principale è quello di confutare ogni cosa senza curarsi di ricercare la verità: la critica ai φυσικοί servirebbe, dunque, sia per mostrare la superiorità della filosofia platonica su ogni 'sistema' filosofico che lo aveva preceduto, sia per evidenziare come dalle attività dei retori-Sofisti non possa essere estrapolata alcuna posizione, alcun contenuto. Si può solo riconoscerne l'atteggiamento sterile, che deve essere abbandonato da chi desidera diventare un vero filosofo.

⁷³ J. Bels, *La double qualification du «Phedon»*, in «Revue d'histoire des religions», 204 (1987), pp. 47-59, rileva che il termine ἀνώλεθρος si applica all'anima in quanto datrice di vita, in senso biologico, del corpo, e rinvia alla superiorità temporale rispetto a quest'ultimo in qualità di entità (sempre) vivente; ἀθάνατος, invece, si connette maggiormente alla dimensione conoscitiva peculiare dell'anima, evocando non soltanto la quantità ma anche la qualità della vita, quella superiore di cui dispongono gli dèi e gli uomini giusti che vivono in funzione dell'anima.

fatto che si basa su un principio molto più saldo e plausibile delle semplici analogie con l'armonia o con il mantello proposte da Simmia e da Cebete: essa emerge, anche, dal fatto che permette di sviluppare una serie di corollari etici. Socrate infatti commenta (107c1-d5) che se l'anima è immortale allora è necessario curarsi totalmente di essa, in modo che diventi il più possibile virtuosa e intelligente (εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός [...] νῦν δ' ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὕσα, οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμοτάτην γενέσθαι. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἄιδου ἢ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς – 107c2-d4). Altrimenti, essa andrà incontro a un destino di sole sofferenze, non trovando la felicità⁷⁴: è a questo punto che Socrate introduce il lungo racconto sulla sorte delle anime dopo la morte del corpo, su ciò che capita a quelle che, prima della separazione dal σῶμα, furono buone o malvagie, rafforzando, in questo modo, il messaggio che la cura della ψυχὴ è il fine da preferire su tutti, in grado di garantire il perfetto benessere (108d9-114d7)⁷⁵.

Gli interventi di Simmia e di Cebete, quindi, avrebbero impedito lo sviluppo delle ultime osservazioni di Socrate: rimanendo nella metafora adottata in precedenza, i loro dubbi stonerebbero con il canto a più voci che Socrate voleva istituire. Ciò può essere confermato dal fatto che, non appena i due Tebani finiscono di esporre le loro critiche, ogni presente cade nello sconforto (88c1-d8), e viene pervaso dalla sfiducia nei confronti non solo della possibilità di trovare una soluzione all'argomento, ma della loro stessa capacità di giudicare (πάντες οὖν [...] πάλιν ἐδόκουν ἀναταράξαι καὶ εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν οὐ μόνον τοῖς προειρημένους λόγους, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰ ὕστερον μέλλοντα ῥηθήσεσθαι, μὴ οὐδενὸς ἄξιου εἶμεν

⁷⁴ Oltre a istituire una dialettica con i filosofi naturalisti e con i retori-Sofisti, Platone potrebbe aver mutuato alcuni assunti anche dalle dottrine professate da Fedone, il quale avrebbe difeso la necessità di purificare la dimensione razionale dell'individuo eliminando quei desideri irrazionali che appartengono a ogni uomo, e che lo distolgono dal compito preferibile: Platone avrebbe ripreso certe istanze di Fedone per svilupparle alla luce della sua filosofia, così da dimostrare, anche, l'immortalità dell'anima. Il fatto che Fedone sia il portavoce dei contenuti dell'omonimo dialogo contribuisce a suggerire il 'passaggio' verso la, migliore, filosofia platonica. Per quanto riportato cfr. G. Boys-Stones, *Phaedo of Elis and Plato on the Soul*, in «Phronesis», 49 (2004), pp. 1-23.

⁷⁵ Il racconto escatologico che chiude il *Fedone* presupporrebbe dunque il pubblico di nature filosofiche a cui è rivolto l'intero dialogo: del resto, si pone enfasi sul fatto che gli individui che hanno vissuto alla stregua di Socrate (ossia, che si sono curati solo della dimensione conoscitiva ed etica dell'anima) andranno incontro alla felicità, in qualità di corollario alla preferibilità di accogliere la nozione di immortalità dell'anima dal punto di vista, appunto, di filosofi, a cui sarà sempre aperta la prospettiva del pieno benessere in ragione del βίος che hanno adottato. Condivido una delle osservazioni di C. Quarch, *Der Abschied des Sokrates. Die Bewegung der philosophischen paideia im Phaidon*, in «Ordia Prima», 3 (2004), pp. 57-87, per cui la credenza nell'immortalità dell'anima è legata al possesso di una precisa παιδεία, uno dei cui effetti è, appunto, sviluppare una condotta virtuosa e dunque felice: problematica sarebbe, invece, l'interpretazione per cui Socrate dimostra di credere, nel *Fedone*, non tanto alla sopravvivenza di un'anima individuale, quanto di una più astratta e generale – quasi affine a un'idea – a prefigurazione di quella cosmica del *Timeo*. Se anche è presente questa concezione, l'attenzione sembra essere rivolta da Socrate, per il momento, a far accettare l'immortalità dell'anima individuale, proprio perché accogliere tale tesi consente al singolo di costruire un ottimo βίος terreno.

κριταὶ ἢ καὶ τὰ πράγματα ἄπιστα ἦ – 88c1-7). Le obiezioni di Simmia e di Cebete avrebbero impedito a tutti i compagni di uniformarsi all'opinione e alla disposizione d'animo di Socrate, ossia del vero filosofo: ciò contribuisce a suggerire che le loro posizioni, in materia di immortalità dell'anima e, più in generale, di qualsiasi altra questione, non hanno legittimità né validità, a causa di tutte le mancanze di cui si è detto. Se, come si è tentato di dimostrare, i due Tebani possono essere intesi, nei passi presi in esame, come i portavoce delle dottrine naturalistiche e dell'atteggiamento dei retori-Sofisti – degli antilogici, utilizzando le parole dello stesso Socrate – allora Platone sta suggerendo che queste due categorie di intellettuali non hanno alcuna relazione con ciò che va considerato vera filosofia⁷⁶: quella platonica emerge come l'unico modello di riferimento valido, meritevole di essere adottato da quanti vogliono dedicarsi alla ricerca della verità ed essere chiamati, a ragione, φιλόσοφοι.

1.1.4 Il congedo da Socrate

Nel corso della sua ultima discussione con i discepoli, Socrate ha dunque delineato i contorni di un βίος preferibile a poche persone, quelle stesse che, stando a ciò che si è osservato in precedenza, sarebbero in grado di accogliere le direttive suggerite, in quanto vicini e 'sensibili' alle tematiche toccate (essendo, appunto, quasi filosofi). Egli si è anche dimostrato soddisfatto della sua condotta, sia di quella che ha tenuto nel corso della vita sia di quella mostrata negli ultimi istanti di fronte alle ultime tentazioni di Critone, ossia da parte della sfera corporea: consapevole di essere stato giusto, può morire felice senza turbamenti, sostenuto dalla speranza di godere, nell'esistenza ultraterrena che gli si sta per aprire, di un destino beato. Il discorso che Socrate sviluppa è circoscritto ai pochi discepoli e amici, ed è

⁷⁶ Il pericolo, precisamente, è di cadere vittima dell'«odio verso i discorsi» (μισολογία) e, per estensione, degli uomini che li propongono (89d1-e3): con questo termine, Platone intende descrivere un atteggiamento di sfiducia nei confronti del grado di verità dei discorsi e della possibilità di sviluppare conoscenze, tendenza che sorge, alla luce di quanto considerato, nel caso in cui si adottino le posizioni dei naturalisti (deboli e sterili) o degli antilogici (inclinati solo a confutare le tesi altrui, dunque a cercare di applicare il più estesamente possibile l'etichetta di falsità). Adottare una filosofia differente da quella platonica (o una disposizione nei confronti delle discussioni contraria a quella dell'Accademia) porta, di conseguenza, a effetti deleteri. Per le caratteristiche della μισολογία del *Fedone*, concepita come un atteggiamento ostile definitivo e irreversibile nei confronti delle potenzialità euristiche dello studio e del linguaggio, contrapposte a quelle di altri dialoghi cfr. L.-A. Dorion, *La misologie chez Platon*, in «Revue des Études Grecques», 106 (1993), pp. 607-618. T. Miller, *Socrates' Warning Against Misology (Plato, Phaedo 88c-91c)*, in «Phronesis», 60 (2015), pp. 145-179, ritiene che questo inciso nel *Fedone* abbia come bersaglio personalità 'proto-scettiche', a cui richiede di accettare almeno preliminarmente la validità dei λόγοι, così da permettere di scendere eventualmente, in seguito, in una loro più attenta analisi. Come osserva D. Sedley, *The Dramatis Personae of Plato's Phaedo*, in «Proceedings of the British Academy», 85 (1995), pp. 3-26, è lo stesso Simmia a dare segni di cedimento alla μισολογία, dato che è portato a dare l'assenso alle tesi di Socrate con estrema facilità, segno, dunque, dello scarso valore di verità che egli concede ai discorsi (non li difende, cioè, con maggiore tenacia). Lo studioso rileva che la volontà di eliminare l'ostilità verso i λόγοι è dovuta all'esigenza di instaurare un «cooperative dialectic»: ciò si riallaccia alla possibile interpretazione del *Fedone* come manifesto del platonismo e dell'Accademia.

condotto in una cella, ben lontano, quindi, dal centro cittadino e dalle attenzioni di ogni altra persona, salvo il carceriere, che però non prende parte alla conversazione né ha modo di udirne il contenuto. La discussione si conclude sottolineando che essa non è riuscita a convincere del tutto gli astanti circa l'immortalità dell'anima e la sorte che toccherà alla ψυχή dopo la separazione dal σώμα: queste tematiche, come si è visto, offrono una guida attraverso cui ciascuno può – o, meglio, deve – orientare la morale individuale. Di conseguenza, dire che Socrate non è stato in grado di confortare i presenti significa suggerire che non è riuscito a convincerli definitivamente ad accettare l'immortalità dell'anima e, conseguentemente, il βίος preferibile: soltanto Socrate è felice, in quanto fortemente sicuro di ciò a cui sta per andare incontro, consapevolezza che, per tutta la sua vita, si è accompagnata alla volontà di seguire la giustizia e, più in generale, di concentrarsi sulla sola cura dell'anima.

Questa descrizione echeggia una molto simile presente nella *Repubblica*: Socrate sta illustrando, a Glaucone e ad Adimanto, le caratteristiche che contraddistinguono il vero filosofo. Nel novero degli individui che, nelle città attuali, possono essere considerati filosofi a pieno titolo figurano coloro che hanno vissuto da 'privati', quanti, cioè, hanno tralasciato la necessità di garantire al loro βίος una più ampia portata e fruibilità per il resto della cittadinanza, limitandosi a rispettare e a seguire, solamente per quanto riguarda la loro vita, la giustizia. Non hanno cercato, dunque, di essere un modello, né sono stati in grado di convincere gli altri ad adottare la condotta che hanno scelto: si ritengono giusti e, pertanto, felici, ma rischiano di morire isolati, risultando inutili – nonostante le doti di cui sono in possesso – sia a se stessi sia alle altre persone (*R.* 496d2-e3). Questa critica rinvia, immediatamente, a Socrate: egli morì, infatti, senza che la sua figura fosse stata ampiamente seguita e rispettata da tutti gli Ateniesi, proprio perché, a detta di Platone, il suo esercizio della filosofia si limitava a un ambiente più circoscritto, appunto alla sua cerchia di discepoli o, al massimo, a pochi individui presi dalla cittadinanza, che però lo disprezzavano.

Il passo della *Repubblica* appena isolato tradisce una presa di distanza, da parte di Platone, da Socrate: pur rappresentando, senza dubbio, un individuo valevole, l'incisività del suo modello di vita è stata insufficiente, poiché ebbe un impatto troppo circoscritto, ossia su se stesso e, in misura minore, sui pochi discepoli. Nella critica della *Repubblica* al maestro sarebbe presente una sorta di soluzione per superarne il fallimento: il suo messaggio poteva, certamente, essere universalizzabile, ma fallì in questo obiettivo sia per 'scelta' – Socrate non ha mai preso parte direttamente alla vita politica – sia perché non disponeva dei 'mezzi' adeguati per resistere al di fuori della sua ristretta cerchia di amici. I pochi e veri filosofi rimasti nelle città, infatti, necessitano di «alleati» (σύμμαχοι) con cui soccorrere la città, con il

cui appoggio e supporto illustrare la soluzione ai mali imperanti e scampare a eventuali obiezioni, resistenze, ingiustizie che possono essere mosse contro i filosofi durante il tentativo di correzione delle città attuali (οὐδ' ἔστι σύμμαχος μεθ' ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῷ δικαίῳ βοήθειαν σφύζοιτ' ἄν – 496c7-d2). Dietro alla necessità che i filosofi agiscano in gruppo si potrebbe celare un rimando, da parte di Platone, proprio all'Accademia, l'istituzione da lui fondata sia per offrire un riparo a chi voleva dedicarsi alla filosofia, sia per fornire alla città abili politici o consiglieri: l'Accademia raccoglieva l'eredità socratica di condividere, tra persone alla pari, la ricerca della verità, ma sulla scorta degli assunti della filosofia platonica e imponendo di guardare alle sorti della città e degli altri uomini. Si può parlare, quindi, di una sorta di 'affrancamento' dalla figura del maestro con la fondazione della scuola⁷⁷.

Un quadro molto simile alla critica della *Repubblica* può essere ravvisato nel *Fedone*. Come si è già detto, Socrate muore in una cella, lontano dai centri cittadini, circondato solo dai suoi amici più intimi. Platone ritrae la morte del maestro esattamente negli stessi termini con cui quest'ultimo aveva preferito condurre la propria vita: parlando a un pubblico circoscritto, non rivolgendosi direttamente alla vita pubblica e politica. Di più, egli dichiara di essere felice per aver seguito, almeno lui, una condotta giusta, e ha affermato, a più riprese, di nutrire la «buona speranza» (εὐελπίς – 63c4; πολλὴ ἐλπίς – 67b8; καλὴ ἐλπίς – 70a8; ἐλπίς μεγάλη – *Phd.* 114c8) di lasciare la vita terrena per un destino favorevole: queste parole sono le stesse impiegate da Platone, nel passo della *Repubblica* menzionato in precedenza, per ritrarre quei filosofi isolati che muoiono risultando inutili alla città, contenti solamente del raggiungimento, nel privato, della perfezione (ἀγαπᾷ εἶ πη αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἕως τε καὶ εὐμενῆς ἀπαλλάσσεται – *R.* 496e1-3). Platone, nella *Repubblica*, si starebbe 'auto-citando', starebbe rimandando al quadro di chiusura del *Fedone*, che quindi non deve essere inteso come un ritratto totalmente celebrativo del maestro.

Descrivendo la morte di Socrate, è come se Platone avesse fatto uscire di scena il suo personaggio principale, quello su cui, nei dialoghi che avevano preceduto il *Fedone*, la maggior parte delle attenzioni erano state convogliate: Platone ha, in un certo senso, chiuso la parabola della vita di Socrate, inaugurata nei primi lavori in cui la sua filosofia e il suo modello di vita costituivano un orizzonte di riferimento primario da difendere e da riprendere, ad esempio nell'*Eutifrone*, nell'*Apologia* e nel *Critone*. Non a caso, il *Fedone* si pone, nella finzione dialogica, come la fine della storia sui giorni di Socrate prima dell'esecuzione,

⁷⁷ Di altre prese di distanza nei confronti di Socrate presenti nella *Repubblica* e della portata di questo passo per la filosofia di Platone si dirà *infra*, cap. 2.1.9.

iniziata e sviluppata nei tre dialoghi appena menzionati: le date di composizione e di inizio della loro circolazione, come per quelle degli altri scritti di Platone, non sono sicure, ma dovrebbero plausibilmente precedere quelle del *Fedone*. Questo dialogo appartiene allora a un periodo vicino alla fondazione dell'Accademia – di poco precedente o posteriore alla sua istituzione – e alla stesura della *Repubblica*: Platone doveva, se non averne redatto e diffuso alcuni libri, almeno avere già in mente quest'ultimo dialogo nei suoi nuclei tematici primari, tra cui la nuova 'immagine' di filosofo⁷⁸.

Nel *Fedone*, inoltre, Socrate si fa portavoce di alcune istanze non del tutto attinenti con le presunte filosofia e condotta del Socrate storico, in particolare emerge la convinzione nell'esistenza di un piano superiore a quello dei fenomeni, il quale costituisce la causa di quest'ultimo e permette sia la conoscenza sia la costruzione di λόγοι: il Socrate del *Fedone* è molto più 'platonico' rispetto a quello ritratto nei dialoghi di cui il primo si presenta come la continuazione. Considerando l'arco narrativo delineato nell'*Eutifrone*, nell'*Apologia* e nel *Critone*, Platone avrebbe chiuso con il *Fedone* un cerchio inaugurato nella sua prima fase intellettuale facendo uscire di scena, dalla sua vita e dalla sua filosofia, il modello di Socrate: il maestro non costituisce più un riferimento irrinunciabile. Come si è già detto, Socrate non doveva essere ben visto dai cittadini ateniesi: fu proprio l'esigenza di eliminare la sfiducia nei confronti del maestro a spingere Platone a scrivere i dialoghi. Nel momento in cui quest'ultimo fondò l'Accademia, una connessione così 'scomoda' andava, certamente, rivalutata: la nuova scuola non doveva apparire come una riproposizione, più in grande, di quanto già incarnato e professato da Socrate, ma doveva rivendicare, invece, attività e finalità differenti. Platone potrebbe aver cercato di reclamare la sua originalità rispetto al maestro e presentare, di conseguenza, il suo peculiare 'programma' di studi. Nel *Fedone* egli avrebbe suggerito, sia attraverso la morte descritta nella finzione dialogica, sia attraverso il ritratto di Socrate quale portavoce delle sole teorie platoniche, che il maestro era, per lui, definitivamente 'morto', che non era più, cioè, compito primario di Platone assumere le difese di Socrate, né che Platone stesso rappresentava una semplice eco della figura del primo: egli

⁷⁸ Con questo, non intendo dire che Platone aveva rigettato e abiurato l'importanza del maestro, quanto, piuttosto, che egli si inseriva nel solco di Socrate imponendo una diversa curvatura ai suoi insegnamenti. La figura di Socrate viene comunque presentata, nel *Fedone*, in termini positivi, quale 'eroe' di natura superiore nonché personaggio in un certo senso divino e mediatore – a vantaggio degli amici – per la diffusione delle verità più alte, come rileva T. Gollasch, *Götter im Menschen. Zur Konzeption der Sokrates-Figur in Platons Phaidon*, in «Perspektiven der Philosophie», 41 (2015), pp. 63-87: semplicemente, Socrate ha una natura superiore rispetto agli altri uomini, rappresentati da Critone, perché crede nell'immortalità dell'anima in ragione del metodo che impone di partire dall'ammissione delle cose in sé per costruire una conoscenza adeguata, e si fa entità divina mediatrice di un sapere che coincide con la filosofia platonica. Se è corretta l'ipotesi per cui Socrate è presentato con tratti divini nel *Fedone*, ciò prepara il terreno, a mio avviso, per l'immagine del filosofo forte e infallibile, appunto divino, di cui si legge nella *Repubblica*, come si vedrà nei prossimi capitoli.

stava rivendicando, piuttosto, un nuovo capitolo nella sua vita intellettuale, in cui raccoglieva l'eredità di Socrate per svilupparla in una personale filosofia.

A Socrate, il discepolo concede un canto del cigno (*Phd.* 84e4-85b7): prima di farlo morire, gli consente di formulare qualcosa di bello, imprimendogli, tuttavia, un valore di 'utilità', quella spendibilità oltre la ristretta cerchia di amici che, storicamente, non aveva assunto⁷⁹. La dimostrazione dell'immortalità dell'anima, del destino dopo la morte e della giustizia retributiva ultraterrena – tematiche che impongono una precisa condotta – permettono a Platone di ribadire che il suo maestro fu, in vita, buono e giusto, ma soprattutto di mostrare la necessità di adeguarsi al βίος appena delineato, il quale deriva unicamente da assunti della filosofia platonica. L'ultimo canto di Socrate gli rende certamente 'onore', ma focalizza l'attenzione sui problemi su cui è più opportuno riflettere. Nella finzione dialogica, Socrate affida un compito ai discepoli, ossia considerare nuovamente l'immortalità dell'anima per approdare a una dimostrazione ai loro occhi più convincente (107a8-b10) e, parallelamente, riuscire a persuaderne perfino Critone (115c54-116a1). Stando all'ipotesi di lettura adottata fino a questo punto, l'invito sarebbe rivolto a quanti sono dediti o interessati ad attività filosofiche, di cui Simmia, Cebete e gli altri astanti sono i portavoce, affinché impieghino il metodo suggerito – il costante riferimento al piano noetico – per rivalutare la questione dell'anima, così da elaborare una prova che risulti indubbia sia ai loro occhi sia a quelli degli individui meno avvezzi alla filosofia. In questa dimostrazione sarebbe insito, naturalmente, il corollario etico secondo cui gli uomini devono optare per azioni e per scelte mirate, dedicarsi alla filosofia o, più in generale, essere giusti.

In questo modo, Platone avrebbe dichiarato, di fronte al suo pubblico di intellettuali, che egli – e il circolo che aveva appena fondato/che voleva istituire – si discosta non solo dai pensatori naturalisti o dall'atteggiamento dei Sofisti per il fatto di possedere un criterio di conoscenza e di argomentazione più saldo, o di interessarsi primariamente a ricercare e a dire il vero: egli prende congedo anche da Socrate, in quanto la filosofia introdotta e descritta nel *Fedone* si presenta come indirizzata a una dimensione molto più ampia di quella storicamente preferita dal maestro. Platone guarda alla città intera, mira a far accogliere l'immortalità

⁷⁹ Sul motivo del canto del cigno cfr. D. Susanetti, *Il cigno antitragico. L'esperienza del teatro dall'Alcesti euripideo al Fedone platonico*, in L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi. Etica, linguaggio, dialettica fra tragedia greca e filosofia*, Trieste 2002, pp. 53-76, il quale osserva che Socrate si fa portavoce, attraverso questa immagine, di una conoscenza divina – sul futuro, dunque sulla natura della morte – che viene diffusa agli altri uomini: egli si contrappone, ad esempio, ai cori tragici che piangono la morte dell'eroe e ne commentano la vita, rovesciando le aspettative che sorgono di fronte alla concezione tradizionale del canto del cigno, a torto ritenuto una formulazione di dolore e, pertanto, di ignoranza circa la natura della morte, secondo la prospettiva del *Fedone* di cui si è detto. Sulla figura di Socrate come profeta filosofico – anticipatore del futuro dell'anima sulla base di assunti filosofici – cfr. anche K.A. Morgan, *The Voice of Authority: Divination and Plato's Phaedo*, in «The Classical Quarterly», 60 (2010), pp. 63-81.

dell'anima e i suoi corollari non solo ai filosofi, ma anche a Critone, ai più. Oltre a rivendicare la sua originalità rispetto agli intellettuali 'concorrenti' e al maestro, Platone avrebbe illustrato nel contempo il compito che aveva in mente: porsi come punto di riferimento per coloro che si interessavano di filosofia, spingerli a riflettere insieme su numerose questioni – impiegando il metodo platonico – e interagire, infine, con Atene e il suo δῆμος.

1.1.5 Il *Fedone* come manifesto del platonismo

Alla luce di quanto osservato, l'etichetta di 'manifesto della filosofia platonica' può essere, a ragione, applicata al *Fedone*: Platone intese una dialettica sottesa con le altre figure di intellettuali che lo hanno preceduto – i filosofi naturalisti, i Sofisti, e in parte anche Socrate – per mostrare i difetti di questi ultimi e, di conseguenza, la superiorità del metodo da lui introdotto per affrontare, e per offrire una valida soluzione a, qualunque questione, in questo caso quella cruciale dell'immortalità dell'anima⁸⁰. È anche sulla base di quest'ultima che Platone cercherà di concretizzare il suo progetto di riforma sociale e, prima ancora, umana: la natura multiforme delle anime – buone o malvagie – proposta da Socrate nel confronto con Simmia e la necessità di seguire comportamenti retti e giusti, per evitare un destino infelice dopo la separazione della ψυχή dal corpo, rappresentano un elemento fondamentale per la costruzione di un βίος che rende le varie categorie di uomini – dai filosofi ai πολλοί – i perfetti cittadini della καλλίπολις della *Repubblica*, come si cercherà di mostrare nei prossimi capitoli.

Lo scopo principale del *Fedone* non coinciderebbe, a mio avviso, esattamente con quello di fornire una dimostrazione definitiva sulla natura immortale dell'anima: Platone avrebbe, invece, tracciato una via da percorrere – una μέθοδος, stando alle sue parole – sia fornendo gli strumenti necessari per arrivare alla fine del cammino, sia suggerendo un tema di discussione di grande rilevanza, su cui andava prima di tutto focalizzata l'attenzione, appunto

⁸⁰ Può darsi che tra i bersagli polemici figurasse anche, indirettamente, Antistene: per i possibili rimandi a quest'ultimo e alla sua filosofia isolabili nel *Fedone* cfr. M. Rashed, *Platon, Sathon, Phedon*, in «Elenchos», 27 (2006), pp. 117-122. Mutuo l'etichetta di 'manifesto' applicabile al *Fedone* da I. Gobry, *Le rencontre de Phédon et d'Échécrate*, in «Diotima», 11 (1983), pp. 67-75, il quale rileva che il *Fedone* è un «manifeste de la nouvelle Philosophie», volto, da un lato, a giustificare la pratica della filosofia di fronte a una cittadinanza che la aveva condannata – con la pena capitale imposta a Socrate – e, dall'altro, a legittimare la figura di Platone di fronte ai suoi discepoli al fine di presentarsi loro come l'unico e vero successore di Socrate e il solo promotore della vera filosofia.

la natura dell'anima⁸¹. Né i primi tre tentativi – precedenti alle obiezioni di Simmia e di Cebete – né l'ultimo – costruito in riferimento alle cose in sé – sono presentati come definitivi, sebbene quest'ultima dimostrazione sia da preferire alle altre proprio per un più diretto appoggio al piano intellegibile: è Socrate stesso a richiedere un nuovo esame della questione, che Simmia, Cebete e gli altri discepoli devono condurre. Mantenendo la linea di lettura suggerita, il compito è affidato a quei quasi filosofi a cui è primariamente rivolta la discussione, i quali, alla fine, hanno accolto la superiorità del metodo platonico: per loro si tratta di iniziare ad applicarlo. L'invito è, soprattutto, a riflettere insieme: con questo, Platone starebbe suggerendo non solo un nuovo metodo, ma anche un preciso atteggiamento, ossia imprimere alla filosofia un livello 'comunitario', di costruzione e di indagine della verità in modo condiviso. Socrate, nel dialogo, non invita infatti i suoi amici a considerare, ciascuno in privato, di nuovo la questione.

Al manifesto della filosofia platonica doveva essere collegato, pertanto, anche un 'manifesto dell'Accademia': il *Fedone* sarebbe circolato per dichiarare che Platone era entrato in una nuova 'fase' intellettuale (attraverso la scelta di ritrarre la morte di Socrate); per diffondere i punti principali della sua filosofia ormai 'matura' (la superiorità sulle speculazioni naturalistiche e sulla dialettica degli antilogici, tramite l'individuazione di un criterio di verità e di spiegazione delle cause in grado di risolvere qualunque problema); per promuovere la – futura – vita nell'Accademia (un continuo confronto alla pari); infine, grazie a tutto questo, per attirare all'interno della struttura da lui fondata – o in procinto di essere istituita – figure intellettualmente vevoli, ai cui occhi l'Accademia e la filosofia platonica dovevano mostrarsi, tramite le strategie adottate nel *Fedone*, come migliori rispetto alle molteplici filosofie e alle varie scuole che erano sorte e si erano diffuse ad Atene e nel mondo greco.

Il destinatario del *Fedone* – dunque i destinatari del manifesto della filosofia platonica e dell'Accademia – sarebbero i quasi filosofi la cui controparte nella finzione dialogica è costituita dagli amici di Socrate, i soli coinvolti nella discussione: potrebbe trattarsi dei vari intellettuali greci che ancora non avevano accolto le istanze della filosofia platonica, e che Platone avrebbe voluto all'interno dell'Accademia⁸². Il *Fedone* si chiude, inoltre, con Socrate

⁸¹ Come si è accennato prima, l'importanza concessa, nel *Fedone*, al tema della natura e dell'immortalità dell'anima trova una giustificazione se si prende in considerazione la *Repubblica*, che basa alcuni elementi del progetto di riforma proprio sulle caratteristiche rintracciabili nelle diverse anime: potrebbe darsi, quindi, che il *Fedone* fosse stato scritto e fatto circolare da Platone mentre egli aveva in mente le parti principali della *Repubblica* – che erano o in fase di redazione o già composte e diffuse – o, almeno, una volta realizzato che un ruolo fondamentale per la *καλλιπολις* sarebbe stato giocato dalla nozione di anima.

⁸² Secondo T. Ebert, *Platon Werke. Übersetzung und Kommentar*, I.4, Phaidon, Göttingen 2004, pp. 93-161, il *Fedone* e molti dei suoi personaggi – tra tutti Socrate – sono costruiti adombrando atmosfere e sfumature

che affida alcuni compiti agli amici e ai discepoli che avevano infine accettato l'ultimo tentativo di dimostrare la natura imperitura dell'anima, che si erano, dunque, in parte platonizzati: come già detto, riflettere nuovamente sull'immortalità di quest'ultima per trovare una prova più soddisfacente e, contemporaneamente, rivolgersi a Critone per convincerlo dello stesso tema. Rileggendo tutto questo secondo la valenza simbolica assunta dai personaggi, lo scopo sarebbe quello, da un parte, di far elaborare ai nuovi membri dell'Accademia – possibilmente attratti grazie al *Fedone* – una dimostrazione dell'immortalità dell'anima in grado di persuadere una volta per tutte gli altri filosofi non ancora platonizzati e, dall'altra parte, di predisporre un'altra argomentazione da rivolgere al resto degli uomini, meno abituati a discussioni di carattere filosofico. Se questa ipotesi è corretta, sarebbe lecito, allora, aspettarsi che Platone avesse adempiuto successivamente, ossia dopo la prima circolazione del *Fedone*, a questa duplice esigenza: in effetti, in altri dialoghi possono essere rintracciate dimostrazioni dell'immortalità dell'anima – e discussioni dei corollari etici che derivano da tale nozione – che si sarebbero ben adattate a un pubblico composto o in prevalenza da uomini intellettualmente meno vevoli o da filosofi.

profondamente pitagoriche, tesi ripresa in numerosi altri lavori dello studioso: a suo dire, il dialogo vorrebbe, in questo modo, catturare le attenzioni di questo gruppo di individui. Ho accolto e sviluppato, in una portata più generica e ampia, questa ipotesi di lettura, per cui il *Fedone*, che si presenta quale manifesto del platonismo e dell'Accademia, nutrive l'intento di attirare un pubblico di intellettuali, avvezzi a certe tematiche.

2. IL LIBRO X DELLA *REPUBBLICA*, PLATONE E LA MASSA

2.1 PER UNA FENOMENOLOGIA DELLA MASSA IN PLATONE

«Con i molti io non dialogo» (*Grg.* 474b1)⁸³.

«È impossibile [...] che la massa sia filosofa» (*R.* 494a4)⁸⁴.

Come è emerso dalle considerazioni avanzate nel precedente capitolo sul *Fedone*, il personaggio di Critone incarna, alla perfezione, le qualità e le attitudini tipiche della maggior parte degli uomini lontani dalla filosofia. L'immagine dei cosiddetti πολλοί qui presentata compare, quasi negli stessi termini, in numerosi altri dialoghi: tutto ciò tradisce non soltanto l'atteggiamento poco conciliatorio di Platone nei loro confronti, ma anche il fatto che, ai suoi occhi, i non filosofi costituiscono una massa omogenea, animata, sempre, dalle stesse opinioni e tendenze. Se nel *Fedone* egli, come si è suggerito, ha proposto la necessità di produrre una dimostrazione dell'immortalità dell'anima comprensibile perfino da questa compagine, allora, molto probabilmente, ha dovuto tenere conto, per rispondere convenientemente a questo fine, di tutte le qualità negative che caratterizzano strutturalmente i πολλοί.

Il presente capitolo tenta di indagare, nell'intero *corpus* dei dialoghi platonici – a eccezione, per lo scopo di questa ricerca, delle *Leggi* – le principali occorrenze dei termini οἱ πολλοί, τὸ πλῆθος, ὁ ὄχλος, i quali posseggono non soltanto un significato 'numerico', rinviando, cioè, a un generico gruppo di persone, a una folla, a una moltitudine ma isolano, soprattutto, una precisa compagine politica, il δῆμος di Atene. Quest'ultimo è in possesso di una serie di attributi che ne denunciano la profonda insufficienza, sia 'teoretica' sia 'pratica'. Saranno anche presi in considerazione alcuni precisi personaggi, poiché il modo con cui sono ritratti da Platone ne sottolinea la profonda vicinanza con la massa e, dunque, la condivisione di molte delle sue qualità tipiche.

2.1.1 La massa nel *Critone*: una compagine minacciosa

Nell'omonimo dialogo, Critone, durante il suo tentativo di convincere Socrate a fuggire di prigione, evoca a più riprese la figura dei πολλοί: questi ultimi vengono presentati come una compagine le cui opinioni e i cui valori ogni uomo deve sempre prendere in considerazione.

⁸³ Τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι.

⁸⁴ Φιλόσοφον μὲν ἄρα [...] πλῆθος ἀδύνατον εἶναι.

La prima motivazione addotta da Critone fa leva sul pericolo che sorgerebbe qualora Socrate si mostrasse risoluto nel rimanere in cella e nel rifiutare qualsiasi aiuto per l'evasione. Egli teme per la propria nomea, poiché ritiene impossibile che gli altri uomini (οἱ πολλοί) comprendano le ragioni di Socrate – ai loro occhi ‘bizzarre’ – di accogliere la morte pur avendo l'opportunità di evitarla (οὐ γὰρ πείσονται οἱ πολλοί ὡς σύ αὐτὸς οὐκ ἠθέλησας ἀπιέναι ἐυθένδε ἡμῶν προθυμουμένων – *Cri.* 44c3-5): risulterebbe più plausibile che Critone e il resto dei discepoli non avessero fatto nulla per aiutare l'amico, preferendo risparmiare denaro invece di spenderlo per corrompere le guardie – una «brutta voce» (καίτοι τίς ἂν αἰσχίων εἶη ταύτης δόξα – 44c2) la cui diffusione sarebbe bene evitare (44b5-c5). Socrate non appare convinto: le opinioni di cui è più opportuno tenere conto sono quelle degli uomini «migliori» (ἐπιεικέστατοι – 44c7), i quali comprenderanno perfettamente la sua scelta, al contrario, quindi, dei πολλοί, che, proprio per l'incapacità di intendere il pensiero di Socrate e degli ἐπιεικέστατοι, non vale la pena seguire (44c6-9). Critone, in risposta, ribadisce con maggiore forza quanto aveva già proposto: è assolutamente «necessario» (ἀνάγκη – 44d1) guardare ai giudizi della massa, in quanto è a causa di quest'ultima se Socrate si trova condannato alla pena capitale (44d1-5). Essa è, cioè, capace di fare danni a chiunque cada preda del suo astio e delle sue calunnie, non solo con mali di piccola portata, ma anche con quelli più grandi come, appunto, la morte (οὐ τὰ μικρότατα τῶν κακῶν ἐξεργάζεσθαι ἀλλὰ τὰ μέγιστα σχεδόν, ἐάν τις ἐν αὐτοῖς διαβεβλημένος ᾗ – 44d3-5). Socrate ridimensiona la portata della preoccupazione, e calma Critone, momentaneamente, osservando che i πολλοί vivono in un perenne stato di ‘mediocrità’, in quanto, a suo dire, non sono capaci né di compiere il male né il bene (44d6-10): essi agiscono, piuttosto, «a caso» (ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχωσι – 44d9-10).

Da questo primo scambio di battute, l'analisi sulla – e la critica della – natura dei πολλοί si concentra su un aspetto ‘pratico’. I più, quando sono chiamati, in qualità di corpo cittadino omogeneo nelle opinioni e negli intenti, a deliberare e a giudicare – moralmente e politicamente – suscitano un forte timore nella maggior parte degli uomini: la prospettiva di godere di una cattiva nomea presso i πολλοί apre alla consapevolezza di poter eventualmente subire, per mano di costoro, conseguenze negative. La massa è più forte rispetto a un individuo, se preso singolarmente, poiché, in ultimo, può disporre della sua vita a piacimento. Ciò avrebbe per effetto l'imposizione di un'omologazione forzata, tale da indirizzare verso un preciso tipo di comportamenti, quelli che i πολλοί approvano e caldeggiano: la constatazione del destino, infelice, di quanti non vi si adattano spinge a una sorta di soppressione di un βίος

‘indipendente’, a una ‘autocensura preventiva’ per qualunque atteggiamento sembri essere difforme dal nucleo di concezioni più comuni, diffuse e condivise.

Critone incarna, alla perfezione, quest’ultima disposizione. Egli presenta l’adattamento della condotta alle aspettative dei più nei termini di ἀνάγκη, di qualcosa che, cioè, non può essere messo in discussione, con cui bisogna, anzi, costantemente venire a patti: una città in cui i πολλοί detengono il potere sarà, allora, animata da tale meccanismo. Ciò che la massa preferisce e attua, tuttavia, non coincide né con il bene né con il male: i più, sottolinea Socrate, agiscono «a caso», cioè sono privi di qualunque consapevolezza riguardo alle proprie azioni. Se qualche atto da loro compiuto risulta essere davvero buono o malvagio, ciò avviene, solamente, per coincidenza⁸⁵. Si può identificare, pertanto, la figura dei πολλοί evocata nel *Critone* con quella del δῆμος quale compagine politica di una democrazia, proprio perché sia Socrate sia Critone stanno facendo riferimento alla possibilità che i πολλοί deliberino sulla sorte del singolo: si tratta, ancora più precisamente, del popolo ateniese⁸⁶.

È opportuno notare che, per Socrate, la situazione attuale – ossia l’incombente esecuzione della condanna capitale – non è concepita come uno dei mali più grandi che la massa è in grado di compiere: ciò perché la morte, agli occhi di un filosofo, non può essere in alcun modo considerata un danno, come egli avrà modo di illustrare dettagliatamente nel *Fedone*, che costituisce la continuazione, in una sorta di *unicum* narrativo, degli eventi descritti nel *Critone*. In quest’ultimo dialogo, Socrate starebbe anticipando alcuni elementi chiave della discussione finale con i discepoli, senza, tuttavia, distogliere l’attenzione dal contesto più ‘terreno’ – la giustizia umana, come si dirà – su cui, assieme a Critone, si sta

⁸⁵ L’agire, da parte dei πολλοί, «a caso» è un comportamento menzionato, nel *Critone*, per sottolineare le conseguenze deleterie che possono ripercuotersi a livello del βίος di un singolo uomo: ad esempio, Socrate è attento a considerare che, comportandosi ὡς τύχῳσι, i più non sono capaci di rendere né saggio né stolto un individuo (44d8-10). L’agire «a caso» della massa compare anche nella *Repubblica*, dove, però, si evidenziano gli effetti negativi di questo comportamento a livello politico, come si dirà. Ciò può essere dovuto al fatto che il *Critone* è incentrato, in particolare, sulla costruzione di una condotta preferibile per il singolo individuo – come emergerà più chiaramente dalle analisi del dialogo – mentre nella *Repubblica* si pone maggiore attenzione, quando si considerano le caratteristiche della massa, sui meccanismi che regolano, a livello collettivo, le città attuali e ‘malate’.

⁸⁶ V.J. Rosivach, *Hoi polloi in the Crito* (44b5-d10), in «The Classical Journal», 76 (1981), pp. 289-297, ritiene che il *Critone* si rivolga a un «upper-class audience», e che le motivazioni addotte da Critone in favore della fuga nei passi 44b5-d10 rispecchino la paura di figurare negativamente solo agli occhi di questa limitata porzione di cittadinanza. Ciò è riscontrabile considerando, ad esempio, il rischio di essere tacciato di amare la ricchezza, un valore tipico delle classi inferiori secondo lo stereotipo diffuso tra quelle superiori: i πολλοί/«fellow ἀγαθοί» evocati da Critone sarebbero, dunque, un gruppo più circoscritto, quello che Platone voleva indirizzare a comportamenti e a scelte come l’accettazione della condanna a morte, da parte di Socrate, nel finale del dialogo, dunque ad abbracciare una vita da filosofi. La categoria dei πολλοί, alla luce di quanto detto *supra*, nel testo, sarebbe invece più ampia, e coinciderebbe con tutta la cittadinanza politicamente e moralmente influente – non solo con le classi più elevate ma anche con quelle inferiori, egualmente chiamate a deliberare, giudicare ed esprimersi se non in politica, quantomeno in numerose altre occasioni pubbliche (mercato, teatro, assemblee, etc.) – verso la quale Platone non nutrirebbe la speranza di convertirla alla filosofia: piuttosto, egli vorrebbe semplicemente illustrare l’irriducibilità della massa alla figura di Socrate, cioè del filosofo, come si chiarirà.

focalizzando: tutto questo al fine di contrapporre le attitudini dei più a quelle dei veri filosofi⁸⁷.

La prima critica ai πολλοί è incentrata, dunque, su una dimensione maggiormente pratica, ossia sull'influenza che alcune loro caratteristiche esercitano, entro la πόλις, a livello di scelte morali dei singoli cittadini: è presente, tuttavia, una disillusione, nei confronti dei primi, anche 'teoretica', finora solamente suggerita. Socrate, dicendo che la massa agisce a caso, che i suoi esponenti sono mediocri e, infine, che non comprenderebbero le ragioni sue e dei pochi uomini ἐπιεικέστατοι di non fuggire di prigione, starebbe allontanando da essa consapevolezza e raziocinio, la presenza, cioè, di facoltà conoscitive e di un sapere saldi e validi. È nella ripresa delle esortazioni, da parte di Critone, a evadere di cella che Socrate approfondisce questo secondo lato di insufficienza.

Critone tenta di fare leva su ciò che Socrate tiene in maggiore considerazione: dopo aver nuovamente rassicurato l'amico sul fatto che il denaro a disposizione basta sia a corrompere i carcerieri sia a mettere a tacere eventuali sicofanti pronti a incolpare i discepoli (44e1-45c4), egli sottolinea come, preferendo la morte alla vita, Socrate verrà meno al compito di «educare» (ἐκπαιδεῦσαι – 45d5) costantemente i suoi figli (45c5-d8)⁸⁸. Critone, nella sua esortazione, si riferisce certamente alla παιδεία 'spirituale' – dunque teoretica e in particolar modo, per il contesto del dialogo, morale – di Lamprocle, Menesseno e Sofronisco, ma si preoccupa anche, e soprattutto, per il loro mantenimento – cibo, denaro, incolumità, etc. – dato che sembra ritenerlo necessario come l'educazione (καὶ ἐκθρέψαι καὶ ἐκπαιδεῦσαι – 45d1; καὶ τρέφοντα καὶ παιδεύοντα – 45d5). Non a caso, Socrate riassume il pensiero

⁸⁷ A titolo d'esempio, si può considerare che la serenità di Socrate costantemente mostrata in cella lungo il *Critone* non viene da lui giustificata: Critone si meraviglia dello stato d'animo dell'amico, il quale sottolinea che non avrebbe senso, vista la sua età, rammaricarsi per la morte. Alla risposta di Critone per cui molti e altri anziani sono soliti disperarsi per il decesso ormai prossimo, Socrate cambia semplicemente discorso, invece di ribattere (*Cri.* 43b10-c5): il problema dell'attitudine che è più opportuno tenere di fronte alla dipartita imminente sarà ripreso e risolto proprio nel *Fedone*. Ancora, la morte viene presentata a più riprese da Critone, nell'omonimo dialogo, come un male. Socrate non ragiona, tuttavia, sullo statuto della morte, bensì sulla sua legittimità in relazione alle leggi umane: è nel *Fedone* che ne illustra la vera natura. Infine, Socrate parla del corpo e di un'altra parte dell'uomo, quella che più si guasta quando un individuo commette ingiustizia, senza esplicitare che cosa sia esattamente (47d7-48a4): nel *Fedone* si apprenderà che si tratta dell'anima. Nonostante il *Critone* sia stato, presumibilmente, steso e fatto circolare prima del *Fedone*, agli occhi di Platone il discorso del primo doveva, alla luce di quanto detto, presupporre alcune tematiche da trattare separatamente, in un altro dialogo. Per quanto riguarda il passo 47d7-48a4, Platone avrebbe omesso deliberatamente di menzionare il termine ψυχή poiché, nella finzione dialogica, Socrate deve, prima, convincere Critone che fuggire di prigione è disdicevole in quanto va contro la giustizia umana: evocando, con una perifrasi, l'anima, egli starebbe anche suggerendo che infrangere le leggi ha ripercussioni negative sulla ψυχή e, dunque, nell'aldilà, tematica che, tuttavia, non può affrontare nel contesto di questo dialogo, come rileva Y.Z. Libersohn, *The Place of ψυχή in Plato's Crito*, in «Illinois Classical Studies», 40 (2015), pp. 1-20.

⁸⁸ Nell'*Apologia*, infatti, Socrate aveva dichiarato che la sua missione era quella di educare gli altri uomini, e aveva esortato gli Ateniesi a prestare attenzione, dopo la sua morte, alla παιδεία dei suoi figli (*Ap.* 35e5-36a1; 41e1-42a2). Socrate dimostrerà che la sua decisione non coincide con una rinuncia al dovere che si è assunto: ignorando la proposta di Critone e rimanendo in carcere, darebbe un esempio migliore ai suoi figli che fuggendo di prigione e continuando, per tutta la vita, ad accudirli con una 'macchia' del genere alle spalle.

dell'amico considerandolo come una cura per la τροφή (48c4), termine che allude non tanto all'educazione dei figli quanto a quella del loro sostentamento. In questo modo, emerge la profonda inadeguatezza di Critone a trattare di questioni filosofiche, che ne tradisce la natura di uomo 'comune', lontano dal modo di ragionare dei pochissimi ἐπιεικέστατοι: egli finisce, nonostante l'intento e gli sforzi di elevarsi sullo stesso piano di Socrate (in questo caso, mostrarsi interessato alla παιδεία degli altri uomini) per cadere inevitabilmente nelle aspettative e nel modo di ragionare tipico dei più (ritenere di vitale importanza la cura della sfera 'materiale')⁸⁹.

A mio avviso, sarebbe presente un altro elemento che illustra come Critone, qualora tenti di atteggiarsi da filosofo, sia 'maldestro': egli invita Socrate a immaginare la sua volontà di accettare la morte come una scelta facile in quanto 'egoistica', che lo solleverebbe dall'impegno più arduo, quello nei confronti dei figli, così come è richiesto dalla virtù (σὺ δὲ μοι δοκεῖς τὰ ῥαθυμότατα αἰρεῖσθαι. χρὴ δέ, ἅπερ ἂν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἀνδρεῖος ἔλοιτο, ταῦτα αἰρεῖσθαι, φάσκοντά γε δὴ ἀρετῆς διὰ παντὸς τοῦ βίου ἐπιμελεῖσθαι – 45d5-8). L'immagine della scelta tra due vie, di cui una agevole e l'altra faticosa, è stata resa celebre da Prodicò di Ceo: Eracle è chiamato a optare per la strada facile, del vizio, o per quella più dura, della virtù, come è riportato da Senofonte (*Mem.* 2.1.21-33). È forte l'analogia tra l'osservazione di Critone per cui Socrate preferisce, accogliendo la morte, la cosa più semplice (τὰ ῥαθυμότατα) con la ὁδὸς comoda per il vizio-piacere secondo la ricostruzione del passo di Prodicò (ἐπὶ τὴν [...] ῥάστην ὁδόν). Per Critone, non fuggire dalla prigione è la via agevole perché, stando alla sua concezione, è contraria alla virtù, ossia all'educazione dei figli per tutta la vita: tuttavia, come si è detto, ciò verso cui spinge è proprio una rinuncia alla ἀρετή. Se il riferimento sotteso nelle parole di Critone è, alla lontana, a Prodicò di Ceo, emerge, allora, ancora una volta l'inadeguatezza del personaggio: qualora tenti di discutere di questioni filosofiche o di chiamare in causa 'intellettuali', lo fa rinviando sempre a un messaggio erroneo e ingiusto, l'esatto opposto di quello a cui la filosofia indirizzerebbe⁹⁰.

Dopo questa osservazione, Critone torna ancora una volta sulla necessità di guardare alle opinioni della massa: essa sarà pronta a marchiare, per sempre, il ricordo di Socrate e dei suoi amici con l'accusa di «codardia» (ἀνανδρία τινὶ τῇ ἡμετέρᾳ – 45e2), da loro mostrata

⁸⁹ Per l'osservazione sull'area semantica del termine τροφή cfr. P. Neufeld, *Socrates and παιδεία in the 'Crito'*, in «Apeiron», 36 (2003), pp. 115-141.

⁹⁰ Un rimando a Prodicò di Ceo è chiaramente ravvisabile nella prosopopea delle leggi alla fine del dialogo, come rileva G. Moretti, *La prosopopea dei Nomoi nel Critone: forme retoriche e tradizioni letterarie*, in F. de Luise, A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, pp. 119-127: non sarebbe implausibile, pertanto, ammettere che Platone avesse avuto in mente, mentre redigeva il *Critone*, Prodicò di Ceo anche per altri passi.

prima, durante e dopo il processo. La fine di questi eventi vedrebbe Socrate semplicemente ridicolo (ὥσπερ κατάγελως τῆς πράξεως – 45e5-46a1), Critone e gli altri compagni meschini e vigliacchi (κακία τινὶ καὶ ἀνανδρία – 46a1): motivo per tutti, maestro e discepoli, di profonda vergogna (ὄρα μὴ ἄμα τῷ κακῷ καὶ ἧ σοί τε καὶ ἡμῖν – 46a4-5).

Socrate ribatte osservando che, nel corso della sua vita, ha sempre preferito dare ascolto solamente a ciò che è più ragionevole (ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται – 46b3-6): per questo motivo, egli rigetta la proposta di Critone, in quanto, come avrà modo di illustrare dettagliatamente in seguito, coincide con un comportamento ingiusto, che è bene evitare (48d12-54e1)⁹¹.

Critone, osserva Socrate, evoca lo spettro della «potenza» (δύναμις) della massa e dei pericoli che sarebbe in grado di concretizzare – «prigionia, morte, privazioni di beni» – così come ai fanciulli si raccontano storie per impaurirli ([...] οὐδ' ἂν πλείω τῶν νῦν παρόντων ἢ τῶν πολλῶν δύναμις ὥσπερ παίδας ἡμᾶς μορμολύττηται, δεσμούς καὶ θανάτους καὶ χρημάτων ἀφαιρέσεις – 46c3-5), ma non ha alcuna speranza di fare breccia nella sua risolutezza, perché per lui ciò che più conta è uniformarsi alle opinioni che indirizzano al meglio⁹². Queste ultime non coincidono con quelle dei πολλοί: essi non sono in grado di stabilire in che cosa consista il giusto, l'ingiusto, il buono o il cattivo, poiché sono solamente pochi gli individui in grado di comprenderlo alla luce del vero sapere, e cioè gli stessi ἐπιεικέστατοι che Socrate aveva evocato poco prima, il cui giudizio più conta (46d7-47d5; 48a5-8).

L'insufficienza conoscitiva della massa viene, a questo punto, sottolineata chiaramente. Innanzitutto, Socrate si fa sostenitore della certezza e della saldezza che, in qualunque occasione, offrono i ragionamenti: queste qualità sono opposte da una parte, si può intendere,

⁹¹ Le ragioni finali presentate nella prosopopea delle leggi hanno diviso gli studiosi circa la loro legittimità e la loro coerenza con altre affermazioni di stampo socratico: condivido, a titolo d'esempio, le osservazioni di K. Ackah, *Socrates, the Moral Expert in the Crito*, in «Philotheos», 8 (2008), pp. 75-88, per cui il discorso non contraddice altre posizioni di Socrate – ad esempio alcune contenute nell'*Apologia* – bensì rispecchia la sua natura di filosofo capace di stabilire la condotta morale preferibile, al contrario di Critone, cui direttamente si contrappone, e le analisi di G. Danzig, *Crito and the Socratic Controversy*, in «Polis», 23 (2006), pp. 21-45, per cui il finale del dialogo serve a mostrare la risolutezza di Socrate nello scegliere ciò che egli ritiene più giusto, distaccandosi dall'incostanza della massa di cui si è detto.

⁹² L'impiego del verbo μορμολύττομαι, in luogo del più forte φοβέω, contribuisce, assieme alle ragioni addotte da Socrate, a minimizzare la portata minacciosa dei più, probabilmente perché, agli occhi di un filosofo, ciò che essi sono in grado di attuare non può essere in alcun modo nocivo, se comparato ai mali peggiori, quelli che corrompono l'anima. Sarebbero sempre sullo sfondo, anticipate, alcune concezioni del *Fedone*, come si è detto. Nella *Repubblica*, il timore che infondono i più è, invece, presentato come un danno considerevole: ciò perché, come si vedrà, la paura che instillano si ripercuote su una più ampia gamma di cittadini fin da giovani, che vengono spinti, per la loro inesperienza, a compiere atti ingiusti seguendo la pressione della massa. Nel *Critone*, il punto di vista è principalmente di Socrate, di un filosofo 'maturo', il quale è, ormai, in possesso degli strumenti per resistere agli effetti deleteri della minacciosità della moltitudine.

all'incostanza della massa, la quale, come si è osservato in precedenza, agisce «a caso», dando prova, di conseguenza, di non avere conoscenze e criteri in base ai quali mantenere una condotta uniforme e risolvere al meglio le varie situazioni, come fa Socrate; dall'altra, alle circostanze fortuite che capitano nella vita, e che possono, talvolta, mettere in dubbio i valori da sempre nutriti come, appunto, la possibilità di sfuggire a una condanna a morte imminente e rinunciare, così, al rispetto doveroso verso le leggi (τοὺς δὴ λόγους οὓς ἐν τῷ ἔμπροσθεν ἔλεγον οὐ δύναμαι νῦν ἐκβαλεῖν, ἐπειδὴ μοι ἤδε ἡ τύχη γέγονεν, ἀλλὰ σχεδόν τι ὅμοιοι φαίνονται μοί, καὶ τοὺς αὐτοὺς πρεσβεύω καὶ τιμῶ οὔσπερ καὶ πρότερον – 46b6-c1). L'incoerenza della massa è amplificata considerando che, con le loro opinioni e discorsi, i più mandano a morte un uomo, ma potrebbero, se ne avessero il potere, anche farlo resuscitare (σκέψεις [...] μὴ ὡς ἀληθῶς ταῦτα [...] σκέμματα ἢ τῶν ῥαδίως ἀποκτεινόντων καὶ ἀναβιωσκομένων γ' ἄν, εἰ οἷοί τ' ἦσαν, οὐδενὶ ζῦν νῶ, τούτων τῶν πολλῶν – 48c3-7): con ironia, Socrate mostra che i πολλοί oscillano da un estremo all'altro, un chiaro sintomo dell'assenza di facoltà conoscitive in base alle quali formulare quei ragionamenti solidi a cui egli, invece, si è sempre uniformato⁹³.

L'atto di dare ascolto alle opinioni dei più e di adattarsi alle loro aspettative raggiunge la massima paradossalità una volta ultimata la lettura del dialogo. Socrate è stato giudicato colpevole ed è stato condannato a morte per volere degli accusatori, dei giudici e quindi, in ultimo, del δῆμος di Atene: quest'ultimo ha dichiarato che il filosofo deve morire. Tuttavia, il popolo riconoscerà Socrate come un codardo – e i suoi amici come meschini per non averlo aiutato a fuggire – nel momento stesso in cui apprenderà che il prigioniero ha avuto, senza desiderare concretizzarla, l'opportunità di scappare: agli occhi del δῆμος sarebbe legittimo – anzi, fortemente caldeggiato – venire meno ai suoi stessi decreti.

⁹³ Critone non è in grado di capire, alla stregua dei πολλοί, le argomentazioni di Socrate perché troppo compromesso con il modo tipico di ragionare di questi ultimi, come sottolinea, a mio avviso correttamente, A. Hatzistavrou, *Crito's Failure to Deliberate Socratically*, in «The Classical Quarterly», 63 (2013), pp. 580-594. Ridimensionerei, tuttavia, la portata di una sua osservazione, per cui Critone potrebbe capire i principi su cui Socrate si basa ma, nel dialogo, non riesce perché invaso anche dalla paura per la sorte dell'amico. Lo scetticismo nei confronti dei πολλοί, di cui Critone è portavoce, sarebbe più radicale, dato che vivono sempre in uno stato di mediocrità teoretica ed etica, il quale emerge perfettamente se la loro condizione è comparata a quella dei pochi ἐπιεικέστατοι, come si è visto: Critone e i più sono strutturalmente incapaci di ragionare propriamente, invece che nella sola contingenza del caso in questione. L'amico di Socrate serve, cioè, prima di tutto come modello esemplificativo per illustrare l'inadeguatezza a filosofare perenne dei πολλοί. Per questo motivo, respingo la lettura di M.D. Yaffe, *Civil Disobedience and the Opinion of the Many: Plato's Crito*, in «The Modern Schoolman», 54 (1976-1977), pp. 123-136, il quale ritiene che Critone può diventare un filosofo grazie al discorso delle leggi, che gli sarebbe stato sottoposto come protrettico per spingerlo a dedicarsi alla filosofia: nel caso in cui vi fosse tale intento nella prosopopea delle leggi, sarebbe, piuttosto, rivolto, in qualità di altro e superiore modo di ragionare rispetto a quello di Critone/dei πολλοί, a coloro che sentono di non essere come questi ultimi.

Emerge, in questo modo, l'assoluta incoerenza dei πολλοί e la ragione per cui sono un modello, negativo, da cui prendere le distanze. Propongo di considerare ciò come uno dei possibili motivi per cui Socrate ritiene non di doversi confrontare con i cittadini, bensì di chiamare in causa le leggi, e di dar conto a esse, nella prosopopea alla fine del dialogo: esse sono un elemento ben più stabile e certo, migliore rispetto a coloro che deliberano erigendole a riferimento e che, nello stesso tempo, le violano quando è più utile. È certamente vero che i νόμοι della città sono emanati dagli uomini, e che quindi potrebbero risentire dell'insufficienza di questi ultimi: tuttavia, Platone sembra slegare tale interdipendenza, come si può intravedere nei passi del *Critone* in esame e, più chiaramente, nella *Repubblica* (R. 563d6-e1). Le leggi sono, infatti, solitamente emanate con sapienza, e cercano di difendere e di promuovere sempre il medesimo assunto: a essere sbagliato, ingiusto e incostante è, piuttosto, l'uso che gli uomini ne fanno⁹⁴.

L'invito di Critone non viene accolto, poi, in quanto non indirizza a ciò che è meglio. Egli non ne è consapevole, in quanto ha bisogno dell'analisi di Socrate – tramite la prosopopea delle leggi – per convincersi di quanto profondamente ingiusta sia la sua proposta: poiché Critone la avanza, anche, sulla base del fatto che sarebbe approvata dai più, può, legittimamente, essere considerata come originatasi dagli stessi πολλοί. Questi ultimi sono, allora, parimenti incapaci di intravedere la natura e le conseguenze delle loro opinioni (ὥστε πρῶτον μὲν ταύτη οὐκ ὀρθῶς εἰσηγῆ, εἰσηγούμενος τῆς τῶν πολλῶν δόξης δεῖν ἡμᾶς φροντίζειν περὶ τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων – *Cri.* 48a7-10).

L'atto di chiamare in causa la potenza della massa e i pericoli dei suoi provvedimenti, come criterio per deliberare e per agire, è equiparato da Socrate al racconto di una storia spaventosa per παῖδας: esso non serve, come 'guida', agli uomini migliori in quanto comprendono perfettamente l'insufficienza che si cela dietro a una spinta di questo tipo. Con tale osservazione, Socrate invita a considerare che la massa e le sue caratteristiche hanno presa e influenza solamente sugli individui in cui l'elemento razionale è assente, proprio come i bambini che sono lontani dalla condizione adulta, pienamente matura a livello di consapevolezza di sé e di saperi acquisiti: rappresentano, cioè, un elemento irrazionale quasi per antonomasia⁹⁵.

⁹⁴ Per il valore delle leggi indipendente da quello degli uomini che se ne servono cfr. A.M. Ioppolo, *Persuasione e obbedienza alle leggi nel Critone*, in M. Migliori (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 97-120. *Contra*, ad esempio K. Scott, *Lessons from the Crito*, in «Apeiron», 26 (2009), pp. 31-51, il quale ritiene, a mio avviso meno convincentemente, che le leggi personificate non riescono a persuadere veramente Socrate in quanto intrinsecamente ingiuste.

⁹⁵ Come si è potuto osservare nel cap. 1.1.1 a proposito di Santippe e del figlio che porta in braccio nella scena di apertura del *Fedone*. Lo scambio di ragioni tra Socrate e Critone può essere letto, in un certo senso, come uno scontro tra l'autonomia e l'eteronomia del pensare e dello scegliere, come suggerito da A. Kim, *Crito and* 78

L'accusa di ἀνανδρία e il rischio di cadere nell'ilarità generale, prospettiva evocata in risposta alla decisione di Socrate di rinunciare alla possibilità di evadere (45e2; 45e5-46a1), richiamano molto da vicino lo stesso rimprovero che Callicle muove a Socrate e, più in generale, alla figura del filosofo nel *Gorgia*: quanti si dedicano a speculazioni e a ricerche filosofiche, afferma Callicle, sono, come Socrate, in possesso di una foga puerile, ridicoli e 'mezzi-uomini' (δοκεῖς νεανιεύεσθαι [...] φιλοσοφία γάρ τοί ἐστιν, ὃ Σώκρατες, χαρίεν, ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ [...] καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἀνανδρον – *Grg.* 482c4; 484c5-7; 485c1-2). Questi ultimi non possono dunque essere considerati degni di fiducia e di rispetto: il termine ἀνανδρία suggerisce che l'individuo in questione non è un ἀνήρ, un uomo adulto, 'virile' e, in quanto tale, parte integrante, attiva e rispettabile della πόλις, bensì meritevole del disprezzo e del riso di tutti gli altri cittadini⁹⁶. Callicle, nel *Gorgia*, è presentato come un amante del δῆμος, alle cui opinioni sempre si adegua (481d4-482a1): di conseguenza, il rimprovero che egli rivolge a Socrate è lo stesso che la massa – o, più nello specifico, il popolo di Atene – è solita muovere agli uomini che avverte dissociarsi dalla condotta e dai valori più comuni, come si legge, anche, nel *Critone*. Le critiche di Callicle e dei πολλοί del *Critone* coincidono. Per questo motivo sarebbe bene, agli occhi di Critone, avere paura della nomea di cui si gode presso i più, poiché il loro giudizio negativo sorge con semplicità e altrettanto facilmente si accompagna a provvedimenti dannosi per il singolo, denigrato, cittadino.

Socrate, tuttavia, sembra ribaltare l'accusa di codardia: nel *Critone*, egli afferma che la prospettiva di avere una cattiva fama presso la massa può spaventare, al massimo, i bambini, ma non lui o gli uomini ἐπιεικέστατοι. Chi si adegua costantemente ai più – come Critone nell'omonimo dialogo vorrebbe fare, o come Callicle nel *Gorgia* consapevolmente preferisce (481d4-482a1; 521a8-b3) – è, allora, il vero individuo animato da ἀνανδρία, in quanto finisce per comportarsi esattamente come fanno i fanciulli di fronte ai racconti paurosi. Essendo equiparabile a un παῖς, è quest'uomo a essere veramente lontano dalla condizione adulta,

Critique, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 41 (2011), pp. 67-113. In base a quanto osservato, rileggerei l'interpretazione offerta da C. Moore, *Socratic Persuasion in the Crito*, in «British Journal for the History of Philosophy», 19 (2011), pp. 1021-1046, in part. pp. 1022-1028, secondo il quale le motivazioni addotte da Critone derivano dalla volontà di salvare l'amico: esse sarebbero state selezionate, «tactically», da Critone nella sola situazione presente poiché ritenute in grado di convincere con maggiore forza Socrate. A mio avviso, esse rispecchierebbero invece il modo di pensare strutturale di Critone, a cui egli farebbe sempre riferimento in ogni circostanza: non sarebbero dovute semplicemente alla contingenza del caso, bensì al fatto che Critone non può non ragionare che nello stesso modo dei πολλοί, che ha introiettato. Con ciò non nego che l'amicizia tra Critone e Socrate sia stata eliminata nella finzione dialogica, in quanto è un elemento caratteristico tra i due, come illustrato, ad esempio, da F. Rosen, *Obligation and Friendship in Plato's Crito*, in «Political Theory», 1 (1973), pp. 307-316.

⁹⁶ Per l'accusa di ἀνανδρία e per la portata delle altre critiche mosse da Callicle nel *Gorgia* si rinvia alle osservazioni di S. Gastaldi, *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel "Gorgia" di Platone*, in «Quaderni di Storia», 52 (2000), pp. 87-105.

matura, consapevole di sé e con pieno diritto di prendere parte alla vita pubblica, non il filosofo⁹⁷.

Le caratteristiche dei πολλοί che emergono dai passi del *Critone* analizzati fino a questo punto presentano forti analogie con gli attributi tipici degli stessi in altri dialoghi.

2.1.2 La massa nell'*Ippia Maggiore*: l'eco dei retori-Sofisti

Per quanto concerne la tematica che si sta trattando, è possibile concentrare l'attenzione, nell'*Ippia Maggiore*, su un inciso di Ippia durante la sua discussione con Socrate: le brevi battute avrebbero l'effetto, si può intendere, di denunciare un meccanismo tipico delle città in cui è un grande numero di persone a detenere le chiavi del potere, dunque a decretare, in ultimo, quale parere sia accettabile o meno.

Socrate pone a Ippia il problema di definire «che cosa sia il bello» (ὄτι ἐστὶ τὸ καλόν – *Hp.Ma.* 287d5): quest'ultimo afferma che esso coincide con una «bella fanciulla» (ἔστι γὰρ [...] παρθένος καλὴ καλόν – 287e3-4). Alla richiesta di Socrate di confermare se tale risposta sia in grado di soddisfare adeguatamente la domanda, Ippia ritiene, pensando di dire «la verità» (εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν – 287e4), che non potrà essere confutato (287e5-288a5). Per rafforzare tale pretesa, egli invita a considerare che questa è l'opinione di ogni persona (πάντες), e che «tutti», se chiamati a testimoniare, ne difenderebbero la correttezza (πῶς γὰρ ἂν, ὃ Σώκρατες, ἐλεγχθείης, ὃ γε πᾶσιν δοκεῖ καὶ πάντες σοι μαρτυρήσουσιν οἱ ἀκούοντες ὅτι ὁρθῶς λέγεις; – 288a3-5).

Viene introdotto, in questo modo, il quadro che è appena emerso dalle analisi sul *Critone*: tutto il popolo, e le sue opinioni, sono spesso eretti a metro di giudizio per

⁹⁷ Tra le convergenze dei passi del *Critone* e del *Gorgia* menzionati può essere annoverata anche la concezione della filosofia: nel *Critone*, Socrate si adegua ai ragionamenti che valgono sempre, che forniscono, cioè, in ogni circostanza un criterio di scelta e di comportamento stabile e certo, al contrario dell'incoerenza della massa, come si è visto; nel *Gorgia*, egli si sottomette alla filosofia, la quale è molto meno volubile rispetto alle opinioni dei più, dato che «dice sempre le stesse cose» (ἡ δὲ φιλοσοφία αἰεὶ τῶν αὐτῶν λέγει δὲ ἅ σὺ νῦν θαυμάζεις – *Grg.* 482a7-b1). La paura, da Platone, è spesso accostata a un evento futuro, ed è, sovente, dipinta come il frutto dell'ignoranza: essa spinge gli uomini che ne sono preda a commettere azioni turpi. Se è possibile ravvisare un filo conduttore nelle varie occorrenze lungo tutti i dialoghi, allora questo passo del *Critone* acquista particolare rilevanza: escludere il timore perenne è una caratteristica necessaria per l'individuo che vuole essere, a pieno titolo, filosofo. Del resto, nella *Repubblica*, una delle qualità tipiche dei filosofi è il «coraggio» (ἀνδρεία – *R.* 487c5). Inoltre, essa è il mezzo in base al quale – si legge nel *Critone* ma anche, come si vedrà, nella *Repubblica* – viene a instaurarsi una ὁμολογία tra la massa e il singolo individuo su ciò che è più opportuno seguire. È un processo che si fonda su elementi irrazionali, ben diverso dalla ὁμολογία che si crea tra Socrate e il suo interlocutore grazie ai ragionamenti e alle dimostrazioni: si potrebbe spiegare, in questo modo, l'attenzione, nel *Critone* e nel *Gorgia*, prestata a scagionare i filosofi dall'accusa di vigliaccheria e di ἀνανδρία. Integro con queste ultime osservazioni le analisi di L. Palumbo, *Platone e la paura*, in M. Migliori (a c. di), *Il dibattito etico e politico* cit., pp. 283-304, cui si rimanda per una descrizione più approfondita delle caratteristiche con cui questo sentimento è ritratto nei dialoghi.

convalidare la proposta di un singolo individuo, nel caso in cui essa sia sovrapponibile a quanto la massa favorisce. Ippia sostiene che ogni persona sarebbe disposta a fargli da testimone, a difendere la convinzione secondo la quale dire che una fanciulla coincide con il bello è τὸ ἀληθές: basterebbe la presenza di numerosi uomini, uniformati nei pensieri, per dare forza alle asserzioni di ciascuno. Ippia sembra istituire un nesso tra la verità e l'approvazione dell'insieme dei cittadini: solo una tesi che è condivisa dalla maggioranza può rivendicare di essere valida e inconfutabile. Ippia ha introiettato la figura del popolo, che evoca quando ha bisogno di apparire sicuro dei pareri che fornisce. Un atteggiamento simile è riconosciuto, e respinto, da Socrate nel *Gorgia*. Polo ha cercato di convincere Socrate del fatto che gli uomini invidiabili sono coloro che agiscono come più piace a loro – commettendo perfino le peggiori nefandezze – perché consapevoli di restare impuniti: egli propone l'esempio dei tiranni – in particolare di Archelao, divenuto signore della Macedonia grazie ad atti spregevoli e che tuttavia spadroneggia incontrastato – oppure del re di Persia (*Grg.* 469c5-471e1). Socrate non si dichiara convinto: egli definisce il discorso di Polo un tentativo di convincerlo «retoricamente» (ῥητορικῶς – 471e2), come farebbero, cioè, quanti, «nei tribunali» (ἐν τοῖς δικαστηρίοις – 471e3), chiamano a testimoniare varie persone (πολλούς) per invalidare le tesi dell'avversario (ἐπειδὴν τῶν λόγων ὧν ἂν λέγωσι μάρτυρας πολλοὺς παρέχονται καὶ εὐδοκίμους λέγων ἕνα τινὰ παρέχεται ἢ μηδένα – 471e4-7). A detta di Socrate, ciò intacca la validità di un processo: contro la verità, spesso, è sufficiente la pressione di un vasto numero di individui, anche se essi dicono il falso (οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν· ἐνίοτε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθεῖη τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναί τι – 471e7-472a2).

Socrate istituisce, dunque, una dialettica tra la verità e il parere della maggioranza: la verità non è garantita dalla presenza di un ampio gruppo di individui che pensa allo stesso modo. Alla forma di confutazione che Polo e molti altri condividono si contrappone quella favorita da Socrate, ossia ricercare in ogni modo la ἀλήθεια e solo in base a essa discriminare i pareri accettabili (ἀλλ' ἐγὼ σοι εἶς ὧν οὐχ ὁμολογῶ· οὐ γὰρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς – 472b3-6). Si attacca, così, la legittimità dei confronti che avvengono davanti a una moltitudine di persone: in questi casi, a emergere come preferibile non è il discorso vero, bensì quello che ha trovato l'appoggio e l'approvazione dei più. Tale meccanismo, si può intendere, si 'autoalimenta': poiché la vittoria viene concessa, nella maggior parte dei casi, alla tesi che trova largo consenso, adattarsi alle opinioni di una massa assume i contorni di una scelta vantaggiosa e utile (le posizioni di Callicle, del resto, confermeranno questa

prospettiva, come si dirà). Tale tendenza sarebbe tipica dei retori-Sofisti: nel passo del *Gorgia* appena menzionato, Socrate dichiara, infatti, che Polo ha composto un discorso ῥητορικῶς – dunque «da retore» – e, nell'*Ippia Maggiore*, il Sofista Ippia utilizza questa modalità di argomentazione⁹⁸. L'orizzonte di riferimento dei retori-Sofisti è costituito, pertanto, da una folla, a cui si adattano costantemente: ciò è illustrato più nel dettaglio nel proseguimento del *Gorgia*, come si vedrà nel capitolo dedicato a questo dialogo.

Ritornando all'*Ippia Maggiore*, è possibile derivare un altro corollario: Ippia fornisce, alla domanda di Socrate di definire in che cosa consista il bello, un esempio di qualcosa che è ritenuto bello, senza stabilire il bello 'in sé'. Egli, anzi, dimostra di non comprendere la differenza tra una cosa bella e l'attributo della bellezza in generale (– ἄλλο τι οὖν, ὃ Σώκρατες, ὁ τοῦτο ἐρωτῶν δεῖται πυθέσθαι τί ἐστι καλόν; [...] – ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν [...] – καὶ τί διαφέρει τοῦτ' ἐκείνου; – *Hp.Ma.* 287d4-7). Questo scambio di battute si ricollega al problema di fornire un'adeguata risposta alla frequente domanda socratica «τί ἐστι»: essa permette, in base alle affermazioni dell'interlocutore, di capire se quest'ultimo possiede un'adeguata conoscenza⁹⁹. Questa domanda potrebbe, tuttavia, alludere anche alla questione di stabilire il primato della dottrina delle idee: essa, molto spesso, viene introdotta proprio chiamando in causa la necessità di discriminare le molteplici cose che partecipano di una qualità dalla qualità in sé¹⁰⁰. Indipendentemente dal fatto che il passo in esame prefiguri la dottrina delle idee o che rinvii semplicemente al socratico «τί ἐστι», la capacità di rispondere opportunamente mostra se l'interlocutore è vicino a Socrate, alla filosofia. Ippia, allora, non può essere considerato filosofo, dato che non ravvisa alcuna differenza tra τί ἐστι καλόν e ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν: dire che la bellezza coincide con una fanciulla tradisce la sua profonda distanza dal modo di pensare di Socrate, che desidera risolvere esclusivamente il problema che concerne ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν. Ippia formula la sua tesi perché spinto, anche, dal fatto che è tipico di tutti, in risposta alla domanda sulla bellezza, pensare immediatamente a una ragazza

⁹⁸ Ho deciso di considerare, insieme, i retori e i Sofisti in quanto entrambi hanno successo nelle occasioni pubbliche, impiegando le loro abilità nel comporre discorsi per fare presa su molte persone, come emergerà dalle analisi dei dialoghi man mano presi in esame. D.D. Corey, *The Sophists in Plato's Dialogues*, Albany 2015, pp. 15-37, propone invece di dividere nettamente i retori dai Sofisti, in quanto questi ultimi sembrano essere intesi, da Platone, esclusivamente come personaggi che pretendono di insegnare la virtù dietro pagamento: Gorgia, Callicle, Trasimaco, ad esempio, non sarebbero Sofisti agli occhi di Platone. A mio avviso, si può parlare, comunque, di retori e di Sofisti come di una stessa compagine poiché, nel momento in cui si relazionano con la massa, le prime due figure si assimilano l'una all'altra.

⁹⁹ Sulla finalità dell'interrogare socratico cfr., ad esempio, H.H. Benson, *Socratic Method*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, pp. 179-200.

¹⁰⁰ Per la possibilità di ravvisare concezioni 'germinali' della dottrina delle idee nei dialoghi, molto probabilmente, precedenti alla fondazione dell'Accademia, in cui vi sono riferimenti a «realtà universali radicalmente differenti dalla molteplicità delle cose empiriche che compongono il mondo come si manifesta nell'esperienza comune», cfr., ad esempio, F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa 2001, pp. 4-44.

attraente: di conseguenza, l'uomo comune è lontano dalla condizione del filosofo esattamente come Ippia, che assume il ruolo, limitatamente al caso in esame, di portavoce delle opinioni più comuni. Emerge, pertanto, l'insufficienza sia di tutti i cittadini sia di quanti li ergono a orizzonte di riferimento.

È opportuno notare che, nell'*Ippia Maggiore*, non compare tanto il termine πολλοί quanto πάντες: i personaggi che Ippia evoca corrispondono, però, al δῆμος di Atene, dato che sono presentati come individui che hanno la facoltà di testimoniare e di prendere parte a deliberazioni pubbliche¹⁰¹. L'enfasi negativa è posta tuttavia, nel dialogo, su personaggi simili a Ippia: costoro sono individui inadeguati perché utilizzano un altro e ben diverso modo di ragionare rispetto a quello di Socrate. Il punto in questione è stato considerato poiché, come si è visto, Ippia finisce per esprimere lo stesso parere dei πάντες che chiama a difesa della sua tesi: i Sofisti – e i retori, se si leggono questi passi dell'*Ippia Maggiore* unitamente a quelli del *Gorgia* – si limitano a rispecchiare i punti di vista delle folle di fronte a cui parlano. Costoro condividono uno degli attributi tipici e negativi che caratterizzano la massa agli occhi di Platone: essere lontani dalla filosofia.

Che uno degli scopi dell'*Ippia Maggiore* sia dipingere negativamente Ippia e i personaggi a lui simili trova conferma nelle battute iniziali del dialogo, in cui diventa subito evidente il giudizio negativo che ricade su tali figure. Socrate incontra il Sofista, il quale si vanta di avere poco tempo da concedergli, dato che è sempre impegnato in missioni diplomatiche per conto della sua città natia (281a3-b4). Socrate, ironicamente, lo ritiene un uomo «sapiente e perfetto» (σοφόν τε καὶ τέλειον ἄνδρα – 281b5-6): egli è infatti, «a livello pubblico» (δημοσίᾳ), di grande utilità alla sua città, mentre, «a livello privato» (ιδίᾳ), avvantaggia profondamente i giovani che si rivolgono, dietro compenso, ai suoi ammaestramenti (281b6-c3). Socrate si domanda, allora, perché gli antichi sapienti – da alcuni dei Sette Saggi fino ad Anassagora – non si siano impegnati nella vita politica: egli si risponde da solo, osservando che non hanno avuto l'accortezza di dare prova, davanti a tutti, della propria sapienza e di farsi pagare per insegnarla, prospettiva confermata da Ippia (281c3-282e8).

Viene presentata e analizzata, in questo modo, l'«arte dei Sofisti» (τὴν τῶν σοφιστῶν τέχνην – 281d5): essa è duplice, perché si declina, contemporaneamente, come un servizio privato, ossia un insegnamento in cambio di un'ingente somma di denaro, e pubblico, ossia un

¹⁰¹ Il senso, a una prima lettura, esclusivamente numerico di πάντες adombra, cioè, un valore politico, un rinvio al resto dei cittadini. Questi ultimi sono sempre, da Platone, immaginati come una figura omogenea, dotata di caratteristiche intrinseche e peculiari, come emergerà più chiaramente nel corso delle analisi: si tratta, appunto, dei πολλοί, una precisa compagine all'interno della città, accanto ai Sofisti, i quali spesso coincidono con i suoi valori, e ai pochi filosofi 'alla Socrate'.

sussidio per condurre gli affari della città o per consigliarne la gestione ottimale. Quest'ultimo aspetto tradisce un'altra finalità: fare, soprattutto, sfoggio, di fronte a quante più persone possibili, delle proprie abilità. Socrate, infatti, considera l'esempio di Ippia, che si è fatto un grande nome «presso i più» (ὥσπερ χρῆ τὸν μέλλοντα μὴ καταφρονήσεσθαι ἀλλ' εὐδοκιμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς – 281c2-3), di Gorgia, che si è costruito una fama considerevole «tra il popolo» (ἐν τε τῷ δήμῳ ἔδοξεν ἄριστα εἰπεῖν – 282b7), di Prodicò di Ceo, che ha parlato nella βουλή ottenendo ampio successo (λέγων τ' ἐν τῇ βουλῇ πάνυ ηὐδοκίμησεν – 282c4)¹⁰². Le faccende pubbliche diventano, cioè, una sorta di 'palcoscenico' su cui l'obiettivo dei Sofisti è, prima di tutto, quello di presentarsi come un uomo eccellente, in possesso di molte e prestigiose doti. Ciò smaschera il loro vero scopo: forti della nomea acquisita, attraggono un gran numero di giovani desiderosi di apprendere le stesse qualità che il Sofista ha dimostrato, a tutti, di possedere. È in questo modo che Ippia, Gorgia e Prodicò hanno accumulato molto denaro.

Ippia approva il quadro tracciato da Socrate: descrivendo i successi e i guadagni che, più di chiunque altro, ha ottenuto, tradisce quale sia il suo interesse primario (283d6-e8)¹⁰³. Molte delle maggiori figure pubbliche si occupano, pertanto, di politica solamente per il proprio tornaconto, intendendo, quindi, il possesso del potere non come servizio ma come vantaggio personale. L'abilità nel comporre discorsi è, certamente, il mezzo con cui riescono a fare presa sul pubblico: tuttavia, alla luce di quanto osservato, si può intendere che i retori-Sofisti conquistano il favore delle folle anche perché si adeguano alle loro opinioni e ai loro valori, a cui, anzi, fanno da eco. Mostrandosi come tutt'uno con il δῆμος, come parte integrante dei più, Ippia e gli individui a lui simili possono operare indisturbati all'interno della città, ricavando, da tutto ciò, ogni possibile vantaggio.

2.1.3 La massa nell'*Eutidemo*: rumore e schiamazzi

Nell'*Eutidemo*, Platone sottolinea, brevemente, un comportamento tenuto dai numerosi seguaci di Dionisodoro e di Eutidemo durante l'iniziale confronto con il giovane Clinia e, in

¹⁰² Πολλοί, δῆμος e βουλή, alla luce di quanto detto da Socrate, coincidono, in quanto 'vittime' delle attenzioni dei Sofisti: si conferma, dunque, quanto detto a più riprese, ossia che il termine πολλοί, per Platone, rinvia alla stessa compagine, ossia al popolo che esercita, direttamente o indirettamente, il potere ad Atene.

¹⁰³ I Sofisti hanno, poi, presa facile sui cittadini perché hanno il preciso scopo di primeggiare sugli altri, di essere considerati ottimi sapienti e abili politici, come emerge, oltre che nei dialoghi in cui sono direttamente coinvolti come personaggi, anche da un inciso del *Filebo* (49a1-2): le famiglie facoltose mandano i propri figli dai Sofisti nella speranza che acquisiscano le loro stesse abilità.

seguito, di fronte ai discorsi che gli Eristi hanno predisposto in risposta agli interrogativi di Socrate.

I due fratelli chiedono a Clinia se ad apprendere siano gli ignoranti oppure chi è già in possesso di conoscenze: il giovane reputa che siano i sapienti a imparare, tesi smentita immediatamente da Eutidemo (*Euthd.* 275d3-276b5). I presenti si lasciano, allora, andare in un grande frastuono: i suoi seguaci acclamano rumorosamente l'Erista e ridono per la facile confutazione del ragazzo (ἄμα ἀνεθορύβησάν τε καὶ ἐγέλασαν οἱ ἐπόμενοι ἐκεῖνοι – 276b7-c1)¹⁰⁴. Lo fanno, si può intendere, all'unisono, come se fossero un 'corpo' solo, poiché si dice che scattano alla stregua di un coro che segue le indicazioni del maestro (ὥσπερ ὑπὸ διδασκάλου χορὸς ἀποσημήναντος – 276b6-7), dunque quale compagine addestrata a pensare e a reagire allo stesso modo. Clinia, dopo avere ammesso di essere caduto in contraddizione, e di favorire dunque l'ultimo assunto, ossia che a imparare nozioni nuove siano gli ignoranti, viene preso di mira da Dionisodoro, il quale, con interrogativi mirati, costringe il giovane ad ammettere, nuovamente, che ad apprendere sono i sapienti (276c1-7). Anche in questo caso, «i patiti dei due» (οἱ ἐρασταί τοῖν ἀνδρῶν) ridono fragorosamente e li applaudono (ἐνταῦθα δὴ καὶ πάνυ μέγα ἐγέλασάν τε καὶ ἐθορύβησαν – 276d1).

Uno scenario simile si ripete successivamente. Dopo una lunga serie di interventi di entrambi gli Eristi (293b1-303a9), gli astanti riconoscono la loro superiorità nei discorsi e ritengono che abbiano esaurientemente risposto a ogni tematica sollevata: per questo motivo, si esaltano oltre misura, ridendo e battendo le mani con molta foga (οὐδεὶς ὅστις οὐ τῶν παρόντων ὑπερεπίησε τὸν λόγον καὶ τὸ ἄνδρε, καὶ γελῶντες καὶ κροτοῦντες καὶ χαίροντες ὀλίγου παρετάθησαν – 303b1-3). Perfino il luogo stesso in cui si sono riuniti, il colonnato del

¹⁰⁴ Sono state varie le proposte di 'classificare' le figure di Eutidemo e di Dionisodoro. Alla classica lettura che li interpreta come Eristi o Sofisti, interessati al modo con cui sono elaborati i discorsi e all'arte di discutere e di confutare, si contrappongono le proposte di ravvisare in essi i Megarici, secondo le osservazioni, ad esempio, di L.-A. Dorion, *Euthydème et Dionysodor sont-ils des Mégariques*, in T. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato's Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, pp. 35-50. Oppure individui vicini a Isocrate, contro cui sarebbe rivolto, in particolare, il finale del dialogo, come suggerisce S. Dušanić, *Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the Euthydemus*, in «Journal of Hellenic Studies», 119 (1999), pp. 1-16. È stata anche avanzata l'ipotesi che siano personaggi costruiti in modo tale da evocare, con le loro domande, Antistene e i filosofi che a quest'ultimo si rifacevano, come propone S. Rappe, *Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's Euthydemus*, in «Classical Philology», 95 (2000), pp. 282-303. Per una lettura di più ampio spettro cfr. A. Brancacci, *L'elogio di Isocrate nel Fedro, la chiusa dell'Eutidemo, e la polemica isocrateo-antistenico-platonica*, in G. Casertano (a c. di), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2011, pp. 7-38. Condivido l'ipotesi secondo la quale Eutidemo e Dionisodoro sono classificabili come Eristi, Sofisti o individui interessati, prima di tutto, a emergere vittoriosi in qualunque disputa: a conferma di ciò, si può considerare il fatto che guardano a occasioni pubbliche – in cui un grande numero di persone è riunito – per dare sfoggio delle proprie abilità, inclinazione tipica, appunto, dei Sofisti, come emerso dalle analisi sull'*Ippia Maggiore* e come si dirà *infra*, nel testo, a proposito di altri passi dell'*Eutidemo*, del *Protagora*, del *Gorgia*. Qualora i due personaggi rinviassero ad altri bersagli polemici, ciò occuperebbe un'importanza di secondo piano rispetto alla volontà di denunciare prima di tutto l'insufficienza dell'atteggiamento tipico dei Sofisti, che emerge, infatti, in maniera lampante.

Liceo, a detta di Socrate avrebbe applaudito di rimando per adeguarsi al frastuono (έν ταῦθα δεὸλίγου καὶ οἱ κίονες οἱ έν τῷ Λυκείῳ ἐθορύβησαν τ' ἐπὶ τοῖν ἀνδροῖν καὶ ἤσθσαν – 303b5-7).

Nei passi appena menzionati, Platone non sta focalizzando l'attenzione sui πολλοί quale corpo politico, sul δῆμος di Atene, bensì sugli ammiratori di Eutidemo e di Dionisodoro: nonostante ciò, egli sta illustrando le stesse attitudini che si accompagnano, costantemente, alla massa intesa politicamente. Fare schiamazzi, applaudire e ridere è, infatti, il modo tipico con cui un gran numero di persone è solito esternare il proprio parere: come si vedrà, nella *Repubblica* il popolo è presentato negli stessi termini¹⁰⁵. Se una moltitudine manifesta le sue posizioni esclusivamente tramite rumori, ciò significa che è lontana dalla capacità – o non è per nulla in grado – di elaborare discorsi (λόγοι): in essa, in un certo senso, è assente la razionalità. Anche per questo motivo, allora, un nutrito gruppo di individui finisce per essere in balia di chi ha gli strumenti adatti a irretirlo e ad affascinarlo: Platone precisa, con questi brevi intermezzi nelle discussioni, le ragioni per cui i Sofisti scelgono di apparire in pubblico e, insieme, il motivo per cui acquistano e mantengono un'ampia fama.

Nell'*Ippia Maggiore*, come si è visto, gli assembramenti che avvengono δημοσίᾳ costituiscono per i Sofisti un'importante occasione per fare sfoggio delle proprie abilità, dunque per guadagnare un'ottima nomea nella città e per spingere le migliori famiglie ad affidare, dietro compenso, i figli a questi presunti maestri. Come si apprende ora dall'*Eutidemo*, l'approvazione che molte persone manifestano fragorosamente è un segno che sottolinea la validità dell'uomo che ha ottenuto il favore della folla: i Sofisti prosperano laddove vi sono le occasioni che spingono un gran numero di individui a riunirsi, dato che in tali casi questi ultimi pensano e reagiscono nella stessa, uniforme, modalità¹⁰⁶.

La democrazia ateniese viene, in questo modo, decisamente attaccata. Essa dà spazio, infatti, alla possibilità che un pubblico vasto si raduni per svariati motivi: per ascoltare oratori e Sofisti, come nel caso delineato nell'*Eutidemo* e nell'*Ippia Maggiore*, per assistere, nei

¹⁰⁵ Come suggerisce R. LeMoine, *The Benefits of Bullies: Sophists as Unknowing Teachers of Moderation in Plato's Euthydemus*, in «Polis», 32 (2015), pp. 32-54, sottolineare gli schiamazzi della folla di seguaci e insistere sull'atteggiamento aggressivo di Eutidemo e di Dionisodoro rappresenta un «mimicking the agonistic conditions of the Athenian assembly or courtroom, where individuals are likely to be tempted to impress others by bullying their opponents with shameful arguments».

¹⁰⁶ Il grande fragore denuncia a tutti, cioè, il fatto che una tesi è stata accolta da un vasto numero di persone. L'approvazione di una folla viene impugnata, nell'*Ippia Maggiore*, in qualità di elemento che rafforza la validità di una determinata asserzione: questa prospettiva compare anche in un passo del *Fedro*. Socrate attacca la superiorità che un discorso scritto pretende di avere, 'a priori', rispetto a uno orale, osservando, per rassicurare Fedro, che se il primo è manchevole nemmeno gli applausi di una «folla» (ὄχλος) lo possono salvare (τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ὑπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων καὶ ἀδικῶν πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ – *Phdr.* 277d10-e3). Il favore della massa si presenta, dunque, sovente come orizzonte di riferimento primario.

teatri, a spettacoli, oppure per permettere che il δῆμος deliberi su questioni politiche, come si apprende, ad esempio, nel *Protagora* e, più dettagliatamente, nella *Repubblica*, di cui si dirà. Platone, ironicamente, osserva che il sito in cui una folla si è radunata, se ne avesse la possibilità, prenderebbe parte al fragore sollevato (*Euthd.* 303b5-7; *R.* 492c1-3: πρὸς δ' αὐτοῖς αἱ τε πέτραι καὶ ὁ τόπος ἐν ᾧ ἂν ὄσιν ἐπηχοῦντες διπλάσιον θόρρυβον παρέχῃσι τοῦ ψόγου καὶ ἐπαίνου). Egli starebbe ritenendo, cioè, che i luoghi e le occasioni di riunione tipiche di Atene sono 'complici', alla stregua della massa, dei meccanismi di cui si è detto: innanzitutto, alimentano le mire di uomini ambiziosi come Sofisti, retori, demagoghi e politici corrotti, perché concedono a queste figure l'occasione per 'sedurre' i più; permettono, poi, ai πολλοί di raccogliersi, di esprimere i loro punti di vista profondamente inadeguati e di diffonderli, come se fossero pareri validi e certi, in tutta la città; infine, vincolano, quale effetto dei meccanismi appena delineati, tutti i cittadini a una condizione di insufficienza generalizzata. Questo sistema 'malato' emerge ancora più chiaramente dai dialoghi che indagano la natura dei Sofisti e il loro rapporto con la città¹⁰⁷.

2.1.4 La massa nel *Protagora*: appetito e ignoranza

La prima menzione della figura della massa, nel *Protagora*, avviene quando il Sofista e Socrate affrontano il problema di determinare se «l'arte politica» (πολιτικὴ τέχνη – *Prt.* 319a4) sia insegnabile o meno¹⁰⁸: Socrate, inizialmente, è dell'avviso che non può essere comunicata agli altri, al contrario di Protagora. Il primo, per avvalorare la sua osservazione, invita a considerare che i cittadini, durante una riunione pubblica per deliberare su una precisa questione, sono pronti a scacciare quanti si siano presentati per rispondere e, nel contempo, si

¹⁰⁷ Se quanto osservato rispecchia l'effettiva concezione che Platone aveva di Atene e delle sue componenti, la fondazione dell'Accademia si può inserire nel solco di questa disillusione. Platone scelse, certamente, un sito che risultava vicino alla città, a segnare l'interesse a guardare ancora a essa e la volontà di cambiarne, in meglio, la condizione. La sede, tuttavia, doveva sottolineare anche la presa di distanza dai luoghi tipici della 'vita' di Atene – mercati, assemblee, tribunali, piazze, teatro – dove, appunto, si radunavano folle multiformi di persone, e permettere, così, di ripararsi dagli effetti negativi che da tali assembramenti scaturivano: il terreno dedicato ad Accademo avrebbe incarnato al meglio questa duplice esigenza. Per tale valore dell'Accademia cfr. F. de Luise, G. Farinetti, *Il filosofo selvatico*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Napoli 2003, pp. 217-251, in part. pp. 245-251.

¹⁰⁸ La questione si riallaccia alle aspettative nutrite dai giovani Ateniesi nei confronti dell'insegnamento dei Sofisti: la possibilità di acquisire una «skill» spendibile all'interno della città. È per questo motivo che, nella finzione dialogica, Ippocrate si reca da Socrate esortandolo, entusiasta, a recarsi da Protagora, come rileva, ad esempio, A.W.H. Adkins, Ἀρετή, Τέχνη, *Democracy and the Sophists: Protagoras 316b-328d*, in «The Journal of Hellenic Studies», 93 (1973), pp. 3-12. Il primo scambio di battute del dialogo, tra Socrate e Ippocrate, serve soprattutto a mostrare i pericoli degli studi sofistici e a scongiurare una loro ampia ricezione positiva presso i figli delle élite cittadine: per questo cfr. F. Karfik, *Die Seele in der Gefahr. Zu Protagoras 310a-314c2*, in A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague 2003, pp. 21-38.

siano dimostrati incompetenti: ad esempio, un architetto che dà prova di non saper padroneggiare la sua disciplina viene investito dai rimproveri di tutti (319a8-c8). Ciò non accade, tuttavia, se il tema di cui si sta discutendo riguarda la politica: in tale frangente, chiunque, indipendentemente dalla sua occupazione, dal suo ruolo o dalla sua condizione, può esprimersi liberamente, senza correre il rischio di essere osteggiato e interrotto. A detta di Socrate, ciò è un sintomo del fatto che gli Ateniesi ritengono la «sapienza politica» (σοφία πολιτική – 321d4-5) non insegnabile: altrimenti, nutrirebbero grandi aspettative nei confronti di chi ha preso la parola e ha disatteso i precetti comunemente seguiti, reagendo violentemente all'inadeguatezza mostrata (319c8-320b5).

Gli uomini che, in faccende politiche, si fanno consigliare da chiunque coincidono con il δῆμος, dato che Socrate sta considerando il caso in cui convergono «in assemblea» (ὄταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν – 319b5): l'attenzione è, più precisamente, posta sulla città di Atene (il termine ἐκκλησία denota l'organo sancito dalla sua costituzione)¹⁰⁹. Si aprono le porte, così, per una critica della cittadinanza politicamente rilevante. Socrate, a una prima lettura dei passi in esame, sembra parlare in termini positivi del δῆμος, in quanto viene ritratto come in grado di discriminare le persone valenti da quelle immeritevoli, garantendo che siano le migliori nella loro arte a servire la città: ciò è confermato da un'altra sua osservazione, secondo la quale tutti gli Ateniesi sono «sapienti» (ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες, φημι σοφοὺς εἶναι – 319b3-4). Varrebbe la pena, dunque, di erigere le loro opinioni e le loro attitudini a modello di riferimento: emergono, tuttavia, alcuni dettagli che impongono di limitare il quadro conciliatorio appena descritto.

Innanzitutto, il popolo riunito non esterna il suo disappunto verso il 'tecnico' inadeguato – architetti, ingegneri navali, etc. – con discorsi o con ragionamenti, bensì ridendo e rumoreggiando (καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν – 319c4-5). La vittima di queste attenzioni scappa «insordito dallo schiamazzo» (καταθορυβηθεῖς – 319c6), oppure perché portato via, a forza, dagli arcieri sciti su ordine dei responsabili dell'assemblea, che si adeguano al parere di tutti gli altri astanti (ἢ οἱ τοξόται αὐτὸν ἀφελκύσωσιν ἢ ἐξάρωνται κελευόντων τῶν πρυτάνεων – 319c6-7). Per il fatto che si esprime solamente tramite 'rumori', Platone sta suggerendo che nel δῆμος è assente la razionalità: un tratto distintivo del popolo, quando è riunito per deliberare, consiste nella confusione che genera nel manifestare il suo parere¹¹⁰.

¹⁰⁹ Per la natura e per la funzione della ἐκκλησία all'interno di Atene, accanto alle altre istituzioni, cfr. *infra*, n. 123.

¹¹⁰ Che un gruppo numeroso di individui si esprima, ogni volta, secondo le stesse modalità emerge anche da alcuni passi successivi: durante la discussione tra Protagora e Socrate, i presenti – un numero ampio, dato che vi sono vari uditori di Protagora, Ippia di Elide, Prodico di Ceo, persone che si erano fermate a conversare con questi ultimi due, Callia, Crizia, Alcibiade (314e3-316a5) – manifestano la loro approvazione per l'intervento di

Ciò contribuisce, poi, a rendere minacciosa la sua figura. Gli strepiti costringono, infatti, chi ne è investito, se non è stato prima condotto fuori violentemente dalle guardie, a fuggire dalla ἐκκλησία (ἕως ἄν ἢ αὐτὸς ἀποστῆ – 319c5). Sebbene l'aura di paura che il δῆμος instilla negli individui, se presi singolarmente, non sia esplicitamente descritta nel passo in esame, è lecito ammettere che ogni uomo nutra una sorta di soggezione di fronte al popolo tutto, in quanto costantemente consapevole dell'esito a cui andrà incontro qualora non riesca a farsi accettare da esso. L'astio o i provvedimenti materiali sono stati presentati da Socrate, infatti, come scenari che si ripetono sempre nelle occasioni che ha evocato.

Il δῆμος, infine, è assolutamente inadatto a gestire una città, in quanto lascia che qualsiasi individuo, indipendentemente dalla sua formazione e dalle sue effettive competenze, prenda la parola e consigli su ciò che ritiene più opportuno per la πόλις. Qualora il regime costituzionale dia pieni poteri al popolo, la città è governata malamente, poiché è in balia di un uomo qualsiasi che, in un dato momento, si è espresso su una questione pubblica ed è riuscito a ottenere il favore di tutti gli altri (καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμόθεν μαθῶν, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ – 319d4-6).

Socrate ha, a mio avviso, introdotto il δῆμος come metro di giudizio – e lo ha presentato, inizialmente, elogiandolo – semplicemente in chiave ironica, quale pretesto, cioè, per far emergere, in seguito, alcune delle sue caratteristiche negative: non a caso, alla fine della discussione – dopo aver dialogato a fondo e a lungo con Protagora – cambierà parere sulla non insegnabilità della scienza politica, tesi che, inizialmente, aveva difeso chiamando in causa proprio l'esempio del popolo ateniese. Si suggerisce, così, che quest'ultimo, le sue opinioni e le sue attitudini non sono adatti a fungere da polo di riferimento, in quanto si mostrano profondamente manchevoli una volta esaminata approfonditamente una qualsiasi questione: chi si conforma ai πολλοί non può che risultare altrettanto insufficiente.

Protagora accoglie l'idea per cui chiunque può esprimersi in merito a faccende pubbliche, per appoggiare tuttavia, al contrario di Socrate, la proposta di considerare che l'insegnamento della «virtù politica» (πολιτικῆς ἀρετῆς – 322e2-323a1) è possibile. Egli narra un racconto – il famoso mito di Prometeo – secondo il quale Zeus ordinò a Ermes di donare a

Protagora rumoreggiando (εἰπόντος οὖν ταῦτα αὐτοῦ οἱ παρόντες ἀνεθορύβησαν ὡς εἶ λέγει – 334c7-8). Fare schiamazzi è, allora, un tratto che si accompagna sempre a una folla di persone, come è emerso in precedenza a proposito di alcuni passi dell'*Eutidemo*. Di più: Callia raduna i presenti disponendoli come se fossero in un «consiglio» (βούλεσθε οὖν, ὁ Καλλίας ἔφη, συνέδριον κατασκευάσωμεν, ἵνα καθεζόμενοι διαλέγησθε; – 317d5-6). A mio avviso, in questo modo gli astanti impersonano, immedesimandosi in esse, occasioni tipiche (συνέδριον) della democrazia ateniese, assumono, cioè, i panni del δῆμος quando è, in vario modo, chiamato a riunirsi: i primi non possono, di conseguenza, che esprimersi negli stessi modi del secondo, appunto facendo rumore. Il fatto che il discorso di Protagora abbia suscitato l'applauso di una folla si connette a quelle che, nel *Gorgia*, propongo di intendere come 'condizioni di persuasività': perché i discorsi dei retori-Sofisti abbiano efficacia, costoro devono rivolgersi necessariamente a un pubblico vasto, come si dirà.

ogni uomo la «giustizia» (δίκη) e il «pudore» (αἰδώς): tutti possiedono, pertanto, da sempre la facoltà di conoscerle e di insegnarle (320c6-322d5)¹¹¹. Ciò è confermato dal fatto che, secondo Protagora, qualsiasi elemento della società si assume l'incarico di educare, costantemente, i giovani: nutrici, madri, pedagoghi, padri, maestri e, infine, la città stessa li spinge a perseguire la giustizia e gli altri valori (325c5-326e5), consapevoli della loro insegnabilità (διδασκτὸν ἀρετὴ καὶ Ἀθηναῖοι οὕτως ἡγοῦνται – 329c4). Egli prende, dunque, a modello i meccanismi di educazione pubblica che vigono nelle πόλεις attuali per giustificarli: ciò perché essi, in ultimo, legittimano le azioni del Sofista, le quali sono animate dalla presunzione di illustrare, più sapientemente degli altri, la virtù a quanti desiderano rivolgersi, dietro lauto compenso, alle sue abilità di maestro (ἀλλὰ κἂν εἰ ὀλίγον ἔστιν τις ὅστις διαφέρει ἡμῶν προβιβάσαι εἰς ἀρετὴν, ἀγαπητόν. ὢν δὴ ἐγὼ οἶμαι εἷς εἶναι, καὶ διαφερόντως ἂν τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ὀνησαί τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι, καὶ ἀξίως τοῦ μισθοῦ ὃν πράττομαι καὶ ἔτι πλείονος, ὥστε καὶ αὐτῷ δοκεῖν τῷ μαθόντι – 328a8-b5)¹¹².

Da quanto affermato da Protagora, è possibile inferire che una città democratica – Atene, in questo caso – rappresenta un terreno fertile per la nascita e per l'azione dei Sofisti: il principio secondo cui chiunque può farsi privato, o pubblico, educatore rafforza la pretesa rivendicata da questi personaggi di infondere competenze politiche e di far sviluppare nei loro allievi molte e importanti virtù. Protagora approva il quadro che ha delineato circa la possibilità che all'interno della città, su più livelli, sia insegnabile la giustizia poiché ha l'interesse di difendere e di mantenere tale *status quo*: l'idea che tutti possono istruire gli permette, cioè, di arricchirsi¹¹³. Emerge uno scenario molto simile a quello dipinto in alcuni passi del *Gorgia* e della *Repubblica*. Nel primo dialogo, le caratteristiche, negative, del

¹¹¹ Come rileva F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano 2006, pp. 141-143, Protagora intende dire, innanzitutto, che i cittadini non dispongono, tutti quanti, in forma compiuta della virtù politica, bensì che possono, potenzialmente, svilupparla: se fossero già in possesso di tale virtù, l'insegnamento del Sofista sarebbe inutile, ed egli vedrebbe eliminati i suoi profitti. Lui solo, poi, è capace di comunicarla agli altri uomini, meglio di chiunque altro.

¹¹² Il discorso di Protagora non presuppone, dunque, un conflitto tra la dimensione κατὰ φύσιν e quella κατὰ νόμον: a detta del Sofista, la città non fa che confermare e amplificare le spinte alla giustizia che appartengono intrinsecamente a ogni individuo, come osserva A. Shortridge, *Law and Nature in Protagoras's Great Speech*, in «Polis», 24 (2007), pp. 12-25. Come emergerà anche dalle analisi sul *Gorgia*, Platone è attento a riportare, e a confutare, quelle concezioni che impiegano una determinata nozione di φύσις degli uomini e che sviluppano da essa vari corollari politici: ciò perché egli nutre una differente visione di 'natura' umana, necessaria, prima di tutto, per la sua critica alle figure attualmente al comando nella città, nel caso in esame in questo capitolo per isolare le insufficienze strutturali dei πολλοί. La particolare idea di Platone di φύσις umana si dimostrerà, poi, essenziale per la proposta di riforma politica delineata nella *Repubblica*: gli attributi tipici dei più confluiscono nella rappresentazione di anima retta dal principio ἐπιθυμητικόν, presupposto che impone a determinati individui un preciso incarico nella καλλίπολις, come si vedrà.

¹¹³ Il problema «whether Protagoras is defending Athenian democracy» sollevato da P.P. Nicholson, *Protagoras and the Justification of Athenian Democracy*, in «Polis», 3 (1981), pp. 14-24 e dagli autori che lo studioso cita, o a cui si oppone, è, a mio avviso, malriposto: Protagora non si cura di difendere un assetto costituzionale (democrazia, oligarchia, etc.) oppure una compagine o una peculiarità politiche specifiche di Atene (la ἐκκλησία, il principio del sorteggio, etc.), bensì il 'clima' educativo che vige ad Atene, in base al quale chiunque può insegnare la virtù politica.

popolo spingono alcuni cittadini a coltivare ambizioni spregevoli, che possono realizzare impiegando una serie di espedienti persuasivi trasmessi, come se si trattasse di un'«arte» (τέχνη), dai retori-Sofisti: l'esistenza del δῆμος e delle sue insufficienze causano la presenza di questi ultimi e danno pieno spazio al loro operato. Nel secondo, vengono illustrate le modalità che rendono la massa, per così dire, un Sofista, un cattivo educatore collettivo, che vincola tutti i membri di una πόλις a fare da eco alle sue opinioni e alle sue aspettative: demagoghi, retori-Sofisti e politici corrotti possono prosperare perché si ingraziano il popolo, dando prova di rispettarne, di dividerne e di diffonderne i valori.

Il fatto che il popolo può educare se stesso con l'appoggio dei Sofisti introduce un ulteriore elemento negativo: il δῆμος è perennemente relegato in una condizione di insufficienza. Ciò è dovuto, da una parte, ai Sofisti, i quali non possiedono conoscenze effettive da trasmettere a quanti si rivolgono ai loro servizi, come Platone ha modo di mostrare in numerosi dialoghi¹¹⁴; dall'altra, al fatto che il popolo, tutto, è ignorante. Questo tratto emerge nelle ultime battute della discussione tra Socrate e Protagora: il primo evoca «i più» (οἱ πολλοί – 351c3) come interlocutore fittizio, col fine di illustrare che la scelta di una vita giusta dipende dalla conoscenza – o, come Socrate dichiara, dalla «scienza» (ἐπιστήμη – 352b1-2) – della giustizia (351e3-352c7).

Per quanto concerne la giustizia, la massa non è in grado di riconoscere il suo valore e la sua efficacia nel risolvere molteplici situazioni, né il fatto che sia la virtù più importante per governare il βίος di un uomo (δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτοί τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι – 352b3-4): secondo Protagora, anzi, è del tutto subordinata, qualora un individuo la possieda, ad altri elementi come piaceri, dolori, amori, paure, risultandone 'schiava' ([...] ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων – 352b8-c2). Socrate cerca di persuadere Protagora del contrario: chi ha ἐπιστήμη le sottometterà ogni altra spinta, trovando in essa, così, la guida perfetta (352c2-7). Se i più non sono capaci di definirla e di comprenderne la natura, allora significa che non hanno scienza: come corollario, risultano in

¹¹⁴ Nel *Protagora*, la negatività del Sofista e la falsità della sua pretesa di insegnare meglio degli altri virtù e sapienza politica (che confluiscono entro il più ampio termine εὐβουλία – 318e5) emergerebbero, in maniera lampante, a un pubblico di Ateniesi: quest'ultimo doveva avere ben presenti, infatti, le vicende, moralmente disdicevoli, di alcuni dei suoi discepoli, che figurano, peraltro, nel dialogo. La piena confutazione del modello incarnato da Protagora e delle sue rivendicazioni sarebbe stata offerta, allora, non tanto direttamente da Socrate, quanto dalla 'storia', come osserva A. Capra, *Platone e la storia: la fine di Protagora e lo statuto letterario dei dialoghi socratici*, in «Acme», 53 (2000), pp. 19-37. Descrivere il personaggio di Protagora con particolare enfasi su quei proclami che, storicamente, ha disatteso contribuirebbe fin da subito a sottolinearne la profonda insufficienza. Le questioni sollevate da Socrate, inoltre, potrebbero non essere volte tanto a trovare una soluzione soddisfacente al problema della natura delle virtù, quanto a dimostrare che Protagora e quindi i personaggi a lui simili non sono in grado di insegnarla, come suggerisce G. Fröhlich, *Überlegungen zur Argumentationsstruktur in Platons Protagoras*, in «Classica et Mediaevalia», 55 (2004), pp. 48-84.

balia dei desideri e di ogni altra affezione¹¹⁵. Ciò è confermato immediatamente: in mancanza di ἐπιστήμη, il criterio in base al quale la massa delibera e sceglie è la prospettiva di soddisfare i piaceri e di evitare i dolori (οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων [...] γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν [...] ὑπὸ ἡδονῆς φασιν ἠττωμένους ἢ λύπης ἢ ὧ̃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον ὑπὸ τινος τούτων κρατουμένους ταῦτα ποιεῖν τοὺς ποιοῦντας – 352d5-e2). Essa è sottomessa, utilizzando una terminologia riscontrabile nella *Repubblica*, all'elemento ἐπιθυμητικόν dell'anima: di conseguenza, il controllo del principio λογιστικόν è assente o molto debole¹¹⁶. L'assenza di conoscenze e di regole stabili a cui uniformarsi invalida la condotta dei più e le loro opinioni: ciò che dicono è, secondo Protagora, affermato «a caso» (τί δὲ, ὧ̃ Σώκρατες, δεῖ ἡμᾶς σκοπεῖσθαι τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων, οἳ ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο λέγουσιν; – 353a7-8). L'agire come capita (ἂν τύχωσι) intacca ulteriormente il valore della massa e tutto ciò che da essa proviene¹¹⁷.

I πολλοὶ perseverano nel dedicarsi a piaceri come il buon cibo, il bere a volontà, l'unirsi carnalmente a più persone, perfino a quelli che, nell'immediato, danno piena soddisfazione ma, a lungo termine, producono danni e sofferenze: un chiaro sintomo dell'incapacità di discernere ciò che è buono da ciò che è male di imporsi un controllo, facoltà concesse, invece, dall'«arte della misura». Quest'ultima è, appunto, una «scienza» (μετρητικὴ [...] τέχνη καὶ ἐπιστήμη – 357b2-4), capace di tenere a freno gli appetiti e i desideri più bassi proprio perché

¹¹⁵ Socrate respinge la concezione di ἀκρασία che i πολλοὶ hanno formulato, ma riconosce, comunque, che essa è imperante nelle loro vite: per questo cfr. D. Wolfsdorf, *The Ridiculousness of Being Overcome by Pleasure: Protagoras 352b1-358d4*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 31 (2006), pp. 113-136.

¹¹⁶ Leggere il passo del *Protagora* in questione tenendo, sullo sfondo, alcuni temi della *Repubblica* è un'operazione legittimata dal fatto che Socrate sembra ammettere, nel primo dialogo, l'esistenza di spinte irrazionali, che indirizzano al piacere governando totalmente l'individuo (ἠττωμένους, κρατουμένους), dunque opponendosi a quanto di 'razionale' può esservi in un uomo: si proverebbe, così, l'esistenza di un «source of motivation that is independent of our reason and that can move us to act contrary to our knowledge of the good», secondo le osservazioni di R. Singpurwalla, *Reasoning with the Irrational: Moral Psychology in the Protagoras*, in «Ancient Philosophy», 26 (2006), pp. 243-256. Per la convergenza tra le spinte dissolute descritte nel *Protagora* e quelle nella *Repubblica* cfr., anche, J. Wilburn, *Akrasia and the Rule of Appetite in Plato's Protagoras and Republic*, in «Journal of Ancient Philosophy», 8 (2014), pp. 57-91.

¹¹⁷ Nelle prime battute della discussione finale, Socrate ha posto particolare attenzione al caso del «coraggio» (ἀνδρεία): egli ha dimostrato che nasce ed è supportato grazie alla conoscenza, mentre Protagora ha tentato di difendere la concezione per cui tale virtù si basa su altri elementi (348c5-451b2). Protagora, nonostante tenti più volte, di fronte a Socrate, di dissociarsi dalla massa, dà prova di pensare esattamente come essa: in questo caso, ritenere che la virtù sia del tutto slegata dalla conoscenza. L'esempio del coraggio può non essere 'casuale': come si è visto, nel *Critone* Socrate tenta di respingere, tra le varie accuse, quella di codardia, in quanto essere coraggiosi sembra un requisito fondamentale per essere filosofi, dato che consentirebbe di non temere l'aura minacciosa della massa e di uniformarsi, di conseguenza, al suo modello di vita (cfr. *supra*, nota 97). Il coraggio è introdotto, da Platone, talvolta come l'esito del sapere, come nel *Protagora*, altre volte come una caratteristica intrinseca di un determinato individuo, ad esempio nella *Repubblica*: in entrambi i casi, egli suggerisce, tuttavia, che appartiene a uomini notevoli, in possesso di criteri di conoscenza superiori a quelli degli altri, come rileva P. Carelli, *The Courage of Conviction: Andreia as Precondition for Philosophic Examination in Plato's Protagoras and Republic*, in «British Journal for the History of Philosophy», 23 (2015), pp. 438-458. Con questo scambio di battute, allora, l'effetto è di mostrare che Protagora, e la massa, sono molto lontani da questa condizione di eccellenza: non possono che vivere ἂν τύχωσι.

ne svela la vera natura (354e4-357e8). Di conseguenza, la massa è animata da «ignoranza» (ἀμαθία), una condizione che, si può intendere, da un lato invalida qualunque legittimità essa rivendica, all'interno della città, circa il fatto che i suoi membri possano insegnare ai giovani le virtù e le capacità politiche, dall'altro inficia negativamente la credibilità di quanti si adeguano ai suoi valori e li difendono (ἡ δὲ ἐχάμαρτανομένη πράξις ἄνευ ἐπιστήμης ὥστε που καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθία πράττεται. ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττων εἶναι, ἀμαθία ἢ μεγίστη – 357d7-e2).

Privi di ἐπιστήμη e di δίκη, i πολλοὶ finirebbero, allora, per coincidere con gli «enti privi di ragione» (τὰ ἄλογα – 321c1) – gli animali – di cui Protagora aveva parlato nel racconto all'inizio della discussione, evocato per rafforzare la sua affermazione secondo cui ogni uomo è in possesso di δίκη e di αἰδώς: un dialogo con la massa risulta dunque impossibile, come si dirà. I πολλοὶ potrebbero, inoltre, essere assimilati agli uomini che vivevano nelle città prima che Zeus donasse loro giustizia e pudore: costoro si attaccavano e si uccidevano a vicenda, in mancanza di virtù che ne frenassero gli istinti peggiori (ὄτ' οὖν ἄθροισθεῖεν, ἡδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο – 322b6-8). Il quadro che descrive i modelli teorici dello 'stato di natura', allora, diventa, sulla base delle osservazioni successive di Socrate, una descrizione delle πόλεις, 'brutali', attuali, disattendendo, in questo modo, i propositi di Protagora: poiché è assente la 'vera' giustizia, ogni uomo è ancora, potenzialmente, in balia della violenza altrui. Ciò si riallaccia alle caratteristiche della natura umana che emergono dal mito: nonostante egli voglia mostrare che gli uomini sono intrinsecamente portati a ricercare la giustizia, Protagora li dipinge, piuttosto, come strutturalmente in possesso di intelligenza pratico-tecnica più che di cooperazione politica¹¹⁸.

Socrate, nella parte finale del *Protagora*, fa le veci dei πολλοὶ per formulare convenientemente le domande da sottoporgli e per rispondere al loro posto, così da andare immediatamente al punto della questione: non solo tentare di risolvere il problema dell'insegnabilità della giustizia, ma anche denunciare le manchevolezze dei più¹¹⁹. Chiamare

¹¹⁸ Per l'interpretazione secondo la quale gli uomini sono dotati solo di capacità tecniche cfr. A. Ferrarin, *Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus*, in «The Review of Metaphysics», 54 (2000), pp. 289-319. Integro con quanto osservato *supra*, nel testo, le analisi di M. Vegetti, *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto)*, in G. Casertano (a c. di), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Napoli 2004, pp. 145-158, il quale rileva che il possesso di virtù politica, tra gli uomini, non è già stabile e definitivo, ma va affinato: questo carattere 'aperto' della formazione di un'anima virtuosa, certamente, serve a legittimare la pretesa di Protagora di insegnare a chiunque la ἀρετή, ma finisce per indebolire, nel senso di cui si è detto, l'idea di una tendenza intrinseca alla giustizia presente in ogni uomo.

¹¹⁹ Una dettagliata analisi della confutazione, da parte di Socrate, delle opinioni dei più, i quali dimostrano la loro inettitudine per il fatto che non hanno criteri di conoscenza adatti a stabilire una condotta morale, è offerta

in causa i πολλοί per affrontare il tema della giustizia e della sua conoscenza avrebbe, cioè, l'effetto di scongiurare il rischio che qualcuno, in questo caso Protagora, eriga la massa e le sue concezioni a polo di riferimento costante. La preoccupazione di allontanare il Sofista dalle opinioni dei più, e la ricerca di una rassicurazione sul fatto che non pensi come loro, emerge, infatti, a più riprese (351c2-3; 352c2-8; 352e3-6; 353c3-4; 357b6-7): Socrate interroga i πολλοί solamente come espediente per isolare, per far emergere e per illustrare le loro caratteristiche negative.

È mio parere che, spingendo Socrate a impersonare la massa, Platone non abbia teorizzato la possibilità di instaurare un 'dialogo', una conversazione di stampo filosofico, con i più per correggerne gli errori e per indirizzarli, attraverso questo tipo di confronto, al meglio. Egli si sarebbe inserito, invece, nello stesso solco tracciato nel *Critone*: mostrare la necessità di guardare a un altro modello di vita e di pensiero rispetto a quello incarnato dai più, fatto emergere grazie al confronto fittizio con Socrate. Un senso di 'fallimento' del dialogo con i πολλοί e con quanti approvano le loro opinioni può essere ravvisato nel finale del *Protagora*.

È opportuno notare che il verbo διαλέγεσθαι compare molto frequentemente nel testo. Socrate lo impiega spesso al presente perché ha l'interesse di proseguire la discussione con Protagora, idea che suggerisce l'aspetto verbale continuativo solitamente assunto dal tempo presente: si può intendere, per l'obiettivo di precisare al Sofista il problema dell'insegnabilità della politica e della giustizia, e per allontanarlo dalle derive della massa che, secondo i meccanismi di cui si è detto, finisce per appoggiare. Al contrario di Socrate, Protagora sembra non essere intenzionato a continuare il confronto, dato che utilizza, a più riprese, il verbo διαλέγεσθαι soprattutto all'aoristo, denunciando, in questo modo, la sua volontà di vedere conclusa l'azione. Si contrappongono, così, due attitudini: da una parte i Sofisti-difensori dello *status quo* educativo attuale, che hanno molto da perdere nel caso in cui Socrate dimostri l'inadeguatezza delle loro posizioni; dall'altra Socrate, che vuole smascherare le manchevolezze presenti, a più livelli, nella città. I Sofisti e ciò di cui rappresentano un'emanazione – i πολλοί – non potranno, di conseguenza, essere mai veri filosofi, perché 'refrattari' al dialogo¹²⁰.

da J.S. Clark, *The Strength of Knowledge in Plato's Protagoras*, in «Ancient Philosophy», 32 (2012), pp. 237-255: egli sottolinea come i πολλοί cadano, in ultimo, preda dell'apparenza (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις – 356d4), il cui potere illusorio «causes confusion in the moral agent», prospettiva che sarebbe evitata nel caso in cui i più possedessero e sapessero applicare la ἐπιστήμη.

¹²⁰ Integro con quest'ultima osservazione le analisi sul verbo διαλέγεσθαι usato al presente da Socrate e all'aoristo da Protagora di M.F. Burnyeat, *Dramatic Aspect's of Plato's Protagoras*, in «The Classical Quarterly», 63 (2013), pp. 419-422. Il fatto che il *Protagora* si chiude senza una piena risoluzione del problema sull'insegnabilità della virtù e della politica contribuisce a suggerire che con i Sofisti – e, in aggiunta, all'interno del clima competitivo che essi instaurano in una discussione – non è possibile parlare 'da filosofi', come rileva

Protagora ha dimostrato di condividere le modalità con cui si educano i giovani all'interno della città, stabilite dalla massa stessa. Egli continua a dare prova di adattarsi a più, ossia a una compagine ignorante e dedita a un βίος inadatto: non può, di conseguenza, che fare eco a queste insufficienze e trasmetterle ai suoi allievi. Protagora dichiara spesso, tuttavia, di disprezzare i πολλοί (317a4-6; 352e3-4; 353a7-8): nonostante ciò, le sue risposte, se opportunamente considerate, finiscono per coincidere con le opinioni dei più, anche qualora appaiano, a una prima lettura, in disaccordo. Le concezioni di Protagora e della massa possono essere definite entrambe, infatti, come edonistiche. Quando egli denigra i πολλοί, allora, lo fa semplicemente perché costituiscono un gruppo facilmente manipolabile, 'inferiore' ai suoi occhi. Lo scopo di Protagora è vendere i suoi servizi alle élite cittadine, che per parte loro manovrano, grazie alle abilità persuasive che da lui hanno appreso, i più: Protagora introietta e difende le opinioni di questi ultimi semplicemente perché deve inserirsi e farsi accettare nella loro città¹²¹. Si può ravvisare, in questo modo, una denuncia della παιδεία privata, sofistica e pubblica attuali: tutte e tre allontanano i giovani dall'apprendimento della vera giustizia, proprio perché coloro che si arrogano di insegnarla sono lontani dal possederne qualunque nozione¹²². Si tratterebbe, allora, di adottare un diverso modello, respingendo quello dei Sofisti e dei πολλοί.

Dal *Protagora*, alla luce di quanto detto, emergono gli stessi tratti – mancanza di conoscenze, inadeguatezza a gestire una città, agire a caso, possedere un'aura minacciosa – già isolati nel *Critone*, e ravvisabili anche in altri dialoghi: la lettura del *Gorgia*, in particolare, confermerebbe quanto osservato in precedenza, ossia che la massa è stata chiamata a dialogare con Socrate solamente come pretesto per illustrarne le manchevolezze, e

A. Long, *Character and Consensus in Plato's Protagoras*, in «The Cambridge Classical Journal», 51 (2005), pp. 1-20. Sulla base di quanto osservato finora, non condivido la proposta di J.P. Coby, *The Education of a Sophist. Aspects of Plato's Protagoras*, in «Interpretation», 10 (1982), pp. 139-158, secondo cui uno degli scopi del *Protagora* sarebbe illustrare ai Sofisti i loro limiti e gli ostacoli a una loro possibile 'illuminazione': Platone, certamente, è stato attento a smascherare, nel *Protagora* e in molti altri dialoghi, i presupposti, erronei, che animavano l'operato e le convinzioni dei Sofisti, ma non perché riteneva possibile un innalzamento di costoro allo stesso livello dei filosofi, che è di prerogativa di pochissimi, eccezionali individui. Piuttosto, l'esigenza sarebbe quella di indirizzare il pubblico verso altri modelli, di allontanarsi, cioè, da quello incarnato dai Sofisti e dai πολλοί: il destinatario preferenziale non può coincidere, pertanto, con queste ultime due figure. Rileggerei, anche, la proposta di lettura di T. Ebert, *The Role of the Frame Dialogue in Plato's Protagoras*, in A. Havlíček, F. Karfík (eds.), *Plato's Protagoras* cit., pp. 9-20, secondo cui il *Protagora* è indirizzato ai membri della massa: a quest'ultima, come si è cercato di mostrare, è impossibile rivolgersi direttamente da filosofi, ossia dialogare, si esclude, cioè, che possa essere disposta ad ascoltare/leggere il finale del *Protagora* o a unirsi a discussioni simili.

¹²¹ Per le osservazioni sull'edonismo condiviso da Protagora e dai più e per la spiegazione circa le ragioni dell'astio del primo verso i secondi cfr. J. Clerk Shaw, *Plato's Anti-hedonism and the Protagoras*, Cambridge 2015, pp. 123-143.

¹²² In questo modo, Platone scagionerebbe anche Socrate dall'accusa di corrompere i giovani: il *Protagora* mostrerebbe che i responsabili della loro deriva negativa sono i Sofisti e il δῆμος stesso, laddove Socrate si è, invece, assunto il compito di illuminare gli altri cittadini sulla loro condizione. Per quest'ultima osservazione cfr. M.J. Plax, *Socrates Unbound: Plato's Protagoras*, in «Polis», 25 (2008), pp. 285-304.

non perché sarebbe possibile elevarla sullo stesso piano dei filosofi e convincerla, con argomentazioni e con ragionamenti, della necessità di mutare la sua condotta.

2.1.5 La massa nel *Gorgia*: l'impossibilità del dialogo

Nel *Gorgia*, la discussione tra i presenti entra, subito, nel cuore della questione, ossia stabilire il valore e la natura della retorica: Gorgia connette il suo impiego a situazioni che coinvolgono la presenza di molti individui. Il suo fine è, più precisamente, «persuadere», «tramite discorsi» (τὸ πείθειν [...] τοῖς λόγοις – *Grg.* 452e1), un gran numero di persone radunatesi per deliberare su questioni politiche: giudici, consiglieri e qualunque altro cittadino chiamato in assemblea sono presi di mira dai retori (ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται – 452e2-4). Lo spazio di azione tipico della retorica è, dunque, una «riunione pubblica» (πολιτικὸς σύλλογος): per questo motivo, chiunque faccia uso di questa, a dire di Gorgia, «arte» (τέχνη – 449a1-5) ha la prospettiva di acquisire un ampio prestigio nella città, se non un grande potere, dato che, persuadendo convenientemente «la massa» (πείθειν τὰ πλήθη – 452e8), potrà rendere suo «schiavo» (δοῦλον – 452e5) figure di riferimento come medici o maestri di ginnastica e, addirittura, arricchirsi enormemente (452e4-8). Questo scenario è reso possibile proprio dalla «potenza» (δύναμις) dell'arte di cui dispone il retore (ἡ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη ἐστὶν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης – 456c6-7): Gorgia invita a pensare che egli, ad esempio, può farsi accettare da tutti come *ιατρός* e sostituirne uno vero – pur non possedendo alcuna conoscenza medica – qualora si confronti pubblicamente (ἐν συλλόγῳ) con quest'ultimo (456b6-c7).

Da questo primo scambio di battute, emerge l'idea che i retori siano una sorta di problema 'endemico' di una democrazia. Quando il popolo tutto è chiamato a esprimersi, costituisce un terreno fertile per l'azione di quanti desiderano ottenere prestigio o altri vantaggi: costoro infatti, forti delle capacità persuasive che hanno acquisito, convincono gli altri cittadini, su qualsiasi tema. Il discorso si sta concentrando sulla democrazia, in quanto sono evocate situazioni in cui il δῆμος – almeno, quello politicamente rilevante – è radunato (ἐν δικαστηρίῳ [...] ἐν βουλευτηρίῳ [...] ἐν ἐκκλησίᾳ)¹²³: il termine τὰ πλήθη – così come ὄχλος, che comparirà più avanti – sarebbe usato, quindi, in senso politico, e sarebbe sinonimo di δῆμος. Viene, così, anticipata un'immagine presente nel libro VI della *Repubblica*, la

¹²³ I termini impiegati da Platone denotano le istituzioni sancite dalla costituzione democratica ateniese: per un'analisi storica del loro assetto e delle loro funzioni cfr., ad esempio, R.K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1991, pp. 17-23, 77-135.

cosiddetta ‘allegoria della nave’: tramite essa si illustrano i meccanismi che vigono nelle città attuali, dove alcuni cittadini inducono il popolo a cedere loro il controllo della πόλις per ottenere benefici personali, senza preoccuparsi minimamente di amministrare ottimamente la città e di garantire un benessere più ampio, come si vedrà. La prima caratteristica, negativa, della massa che emerge dal *Gorgia* è, pertanto, quella di consentire l’esistenza – e di offrire uno spazio di azione – ai retori, individui potenzialmente pericolosi e privi di scrupoli, sicuramente non in possesso di conoscenze ampie e adatte a qualsiasi contesto.

Gorgia, in realtà, si mostra preoccupato di imporre limiti all’ascendente incontrastato che ogni retore esercita sugli altri: egli invita, infatti, a impiegare la retorica «secondo giustizia» (δίκαιως – 457b4), invece di utilizzarla, indiscriminatamente, come un’arma contro chiunque (456c7-457c3). Qualora si riscontri un utilizzo disonesto della ῥητορικὴ τέχνη, la colpa è, a suo dire, da imputare all’allievo, non al maestro che ha trasmesso la sua arte per una giusta causa (ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δίκαιου χρεία παρέδωκεν, ὁ δ’ ἐναντίως χρῆται – 457b7-c1). Con queste ultime affermazioni, Gorgia non offre sicurezza sul modo con cui generalmente ci si avvale della retorica: egli si limita a suggerire la bontà del – e a scagionare, così, il – maestro, addossando le possibili colpe alla volontà malevola dei discepoli, senza presupporre la possibilità di arginarla. In questo modo, viene introdotto il problema dell’insegnabilità della retorica e della capacità del retore/maestro della ῥητορικὴ τέχνη di individuare e praticare la giustizia, tematiche affrontate direttamente da Socrate nel proseguimento della discussione. Gorgia e Polo si dimostreranno non a conoscenza di che cosa sia effettivamente la giustizia, confermando la preoccupazione circa la natura della retorica di cui si è appena detto (460a5-481b5)¹²⁴.

Il motivo per cui i retori nutrono la consapevolezza di avere larga presa sul pubblico è precisato poco dopo i passi analizzati finora. Gorgia conferma le osservazioni di Socrate, per cui la retorica non insegna, bensì convince su qualsiasi tematica una grande «folla» (ὄχλος) riunita (οὐκοῦν περὶ πάντων ὥστ’ ἐν ὄχλῳ πιθάνόν εἶναι, οὐ διδάσκοντα ἀλλὰ πείθοντα; – πάνυ μὲν οὖν – 458e6-459a1): a detta del Sofista, lo scopo della ῥητορικὴ τέχνη è proprio la

¹²⁴ La presunta difesa della retorica da parte di Gorgia finisce per renderla non qualcosa di buono ma, in sé, di ‘neutro’, capace di essere poi, a seconda delle situazioni, anche immorale: il lettore/ascoltatore del dialogo avrebbe la tentazione, anzi, di concepirla maggiormente in ottica negativa, dato che la bontà del singolo maestro viene sovrastata da quella maliziosa dei numerosi discepoli, come rileva J.S. Murray, *Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias’ Art of Rhetoric* (“*Gorgias*” 456c-457b), in «Philosophy & Rhetoric», 34 (2004), pp. 355-363. La richiesta di Socrate di definire la giustizia si inserisce, prima di tutto, nell’ottica di stabilire se la vita da retore è meritevole: si connette, cioè, con i tipici temi socratici della necessità di conoscere se stessi e del cercare il modo non di ‘sopravvivere’, bensì di ‘vivere bene’, come sottolinea J. Doyle, *Socrates and Gorgias*, in «Phronesis», 55 (2010), pp. 1-25: fallendo nel rispondere propriamente alla domanda sulla natura della retorica e della giustizia, Gorgia e Polo mostrano non solo che i retori non la conoscono, ma anche che non hanno conoscenza di sé e, quindi, che il loro è un βίος non retto, da cui sarebbe meglio prendere le distanze.

persuasione della massa (καὶ γὰρ ἔλεγον, ἔν γε ὄχλῳ – 459a3). Tutto ciò è facilmente ottenibile senza la necessità di conoscere, a fondo e con precisione, ogni problema di cui il retore sta discutendo: gli basta, infatti, aver appreso «un certo meccanismo» (μηχανὴν δὲ τινα) che lo faccia «apparire» (φαίνεσθαι) più sapiente perfino degli specialisti delle cui competenze si arroga il diritto di occuparsi nei suoi discorsi (μηχανὴν δὲ τινα πειθοῦς ἠύρηκέναι ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων – 459b8-c2). Di conseguenza, non serve che il pubblico a cui si rivolge sia edotto, anzi, esso *deve* essere ignorante (οὐκοῦν τὸ ἐν ὄχλῳ τοῦτο ἐστίν, ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν; – 459a3-4) per non accorgersi della vera inferiorità che separa il retore, ad esempio, dal medico per cui si spaccia (οὐ γὰρ δήπου ἔν γε τοῖς εἰδόσι τοῦ ἱατροῦ πιθανώτερος ἔσται – 459a4-5).

Perché la ῥητορικὴ τέχνη abbia l'efficacia che Gorgia le ha attribuito sono necessarie quelle che propongo di definire 'condizioni di persuasività'. La prima prevede che il retore si rivolga sempre a una folla (ὄχλος, τὰ πλήθη): non si dice nulla, infatti, a proposito della convinzione esercitabile a livello del singolo, in quanto l'attenzione del discorso, come si è potuto osservare, è posta primariamente su un piano collettivo. Si afferma che l'esistenza della retorica è legata alla presenza di un corpo cittadino, omogeneo e politicamente rilevante, su cui fare leva: la ῥητορικὴ τέχνη non può, cioè, esistere senza una moltitudine di persone che finiscono per pensare, tutte quante, allo stesso modo quando vengono radunate e chiamate a deliberare. La seconda consiste nel fatto che questa massa è composta da individui ignoranti, ossia sprovvisti di acutezza e di qualunque nozione (ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν): dato che i retori possono parlare, indifferentemente, di tutto, l'insufficienza conoscitiva dei più ha uno 'spettro' molto ampio, tale da investire, appunto, ogni tematica – se così non fosse, i più avrebbero i mezzi per smascherare la pretesa del retore di essere competente in numerose materie. Le condizioni di persuasività – rivolgersi sempre a una massa, di ignoranti – sarebbero, quindi, alcuni dei presupposti che consentono il perfetto funzionamento dei meccanismi (μηχανή) di cui il retore si serve per convincere incisivamente gli altri e per «apparire» (φαίνεσθαι), di conseguenza, capace.

Come corollario, il retore risulta ignorante esattamente come i più: semplicemente, è in grado di escogitare un insieme di accortezze per sembrare sapiente e per irretire, così, la massa sulla sua presunta competenza¹²⁵. Questo dato è prontamente confermato: Socrate

¹²⁵ L'ignoranza del retore si palesa agli occhi non della massa ma di un individuo veramente sapiente. Quando il primo fa finta di essere un esperto sulla determinata questione di cui sta discutendo, mostra di fermarsi al φαίνεσθαι, a un livello molto lontano da quello della filosofia: non avendo l'aiuto di quest'ultima, egli è, pertanto, spinto ad andare dietro solamente alla necessità di soddisfare i suoi desideri, a ricercare l'oggetto del suo piacere, che finisce inevitabilmente per coincidere con qualcosa di assolutamente instabile e mutevole, che

prova a stabilire se Gorgia è in grado di comprendere veramente in che cosa consistano il giusto o l'ingiusto, il brutto o il bello, il buono o il malvagio (459c8-e1). Questi valori sono evocati da Platone, spesso, per introdurre le idee: in questo modo, egli starebbe suggerendo che i retori sono assolutamente lontani dal sapere migliore e perfetto¹²⁶. Se questi ultimi sono estranei alla filosofia, anche la massa, che segue i loro consigli, lo è: a mio avviso, viene descritta una sorta di 'rapporto parassitario'. I retori prosperano all'interno di una città solamente perché è presente una moltitudine di individui che è possibile impressionare e abbagliare, fine a cui i loro sforzi sono prevalentemente profusi. Tale rapporto non offre vantaggi ai cittadini, perché li vincola in uno stato di deficienza conoscitiva perenne: se i più sono strutturalmente inadeguati a comprendere alcunché, i retori, anch'essi inadatti su questo versante, e dovendosi adattare alle condizioni del loro pubblico, non hanno alcuna intenzione di sopperire alla propria manchevolezza e a quella della massa a cui indirizzano i loro discorsi. Si esclude, quindi, la possibilità che possano insegnare qualcosa di buono e di utile al resto dei cittadini: il retore e l'oggetto delle sue attenzioni sono sullo stesso livello gnoseologico¹²⁷.

La seconda caratteristica della massa che emerge dal *Gorgia* è, dunque, la sua natura intrinsecamente insufficiente dal punto di vista conoscitivo: essa è strutturalmente lontana dal possedere sia un insieme di nozioni sia la capacità di riconoscere l'operazione che i retori compiono ai suoi danni, ossia ingannarla. Risulta distante, anche, dalla filosofia: dato che i più danno ascolto ai retori, che non sono, appunto, filosofi, non si avvicineranno mai al possesso della conoscenza del giusto, del buono o del bello¹²⁸.

non offre mai il pieno appagamento (la filosofia, al contrario, «dice sempre le stesse cose» – 482a7-b1), come rileva D.L. Blank, *The Fate of the Ignorant in Plato's 'Gorgias'*, in «Hermes», 119 (1991), pp. 22-36.

¹²⁶ Cfr., ad esempio, *R.* 479a1-5, e1-5; 493c1-494a5; 505b3; 507b5; *Phd.* 65d4-10; 76d7-9; 100b1-7; *Tht.* 157d7-12; 186a9-b1.

¹²⁷ Ciò che ho definito 'rapporto parassitario' viene descritto, invece, come una sorta di 'simbiosi' nella *Repubblica*: vi si dice, nuovamente, che demagoghi, retori-Sofisti, politici corrotti esistono nella città perché è presente una massa di individui su cui fare leva per ottenere vantaggi, ma anche che una moltitudine che si fa costantemente irretire sussiste grazie all'operato di tali figure. Queste ultime, infatti, diffondono ogni giorno valori e opinioni che rendono i più un corpo omogeneo, prevedibile e controllabile – tengono in vita, cioè, il δῆμος quale compagine uniformata nei valori e negli intenti – come si avrà modo di precisare *infra*, cap. 2.1.7. È possibile accostare e unire la categoria dei retori a quella dei Sofisti, come afferma lo stesso Socrate (*Grg.* 465c4-5: [...] ἄτε δ' ἐγγὺς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτα σοφισταὶ καὶ ῥήτορες) e, quindi, mantenere la lettura più ampia (demagoghi, retori-Sofisti, politici corrotti) di cui si è appena detto sia a proposito della *Repubblica* sia del *Gorgia*: si tratta di individui che operano, più o meno direttamente, in campo politico, impiegando a vantaggio personale le loro capacità di elaborare discorsi e orazioni.

¹²⁸ È mio parere che ciò emerga anche grazie a un intermezzo nella discussione. Gorgia invita Socrate a non entrare nella più ampia questione delle caratteristiche della retorica e della giustizia, considerando che il pubblico è seduto già da molto tempo e che ha ascoltato fino a quel punto l'intervento di Gorgia: potrebbe legittimamente nutrire il desiderio di fare dell'altro (458b4-c1). Se si fosse dato ascolto all'esortazione del retore-Sofista, il resto dei presenti non avrebbe avuto la possibilità di capire la vera natura, riprovevole, della retorica e in che cosa consista la giustizia: non sarebbe stato, cioè, né fatto progredire nelle sue conoscenze né opportunamente educato grazie a Socrate. Platone, con questo 'siparietto' nella finzione dialogica, starebbe

Quest'ultimo tratto è confermato in un passo successivo. Gorgia, a un certo punto, lascia il posto, nella discussione, a Polo: Socrate illustra a entrambi quella che, a suo dire, è la vera natura della retorica, ossia essere una forma di «adulazione» (κολακεία). Allo stesso tempo, introduce le premesse per la tesi che prevede la preferibilità di rifuggire a ogni costo dal commettere ingiustizie, attaccando, in particolare, la concezione, largamente diffusa nell'immaginario greco, per cui il tiranno, non dovendo rispondere a nessuno delle proprie azioni, è libero di agire come a proprio piacimento, anche ingiustamente, restando impunito e risultando, per questo, sommamente felice (454a6-473e1). Polo ride di fronte al tentativo di screditare questa concezione, e invita Socrate a interrogare, contemporaneamente, anche gli altri presenti (473e2-5). Quest'ultimo si rifiuta, sostenendo che egli è in grado di convincere delle sue tesi solamente se si concentra su un solo individuo: qualora debba rivolgersi ad altre e molte persone, il dialogo è impossibile (ἐγὼ γὰρ ὧν ἂν λέγω ἓνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ᾗ, τοὺς δὲ πολλοὺς ἔῶ χαίρειν, καὶ ἓνα ἐπισηφίζειν ἐπίσταμαι, τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι – 474a5-b1).

A mio avviso, Socrate sta così creando un parallelo con la retorica. Chi se ne avvale guarda, infatti, sempre a una massa vasta e multiforme: Socrate preferisce dedicarsi, invece, al confronto con un solo individuo. Il verbo impiegato è διαλέγομαι, il quale suggerisce un coinvolgimento in prima persona dell'interlocutore: al contrario, i retori persuadono un pubblico ampio – presentato come un elemento passivo, semplicemente oggetto delle attenzioni e dei meccanismi di convincimento dei primi – con discorsi che possono essere assimilati a un monologo con cui fare sfoggio delle proprie abilità senza curarsi di informare effettivamente coloro a cui ci si rivolge¹²⁹. Il διαλέγεσθαι di Socrate corrisponde al tentativo di illustrare a Polo in che cosa consista la giustizia, eliminando le sue opinioni erranee e malriposte, quindi facendolo progredire nella conoscenza: Socrate si propone di spiegargli una delle qualità la cui natura, accanto a quella del buono e del bello, un retore deve conoscere. Questo sapere è, spesso, connesso con la comprensione del piano delle idee, come si è suggerito: il dialogare di Socrate, in questo frangente, è un fare filosofia. Tale 'disciplina' è, allora, un'attività elitaria, i cui contenuti non vanno affrontati chiamando in causa,

suggerendo che affidarsi ai retori e alle loro preoccupazioni allontana la massa dall'apprendere ciò che le è più utile (assistono alla discussione numerose persone, cfr. *infra*, n. 130). Egli illustrerebbe, anche, come la 'cura' per i più sia un sentimento strutturale dell'animo dei retori-Sofisti.

¹²⁹ I discorsi dei retori-Sofisti sono, infatti, etichettati da Socrate come μακρολογία: dunque presuppongono che sia una sola persona a occupare tutto il tempo della discussione, senza coinvolgere attivamente gli astanti, al contrario del διαλέγεσθαι, il quale si basa sul fatto che «arguments are linked as in a chain, but questions pop up and lead to each other». Per le differenze tra questi modi di intendere un confronto cfr., ad esempio, M. Dixsaut, *Macrology and Digression*, in G. Boys-Stones, D. El Murr, C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 10-26.

direttamente, una moltitudine di persone: il διαλέγεσθαι nasce come esercizio, insieme, limitato e inclusivo, nel senso che si concentra su pochissime persone che hanno la possibilità di replicare, domandare, esternare i propri dubbi – una concezione simile a quella che emerge dal *Fedone*, con l'esclusione di Critone/dei πολλοί dal confronto tra Socrate/il vero filosofo, Simmia e Cebete/i quasi filosofi. Il dialogare si oppone, di conseguenza, alla ῥητορικὴ τέχνη, la quale presuppone un pubblico sterminato, che viene relegato, però, in 'secondo piano', ossia al rango di mero spettatore a cui è chiesto soltanto di ascoltare le parole del retore senza la facoltà di ribattere¹³⁰. L'attività filosofica è dunque separata da qualunque relazione con la massa: del resto, questa è stata definita, in precedenza, come composta per la maggior parte da ignoranti, da individui sì bisognosi di essere corretti, ma tali da non essere in grado di capire un messaggio costituito da argomentazioni complesse. Viene confermata, così, un'ulteriore caratteristica dei più, la loro irriducibilità alla filosofia¹³¹.

Callicle, dopo aver assistito a lungo, in silenzio, allo scambio di battute tra i presenti, interviene direttamente nella discussione: egli tenta di respingere le tesi di Socrate sulla natura della retorica, della giustizia e dell'ingiustizia attaccando, contemporaneamente, la filosofia, attività, se esercitata costantemente, a suo dire inadatta a recare vantaggio la città e a condurre i giovani alla condizione adulta perfetta (481b-485e). Per rafforzare le sue osservazioni e, in particolare, per minare alle basi le argomentazioni di Socrate, egli sottolinea che il suo avversario ha confuso due piani: quello «secondo le leggi» (κατὰ νόμον – 483a3-4) e quello

¹³⁰ Gli astanti a cui Polo invita a rivolgersi non sono solamente Gorgia, Callicle, Cherefonte, ma anche le altre e numerose persone che erano venute ad ascoltare il discorso precedente di Gorgia, come riscontrabile in 455c6, 473e5, 487b4, 490b2: il pubblico – a cui Socrate rifiuta di rivolgersi direttamente – è, quindi, molto vasto. L'impossibilità che i più apprendano, tramite la retorica, che cosa sia la giustizia non è un problema legato solo alla ῥητορικὴ τέχνη, ma anche alla struttura dei regimi democratici: in essi, i cittadini si radunano in massa per decidere su varie questioni, fatto che impedisce una disamina precisa e particolareggiata circa ciò che è opportuno deliberare e scegliere, come rileva K. Bringmann, *Prerequisites and Modalities of the Political Criticism in Plato's Gorgias*, in W. Detel, A. Becker, P. Scholz (eds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato. Akten der 4. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 1.-3. September 2000 in Frankfurt*, Stuttgart 2003, pp. 231-244, in part. pp. 235-239. Una costituzione democratica vincola, dunque, la città in una condizione di ignoranza e di ingiustizia: impedisce il διαλέγεσθαι.

¹³¹ Callicle, che interverrà poco dopo, viene presentato come un amante del δῆμος, del tutto sovrapponibile ai suoi umori e alle sue attitudini: egli, a un certo punto, si rifiuta categoricamente di continuare ad ascoltare Socrate e a proseguire il dialogo mostrando, pertanto, che l'esercizio del διαλέγεσθαι non dipende per nulla dal coinvolgimento di una moltitudine. Parlare 'da filosofi' con la massa porta a un vicolo cieco, in questo caso l'abbandono della discussione da parte dei πολλοί. Con ciò, è bene anticiparlo, non intendo affermare che Platone rinunci alla possibilità di indirizzare i più verso una serie di comportamenti preferibili, gli stessi la cui bontà un filosofo è in grado di comprendere immediatamente: si tratterebbe, piuttosto, di farlo con mezzi diversi dal puro dialogare filosofico, come si cercherà di mostrare. In ragione di questa osservazione, respingo, ad esempio, l'ipotesi di lettura di P. Villagra Diez, *Diálogo, justicia y educación: la Paideia socrático-platónica frente a la educación sofista en el Gorgias*, in «Synthesis», 9 (2002), pp. 21-37, secondo cui il *Gorgia* – assieme ad altri dialoghi – e la sua critica della retorica attualmente imperante in Atene serve a Platone per istituire un differente modo di rivolgersi ai cittadini, illustrando una nuova retorica, «la verdadera retórica, que – por un lado – está dirigida a muchos, per que – por otro lado – exige la experiencia individual de cada lector»: se si parla ai molti non serve un dialogare filosofico, bensì un altro e ben diverso strumento.

«secondo natura» (κατὰ φύσιν – 483a3). Se si assume il primo come punto di riferimento, allora Socrate ha ragione nel ritenere che agire ingiustamente è un comportamento malvagio; al contrario, se ci si adatta solamente al secondo, commettere azioni che le leggi ritengono ingiuste è assolutamente concesso (483a2-b4). La proposta di Socrate è malriposta: Callicle osserva che il piano della natura è superiore a quello legislativo, dato che coincide con «la verità» (τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει – 484c4). In questo modo, egli respinge qualunque pretesa di legittimità Socrate ha rivendicato nel confronto avuto, in precedenza, con Gorgia e con Polo.

È in questo frangente che emerge, nuovamente, la figura dei πολλοί. Secondo Callicle, questi ultimi sono «deboli» (οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι – 483b5) se li si considera dal punto di vista della natura: consapevoli di essere intrinsecamente incapaci di difendersi da soli e di ricambiare il male che, costantemente, ricevono dagli «individui più forti» (τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων – 483c1-2), escogitano un mezzo per ribaltare questa condizione, ossia l'istituzione delle leggi, in riferimento alle quali elargiscono lodi e biasimi per caldeggiare, o per scoraggiare, determinati comportamenti (τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν – 483b6-8). Grazie ai νόμοι, i deboli πολλοί spaventano (ἐκφοβοῦντες – 483c1) i pochi ἐρρωμενέστεροι, sostenendo, appunto, che è «turpe» e «ingiusto» – secondo le leggi – che questi ultimi manifestino i loro istinti prevaricatori (λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν – 483c3-4). Vengono, così, eliminate quelle differenze che, φύσει, distinguono tra loro i vari uomini: i πολλοί non possono che amare e favorire – poiché salva le loro vite – l'uguaglianza sancita dalle leggi (ἀγαπῶσι γὰρ οἷμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχουσιν φαυλότεροι ὄντες – 483c5-6; λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον – 484a1-2). Per tale motivo, Callicle, che simpatizza per la – o ritiene di appartenere alla – schiera degli ἐρρωμενέστεροι, auspica l'arrivo di uno degli uomini forti, in grado di sovvertire l'innaturale condizione instaurata dalle leggi restituendo, ai pochi ἐρρωμενέστεροι ora sotto il giogo dei νόμοι, il diritto di estrinsecare liberamente il loro βίος (484e1-485b1).

Va notato, innanzitutto, che l'immagine dei πολλοί presente in questi passi li ritrae come coloro che hanno redatto e fatto applicare un insieme di leggi: di conseguenza, è possibile far coincidere questa categoria con quella del δῆμος di un regime democratico, il quale si è, appunto, pronunciato sui νόμοι che è più opportuno istituire nel momento di fondare una città. Se i πολλοί hanno emanato le leggi, allora sono solamente loro a detenere il

potere entro una comunità¹³². A esse fanno costante riferimento quando è più utile, in particolar modo quando evocano quell'elemento di giustizia punitiva insito nelle leggi e in grado di frenare i pochi uomini forti, esclusi dal governo diretto sulla città – bisogna intendere che ne sono estromessi, altrimenti eserciterebbero i loro istinti più feroci o avrebbero stabilito altri e diversi νόμοι, meno restrittivi. Callicle sta, pertanto, illustrando i meccanismi che, secondo lui, vigono all'interno di una πόλις democratica.

In quest'ultima, la condizione naturale viene ribaltata: la massa, che è debole φύσει, risulta più forte grazie alle leggi, e vincola in uno stato di inferiorità quanti, invece, sono per natura ἔρρωμενέστεροι. Di conseguenza, i πολλοί sono accompagnati, costantemente, da un'aura minacciosa, che trova il suo supporto nei νόμοι: i pochi forti κατὰ φύσιν, se presi singolarmente, non possono che temere (ἐκφοβοῦντες) i molti forti κατὰ νόμον. Callicle offre una spiegazione circa le modalità con cui un regime democratico e, più in generale, le sue leggi si mantengono in vita: è grazie al biasimo e alle lodi dei più (καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν) che il valore coercitivo e dissuasivo di queste ultime – con cui sono, appunto, nate – è rispettato e accolto dagli ἔρρωμενέστεροι. Ciò ha l'effetto collaterale di imprimere un'omologazione forzata a tutti i cittadini in nome della piena eguaglianza, la quale non è un valore intrinsecamente valido e buono, bensì una semplice scusa per salvaguardare l'incolumità dei deboli.

L'atmosfera di intimidazione legata alla maggiore forza, l'esprimere costantemente lodi e biasimi verso una serie di comportamenti e imporre, così, un livellamento delle differenze tra i cittadini sono caratteristiche dei πολλοί che emergono anche dai passi dei dialoghi presi, in precedenza, in considerazione e da altri della *Repubblica* che saranno analizzati successivamente. Nel *Gorgia*, tuttavia, gli stessi attributi sono guardati da un altro punto di vista: non è più Socrate a riferirli, ossia un filosofo, bensì Callicle, uno degli individui – o un uomo che si sente vicino agli – ἔρρωμενέστεροι, a cui, pertanto, l'attuale regime politico, democratico, non può che risultare di ostacolo per i suoi desideri. Ai suoi occhi, i più sono sì forti e minacciosi, ma solo a causa di una contingenza, le leggi: egli ritiene i πολλοί, invece, intrinsecamente deboli, meritevoli di sottostare alle volontà di una ristretta cerchia di individui, quelli che reputa i migliori. Callicle spezza la correlazione che, altrove, Platone istituisce tra il livello dei νόμοι positivi – ossia stabiliti dagli uomini – e quello della φύσις dei cittadini (riscontrabile, ad esempio, nella partizione sociale della καλλίπολις o nell'analisi dei diversi regimi politici del libro VIII della *Repubblica*): questo perché il personaggio

¹³² Il discorso del *Gorgia* resta ancorato alla democrazia e, più precisamente, alla città di Atene, come si è osservato anche *supra*, nel testo, a proposito della sovrapposizione tra il δῆμος e la figura evocata con i termini ὄχλος, τὰ πλῆθη.

appartiene a una schiera di individui dalle cui opinioni – in particolare, da quelle riguardanti le caratteristiche strutturali degli uomini e dai corollari che derivano da tali assunti – Platone vuole prendere le distanze¹³³. Il fatto che a queste opinioni sia stato concesso, nel dialogo, lo spazio per essere espresse può, forse, servire a illustrare come l'attuale regime democratico fosse genericamente malvisto nei suoi assetti: indipendentemente dalla prospettiva – del filosofo o del cittadino spregiudicato – con cui vengono presentati, emergono gli stessi tratti dei πολλοί e gli stessi punti deboli. La figura di Callicle illustrerebbe, allora, al lettore/ascoltatore del *Gorgia* in grado di immedesimarsi con Socrate il pericolo che la massa cada preda di personaggi opportunisti e malevoli, consapevoli delle sue debolezze: si tratterebbe di arginare la minaccia che essi pongono¹³⁴.

Nelle ultime battute tra Callicle e Socrate, il primo dichiara che la via preferibile è quella di farsi servitore dei cittadini, pur di sopravvivere e di ottenere, da essi, vantaggi (– ἐπιποτέραν οὖν με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν τῆς πόλεως [...] τὴν τοῦ διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται [...] ἢ ὡς διακονήσοντα καὶ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντα; – λέγω τοίνυν ὅτι ὡς διακονήσοντα [...] – 521a2-8): a suo dire, Socrate, fuggendo da questa possibilità, andrà certamente incontro alla morte (ὡς εἰ μὴ ταῦτα γε ποιήσεις... – 521b2-3). In questo modo, la figura di Callicle è definitivamente allontanata da quello ἀνὴρ che spezzerà le catene delle leggi imposte dai πολλοί: l'avversario di Socrate viene ritratto con un'immagine 'meschina' – rispetto alla gloriosa rappresentazione che egli ha fatto del 'salvatore' degli ἔρρωμενέστεροι – in qualità di uno dei tanti che cede all'intimidazione dei più – sarebbe, limitatamente a questo, sovrapponibile al Critone dell'omonimo dialogo – e che decide di lusingarli e di ingraziarseli per raggiungere i suoi scopi, invece di affrontarli e di opporvisi direttamente.

¹³³ Come è sottolineato puntualmente, ad esempio, da K. Østergaard, *Die Antithese Physis/Nomos als rhetorische Problemstellung im Dialog Gorgias*, in «Classica et Mediaevalia», 50 (1999), pp. 81-96. Il problema di identificare il personaggio di Callicle ha diviso gli studiosi: potrebbe trattarsi di un uomo storicamente esistito; di una semplice invenzione letteraria di Platone; di un nome che cela il rinvio a un Ateniese più noto; di un modo per 'catalizzare' in una sola figura opinioni e attitudini di una classe sociale ben definita; un pretesto per illustrare alcune concezioni nutrite da Platone stesso, che avrebbe continuato a condividere se non si fosse dedicato alla filosofia. Una sommaria rassegna delle principali letture e dei loro sostenitori è fornita, ad esempio, da F. Bravo, *Who is Plato's Callicles and What Does He Teach?*, in G. Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, Berlin 2016, pp. 317-334, in part. pp. 325-332. Condivido l'ipotesi secondo la quale le modalità con cui Callicle è ritratto servano a rinviare a una categoria più ampia di individui, accomunata da valori e da ideali simili, di cui Alcibiade era il rappresentante perfetto, come emerge anche da altri dialoghi: per questo cfr. *infra*, n. 136.

¹³⁴ La democrazia sarebbe, quindi, strutturalmente negativa agli occhi di Platone: alla luce di quanto detto finora, respingo la lettura di P. Euben, *Reading democracy: 'Socratic' dialogues and the political education of democratic citizens*, in J. Ober, C. Hedric (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, pp. 327-359, secondo il quale il *Gorgia* non critica la democrazia in generale, bensì, al massimo, pratiche attuali che distorcono i tipici valori positivi di questo regime.

Il quadro così evocato, ossia l'esistenza di individui desiderosi, come Callicle, di approfittare del δῆμος o di persone che, in potenza, possiedono la forza per sottomettere i più e per rovesciare il regime democratico, richiama molto da vicino la descrizione della città e delle compagini che agiscono in essa del libro VI della *Repubblica*, nell'allegoria della nave che si è già evocata in precedenza. Stando a quanto si descrive – è utile ripeterlo – molti marinai si affannano, in ogni modo, per compiacere il popolo e per ottenere da esso il diritto di guidare la πόλις, governata solo per soddisfare le proprie brame: costoro utilizzano qualsiasi mezzo per raggiungere tale scopo, o la persuasione o la forza. Alla prima categoria, ossia ai marinai che impiegano la παιθώ, possono essere ricondotti i retori, come si è detto, e lo stesso Callicle: egli si è dimostrato, infatti, più volte un difensore della superiorità della retorica, e ha dichiarato che il suo scopo è quello di lusingare i più – il vero fine, deprecabile, della ῥητορικὴ τέχνη secondo Socrate. Alla seconda, ossia ai marinai che impiegano la violenza per convincere il popolo a cedere il controllo della città, si può accostare il salvatore degli ἔρρωμενέστεροι evocato da Callicle, che, appunto, è in grado di scontrarsi e di vincere, sul mero piano della forza, i πολλοί – il quale potrebbe coincidere con un futuro tiranno, come si illustrerà nel capitolo dedicato all'analisi sulla figura dei πολλοί nella *Repubblica*¹³⁵.

Il carattere minaccioso della massa viene, nel *Gorgia*, descritta dal punto di vista di un marinaio della *Repubblica*, Callicle: egli la disprezza, ne conosce quella che, a suo dire, è la vera natura – un'illusione creata col supporto delle leggi – ma è, nel contempo, consapevole che non può vincerla da solo. L'unica opzione che gli resta è rendersi servitore dei πολλοί tanto odiati: si anticipa, in questo modo, quel meccanismo di simbiosi enucleato nella *Repubblica* tra il δῆμος, in possesso di opinioni e di valori uguali e condivisi, e gli individui dediti a inculcargli proprio tali concezioni sbagliate, consapevoli che è il solo modo per legarsi al popolo e per riceverne benefici¹³⁶.

¹³⁵ Il termine impiegato nell'allegoria è βιάζόμενοι (R. 488d3), il quale rinvia alla violenza fisica. Sebbene le figure dei retori e del tiranno, nel passo della *Repubblica* appena menzionato, siano separate – per quanto riguarda le modalità con cui operano a danno degli altri cittadini – possono essere sovrapposte considerando i loro intenti, ossia arrivare al potere supremo e soddisfare, così, le proprie brame. I retori e i tiranni sono uniti anche nel *Gorgia*: secondo Polo, entrambi spadroneggiano nella città, i primi grazie alle loro capacità di elaborare discorsi e orazioni, i secondi per la forza 'materiale' di cui dispongono (Grg. 468d2-3; 478e6-479b1). La differenza risiede nel fatto che i retori sono costretti a usare il potere persuasivo delle parole poiché devono venire a patti con le limitazioni imposte dal regime democratico, come osserva F. Arends, *Why Socrates Came too late for Gorgias' epideixis: Plato's Gorgias as political philosophy*, in M. Erler, L. Brisson (eds.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, pp. 52-56.

¹³⁶ La figura di Callicle potrebbe ricalcare quella di Alcibiade, di un aristocratico interessato, al massimo, al valore 'pratico' della filosofia e intento a ricercare la gloria personale, un ritratto molto simile a quelli dipinti, per questo personaggio, da Senofonte e da Tucidide, come suggerisce ad esempio K. Bringmann, *Alcibiades und der Sturz der athenischen Demokratie. Die dramatischen Ereignisse des Jahres 411 v. Chr.*, in U. Schultz (hrsg.), *Große Verschwörungen. Staatsstreich und Tyrannensturz von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1998, pp. 19-32: Callicle non sarebbe un *alter ego* del solo Alcibiade, ma anche di una categoria più ampia di cittadini, quelli che vogliono emergere e spadroneggiare entro i limiti imposti dai regimi democratici – pur

La ἰσωνομία che le leggi democratiche impongono è un altro tratto ripreso nella *Repubblica*, in particolare nel libro VIII, dedicato alla disamina dei vari regimi costituzionali e alla natura degli uomini che in essi prosperano: per quanto riguarda la δημοκρατία, il tipico uomo democratico sviluppa una sorta di ‘ossessione’ per l’uguaglianza, vista come un valore da preservare a tutti i costi, in quanto è, a detta della massa, il solo elemento che impedisce la nascita di individui desiderosi di assumere il comando sulla città e pronti, di conseguenza, a eliminare il principio di libertà assoluta, come si vedrà. Agli occhi di un marinaio ‘rapace’ come Callicle, la ἰσωνομία è un ostacolo: copre le differenze strutturali tra gli uomini e relega i pochi migliori, i più forti, in una condizione del tutto sovrapponibile a quella dei πολλοί da cui, invece, egli pretende di distinguersi. Indipendentemente da chi è chiamato a giudicare su di essa – Socrate nella *Repubblica*, ossia il filosofo, Callicle nel *Gorgia*, ossia un individuo corrotto – l’uguaglianza è un elemento che i πολλοί difendono e acclamano: da entrambi i punti di vista, del filosofo e del marinaio, emerge il carattere di imposizione forzata e malriposta della ἰσωνομία, priva di una vera utilità per la città.

Questa spinta all’omologazione era già stata evocata da Socrate prima che Callicle scendesse nei particolari della sua tesi sulla superiorità, per natura, di alcuni individui. Con ironia, egli aveva invitato a pensare la condizione di entrambi: quella di amare, il primo, Alcibiade figlio di Clinia e la filosofia, il secondo, Demo figlio di Pirilampo e il popolo ateniese (481d1-5). In ragione di questo legame, Callicle non si oppone in alcun modo al δῆμος, ma lo asseconda in tutte le sue volontà, perfino se ciò lo costringe a ritornare sulle sue posizioni e a cambiarle: egli è, di conseguenza, in perenne contraddizione con se stesso ([...] οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν, ἀλλ’ ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένου· [...] ἐάν τι σοῦ λέγοντος ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων μὴ φῆ οὕτως ἔχειν, μεταβαλλόμενος λέγεις ἃ ἐκεῖνος βούλεται [...] ὥστε, εἴ τις σου λέγοντος ἐκάστοτε ἃ διὰ τούτους λέγεις θαυμάζοι ὡς ἄτοπὰ ἐστίν – 481d7-e3). Al contrario, Socrate, preferendo seguire ciò che la filosofia suggerisce, è ancorato agli stessi valori, che adotta in ogni circostanza senza venirvi mai meno, dato che l’oggetto del suo

coltivando il sogno di ‘superarli’ verso un altro e diverso assetto politico – in qualità di «signal example of the self-seeking individual [...] of a generation which has been spoiled by the excess of empire and demagoguery» come rileva R. Ramsey, *Plato’s Oblique Response to Issues of Socrates’ Influence on Alcibiades: An Examination of the Protagoras and the Gorgias*, in M. Johnson, H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, London 2012, pp. 60-76, in part. pp. 70-74. Se questa lettura è corretta, lo scambio di battute tra Socrate e Callicle assume, allora, una duplice funzione: a livello ‘storico’ si allontana – ancora una volta – Socrate dall’accusa di aver corrotto i giovani, dato che tenta di persuadere Callicle/Alcibiade/gli Ateniesi ambiziosi a perseguire la giustizia; a livello ‘simbolico’ si illustra, invece, l’impossibilità, per la filosofia, di far capire le sue ragioni a uomini strutturalmente inadatti a ricevere tale tipo di argomentazioni, dato che Callicle rifiuta, a un certo punto, di proseguire nella discussione. Come suggerisce M. Svoboda, *Athens, the Unjust Student of Rhetoric: A Dramatic Historical Interpretation of Plato’s Gorgias*, in «Rhetoric Society Quarterly», 37 (2007), pp. 275-305, attraverso questa rappresentazione degli Ateniesi – sia del δῆμος sia degli aristocratici – il *Gorgia* potrebbe costituire anche una sorta di ‘spiegazione’, a livello storico, di alcune delle cause che, secondo Platone, portarono alla sconfitta di Atene nella Guerra del Peloponneso: l’attitudine dei suoi cittadini.

amore «dice sempre le stesse cose» (ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν λέγει – 482a7-8). Callicle diventa, pertanto, tutt'uno con il popolo, con le sue opinioni e, in ultimo, con molte delle sue caratteristiche: dal passo in esame emerge, in particolare, l'incostanza¹³⁷.

La moltitudine impone un'omologazione nei modi di pensare che vigono all'interno della città: nel caso esaminato nel *Gorgia*, tale omologazione non si sviluppa perché un singolo individuo nutre paura verso i più – secondo i meccanismi di cui si è detto in precedenza a proposito di altri dialoghi – ma perché egli comprende che la sola strada per ottenere vantaggi è ingraziarsi il popolo adeguandosi, appunto, alle aspettative comuni. La presenza del δῆμος quale compagine uniformata induce 'in tentazione' certi individui, che assumono come ragione di vita quella di soddisfare i propri desideri personali facendosi schiavi della massa: quest'ultima e la sua facilità nell'essere sedotta dai retori rappresentano, si può intendere, un costante invito a rifuggire da altre scelte di vita meno 'remunerative', ad esempio dedicarsi alla filosofia – la quale, come si è visto, esclude la possibilità di fare presa su un pubblico vasto, l'«anticamera» del prestigio, delle ricchezze, del potere. Ritorna, anche, un altro attributo già isolato nelle analisi sul *Critone*, ossia l'incostanza che si accompagna, permanentemente, ai πολλοί: in questo caso, a chi risulta una semplice eco dei loro valori e delle loro attitudini, Callicle appunto. Egli è, cioè, disposto a contraddirsi manifestamente e immediatamente, qualora riscontri un parere, nel δῆμος, diverso da quello che ha appena espresso: Socrate è svincolato da questi meccanismi, in quanto legato alla certezza della filosofia. In questo modo, Platone potrebbe aver caldeggiato, e auspicato, che un individuo riuscisse a distinguersi dalla massa e a elevarsi al di sopra di essa: Callicle finisce per uniformarsi ai più, mentre è Socrate il vero individuo a separarsi da questi ultimi, da cui, tuttavia, viene ucciso¹³⁸. Si tratterebbe, allora, di trovare un nuovo e diverso modo per differenziarsi dai πολλοί e per guidarli: ciò aprirebbe le porte al progetto della *Repubblica*, con i filosofi al governo, e al programma – la cui esistenza si vuole cercare di dimostrare nella presente ricerca – di risanamento delle condotte, malvagie, attualmente imperanti tra i più nelle città. L'incoerenza di Callicle, e di chi preferisce darsi alla retorica e all'adulazione del

¹³⁷ Come osserva, a mio avviso correttamente, R. Kamtekar, *The Profession of Friendship: Callicles, Democratic Politics, and Rhetorical Education in Plato's Gorgias*, in «Ancient Philosophy», 25 (2005), pp. 319-339, l'essere amanti del δῆμος significa «that Callicles (like democratic leaders generally) is assimilating his character to the people's, like the lover or admirer of something who has to try to become like it (cf. *Republic* 500c)». La figura di Callicle e quella del popolo, di conseguenza, finiscono per coincidere in ragione delle finalità – e del modo con cui si ottengono – nutrite dal primo.

¹³⁸ Come rileva J. Doyle, *The Fundamental Conflict in Plato's Gorgias*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 30 (2006), pp. 87-100.

δῆμος, può contribuire a mostrare che l'amore per il sapere è la strada migliore da seguire¹³⁹: bisogna, quindi, rifuggire dall'amore per la massa.

Il quadro appena delineato trova conferma in un passo successivo: Socrate illustra la negatività della scelta di vita che spinge a dedicarsi unicamente alla politica, la quale si declina nei termini di compiacimento del popolo. Secondo Socrate, se Callicle vuole essere considerato un ottimo politico e retore non deve «imitare» (μιμητὴν [...] εἶναι) il δῆμος, bensì essergli «uguale per natura» (αὐτοφυῶς), sovrapporsi a, e confondersi con, esso (οὐ γὰρ μιμητὴν δεῖ εἶναι ἄλλ' αὐτοφυῶς ὁμοιον τούτοις, εἰ μέλλεις τι γνήσιον ἀπεργάζεσθαι εἰς φιλίαν τῷ Ἀθηναίων δήμῳ [...] ὅστις οὖν σε τούτοις ὁμοιώτατον ἀπεργάσεται, οὗτος σε ποιήσει, ὡς ἐπιθυμεῖς πολιτικὸς εἶναι, πολιτικὸν καὶ ῥητορικόν – 513b3-8). L'amore di Callicle verso il δῆμος e il suo desiderio di assecondarlo in ogni modo è un elemento che gli impedisce di lasciarsi persuadere pienamente dalle osservazioni di Socrate, nonostante il primo riconosca che quest'ultimo ha offerto un buon ragionamento (513c4-8): si conferma quanto detto prima, ossia il fatto che l'esistenza dei più – quale corpo cittadino su cui è possibile fare leva e che offre una prospettiva di retribuzione per il singolo individuo in grado di ingraziarselo – toglie qualunque carattere attrattivo alla filosofia in favore della retorica¹⁴⁰. La volontà di appagare i più diventa, così, un tratto strutturale nei personaggi come Callicle (ὁ δήμου γὰρ ἔρωσ [...] ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῆ ἀντιστατεῖ μοι – 513c7-8)¹⁴¹. Un elemento di contrapposizione all'omologazione che la massa impone a quanti l'assumono come costante

¹³⁹ Per questa osservazione cfr. T.W. Smith, *Rhetoric and the Defence of Philosophy in Plato's Gorgias*, in «Polis», 20 (2003), pp. 62-84.

¹⁴⁰ Che Socrate e Callicle rappresentino due βίαι divergenti, il primo quello filosofico-‘teoretico’, il secondo quello ‘pratico’-politico, emerge chiaramente anche dalle citazioni nel dialogo di una tragedia perduta di Euripide, l'*Antiopè*, in cui questi due tipi di vita erano, appunto, contrapposti tramite i personaggi principali che li incarnavano. Platone avrebbe chiamato in causa l'*Antiopè* come «paratragedy, that is, the non-parodic adaptation of a work or feature of tragedy in order to enrich the dramatic situation», come rileva F.V. Trivigno, *Paratragedy in Plato's Gorgias*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 73-105: in questo modo, secondo lo studioso, la filosofia sarebbe stata presentata maggiormente in termini ‘tragici’, ossia enfatizzando il suo essere costantemente ostacolata e, pertanto, il suo fallimento nel persuadere Callicle circa la sua bontà. Ciò si ricollega a quanto si è osservato in precedenza, ossia al fatto che un dialogo filosofico non può sperare di fare presa su chi non è filosofo, su Callicle, ossia sugli individui spregiudicati maggiormente dediti alla politica, e sulla massa ignorante, con cui i primi finiscono per coincidere.

¹⁴¹ È mio parere che, con questo scambio di battute, Socrate stia anche ‘insultando’, ironicamente, Callicle, qualora si guardi alle parole del primo adottando il punto di vista del secondo: Socrate osserva, come si è detto, che Callicle può essere un ottimo retore e politico solo se diventa tutt'uno con il δῆμος, una sua emanazione. Il popolo coincide, agli occhi di Callicle, con gli individui deboli per natura: di conseguenza, anche egli risulta uno degli ἀσθενεῖς ἄνθρωποι, parte della loro schiera, e non un forte κατὰ φύσιν. L'intero dialogo è pieno di ironia verso i retori-Sofisti: Platone ribalta le loro attitudini e le loro rivendicazioni. Nel caso di Gorgia, ad esempio, egli dichiarava – storicamente – di poter entrare in un teatro e di rispondere a qualsiasi domanda dal pubblico, pretesa che compare nel dialogo e che viene smentita nel confronto con Socrate, dove egli non è in grado di rispondere nemmeno alla domanda sulla natura della sua arte. Per questo cfr. B. Levett, *Platonic Parody in the "Gorgias"*, in «Phoenix», 59 (2005), pp. 210-227, le cui osservazioni ho integrato con la proposta di ravvisare altre rappresentazioni, in chiave ironica, degli avversari di Socrate, isolate in precedenza in questa nota e *supra*, nel testo.

termine di riferimento è presente nello scambio di battute tra Gorgia, Polo e Socrate prima dell'intervento di Callicle. Emerge, al termine delle discussioni, che entrambi hanno concordato con Socrate sulla base della *αἰσχύνη*: Gorgia si è vergognato, e ciò lo ha spinto, rileva Polo, a riconoscere che il retore deve sempre essere giusto (ὅτι Γοργίας ἤσχυνθη σοι μὴ προσομολογήσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ – 461b4-6); Polo si è trattenuto, come il primo, per la vergogna pur di non contraddire, a detta di Callicle, la tesi di Socrate secondo la quale non bisogna commettere ingiustizie (καὶ νῦν ταῦτα δημηγορεῖ ταῦτὸν παθόντος Πώλου πάθος ὅπερ Γοργίου κατηγορεῖ πρὸς σὲ παθεῖν [...] αἰσχυνθῆναι αὐτὸν καὶ φάναι διδάξιν διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων [...] ἐκ ταύτης γὰρ αὖ τῆς ὁμολογίας συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, αἰσχυνθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν – 484c5-e2).

Il freno che Gorgia e Polo hanno posto alle loro opinioni può essere inteso come una reazione di fronte alla verità e alla filosofia: i due, infatti, hanno accolto le osservazioni di Socrate perché non volevano dare l'idea di adeguarsi a modelli di comportamento e di pensiero differenti rispetto a quelli sapientemente illustrati da Socrate. Essi hanno dunque accettato la sua concezione di giustizia (*ἤσχυνθη σοι μὴ προσομολογήσαι/πρὸς σὲ/τῆς ὁμολογίας*): è per questo motivo che Callicle interviene nel confronto introducendo il doppio livello *φύσις/νόμος*, affermando sia che Socrate ha confuso i due piani sia che non si è appoggiato alla *ἀλήθεια*, come si è visto. Platone sembra, così, suggerire un diverso modello di 'autocensura', che prevede non la soppressione di un pensiero indipendente in favore di quello adottato dalla massa, bensì la necessità di adeguarsi preventivamente a ciò che la filosofia solitamente consiglia (in questo caso, seguire la vera giustizia)¹⁴².

Anche nel *Gorgia* sono individuabili, di conseguenza, l'omologazione forzata, la mancanza di conoscenza e l'estraneità alla filosofia tipici dei *πολλοί*: più che nel *Critone*, si pone l'attenzione sugli effetti che la presenza di una massa, uniforme nelle opinioni e nei

¹⁴² Il sentimento di vergogna infuso, da Socrate, in Gorgia e in Polo è stato oggetto di numerosi studi. Secondo J. Moss, *Shame, Pleasure, and the Divided Soul*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 29 (2005), pp. 137-170, Socrate ha deliberatamente scelto di far vergognare, più che persuadere, i suoi interlocutori, così da far sorgere in loro la predisposizione ad accogliere alcune istanze morali: concordo con l'esito di questa *αἰσχύνη*, ossia far accettare una corretta concezione di giustizia, ma non con l'ipotesi per cui spingere l'interlocutore a vergognarsi animi l'intero discorso di Socrate. Piuttosto, la vergogna sarebbe un elemento 'incidentale', un effetto che è in grado di instillare un ragionamento vero – prodotto da filosofi – negli uomini che riescono a intravederne la bontà ma non a persuadersi del tutto. Questa è l'attitudine, del resto, dimostrata da Gorgia e da Polo (470c4-5; 480e1-2), al contrario di Callicle. Con ciò, come si è detto, Platone starebbe suggerendo che è preferibile provare vergogna di fronte a pochi uomini – i filosofi – e adeguarsi alle loro opinioni valide, invece che di fronte alla massa e alle sue concezioni erronee. Potrebbe, di più, spingere, in funzione protrettica, gli individui a cui si rivolge – i lettori/ascoltatori in grado di intravedere la corretta natura della giustizia e alcune problematiche a essa correlate – a dedicarsi alla filosofia, come rileva C. Collobert, *La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique: le jeu des émotions dans le Gorgias*, in «Phronesis», 58 (2013), pp. 107-138.

valori, suscita all'interno della città, sul suo governo e sulle componenti che agiscono in essa, tematiche affrontate con maggiori dettagli nella *Repubblica*.

2.1.6 La massa nella *Repubblica*: armatori inattivi

Un passo particolarmente significativo, nella *Repubblica*, in cui Platone illustra le caratteristiche dei πολλοί è nella cosiddetta allegoria della nave (R. 488a7-489c6). Socrate invita i suoi interlocutori a immaginare un armatore che, privo di abilità, è costantemente circondato da marinai che si contendono il comando: costoro lo lusingano con vari mezzi pur di convincerlo a cedergli il timone, e sono pronti ad attaccare qualunque rivale, in particolare i pochi, veri capitani – gli unici a possedere la perfetta conoscenza nautica – isolandoli e tacciandoli di inutilità.

L'armatore, il proprietario della nave, coincide con la parte di cittadinanza politicamente influente, con il δῆμος: esso possiede la nave-città nel senso che può disporre a suo piacimento, e ne affida la guida, nella maggior parte dei casi, non ai veri capitani, ai filosofi, bensì ai marinai ambiziosi, a quelle figure che dedicano ogni sforzo a compiacere il popolo e a ottenere da esso favori e vantaggi, cioè demagoghi, Sofisti, politici¹⁴³. La scelta di questa immagine porta a fissare l'attenzione sul sistema democratico. Sicuramente Platone aveva presente, prima di tutto, la condizione in cui versava Atene, che rappresentava per lui l'esempio più lampante di ingiustizia: la marginalità politica in cui erano relegati coloro che potevano rappresentare i governanti perfetti, ossia i filosofi, con tutte le conseguenze deleterie che la loro assenza dai vertici del potere comportava. D'altra parte, i demagoghi, i retori-Sofisti e, in generale, quei falsi educatori che lusingano la massa prosperano nei regimi democratici: a causa di tali figure esistono, nelle città, gli scenari di autocensura e di omologazione illustrati nei capitoli precedenti e ripresi nell'allegoria in esame. Emerge uno dei tanti elementi che portano Platone a considerare negativamente la δημοκρατία: in questa descrizione – e in quella che segue poco dopo, dove si paragonano i più a un grosso animale (493a9-c6) – l'attenzione è posta, soprattutto, sulle conseguenze della democrazia a livello educativo, in quanto la città retta da questo regime costituisce, insieme, un terreno fertile per la nascita di individui malvagi e sterile per la crescita e per lo sviluppo di filosofi¹⁴⁴.

¹⁴³ Per l'identificazione nave-città, armatore-δῆμος, capitani-filosofi, marinai-demagoghi-Sofisti-politici corrotti e per allegorie simili in autori precedenti a Platone si rinvia, ad esempio, alle analisi più dettagliate di S. Gastaldi, *L'allegoria della nave*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. V cit., pp. 187-216, in part. pp. 192-199.

¹⁴⁴ Nel libro VIII, le qualità del δῆμος sono analizzate tenendo conto dei pericoli che costituiscono per la città a livello politico: il clima che si crea quale conseguenza delle caratteristiche e degli atteggiamenti comuni ai più

Molti dei tratti che contraddistinguono i più sono introdotti all'inizio dell'allegoria: innanzitutto, si dice che l'armatore è superiore, «per statura e per forza» (μεγέθει μὲν καὶ ῥώμῃ – 488a8), a ogni altro membro dell'equipaggio. Il popolo tutto ha, dunque, un potere d'azione maggiore rispetto alle altre figure da cui è circondato: esso non può essere vinto in uno scontro aperto, in quanto, si può intendere, è capace di annientare violentemente coloro che lo contraddicono (contribuiscono ad alludere a ciò i termini μέγεθος e ῥώμῃ, che rinviano a grandezza e potenza fisiche). Si delinea nuovamente un'atmosfera minacciosa, di pericolo per l'incolumità altrui: quando il δῆμος agisce come massa politica, è lecito aspettarsi che il singolo cittadino – quello che alle inclinazioni del popolo non si uniforma e si oppone – ne sia sovrastato e schiacciato. Questo aspetto intimidatorio funge da deterrente per la nascita di concezioni e di valori diversi da quelli comunemente adottati: la forza costantemente esibita dal δῆμος spinge infatti, come si vedrà, la maggior parte degli uomini a conformarsi a esso. I retori-Sofisti e i filosofi non possono, pertanto, sperare di contrastare e di piegare, con successo, i più al proprio volere, qualora sfidino e avversino direttamente le volontà di questi ultimi.

Un'ulteriore caratteristica dell'armatore-δῆμος è quella di essere, a un tempo, sordo e quasi cieco (ὑπόκωφον δὲ καὶ ὀρῶντα ὡσαύτως βραχὺ τι – 488b1): con tale descrizione, Platone sottolinea la strutturale deficienza conoscitiva che caratterizza i più, i quali non riescono, pertanto, a maturare, in generale, alcun tipo di sapere¹⁴⁵. L'armatore è a corto, anche, di competenze nautiche (γινώσκοντα περὶ ναυτικῶν ἕτερα τοιαῦτα – 488b2): il popolo non è, cioè, capace di guidare convenientemente la città. Platone focalizza l'attenzione, in questo modo, su una delle tante conoscenze che i più non possono costruire, per sottolineare con maggiore forza la necessità di scegliere i governanti migliori: quando ha

costituisce la premessa per l'insorgere della tirannide, regime che si sviluppa sempre a partire dalla δημοκρατία (557a2-564a8), che è sempre descritta in termini negativi. La cattiva opinione di Platone nei confronti della democrazia è rivolta, chiaramente, alle attitudini assunte dai suoi cittadini: verso l'assetto costituzionale, le sue posizioni sarebbero più sfumate, e lo porterebbero a isolare alcuni elementi 'accettabili', sebbene sempre nettamente inferiori rispetto alla costituzione della καλλίπολις. Per questi ultimi cfr. M. Marshall, S.A. Bilsborough, *The "Republic"'s Ambiguous Democracy*, in «History of Philosophy Quarterly», 27 (2010), pp. 301-316. Limiterei, tuttavia, la portata totalmente positiva che gli autori ritengono di intravedere in alcuni passi, in quanto Platone afferma che eventuali dinamiche positive sono riscontrabili, al massimo, «nell'immediato» (ἐν τῷ παραπύκνῳ – 558a2-3) – si dovrebbe intendere, cioè, che la democrazia e i suoi cittadini, nel lungo termine, degenerino, come Platone effettivamente illustra – oppure sembra parlarne con ironia, affermando per esempio che vi è tolleranza nella democrazia, che però coincide con l'indifferenza nello stabilire se le qualità di un politico siano effettivamente valide oppure meno (558a10-b7). Concordo maggiormente, dunque, con quanti leggono in Platone una generalizzata ostilità, o una profonda diffidenza, verso la democrazia: per questo cfr., ad esempio, C. Rowe, *Condamner Socrate à mort. La position de Platon sur la démocratie dans les derniers dialogues*, in M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, vol. II, Paris 2005, pp. 299-325; G. Santas, *Plato's Criticism of Democracy*, in D. Keyt, F. Miller (eds.), *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge 2007, pp. 70-89.

¹⁴⁵ Platone rinvia alla debolezza di vista e di udito: l'accusa è particolarmente pesante, in quanto a essere descritti come scarsi sono, secondo l'immaginario greco, i sensi più importanti, la principale fonte di apprendimento.

il potere sulla città – dunque nei regimi democratici – il δῆμος non è in grado di ‘autogestirsi’, in quanto manca sia, genericamente, di intelligenza sia, nello specifico, di un sapere pratico-politico che gli consenta di scegliere il meglio per la πόλις.

A mio avviso, le tre caratteristiche finora isolate – la forza minacciosa, la deficienza conoscitiva, la mancanza di scienza politica – sono connesse tra di loro da precisi rapporti. Innanzitutto, le ultime due rafforzano e amplificano la portata della prima, in quanto la massa, straordinariamente potente, non è guidata da razioicinio nelle scelte dei valori o nelle deliberazioni politiche: essa può, di conseguenza, fare del male – senza incontrare resistenze – a chiunque ritenga meritevole della sua ostilità, indipendentemente dal fatto che costui sia moralmente buono o legalmente onesto, qualità che, anzi, spesso contrastano con la generale disposizione dei più, da qui il loro astio e il pericolo di caderne vittima¹⁴⁶. La seconda caratteristica origina, poi, la terza: poiché la capacità di acquisire conoscenze da parte del δῆμος è inadeguata, una realtà complessa come la gestione di una città gli risulta oscura e inarrivabile. Tutte e tre, infine, sono la ragione del quarto attributo dei più, la passività.

Il popolo lascia che il governo sia costantemente in mano a uomini inadeguati, che si sono mostrati o abili nell’indurlo ad affidare loro il comando o più forti nel domarlo e nel soggiogarlo (488c1-d3): l’armatore subisce sempre l’iniziativa di qualcun altro. In un caso, egli cede al fascino delle lusinghe e delle suppliche (δεομένων καὶ πάντα ποιοῦντας ὅπως ἂν σφίσι τὸ πηδάλιον ἐπιτρέψῃ – 488c1-2), oppure viene, addirittura, immobilizzato «tramite la mandragora e l’ubriachezza» (μανδραγόρα ἢ μέθη – 488c5). Queste immagini dovrebbero, molto probabilmente, riferirsi alle azioni di quei personaggi che fanno affidamento sulla potenza della parola, i quali impiegano le loro capacità per persuadere i più (πείθοντες – 488d3) o, qualora fallisca il primo tentativo, per inebetirli, per renderli inconsapevoli delle proprie azioni, e dunque per controllare la città senza che il δῆμος stesso se ne accorga. L’adulazione volta a lusingare, a supplicare e, infine, a persuadere il popolo richiama molto da vicino la descrizione della retorica offerta nel *Gorgia*. Secondo il Sofista, essa esplica la sua azione tramite la parola (τῆς δὲ ῥητορικῆς οὐδὲν ἐστὶν τοιοῦτον χειρουργημα, ἀλλὰ πᾶσα ἢ πράξις καὶ ἢ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν – *Grg.* 450b8-c1) ed è intesa come ‘produttrice di persuasione’, specialmente in ambito politico (τὸ πείθειν ἔγωγ’ οἷον τ’ εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν

¹⁴⁶ Ciò sarà illustrato più esplicitamente in *R.* 492d5-e1, dove si afferma che la massa assume il ruolo di una falsa educatrice, di una ‘pubblica sofista’ pronta a punire «con privazioni di diritti, confische, condanne a morte» (ἀτιμίαις τε καὶ χρήμασι καὶ θανάτοις – 492d7) chiunque non si unifichi ai suoi valori. Appare chiara l’allusione alla sorte di Socrate: del resto, come si è visto, nel *Critone* l’opinione dei più è evocata come qualcosa che è opportuno tenere in conto, per evitare ostilità e rappresaglie che colpiscono la nomea o l’incolumità di una persona (*Cri.* 44c2-d5; 45d8-46a5).

ἄλλω συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται – 552e1-4): è, dunque, di competenza di quelli che, in precedenza, sono stati chiamati demagoghi, politici corrotti, retori-Sofisti, ossia i personaggi che si celano dietro ai marinai dell'allegoria. L'ubriachezza è, poi, connessa da Platone con la perdita di consapevolezza, con l'agire senza avere 'scelto', 'deliberato', operato tramite ragione¹⁴⁷, così come la mandragora, i cui infusi erano ritenuti in grado di ottundere la mente: la soppressione della facoltà di giudicare autonomamente potrebbe echeggiare il controllo sulla volontà che la parola è capace di esercitare, come chiarisce bene l'*Encomio di Elena* di Gorgia (DK82B11.10-11), e dunque riferirsi, ancora una volta, alle figure di cui si è detto. Del resto, nel *Protagora* è chiaramente illustrato l'effetto 'intorpidente' che hanno le parole, se sapientemente connesse dai Sofisti in un discorso ampio e allettante (*Prt.* 328d3-8)¹⁴⁸.

Nell'altro caso, qualora l'operazione di convinzione fallisca, i marinai che prendono il timone utilizzano qualsiasi altro mezzo in alternativa all'ottundimento del popolo (τινὶ ἄλλῳ – *R.* 488c5), oppure lo costringono con la forza (βιαζόμενοι – 488d3). Potrebbe essere, questo, un rimando a quei cittadini che, pur di soddisfare le proprie brame di potere, sono disposti ad acquisire incarichi a qualunque costo, perfino intimidendo o sottomettendo gli altri tramite la violenza: si tratterebbe dei futuri tiranni, gli unici a disporre di una potenza superiore a quella del δῆμος tutto¹⁴⁹. I più risultano, quindi, in balia di chi riesce a ingraziarseli o a sottometterli: la democrazia è perennemente preda dei demagoghi o minacciata dallo spettro della tirannide.

L'inciso sulla maggiore stazza dell'armatore suggerisce per quale motivo esista una categoria di opportunisti che fa leva esclusivamente sulla persuasione del popolo: l'atmosfera intimidatoria impone a queste figure di non scontrarsi apertamente con il δῆμος, bensì di irretirlo in maniera sottesa, così da spingerlo a compiere la sua unica scelta attiva, la rinuncia a esercitare direttamente il potere sulla città e subire, d'ora in avanti, passivamente ogni

¹⁴⁷ Cfr., ad esempio, *Cra.* 406c3-6; *R.* 396c6-d3, 403e4-6, 571c5-7; *Lg.* 673e8-674c4.

¹⁴⁸ L'accostamento ubriachezza-democrazia, se non come *topos*, è, quantomeno, un'immagine frequente in autori del periodo, per cui «attaquer les baquets devient donc un moyen d'attaquer le régime athénien», sottolineando, in questo modo, che quest'ultimo o è animato da ὕβρις o è privo di ragionevolezza, come osserva M.-P. Noël, *Vin, ivresse et démocratie chez Platon*, in J. Jouanna, L. Villard (éds.), *Vin et santé en Grèce ancienne*, Paris 2002, pp. 203-219. Per l'idea che la mandragora ottunde la mente, si rinvia all'esaustiva rassegna di ogni autore antico che menziona la pianta offerta da C. Brewster Randolph, *The Mandragora of the Ancients in Folk-Lore and Medicine*, in «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», 40 (1907), pp. 487-537, il quale mostra l'origine greca della concezione di cui si è detto e il suo consolidamento nell'immaginario occidentale.

¹⁴⁹ La nascita di una tirannide è equiparata da Platone alla trasformazione di un uomo in un lupo, che attacca i suoi nemici, si spaccia come difensore del popolo e lo convince, a un certo punto, a concedergli guardie del corpo con cui prepararsi ad acquisire il controllo della città, che mantiene eliminando gli oppositori grazie a truppe di fiducia (*R.* 565c9-566d3; 567a1-e6): appare la stessa forza con cui alcuni marinai piegano il popolo nell'allegoria della nave.

delibera¹⁵⁰. La strutturale deficienza conoscitiva e la mancanza di capacità politiche della massa sono il motivo che consente a queste figure di conquistare e di mantenere il potere: privi di conoscenze, i più non hanno la possibilità di comprendere il raggiro di cui sono vittime e, dunque, di opporsi; senza competenze politiche, non possono fare a meno di seguire chi si offre di reggere la città. Quando la forza del δῆμος è, poi, vinta dalla potenza di un cittadino ambizioso, è impossibile sperare di sovvertire il regime ingiusto che tale individuo malvagio instaura: le inferiori doti di cui i πολλοί dispongono non consentono di organizzare una resistenza o di rovesciare gli assetti costituzionali e sociali instaurati dalla tirannide.

Platone infatti, nel libro VIII, descrive la nascita delle varie costituzioni l'una dalla fine della precedente, ma non specifica come la tirannide 'muoia'. Sarebbe lecito aspettarsi questa spiegazione alla luce delle affermazioni introduttive, secondo cui ogni costituzione muta quando il gruppo al potere non è stabile (545d1-3): ciò potrebbe essere imputato non solo alla maggiore 'solidità' di una città retta da un tiranno – la quale manterrebbe, ad esempio, un controllo più efficace sui sudditi al contrario dell'oligarchia, caratterizzata dalla refrattarietà alla guerra degli oligarchi (551d9-e1; 556b6-557a8) – ma anche alla natura del δῆμος che si trova a vivere soggiogato in essa. Quest'ultimo, infatti, è lo stesso popolo che nel tempo si è dedicato, all'interno della δημοκρατία da cui la tirannide proviene, agli eccessi, alla dissolutezza, all'appagamento dei piaceri e da qui, in ultimo, alla passività politica, lascia, cioè, che siano altri a governare al suo posto (560e2-561b6). Il δῆμος sembra essere totalmente incapace di intravedere la possibilità di fondare un diverso assetto costituzionale e di organizzare una resistenza attiva contro il tiranno, proprio perché irrimediabilmente 'indolente' e schiavo dell'elemento più irrazionale dell'anima: anche per questo motivo, forse, Platone allontana dalla tirannide lo spettro del rovesciamento violento o, almeno, non ne parla esplicitamente come di un fattore 'naturale' della sua dissoluzione.

È opportuno notare che i cittadini dell'oligarchia hanno caratteristiche diverse da quel δῆμος che vive da tempo all'interno di una città democratica e che si trasformerà, a un certo punto, nello schiavo del tiranno: i primi, infatti, sono molto più agguerriti, più capaci di estrinsecare la propria forza – possono, cioè, distruggere non singoli individui come nelle democrazie, ad esempio Socrate, bensì un intero gruppo di potenti, gli oligarchi – e sono maggiormente dediti a realizzare il proprio volere. La volontà di agire è, tuttavia, l'unica differenza tra il popolo nell'oligarchia e il popolo nella democrazia: restano le stesse mancanze conoscitive e la stessa limitatezza nel governare. Gli uomini timocratici e

¹⁵⁰ Come Platone avrà modo di illustrare, questi personaggi, consapevoli della potenza del popolo, ne assumono anche i valori e le aspettative, che ripetono allo stesso per ingraziarselo e per tenerlo a bada: egli specifica dopo, cioè, il contenuto di quei discorsi che, nell'allegoria della nave, persuadono il δῆμος a cedere il potere.

oligarchici, infatti, ‘ereditano’ il controllo della πόλις introducendo modifiche nella costituzione cittadina, abolendo incarichi e fondandone di nuovi (546a1-3; 547b2-548a3; 548a5-c7; 550c11-12; 551a12-b5), laddove l’unico provvedimento del popolo appena instaurata la δημοκρατία è, semplicemente, aprire l’accesso alle cariche preesistenti, indiscriminatamente, a tutti: si sottolinea che il δῆμος non promuove nuove e specifiche riforme. È legittimo, di conseguenza, pensare che non ne sia in grado.

Verrebbe confermato, allora, quanto detto in precedenza. Da una parte, l’insufficienza conoscitiva, la mancanza di capacità governative e la passività politica dei più impediscono loro di uscire dal controllo dei demagoghi o da quello dei tiranni. Dall’altra, il profilo dell’armatore si adatta perfettamente a quello del popolo all’interno di una democrazia e, successivamente, all’interno di una tirannide: sarebbe lecito, cioè, intravedere, dietro ai marinai che persuadono il popolo indolente o che lo costringono con la forza a cedere il potere, un rimando ai demagoghi delle democrazie o ai cittadini ambiziosi/futuri tiranni, come si è suggerito¹⁵¹. Un’ultima caratteristica dei più emerge dalle battute finali dell’allegoria della nave (489b3-c6). I veri capitani, i filosofi, sono allontanati e osteggiati dai marinai-politici perché si trovano a essere rivali di questi ultimi nella guida della città e sono definiti «inutili» dai πολλοί (ἄχρηστοι τοῖς πολλοῖς οἱ ἐπιεικέστατοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ – 489b3-4), che non richiedono, su istigazione dei retori-Sofisti, il loro intervento.

Il vero capitano – a cui, come sarebbe naturale, chi ha bisogno di essere governato deve rivolgersi – è politicamente inattivo perché viene ignorato, non perché è privo di competenze: cade, così, la fondatezza dell’accusa di ἀχρηστία che gli è rivolta (τὸ δὲ ἀληθὲς πέφυκεν [...] ἀναγκαῖον εἶναι [...] πάντα τὸν ἄρχεσθαι δεόμενον ἐπὶ τὰς τοῦ ἄρχειν δυναμένου <ιέναι> – 489b8-c2). La condizione del δῆμος è equiparata a quella di un infermo che non può trovare, da solo, la via della guarigione: esso non è in grado di controllare una città, e avrebbe bisogno, per questo, dell’aiuto di specialisti. La deficienza conoscitiva e la mancanza di un sapere politico appartengono, di conseguenza, permanentemente ai più: il rimedio che Platone prescrive ai πολλοί è di affidarsi ai filosofi proprio perché non prevede la possibilità che i primi affinino le loro conoscenze o che maturino abilità governative¹⁵².

¹⁵¹ Integro con ciò che si è detto a proposito della solidità della tirannide quanto osservato da C. Arruzza, *A Wolf in the City. Tyranny and the Tyrant in Plato’s Republic*, Oxford 2018, pp. 60-64, 112-118, la quale suggerisce che gli elementi di critica del regime tirannico hanno l’effetto, anche, di mettere in cattiva luce quello democratico che ha dato al primo i natali.

¹⁵² Se in un futuro la massa potesse autogestirsi ottimamente, i filosofi risulterebbero davvero inutili: si potrebbe fare a meno, cioè, del progetto della καλλίπολις e del discorso che Platone ha sviluppato fino a questo punto. È opportuno precisare fin da subito che, per quanto concerne il δῆμος, può essere cambiato il contenuto degli obiettivi che esso si propone di perseguire, ma non le facoltà o le aspettative in base alle quali delibera la preferibilità dello scopo in questione, come si tenterà di chiarire nel cap. 2.2.

Minacciosità, deboli facoltà conoscitive, assenza di competenze politiche, passività e immutabilità di queste insufficienze sono attributi strutturali dei più: è con tali caratteristiche che Platone deve, pertanto, confrontarsi.

2.1.7 La massa nella *Repubblica*: l'animale indolente

Tramite l'allegoria della nave, Platone scagiona i filosofi dall'accusa di inutilità. La discussione procede considerando il secondo tipo di critica che sono soliti subire: essere animati dalla «malvagità» (πονηρία)¹⁵³. La colpa è, ancora una volta, da imputare a tutti gli altri uomini: essi pervertono l'anima dei filosofi. Questi ultimi, da adulti, sono individui profondamente corrotti, in grado di concretizzare quelle ambizioni negative inculcate loro fin da giovani: le straordinarie qualità che, per natura, appartengono ai filosofi sono totalmente asservite a questi fini. Da qui le azioni disoneste che, effettivamente, compiono. Tali individui non possono, però, essere considerati a pieno titolo φιλόσοφοι, poiché, sebbene nati con le caratteristiche tipiche di questa rara categoria di uomini, sono stati contaminati da una «cattiva educazione» (κακή παιδαγωγία – 491e1), che li porta ad assumere comportamenti alieni dal βίος che sarebbe loro più consono (489d11-495b5).

I responsabili di questa κακή παιδαγωγία sono, soprattutto, i più, i quali, talvolta, 'si fanno' Sofisti (ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους μὲν εἶναι σοφιστὰς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἷους βούλονται εἶναι καὶ νέους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας; – 492b1-4), ne rivestono cioè lo stesso ruolo di cattivi educatori: ciò avviene quando si riuniscono in massa, ossia in assemblea, in tribunale, a teatro, negli accampamenti o in altre riunioni pubbliche (492b6-8)¹⁵⁴. È in tali momenti che i πολλοί esprimono il proprio, uniforme, parere, disapprovando o elogiando discorsi e azioni e mostrando, nell'atto della scelta, tutta la loro minacciosità. Si origina sempre, infatti, una cacofonia di strepiti o di applausi, che sembra addirittura raddoppiare, in alcune occasioni, a

¹⁵³ La lontananza dei più dalla filosofia contribuirebbe a illustrare le ragioni per cui provano, generalmente, astio nei confronti di coloro che vi si dedicano a tempo pieno. Certamente la filosofia non corrisponde, a uno sguardo superficiale da parte dei cittadini, alle attività che rendono un uomo il perfetto membro di una πόλις, impegnato primariamente alla cura della città. È possibile aggiungere, tuttavia, che il resto degli uomini è ostile alla filosofia perché, appunto, non ne conosce la vera natura, dunque è ignaro della sua superiorità e, in ultimo, della legittimità di essere scelta come occupazione principale: ciò è ravvisabile, ad esempio, in alcuni passi del *Fedro* (249c8-d3), del *Teeteto* (175b4-7), del *Sofista* (254a9-b1). L'estraneità dei πολλοί alla filosofia emergerà con chiarezza nei passi della *Repubblica* ora in esame.

¹⁵⁴ I più si fanno promotori dei loro valori quando si presentano in qualità di compagine compatta e numerosa: ciò avviene durante le occasioni pubbliche e politiche. Nell'*Ippia Maggiore*, nell'*Eutidemo*, nel *Gorgia*, tali eventi sono il momento in cui i retori hanno maggiore facilità nel piegare i πολλοί al proprio volere, come si è visto: la democrazia e i suoi assetti costituzionali costringono, dunque, gli uomini a pensare allo stesso modo e aprono le porte alla nascita di individui dannosi, un ulteriore elemento che ribadisce l'ostilità di Platone nei confronti della δημοκρατία.

seconda dei luoghi dove i più si radunano (σὺν πολλῶν θορύβῳ τὰ μὲν ψέγωσι τῶν λεγομένων ἢ πραττομένων, τὰ δὲ ἐπαινῶσιν, ὑπερβαλλόντως ἐκάτερα, καὶ ἐκβοῶντες καὶ κροτοῦντες, πρὸς δ' αὐτοῖς αἶ τε πέτραι καὶ ὁ τόπος ἐν ᾧ ἂν ᾧσιν ἐπηχοῦντες διπλάσιον θόρρυβον παρέχωσι τοῦ ψόγου καὶ ἐπαίνου – 492b8-c3): di fronte a tale fragore, un giovane difficilmente può trovare il coraggio di opporsi, finendo, così, per uniformarsi agli stessi pareri, erronei, della massa (ἐν δὴ τοιούτῳ τὸν νέον, τὸ λέγομενον, τίνα οἶει καρδίαν ἴσχειν; [...] καὶ φήσειν τε τὰ αὐτὰ τούτοις καλὰ καὶ αἰσχρὰ εἶναι, καὶ ἐπιτηδεύσειν ἅπερ ἂν οὗτοι, καὶ ἔσεσθαι τοιοῦτον; – 492c3-9). Ritorna quella caratteristica già emersa in precedenza nell'allegoria della nave, ossia l'intimidazione che il δῆμος esercita costantemente, e che è connessa con la sua superiore forza. Si chiarisce, ora, come la potenza del popolo venga estrinsecata – e in che modo essa susciti timore – perché, nel passo in questione, si sta ponendo maggiore attenzione sulle conseguenze che derivano quando i πολλοί sono 'attivi'. In questo caso, il δῆμος è causa della malvagità di pochi straordinari individui: in questa seconda difesa della natura filosofica, contro l'accusa di πονηρία, l'accento viene posto soprattutto sulle azioni del popolo. Al contrario, nell'immagine della nave discussa in precedenza si guarda più agli effetti provocati indirettamente dai comportamenti del δῆμος: questo perché sono i demagoghi, i politici, i retori-Sofisti i responsabili della fama di individui inutili di cui si coprono i filosofi. L'allegoria serve a respingere l'accusa di ἀχρηστία.

L'atmosfera di minacciosità infatti, oltre a impedire lo sviluppo più conveniente per l'anima dei filosofi imponendo, secondo il meccanismo di cui si è detto, un'educazione collettiva e forzata, esclude anche la presenza di una παιδεία privata e indipendente: maestri, politici, retori animati da buone intenzioni non sarebbero in grado di resistere 'controcorrente' – ossia, difendendo e promuovendo valori diversi da quelli nutriti dalla massa – a un flusso così impetuoso di biasimi e di lodi (ἢ ποίαν ἂν αὐτῶν παιδείαν ιδιωτικὴν ἀνθέξειν, ἣν οὐ κατακλυσθεῖσαν ὑπὸ τοῦ τοιούτου ψόγου ἢ ἐπαίνου οἰχήσεσθαι φερομένην κατὰ ῥοῶν ἧ ἂν οὗτος φέρῃ; – 492c4-6). Se esistono educatori privati, è lecito aspettarsi che siano, allora, tutt'uno con le opinioni e con le preferenze del δῆμος stesso.

Queste ultime vengono manifestate «con un grande frastuono» (σὺν πολλῶν θορύβῳ – 492b8) ed «esagerando con urla e applausi» (ὑπερβαλλόντως ἐκάτερα, καὶ ἐκβοῶντες καὶ κροτοῦντες – 492b9-c1): si sottolinea, come già negli altri dialoghi presi in esame, che nella massa è assente la razionalità, che essa è impossibilitata a esprimersi tramite un discorso (λόγος). È inficiata, allora, la qualità dei suoi giudizi, i quali vanno considerati, per questo, falsi e ingiusti: ciò si connette ai tratti di insufficienza conoscitiva e di mancanza di acume

politico introdotti nell'allegoria della nave. Il contenuto degli insegnamenti degli educatori privati, che, appunto, non hanno la forza, il coraggio o il desiderio di opporsi ai più, finisce per coincidere con i pareri di questi ultimi: il δῆμος viene incoraggiato ad agire e a pensare secondo le sue stesse aspettative e opinioni, dai cui errori non può, di conseguenza, mai liberarsi (493a6-494a8). Risulta chiaro, in tal modo, perché i marinai ambiziosi acquisiscano incarichi: sono ritenuti meritevoli di fiducia e apprezzati, non in quanto si sforzano di stabilire – e di far sì che venga applicato – ciò che è meglio per la πόλις indipendentemente dagli umori del popolo, bensì in quanto si dedicano ad assecondare i suoi desideri. Minacciosità, scarsa conoscenza e mancanza di abilità nel controllare la città hanno come esito, nel momento in cui il δῆμος agisce quale corpo politico, la nascita di educatori e politici inadeguati o, addirittura, di individui straordinariamente capaci ma malvagi, cioè i filosofi corrotti¹⁵⁵.

Si è sottolineato, fino a questo punto, il ruolo attivo dei più nella gestione della città: alla luce di quanto osservato, tuttavia, tale ruolo va inteso in un senso differente. L'azione più rilevante che compiono è cedere il controllo della πόλις, e quindi di loro stessi, agli attuali politici e maestri: costoro infondono concezioni sbagliate e consigliano scelte inique. Il popolo non esercita attivamente e direttamente il comando che gli spetta, bensì attraverso la mediazione di demagoghi, politici corrotti, retori-Sofisti: quando il δῆμος è chiamato a esprimersi, è già indirizzato verso una determinata scelta sotto l'influsso di questi personaggi. Il loro ascendente, che si esercita a livello educativo sui cittadini fin dalla loro giovinezza, si ripercuote, poi, sulle loro deliberazioni politiche o sui loro giudizi morali. I marinai introdotti nell'immagine della nave risultano una componente fondamentale per il funzionamento di un regime democratico: i πολλοί impongono valori e aspirazioni, che continuamente favoriscono e selezionano in assemblee, tribunali, teatri grazie all'influenza dei falsi governanti ed

¹⁵⁵ L'immagine del filosofo corrotto, nato con abilità straordinarie ma indotto, dalla famiglia e dalla società, verso altri, e deprecabili, scopi può essere stata modellata in riferimento ad Alcibiade, promettente allievo di Socrate macchiatosi successivamente, tuttavia, di crimini turpi: in questo modo, Platone scagiona il maestro da qualunque coinvolgimento diretto nella deriva del giovane, in quanto l'anima di Alcibiade si è guastata a causa della città malata e dei suoi falsi valori. Per la possibilità di ravvisare, in questo passo, un rimando ad Alcibiade cfr., ad esempio, S. Gastaldi, *Il filosofo e il politico: generi di vita rivali o conciliabili?*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Plato Ethicus*, Brescia 2008, pp. 143-160, in part. pp. 147-148: a conferma di questa lettura, si può considerare il fatto che il modello negativo rappresentato, storicamente, da Alcibiade emerge anche in altri punti della *Repubblica*, come osservato da A. Larivée, *Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of the Republic*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 152-157. Come si è visto, alla figura di Alcibiade potrebbe rinviare quella di Callicle nel *Gorgia*. Quest'ultimo è presentato come un individuo nato a causa delle caratteristiche dei più: da una parte per via della loro facilità nell'essere sedotti, dall'altra per via dei benefici che si possono ottenere ingraziandosi la massa, prospettiva realizzabile solamente uniformandosi in tutto alle sue opinioni e alle sue aspettative. L'esistenza di uomini come Alcibiade e Callicle, ossia di individui spregiudicati, è, pertanto, l'esito naturale della presenza del δῆμος 'attuale' – cioè animato da spinte ingiuste – e del fatto che esso detiene il controllo politico e, in ultimo, educativo della πόλις.

educatori. Con questi ultimi si instaura una sorta di rapporto simbiotico: i demagoghi e i Sofisti si aggirano nelle città solo perché la massa possiede pensieri e attitudini su cui è possibile fare leva per ottenere vantaggi; i πολλοί nascono e sussistono quale corpo unico, politicamente e moralmente omogeneo – animato dai medesimi intenti e dalle medesime credenze – grazie ai marinai inadeguati, i quali infondono in loro, in continuazione, le opinioni che più risultano più gradite. L'esistenza degli uni e degli altri, pertanto, si coimplica. L'attività politica del δῆμος si declina, in ultimo, nei termini di passività: il quadro descritto in questi passi non contraddice, allora, la quarta qualifica che emerge dall'allegoria della nave – l'indolenza politica – ma, anzi, ne precisa gli effetti e i meccanismi di funzionamento.

Tutto questo risulta più chiaro considerando una nuova immagine proposta da Socrate nella discussione (493a9-494a8): egli paragona il popolo alla figura «di una bestia grande e possente» (θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ), allevata da uomini che imparano a riconoscere i suoi impulsi e desideri (τὰς ὀργὰς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν – 493a10-b1), come rapportarsi a essa (ὄπη τε προσελθεῖν χρῆ καὶ ὄπη ἄψασθαι αὐτοῦ – 493b1-2), cosa la rende ostile o docile, quali suoni, infine, emette, apprezza e disdegna (καὶ ὅποτε χαλεπώτατον, ἢ πρατότατον, καὶ ἐκ τίνων γίγνεται, καὶ φωνὰς δὴ ἐφ' οἷς ἐκάστας εἴωθεν φθέγγεσθαι, καὶ οἷας αὖ ἄλλου φθεγγομένου ἡμεροῦται τε καὶ ἀγριαίνει – 493b2-4). Le conoscenze circa la natura di questo animale sono 'sistematizzate' in una «tecnica» che viene tramandata come materia di insegnamento (ὡς τέχνην συστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιο – 493b6-7): essa non è animata da nessuna preoccupazione di accertarsi se nell'insieme di desideri e di opinioni dell'animale-δῆμος vi sia qualcosa di effettivamente buono o cattivo, poiché queste valutazioni sono applicate utilizzando, come metro di giudizio, i piaceri della massa¹⁵⁶. Gli allevatori, ossia i marinai-falsi educatori, non hanno, pertanto, mai osservato, né hanno mai tentato, di ricercare ciò che è veramente bello, buono o giusto, limitandosi a farlo coincidere con quanto aggrada ai più. È impossibile pensare, poi, che gli oggetti di approvazione di questi ultimi siano realmente καλά οὐ ἀγαθά: essi non sono in grado di distinguere le molteplici cose che partecipano di una qualità dalla qualità in sé (αὐτὸ τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὰ πολλὰ καλά, ἢ αὐτὸ τι ἕκαστον καὶ μὴ τὰ πολλὰ ἕκαστα, ἔσθ' ὅπως πλήθος ἀνέξεται ἢ

¹⁵⁶ Il termine τέχνη non assume uno *status* sempre negativo in Platone: la sua valutazione dipende, piuttosto, dalla natura dell'oggetto di competenza dell'arte e dall'uso che se ne vuole fare, come rileva A. Balansard, *Technè dans les dialogues de Platon. L'empreinte sophistique*, Sankt Augustin 2001, pp. 95-159. Nel caso in questione, la τέχνη di cui Socrate parla va intesa come profondamente negativa, sia a livello teoretico (ha per oggetto di conoscenza le ἐπιθυμίες del popolo) sia a livello morale (da una parte concede benefici a chi, maliziosamente, se ne serve, dall'altra non offre alcun vantaggio al resto degli uomini, dato che li mantiene vincolati in un perenne stato di errore e di malvagità).

ἡγήσεται εἶναι; – Ἥκιστα γ', ἔφη – 493e2-494a2). In questo modo, si sottolinea che i πολλοί non potranno in nessun caso disporre dello stesso sapere dei filosofi (φιλοσόφον μὲν ἄρα [...] πλῆθος ἀδύνατον εἶναι – 494a3): sono, così, allontanati permanentemente da quelle competenze conoscitive e pratico-politiche che li renderebbero governanti adatti e legittimi¹⁵⁷.

Il rapporto di simbiosi appare, dunque, evidente: l'animale emette suoni di approvazione o di disapprovazione, a cui segue la risposta degli allevatori che gli si sono affiancati. Il falso educatore si fa 'schiavo' della moltitudine (κυρίουσ ἀυτοῦ ποιῶν τοὺσ πολλοὺσ – 493d5), nel senso che non nutre altri scopi se non quello di appagare i più: lui stesso non esisterebbe all'infuori di un δῆμοσ omogeneo nelle opinioni e negli intenti da influenzare. Il θρέμμα persevera nei suoi desideri e nei suoi giudizi perché questi sono continuamente soddisfatti e caldeggiati dagli allevatori: il popolo non sussisterebbe quale entità uniforme senza la costante azione di demagoghi, politici corrotti, retori-Sofisti, che si trasmettono il compito di produrre e di somministrare un preciso insieme di nozioni. Si tratta, tuttavia, di un'interdipendenza 'malata', in quanto vincola entrambi a una condizione di perenne deficienza.

L'animale-δῆμοσ grande e vigoroso ha solo «impulsi» (ὀργάσ) e «desideri» (ἐπιθυμίασ), possiede un carattere incostante, in quanto è, a seconda delle volte, feroce o mite, si esprime attraverso suoni ed è in grado di comprendere solamente questi ultimi, come si è visto. Oltre a ribadire la caratteristica della maggiore stazza in possesso dell'armatore evidenziata nell'allegoria della nave – dunque la potenza e l'aura minacciosa – Socrate riprende gli attributi di deficienza conoscitiva e di mancanza di capacità politiche già emersi in quel passo: il popolo si pronuncia con suoni animaleschi, invece di farlo tramite discorsi, e cambia continuamente umore, invece di adottare una condotta stabile. Dire che l'animale nutre solo ἐπιθυμία richiama la descrizione della parte dell'anima ἐπιθυμητικόν e degli uomini in cui essa è dominante (437b6-439d8): di conseguenza, il δῆμοσ va inteso come il perfetto rappresentante della categoria di individui in cui il soddisfacimento dei piaceri ha il sopravvento, come sarà, del resto, illustrato dettagliatamente nel libro VIII¹⁵⁸. Esso è alieno, di conseguenza, dal λόγοσ e da qualunque rapporto con la scienza delle idee, sia perché non è abituato a formulare giudizi razionali sia perché non ha le facoltà adatte per farlo: come si è

¹⁵⁷ La scienza delle idee fonda, infatti, anche il sapere pratico-politico (484a5-d9): per quanto concerne questa connessione cfr., ad esempio, F. Ferrari, *Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel libro V della Repubblica di Platone*, in «Atene e Roma», 1-2 (2010), pp. 26-46.

¹⁵⁸ La figura del grosso animale, schiavo dei suoi impulsi e dei suoi desideri, presenta caratteristiche del tutto sovrapponibili al destriero nero descritto nel *Fedro* (253e1-5). In entrambe le immagini, si sottolinea, anche, come questo animale ha bisogno di chi lo governi: illustrerebbero, tutte, una particolare compagine umana, dipingendone nitidamente la potenza, l'estraneità alla filosofia e la necessità di essere, opportunamente, guidata in quanto incapace di indirizzarsi al meglio da sola.

detto, non può individuare quei criteri che gli consentono di spiegare per quale motivo qualcosa sia bello o buono (ἤδη πάποτε του ἤκουσας αὐτῶν λόγον διδόντος οὐ καταγέλαστον; – 493d7-8), ossia non può distinguere il bello o il buono in sé dalle molteplici cose belle e buone. La massa qui descritta, non essendo filosofa, non disporrà mai del sapere in grado di far maturare le varie conoscenze tra cui, nello specifico, quella necessaria al governo di una città. Dato che gli allevatori non sono abituati a pensare e a valutare al di fuori dei limiti imposti dalle opinioni e dalle preferenze dei più – a cui, anzi, fanno eco – essi ne assumono la stessa limitatezza: anche costoro non saranno mai filosofi, lasceranno per sempre, quindi, la città in preda all’ingiustizia. Finché una delle due compagini, δῆμος e falsi educatori, esiste, l’altra non potrà mutare la rotta sbagliata verso cui è stata indirizzata.

È possibile annoverare ulteriori personaggi nella più ampio gruppo connotato dal termine πολλοί. Oltre agli uomini straordinariamente malvagi nati a causa del sistema educativo inadeguato delle città, Socrate evoca quelli che definisce «omicciattoli» (ἀνθρωπίσκοι – 495c9) indegnamente etichettati come filosofi: costoro sono individui che, un tempo dediti a varie τέχναι, hanno iniziato ad atteggiarsi da φιλόσοφοι nella consapevolezza che, nonostante le critiche e l’ostilità generalizzata, essere accostati a questi ultimi assume comunque una certa aura di prestigio, potendosi fregiare di un titolo o rivendicare un grado di superiorità, emergendo e distinguendosi, così, dagli altri cittadini (495c2-496c10). Questa categoria di ‘falsi filosofi’ era stata introdotta, in precedenza, nel finale del libro V. In contrapposizione a questi, Socrate precisa quale sia la natura di quelli veri per mostrare come siano gli unici adatti a governare una città: l’attenzione è posta, in particolare, al sapere e alle facoltà conoscitive di cui sono in possesso. La disamina avviene enucleando, parallelamente, le caratteristiche degli individui ritenuti a torto, dalla maggior parte delle persone, filosofi. Ciò che separa, più di tutto, i veri φιλόσοφοι dai falsi è la capacità di afferrare, pienamente, il piano delle idee: i secondi, infatti, non sono abituati a discorsi complessi (οἱ πρὸς μὲν λόγους καὶ τοιαύτην διατριβὴν ἐκόντες οὖν ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν – 475d4-6), vivono in una condizione simile a quella del dormiente – non hanno, cioè, facoltà razionali attive – e si limitano, di conseguenza, a guardare alle molteplici cose fenomeniche, invece che alle realtà in sé (475d1-480a13)¹⁵⁹. Questi personaggi sono nettamente separati dai filosofi (dai Platonici): sarebbe lecito intendere, allora, che sono relegabili nella più ampia categoria dei πολλοί, quella degli uomini il cui destino, una volta instaurata la καλλίπολις, è ubbidire ai, nuovi, governanti

¹⁵⁹ Per una ricostruzione più dettagliata della distinzione tra il vero filosofo e il falso compiuta da Platone nel libro V – il quale separa le due figure a partire dal diverso oggetto di interesse di entrambe – e per un’analisi della dottrina delle idee presentata – che contribuisce a demarcare inequivocabilmente il confine tra i veri φιλόσοφοι (i Platonici) e i falsi – si rinvia a F. Ferrari, *Teoria delle idee e ontologia*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. IV, Napoli 2000, pp. 365-391.

perfetti. La natura degli ἀνθρώπισκοι li allontana, infatti, inevitabilmente dai vertici del comando: non possedendo adeguate capacità conoscitive, non essendo in grado di cogliere le idee e non essendo, dunque, filosofi, sono macchiati da alcune delle negatività tipiche del δῆμος. Con il resto del popolo non possono che condividere la medesima subordinazione a livello politico, proprio perché strutturalmente inadeguati a rivestire incarichi più complessi.

Sarebbe praticabile una via per risollevare le sorti della πόλις: se il Platonico non può direttamente vincere la forza del popolo tutto, ossia domarlo con la violenza oppure ostacolare le sue deliberazioni con un'aperta opposizione, può tentare, però, di sostituire le figure degli educatori inadeguati parlando e fornendo consigli alla massa, senza uniformarsi ai pareri di quest'ultima, bensì mettendole a disposizione le sue superiori conoscenze e comunicando attraverso una peculiare modalità, discorsiva. Non dialogando, ma rivolgendo ai più un tipo di discorsi a cui sono da sempre stati abituati, qualcosa di simile a una μακρολογία. Si tratta dei μῦθοι, come si vedrà nel cap. 2.2.

2.1.8 La massa nella *Repubblica*: l'uomo democratico

Nel libro VIII è presente un'indagine 'storica' sulla genesi del δῆμος di cui Platone ha tracciato un ritratto, per immagini, nei passi del libro VI di cui si è appena detto. La discussione si sposta sulla disamina di quattro forme di governo – timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide – e, parallelamente, sui 'tipi' umani a cui sono direttamente collegate: esiste, infatti, un isomorfismo tra una costituzione e le caratteristiche degli uomini che la instaurano (R. 543c7-544e5)¹⁶⁰. La descrizione della δημοκρατία non può prescindere, pertanto, dall'analisi dello ἀνὴρ δημοκρατικός.

Le premesse per la nascita di quest'ultimo sono poste nella πόλις retta a regime oligarchico: smantellata la precedente costituzione timocratica, gli uomini che si trovano a detenere il potere ne escludono l'accesso a una larga fascia della popolazione, discriminata sulla base del censo (550e4-551b5). Si creano, così, due compagini all'interno della stessa città: da una parte i pochi ricchi al governo, gli oligarchi (πόλις πλουσίων – 551d6), dall'altra i molti poveri, relegati in uno stato di assoluta indigenza (πόλις πενήτων – 551d6). In questa

¹⁶⁰ Questa concezione era già stata introdotta nei primi libri della *Repubblica*, e si mantiene sostanzialmente inalterata, nei suoi assunti di base, nel libro VIII: per questo cfr. N. Blössner, *The City-Soul Analogy*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 345-385. Come rileva, ad esempio, J.-F. Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Napoli 2005, pp. 89-101, l'analisi storica delle costituzioni si declina, piuttosto, come un'indagine delle stesse in termini etici, isolando i motivi per cui il βίος in esse imperante è condannabile e ponendo l'attenzione sui conflitti che avvengono non solo a livello sociale, ma anche, e soprattutto, entro la ψύχη dell'individuo, i quali sono i veri forieri della fine di un regime.

categoria, stando alle osservazioni di Socrate, si collocano vari personaggi. Vi sono uomini un tempo ricchi, ma che hanno dissipato i loro patrimoni tanto da non possedere più alcun bene (τῶν ἐτοίμων ἀναλωτῆς – 552b11), paragonati, per questo, a un «fucò» (κηφήν – 552c2), ossia a un elemento inoperoso, che va mantenuto e che non genera alcun vantaggio per l'alveare (552c2-e10)¹⁶¹. A questa classe appartengono quelli definiti fuchi privi di pungiglione, ossia i «mendicanti» (πτωχοί – 552d1), individui ai margini della società, totalmente inattivi, poco pericolosi, e quelli muniti di aculei, ossia i «malfattori» (κακοῦργοι – 552d2), poveri pronti a compiere qualunque azione malvagia pur di superare la condizione in cui versano. Costoro costituiscono una costante minaccia per l'ordine interno essendo «ladri, tagliaborse, saccheggiatori di templi e artefici di ogni malefatta di questo tipo» (κλέπται τε καὶ βαλλαντιοτόμοι καὶ ἱερόσυλοι καὶ πάντων τῶν τοιούτων κακῶν δημιουργοί – 552d5-7).

L'esistenza dei 'fuchi' è dovuta al fatto che i ricchi al potere permettono il mantenimento del principio di alienabilità dei possedimenti: in questo modo, uomini «non ignobili» possono diventare miserabili (οὐκ ἀγεννεῖς ἐνίοτε ἀνθρώπους πένητας ἠνάγκασαν γενέσθαι – 555d4-5). Socrate considera, poi, che, in alcune occasioni, i ricchi sfilano o siedono accanto ai poveri, tra cui uomini magri e bruciati dal sole (ἰσχνὸς ἀνὴρ πένης, ἠλιωμένος – 556d2-3): si dovrebbe trattare di lavoratori – primariamente, braccianti, minatori, pastori e contadini – da sempre appartenenti al ceto escluso dal governo della città. Non si tratterebbe quindi di quei ricchi che un tempo detenevano il potere e che lo hanno perso per aver sperperato tutte le ricchezze, dato che costoro diventano o mendicanti o si nascondono al resto della cittadinanza dandosi ad azioni illecite, come si è appena visto.

La condizione a causa della quale un oligarca perde il diritto di governare sulla città coincide con la scialacquamento di ogni bene: perché accada tutto ciò è necessario un

¹⁶¹ Il fucò, inattivo, dedito solo al proprio interesse, bisognoso di essere nutrito dagli altri elementi dello sciame, si contrappone alle api operaie, solerti lavoratrici per il benessere di tutte le altre. L'inoperosità, per antonomasia, dei κηφήνες e il danno che provocano, se in gran numero, all'alveare è un'immagine che risale già a Esiodo (*Th.* 594-602), e che trova piena espressione, ad esempio, in uno dei tanti appellativi dato dai Greci, quale *Tierspotname*, ai Persiani: Κηφήνες, nel senso di uomini indolenti, che costringono gli altri a diventare schiavi perché ne soddisfino i desideri, di cui si ha eco in Erodoto (7.61.2), come suggerito da F. Roscalla, *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Firenze 1998, pp. 88-103. La metafora uomini-animali, nei dialoghi di Platone, potrebbe non servire semplicemente a istituire un collegamento simbolico per far meglio comprendere la natura dei personaggi in questione: tenendo conto delle nozioni di immortalità dell'anima e di reincarnazione, esisterebbe una συγγένεια – gnoseologica, morale e, più in generale, qualitativa – tra particolari individui e animali, rivelatrice del 'tipo' di anima – se maggiormente retta dall'elemento desiderativo, aggressivo o razionale – che nei loro corpi risiede. Per questo cfr. P. Pinotti, *Gli animali in Platone: metafore e tassonomie*, in S. Castagnone, G. Lanata (a c. di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994, pp. 101-122. Ciò vale, tuttavia, se si considerano tutti i libri della *Repubblica*, e passi da altri dialoghi, come appartenenti a un insieme coerente e sistematico, interdipendente: poiché la metafora del fucò precede la descrizione della scelta di vita, anche animale, da parte delle anime presente nel libro X – la cui natura assomiglia a quella di un'appendice, come si dirà – sarebbe opportuno circoscrivere la portata di questa osservazione limitatamente alle metafore che compaiono in sezioni in cui, ad esempio, anche la reincarnazione è direttamente trattata.

mutamento nella ‘gerarchia’ che vige tra gli elementi della sua anima. Lo ἀνὴρ ὀλιγαρχικός si forma a partire da quei timocratici, o figli di timocratici, in cui si verifica una ‘soppressione’, o una ‘atrofizzazione’, del principio aggressivo (τὸ θυμοειδές – 553c1) a causa di qualche evento esterno – ad esempio, assistere alla sconfitta politica o militare di chi incarna al massimo grado questo tipo di spinta (553a9-c1) – accompagnata, conseguentemente, da un ampliamento del controllo esercitato dall’elemento desiderativo (τὸ ἐπιθυμητικόν – 553c5). Se il principio ἐπιθυμητικόν si rivolge solamente all’ottenimento di ricchezze – se τὸ ἐπιθυμητικόν si declina, cioè, esclusivamente come τὸ φιλοχρήματον (553c5) – allora la nascita dell’uomo oligarchico è perfettamente avvenuta (553a3-554b1): egli spende le sue ricchezze moderatamente, e soltanto per appagare «i desideri necessari» (τὰς ἀναγκαίους ἐπιθυμίας – 554a5-6). Tuttavia, poiché l’educazione è tenuta dall’oligarca in scarsa considerazione – subordinata, così come ogni altra cosa, all’accaparramento di beni (554b1-8) – sorgono nella sua anima vari impulsi, che confliggono con quello φιλοχρήματον, tra cui desideri «da mendicante e da malfattore» (τὰς μὲν πτωχικάς, τὰς δὲ κακούργους – 554b8-c1): egli deve costantemente bloccarli, se vuole mantenere intatte le sue ricchezze (554c1-d3). Lo ἀνὴρ ὀλιγαρχικός è, dunque, un ἀνὴρ totalmente ἐπιθυμητικός: il vincolo imposto ai desideri diversi dall’amore per la ricchezza, infatti, non proviene dall’elemento θυμοειδές dell’anima né da quello λογιστικόν, in quanto entrambi, se anche erano dominanti ‘in partenza’, sono stati ‘cooptati’, nel processo di transizione a uomo oligarchico, al servizio dell’ambizione di arricchirsi (553d1-7). Si parla di una sorta di «auto-costrizione ammirevole» (ἐπιεικεῖ τινι ἑαυτοῦ βίᾳ – 554c12-d1) derivante unicamente dal particolare elemento ἐπιθυμητικόν che negli oligarchi ha il sopravvento, quello φιλοχρήματον appunto: per la precisione, l’auto-costrizione coincide con la paura di perdere i propri beni (ἀνάγκη καὶ φόβῳ, περὶ τῆς ἄλλης οὐσίας τρέμων – 554d2-3)¹⁶². Gli uomini oligarchici non hanno, di conseguenza, garanzia di

¹⁶² Nel tipo di uomo in questione, l’elemento desiderativo della sua anima costringe il principio λογιστικόν a subordinarsi ai suoi desideri (553d1-7): la parte desiderativa dell’anima, di conseguenza, non possiede una forma innata di ragione che la renda, di per sé, «capable of reasoning», in una maniera in qualche modo simile, sebbene inferiore, alla parte razionale, come invece è sostenuto, ad esempio, da M.M. Erginel, *How Smart is the Appetitive Part of the Soul*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Plato’s Politeia* cit., pp. 204-208 e dagli autori su cui si appoggia, ad esempio J. Annas, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford 1981, pp. 130, 142-146, la quale formula il «Homunculus Problem» concludendo che «the parts have some, but not all, of the features of the whole person», e che la parte desiderativa ha un elemento razionale, così da «being able to reason out how to obtain its desires». Quanto di razionale può essere individuato nell’uomo schiavo degli appetiti si basa, al massimo, su τὸ λογιστικόν asservito, come si è appena visto: di più, il vincolo imposto dall’oligarchico ai desideri diversi dalla volontà di accumulare ricchezze deriva unicamente da τὸ ἐπιθυμητικόν. Platone esclude, infatti, un coinvolgimento di τὸ λογιστικόν: egli dice che il freno alle ἐπιθυμίας non sorge perché l’uomo scopre che esse non lo indirizzano «al meglio» o perché viene persuaso «da un discorso razionale», mezzi, questi, con cui τὸ λογιστικόν tiene, appunto, a bada la parte desiderativa nell’uomo perfetto (οὐ πείθων ὅτι οὐκ ἄμεινον, οὐδ’ ἡμερῶν λόγῳ – 554d1-2). Egli elimina, anche, la possibilità di intravedere un’intromissione dell’elemento θυμοειδές: il vincolo imposto ai desideri è la «paura» (φόβῳ – 554d3), sentimento del tutto estraneo al principio aggressivo dell’anima. Il freno di carattere ἐπιθυμητικόν a molti desideri è «ammirevole» (ἐπιεικής – 554c12), si

salvezza dalle spinte peggiori: è lecito aspettarsi che il freno agli altri impulsi sia destinato, a un certo punto, ad allentarsi e a sciogliersi del tutto.

Se, come si è visto, la spesa moderata è rivolta a soddisfare solo i piaceri necessari, allora la completa dissipazione dei beni avviene per appagare i desideri non necessari: ciò significa che, negli individui che si indirizzano a questo secondo comportamento, l'elemento φιλοχρήματος è stato, infine, soggiogato dal più generale principio ἐπιθυμητικόν. Questo porta il ricco in questione, pur di inseguire ambizioni diverse dall'accumulo di χρήματα, a sperperare le sue proprietà e a perdere, così, il ruolo di governo che nella ὀλιγαρχία gli spetta. Nell'immagine di Socrate, quanti hanno perso le loro ricchezze sono equiparati ai fuchi: è grazie a loro che la democrazia viene instaurata, in quanto il rovesciamento dell'oligarchia avviene soprattutto sulla spinta degli ex-ricchi. Costoro nutrono odio verso i pari di un tempo e complottono costantemente nella speranza di cambiare, in meglio, la loro condizione sociale e politica (κάθηνται δὴ, οἶμαι, οὗτοι ἐν τῇ πόλει κεκεντρωμένοι τε καὶ ἐξωπλισμένοι [...] μισοῦντες τε καὶ ἐπιβουλεύοντες τοῖς κτησαμένοις τὰ αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις, νεωτερισμοῦ ἐρῶντες – 555d7-e1). Una volta assunto il controllo della città, i ricchi vengono o uccisi o esiliati: restano solamente i poveri, ai quali vengono estese – a tutti indifferentemente – le cariche del precedente regime (557a2-5).

In questo modo, nella democrazia non esiste più alcun uomo esclusivamente φιλοχρήματος, bensì soltanto quelli, in generale, ἐπιθυμητικοί: la genealogia dell'uomo democratico lo vede, pertanto, 'evolversi' da un 'ramo' del genere degli oligarchi, quello i cui esponenti sono totalmente dediti all'appagamento dei piaceri non necessari. Il fucò della ὀλιγαρχία rappresenta l'antenato dello stile di vita dell'uomo democratico, in quanto sopravvive all'estinzione degli oligarchi, instaura la δημοκρατία e in essa fa prosperare il suo βίος caratteristico: in questo regime, infatti, può dare libero sfogo alla sua natura, assecondando cioè quella spinta che, nella costituzione precedente, lo aveva relegato nel novero dei poveri esclusi dal comando e dall'influenza sulla città.

L'assenza di un gruppo circoscritto di governanti, ben distinto dagli altri cittadini, ha, quale conseguenza, lo sviluppo della piena libertà, che si manifesta sia a livello politico sia a livello morale (ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται [...] ὅπου δὲ γε ἐξουσία, δῆλον ὅτι ἰδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου

può intendere, solamente perché gli esiti del suo intervento frenano gli impulsi peggiori, finendo per coincidere, in questo modo, con una delle azioni dell'elemento migliore dell'anima, quello λογιστικόν: ciò non legittima l'ammissione di una facoltà razionale esclusiva della sola parte desiderativa.

κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκοι – 557b4-10)¹⁶³: ogni stile di vita è, pertanto, accolto e accettato¹⁶⁴. Tra questi, figura quello che aveva iniziato la propria gestazione all'interno di una città oligarchica: Platone mostra, solamente ora, il nesso tra la vita da fuco in un'oligarchia e il βίος di un uomo democratico che si è tentato, in precedenza, di far emergere. Quanti, nella ὀλιγαρχία, hanno sviluppato un maggiore interesse verso i piaceri non necessari – ad esempio, mangiare e bere solo per provare gusti diversi, invece che per sostentarsi, o unirsi carnalmente a più persone – cedono, alla fine, all'impulso di soddisfarli costantemente (558c6-559e7): costoro sono i perfetti rappresentanti del modello di vita di un ἀνὴρ δημοκρατικός. L'elemento ἐπιθυμητικόν viene fatto coincidere con l'elemento δημοκρατικόν, esattamente come se i due termini fossero sinonimi (560a4-b1): un uomo democratico è, dunque, sempre un uomo dedito ai piaceri non necessari¹⁶⁵. Questa condizione viene raggiunta, anche, per il fatto che l'anima dell'individuo in questione è «vuota di conoscenze, di belle occupazioni e di discorsi veri» (κενὴν μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν – 560b7-8). Manca, cioè, di competenza 'teoretica' e di bontà morale, caratteristiche che appartengono, invece, all'anima dei filosofi – attribuite a essa a più riprese lungo tutta la *Repubblica* – e che assumono il ruolo di 'protettore' della ψυχή dalle spinte più irrazionali (560b8-9). Si sottolinea, poi, che è molto difficile alterare, in uomini di questo tipo, la loro malriposta dedizione ai desideri, in quanto essi si rifiutano di ascoltare consigli e ammonimenti, disprezzando le virtù che indirizzano alla moderazione (τὴν μὲν αἰδῶ ἡλιθιότιστα ὀνομάζοντες [...] σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντες [...] μετριότητα δὲ καὶ κοσμίαν δαπάνην ὡς ἀγροικίαν καὶ ἀνελευθερίαν οὔσαν πείθοντες – 560d3-6): hanno il

¹⁶³ Il termine ἐξουσία è legato, nel passo in questione, alla facoltà di agire senza vincoli: si dovrebbe intendere, quindi, che qualunque declinazione, politica e morale, della vita di un uomo è ammessa. Il termine παρηρησία rinvia alla libertà di parola in ogni circostanza, privata o pubblica: per queste osservazioni cfr. A. Momigliano, *La libertà di parola nel mondo antico*, in Id., *Sesto contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. II, Roma 1980, pp. 422-430. Sarebbe legittimo, pertanto, interpretare la licenza che emerge dai passi riportati *supra*, nel testo, come la concessione di agire, moralmente e politicamente, nel modo che più si crede opportuno.

¹⁶⁴ Purché non minacci il regime di ἐλευθερία appena instaurato: come si vedrà, un simile comportamento non è ammesso, ma è anzi osteggiato e punito. A mio avviso, allora, la libertà della democrazia, nell'ottica platonica, cade in una sorta di paradosso, in quanto per esistere non deve essere assoluta: si può selezionare entro un ambito ampio, ma non infinito, di scelte di vita.

¹⁶⁵ Sulla base di tutto ciò, non condivido l'ipotesi di lettura di M. Johnstone, *Anarchic Souls: Plato's Depiction of the 'Democratic Man'*, in «Phronesis», 58 (2013), pp. 139-159, secondo cui nell'uomo democratico non ha il sopravvento, stabile, il solo elemento desiderativo, bensì lo hanno, di volta in volta, anche quello razionale e aggressivo, in una sorta di anima 'anarchica'. Se così fosse, l'uomo democratico che si dà alla politica o alla filosofia – qualora si imponga in un dato momento il principio razionale – guiderebbe ottimamente la città o scorgerebbe il piano delle idee: il primo caso non è ammesso, dato che l'uomo democratico, dice Platone, gestisce la città non con criteri stabili ma «a caso» (ἂν τύχη – 561d4S); il secondo è escluso poiché viene detto a più riprese, nella *Repubblica*, che i filosofi sono pochissimi. Come si è cercato di mostrare, l'uomo democratico è un individuo ἐπιθυμητικός nel senso più ampio, poiché annovera vari desideri, tra cui quelli peggiori, mentre l'oligarchico è un particolare ἐπιθυμητικός, perché si dedica esclusivamente a una sola brama, quella per le ricchezze.

controllo solamente i vizi (560d9-561c4)¹⁶⁶. La libertà concessa da una πόλις democratica consente ai suoi cittadini, per la quasi totalità ἐπιθυμητικοί, di seguire come vogliono i propri impulsi e di dedicarsi, per il tempo che ritengono opportuno, a qualunque occupazione desiderino al momento: si dice, infatti, che l'uomo democratico un giorno beve e banchetta, un altro digiuna; si impegna in esercizi fisici o si riposa atteggiandosi a filosofo; prende parte alla vita politica parlando e agendo «a caso» (ἄν τύχη), oppure ad attività belliche o commerciali senza impegni fissi (561c6-562a3)¹⁶⁷. Si assiste, di conseguenza, a un livellamento delle differenze, che porta, infine, a una omologazione gli uni agli altri e al mantenimento di questa condizione. L'uomo δημοκρατικός, oltre a essere ἐπιθυμητικός, è anche ἰσονομικός (561e1). La più totale ἐλευθερία, che permette a qualunque volontà di essere assecondata, viene, infatti, concepita come un bene da preservare: chi sembra limitarla è, spesso, accusato di essere un oligarca – dunque di aspirare a sovvertire il regime democratico – e si attira l'odio dei più (562c8-d4). Gli abitanti di tale città, pertanto, si rendono uguali agli altri pur di non incorrere in critiche e in biasimi: si salvano i governanti che concedono la libertà assoluta, i cittadini che si oppongono a quanti vogliono contenerla e, in generale, i politici che sono in tutto simili al resto del popolo (562d6-10); ancora, i padri si rendono simili ai figli, i meteci e gli stranieri ai cittadini con pieni diritti, i maestri agli alunni, perfino gli schiavi ai liberi e gli animali ai padroni (562e6-563d2). È a partire dal clima di 'ossessione' per una ἐλευθερία assoluta che, in ultimo, si giunge a disprezzare le leggi, ritenute un padrone dispotico (563d3-e1), e a prendere provvedimenti contro quanti sono tacciati di mettere in pericolo la ἰσονομία: si sviluppano, a questo punto, tutti i meccanismi che portano il popolo a scegliersi, contro questi presunti avversari, un protettore, il quale

¹⁶⁶ Le virtù disprezzate dall'uomo democratico 'inebriato' dalla libertà sono quattro: «pudore» (αἰδώς), «moderazione» (σωφροσύνη), «misura» (μετρίότης) e «limitazione nelle spese» (κοσμία δαπάνη). Tutte 'agiscono' imponendo vincoli all'uomo che le possiede: per tale caratteristica, possono essere intese, in ultimo, quali particolari declinazioni della seconda, che, nei passi precedenti della *Repubblica*, era stata presentata come l'elemento in grado di rendere gli uomini del terzo gruppo – quelli ἐπιθυμητικοί – adatti a vivere nella città perfetta, proprio perché contribuisce a limitare le spinte e gli impulsi più infimi (430c8-432b1). La αἰδώς allontana, infatti, dalla possibilità di compiere azioni vergognose, la μετρίότης e la κοσμία δαπάνη impediscono di cedere alla tentazione di appagare – quindi di 'materializzare' – i desideri qualora si disponga dei mezzi adatti, ad esempio spendere denaro per banchetti sontuosi (al terzo gruppo, nella καλλίπολις, è concesso di possedere proprietà private). L'uomo δημοκρατικός-ἐπιθυμητικός attuale risulta, di conseguenza, molto lontano dal modello preferibile di uomo ἐπιθυμητικός, quello della città perfetta.

¹⁶⁷ La costituzione democratica, che legittima l'assoluta libertà, consente all'elemento ἐπιθυμητικόν di agire senza vincoli: la quasi totalità delle scelte di vita dei cittadini democratici, per la maggior parte uomini ἐπιθυμητικοί, coincide, allora, con una differente estrinsecazione del principio desiderativo. Gli innumerevoli βίοι che si sviluppano in una δημοκρατία sono solamente multiformi e numerosi modi di assecondare le ἐπιθυμίες: si distingue una minima parte di popolazione, ossia i ricchi che hanno una natura più moderata, di cui si dirà, e i filosofi di cui Socrate ha parlato nel libro VI (496a11-497c4), i quali non si conformano, per propria scelta o per circostanze fortuite, ai valori più comuni. Sulla base di ciò, rileggerei le osservazioni di D. Scott, *Plato's Critique of the Democratic Character*, in «Phronesis», 1 (2000), pp. 19-37, per cui, nell'uomo democratico, a volte emerge come dominante, anche se per breve tempo, il principio razionale o aggressivo: se egli si dedica alla filosofia o alla guerra, lo fa solo per preservare la libertà e l'uguaglianza.

assume, gradatamente, il controllo totale della città trasformandosi in tiranno (565b2-566d3)¹⁶⁸.

L'ultima considerazione sulla δημοκρατία riguarda le dinamiche tra le componenti presenti al suo interno. È possibile distinguere il gruppo più attivo, quello a cui è demandato il compito di deliberare e di prendere provvedimenti: si tratta dei 'fuchi' democratici, una categoria di individui molto simile ai 'fuchi' dell'oligarchia – nel senso che sono indirizzati, primariamente, a soddisfare brame e desideri egoistici – a loro volta divisi in quanti parlano e agiscono in assemblea o in tribunale e in quanti si limitano a criticare ogni opinione contraria (564d6-e1)¹⁶⁹. È presente, inoltre, un corpo 'estraneo': si tratta dei «più ricchi» (πλουσιώτατοι – 564e7), i quali dispongono di una natura maggiormente ordinata (οἱ κοσμιώτατοι φύσει – 564e6). Si differenziano, così, dal resto della massa (ἀποκρίνεται ἐκ τοῦ πλήθους – 564e4), dato che la spinta ad assecondare gli impulsi è limitata: non sarebbero, altrimenti, stati in grado di accumulare χρήματα. In questa ristretta cerchia di persone, l'elemento ἐπιθυμητικόν non ne governa senza freni l'anima: è, allora, la più soggetta ad attirarsi l'odio e il biasimo – non è simile agli altri e dunque, agli occhi dei più, minaccia il principio di libertà – oppure viene presa di mira dai 'fuchi', che confiscano i suoi beni e li ridistribuiscono per se stessi e per il popolo, così da ingraziarselo (564e4-14)¹⁷⁰. Infine, come si è appena accennato, esiste il δῆμος, ossia tutti gli altri cittadini – lavoratori – non direttamente interessati alla politica e in possesso di poche ricchezze (ὄσοι αὐτουργοί τε καὶ ἀπράγμονες, οὐ πάνυ πολλὰ κεκτημένοι –

¹⁶⁸ Per un'analisi più approfondita sulla nascita della tirannide si rinvia a S. Roux, *Entre mythe et tragédie: l'origine de la tyrannie selon Platon*, in «Revue des Études Grecques», 114 (2001), pp. 140-159, il quale illustra come per Platone l'immagine del tiranno non sia completamente negativa, sebbene le derive della sua anima siano fortemente criticate: ciò si riallaccerebbe alla speranza di 'convertire' alla filosofia un solo elemento al potere di una città, per mettere in moto l'instaurazione della καλλίπολις (giustificando, così, i suoi viaggi in Sicilia). L'odio per i νόμοι e la legittimità di infrangerli in nome della possibilità di estrinsecare liberamente il proprio βίος riecheggia il quadro paradossale che emerge dal *Critone* di cui si è detto: il popolo ha decretato che Socrate deve morire, ma se è possibile trovare un modo per fuggire di prigione e per salvarsi la vita, questo comportamento è non solo perdonato, ma anzi caldeggiato e favorito. Per il δῆμος sarebbe lecito violare le stesse leggi che ha emanato, se limitano ciò che più desidera, in questo caso l'incolumità.

¹⁶⁹ È opportuno ribadire che i 'fuchi' dell'oligarchia e i 'fuchi' della democrazia non sono esattamente gli stessi individui, sopravvissuti al cambio di regime e insigniti di precisi incarichi in quello nuovo: i primi costituiscono, infatti, semplicemente l'origine 'ancestrale' per il, generico, modello di uomo democratico-ἐπιθυμητικός. Una volta che quest'ultimo è completamente nato e ha prosperato, senza resistenze, nella città – ossia nel momento in cui viene rovesciata l'oligarchia – si sviluppano, a partire da esso, altri e diversi 'rami evolutivi': si genera la specie dei 'fuchi' democratici e quella del popolo democratico (δῆμος), oppure una rara 'mutazione', che dà la nascita a pochi ricchi di natura moderata, come si vedrà. L'esistenza di un gruppo di 'fuchi' che «ronza» (βομβεῖ – 564d10) attorno a quelli più attivi, coprendo col rumore delle loro voci le opinioni contrarie, limita la portata della παρηγορία che era stata riconosciuta come una delle caratteristiche tipiche della democrazia (557b5): la più completa libertà di parola sarebbe, allora, solamente pura 'potenzialità', spenta dai comportamenti inadeguati della maggior parte degli uomini. Emerge un altro degli elementi che limitano l'atteggiamento conciliatorio di Platone verso la δημοκρατία, come si è osservato in precedenza a più riprese.

¹⁷⁰ Non si tratta degli stessi ricchi dell'oligarchia, in quanto questi ultimi sono stati completamente tolti di mezzo durante l'instaurazione della democrazia (557a2-3): si tratta, invece, di individui appartenenti al γένος democratico, in cui l'elemento ἐπιθυμητικόν non era tanto forte da portarli a spendere tutto le loro ricchezze per appagare desideri non necessari e lasciare a questi ultimi, pertanto, il governo della propria vita.

565a1-2): esso costituisce l'elemento più numeroso all'interno della città, di cui è considerato il sovrano quando viene chiamato a riunirsi in assemblea (ὁ δὴ πλεῖστον τε καὶ κυριώτατον ἐν δημοκρατίᾳ ὅταν περ ἄθροισθῆ – 565a2-3). Il popolo interviene, sporadicamente, in faccende politiche solamente se gli è possibile ottenere qualche vantaggio, prospettiva che i 'fuchi' sono ben disposti a presentargli, colpendo, sovente, i beni dei ricchi (565a4-b1).

È possibile a questo punto riassumere le varie caratteristiche emerse dall'analisi dell'uomo democratico descritto nel libro VIII: tutte presentano profonde affinità con gli attributi dei πολλοί emersi dai passi del libro VI di cui si è discusso in precedenza. Innanzitutto, egli è totalmente preda dell'elemento ἐπιθυμητικόν della sua anima: la sua ragione di vita è, pertanto, quella di soddisfare costantemente i numerosi, e multiformi, desideri che gli si presentano in continuazione. In più, il principio λογιστικόν non sembra avere alcuna presa su di lui, in quanto è sottomesso a quello desiderativo o del tutto assente: lo ἀνὴρ δημοκρατικός non possiede la razionalità che lo guidi nelle scelte. Ciò è confermato dall'osservazione per cui l'anima dell'uomo in questione è «vuota di conoscenze, di belle occupazioni e di discorsi veri» (560b7-8): non ha, allora, facoltà conoscitive adeguate, che gli consentano di sviluppare un sapere in grado di opporre resistenza agli impulsi irrazionali. Tali qualità appartengono, invece, all'anima dei filosofi: egli è, di conseguenza, molto lontano dalle caratteristiche peculiari di questo raro gruppo di uomini. Non possiede, inoltre, competenze politiche, dato che, qualora sorga in lui l'intenzione di contribuire alla gestione di una città, agisce e parla «a caso» (ὄν τύχῃ – 561d4). Ogni cittadino di una democrazia è, infine, spinto all'omologazione per paura di suscitare la collera di tutti gli altri: tutto questo ha l'effetto di generare il livellamento degli uni alle opinioni degli altri, per non dare l'impressione di costituire un pericolo per il principio di libertà, come si è visto.

Per quanto riguarda gli uomini democratici, i 'fuchi', ossia i politici, governano adeguandosi ai pareri della massa dei cittadini (562d7-9), cercando di ingraziarsi il resto del popolo (565a4-8), attaccando, nelle assemblee, chiunque sostenga posizioni diverse (564d10-e2) e mirando a ottenere vantaggi dal loro ruolo di potere. Il δῆμος, la parte più numerosa e, nominalmente, sovrana della città, rimane per la maggior parte politicamente passivo (ἀπράγμονες – 565a2), a meno che non scorga la possibilità di vedere soddisfatti i suoi desideri. La descrizione dell'uomo democratico combacia con quella dell'armatore nell'immagine della nave e con quella del grosso animale: emergono le stesse caratteristiche di maggiore potenza, aura di minacciosità che esclude un pensiero privato e indipendente da quello comune, inferiori facoltà conoscitive, assenza di competenze governative, estraneità alla natura filosofica, dedizione alle ἐπιθυμίαι e inattività politica. Il quadro dello ἀνὴρ

δημοκρατικός si può applicare anche alla figura dei marinai-allevatori-politici, dato che questi ultimi sono un'appendice quasi tutt'uno con il resto del popolo, e dunque con il suo βίος tipico. Dal ritratto del fuco-politico emergono, inoltre, le stesse volontà nutrite dai marinai-allevatori: compiacere il δῆμος e farsi cedere il comando della città per soddisfare i propri desideri, in aggiunta all'attacco che sono soliti muovere a chi nutre posizioni differenti da quelle da loro difese.

Poiché i πολλοί del libro VI hanno i medesimi attributi dei vari personaggi della democrazia presentati nel libro VIII, è possibile ammettere che la prima categoria annoveri sia i demagoghi, i politici corrotti, i retori-Sofisti, sia il resto del δῆμος. L'espressione οἱ πολλοί serve, allora, a Platone per connotare una compagine ampia, omologata nei pensieri e negli intenti privati e pubblici. Il termine assume una valenza, insieme, conoscitiva, morale e politica: si tratta di tutti gli uomini che, in una città, detengono o hanno profonde relazioni con il potere, ma sono lontani dalla filosofia e dal suo βίος superiore. Le volte in cui, nella *Repubblica*, viene utilizzata questa parola, o quelle analoghe di πλήθος, ὄχλος, Platone starebbe rinviando, in ultimo, a tutte le figure di cui si è detto, proprio perché coincidono le une con le altre su più livelli.

2.1.9 Un contatto tra la massa e i filosofi?

Per meglio comprendere la critica di Platone nei confronti della massa – e della democrazia – è opportuno separare in tre punti distinti e, allo stesso tempo, interdipendenti l'insieme dei dati finora ricostruito.

Innanzitutto, egli offre una descrizione di quella che è possibile definire come φύσις dei πολλοί. Il possesso, da parte di questi ultimi, di una natura peculiare e ben definita è teorizzato esplicitamente nella *Repubblica* attraverso l'ammissione dell'esistenza di differenti principi all'interno dell'anima, che saranno oggetto di indagine più approfondita nel cap. 2.2, e attraverso la disamina del regime politico in cui una particolare categoria di uomini detiene il potere. Il fatto che gli stessi attributi ravvisabili nella *Repubblica* compaiono in altri e numerosi dialoghi legittima l'ipotesi secondo la quale, agli occhi di Platone, tali qualità appartengono strutturalmente agli individui che confluiscono e che si perdono all'interno della massa, del δῆμος. Esse sono l'assenza di facoltà conoscitive adeguatamente sviluppate, la conseguente mancanza di razionalità, la sottomissione all'elemento ἐπιθυμητικόν¹⁷¹.

¹⁷¹ Anche personaggi come i retori-Sofisti o i politici corrotti, che dispongono di alcune abilità differenti rispetto a quelle del resto degli uomini (primariamente, la capacità di irretire i più con discorsi miratamente costruiti),

È possibile distinguere, poi, le modalità con cui i πολλοί manifestano queste caratteristiche intrinseche: essi agiscono ἄν τύχῳσι, in maniera, cioè, incoerente; preferiscono accogliere e seguire le opinioni e i valori erronei che, da sempre, hanno, tutti insieme, condiviso; risultano politicamente inattivi; si esprimono non per mezzo di un discorso ma emettendo suoni e rumori; non vogliono e non sono in grado di dialogare; sono profondamente estranei, se non avversi, alla filosofia; risultano, in ultimo, dediti primariamente a soddisfare i propri desideri, perlopiù di matrice corporea. A causa di ciò, i πολλοί finiscono per farsi trascinare dai discorsi dei retori, dei Sofisti o, più in generale, di individui spregiudicati ma abili a influenzare gli altri: i πολλοί sono, di conseguenza, indotti non a seguire un διαλέγεσθαι, bensì, solitamente, una μακρολογία, il mezzo di espressione usuale di un retore-Sofista quando si rivolge a un pubblico numeroso. Essi sono abituati a recepire discorsi ampi e lunghi, in cui occupano il ruolo di semplici spettatori passivi, non direttamente coinvolti.

La φύσις dei πολλοί e le modalità con cui essa si estrinseca hanno, infine, profonde ripercussioni sulla città. In quest'ultima, si vive nel costante terrore, nella consapevolezza che la massa può scagliarsi contro i suoi stessi membri, nel caso in cui diano prova di non pensare o di non agire conformemente alle aspettative di tutti. Il vanto di un regime democratico, la ἰσονομία, è, a uno sguardo più approfondito, il risultato di un'omologazione forzata, che i πολλοί si auto-impongono. La πόλις è vincolata a una condizione di perenne ingiustizia: non vi è spazio per un'educazione che diverge da, e che si oppone a, i valori condivisi, bensì, semplicemente, per una loro continua ripetizione e difesa. La costituzione stessa della democrazia è corresponsabile di questi meccanismi: gli affari pubblici sono gestiti chiamando a raduno un gran numero di persone, che non possono, pertanto, che agire in modo inadeguato, dando prova delle loro insufficienze nell'amministrazione della πόλις. Si aprono le porte, in aggiunta, alla nascita di individui pericolosi, che vedono nel δῆμος riunito una compagine debole e facilmente manipolabile, da cui ottenere benefici e vantaggi personali. A mio avviso, la concezione che Platone nutre della massa la dipinge come strumento del potere (degli uomini spregiudicati che sono abili a controllarla), come nemico del potere (di quello filosofico che deve essere istituito) e come potere essa stessa (nelle città attuali e malate, che rispondono alle sue deliberazioni e ai suoi valori). Perché la καλλίπολις abbia la speranza di

possono essere considerati come in possesso di una φύσις manchevole. Essa li spinge a coltivare solamente i propri desideri, ad adeguarsi alla massa, a rifuggire dalla filosofia: questo mostra, chiaramente, come la natura dei πολλοί e dei retori-Sofisti sia, pertanto, la stessa, come, del resto, viene affermato esplicitamente nel *Gorgia* (αὐτοφωῶς – 513b3).

essere instaurata, Platone deve, allora, necessariamente scontrarsi con la moltitudine, nel senso che si preciserà più avanti¹⁷².

La disillusione, se non l'ostilità, di Platone nei confronti del resto degli uomini non è un tema nuovo nella riflessione antica: essa ricorre, infatti, quasi alla stregua di *topos* già in epoca arcaica. In particolare, nei frammenti dei Presocratici si consuma un distacco, teoretico ed etico, tra il sapiente – assieme, eventualmente, ai pochissimi che possono innalzarsi fino alla sua stessa condizione – e gli altri uomini, spesso definiti come «mortali» (βροτοί), ignoranti e incapaci di comprendere ciò che il primo è riuscito ad afferrare¹⁷³. Si può affermare che Platone si inserisce nel solco tracciato da molti dei pensatori che lo hanno preceduto, aggiungendo, alla loro concezione, il livello della φύσις umana: essa contribuisce a giustificare e ad argomentare quel divario tradizionale tra il sapiente – nel caso di Platone, tra il filosofo – e gli individui ‘comuni’. Le caratteristiche intrinseche e strutturali di questi ultimi legittimano la visione profondamente negativa che Platone ha, quasi negli stessi termini, più volte esplicitato. La distinzione fa leva, manifestamente e primariamente, sulla superiorità conoscitiva del filosofo, la quale si collega poi, in alcuni dialoghi, direttamente all'oggetto su cui si esercita: il primato delle idee – e della ἐπιστήμη – sui fenomeni – e sulla δόξα – proietta, cioè, un primato anche su quanti erigono il piano noetico a campo di studio. I πολλοί, non essendo in possesso delle stesse facoltà dei filosofi, non interessandosi o al miglioramento di sé o alla teoria delle idee, risultano, di conseguenza, insufficienti e inferiori.

La separazione dei πολλοί dai filosofi si connette, tuttavia, anche a una dimensione morale e politica. Il resto degli uomini può essere definito, per segnalarne la distanza rispetto al filosofo, con i termini τὸ πλῆθος, ὁ ὄχλος, οἱ πολλοί perché vive un βίος inadatto: in questo modo la moltitudine vincola, a causa della maggiore forza di cui dispone, l'intera città alla sua stessa condizione di manchevolezza. I più si caratterizzano non solo perché sono estranei alla φιλοσοφία, ma anche perché finiscono per influenzare e per decidere, malamente, le sorti della πόλις: la massa va considerata anche in qualità di δῆμος, e in questa veste politica non può che essere diversa dai φιλόσοφοι destinati a regnare nella καλλίπολις. L'antitesi filosofo-πολλοί si declina sempre, allora, come contrapposizione tra un individuo eccellente per

¹⁷² Con le analisi finora condotte, ho raccolto l'invito di M. Russo, *Elementi per una fenomenologia della massa nella Repubblica di Platone*, in F.L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin 2007, pp. 49-63 (dal cui saggio ho mutuato il titolo per il cap. 2.1) a isolare, in tutti i dialoghi di Platone, «dei passi dai quali emerge, forse per la prima volta, la moltitudine come problema politico, ossia come entità costitutiva della vita e della teoria politica». Condivido le sue osservazioni per cui, nei libri VI-VIII della *Repubblica*, Platone critica l'omologazione forzata che la massa impone in un regime democratico.

¹⁷³ Per la questione del modo con cui la superiorità del sapiente in epoca arcaica veniva declinata e concepita restano, a mio parere, illuminanti le osservazioni di M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967: di questo si dirà anche nel cap. 3.2.1.

sapere, per condotta, per abilità nell'esercizio del governo e una massa, politicamente rilevante, contraddistinta da incapacità conoscitiva, etica e pratico-politica: la loro diversa φύσις legittima questo divario¹⁷⁴.

L'unica descrizione del δῆμος che diverge da quella emersa fino a questo punto è presente nell'*Apologia*. Paragonandosi a un tafano, Socrate dichiara che il compito che si è assunto è quello di spingere, costantemente, il popolo ateniese a 'progredire', a ricercare ciò che è migliore e più giusto: egli considera il δῆμος un «cavallo» – sebbene tardo e bisognoso di essere pungolato a causa della sua mole – grande e di buona razza (ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος – *Ap.* 30e4-5). La stazza ingente, la non troppa acutezza e la necessità di affidarsi a una guida – tratto, quest'ultimo, che rinvia all'incapacità di autogestirsi – sono caratteristiche presenti anche in altre immagini: esse servono a illustrare, come si è detto, la maggiore influenza che il popolo esercita all'interno della città e la sua generalizzata mancanza di competenze. La differenza principale consiste nell'idea che il δῆμος è ritenuto in grado di maturare conoscenze, purché opportunamente indirizzato: è, allora, anche sulla base di questa consapevolezza – in aggiunta alla missione affidatagli dal dio di Delfi – che Socrate ha perseverato nell'interrogare numerosi uomini per rivelare la loro ignoranza e per invogliarli, così, a rimediare. Ciò contrasta con l'assoluta estraneità alla filosofia attribuita, a più riprese, alla massa e al fatto che la sua natura e le sue facoltà siano, strutturalmente, insufficienti.

La disillusione di Platone nei confronti del δῆμος è tale da investire non solo quella minima apertura al miglioramento di sé che Socrate sembra concedere alla moltitudine nell'*Apologia*: nel libro VI della *Repubblica*, il popolo è ancora equiparato a un animale, non più, tuttavia, a un «cavallo nobile» (γενναῖος ἵππος) bensì a una generica e non meglio

¹⁷⁴ Integro l'osservazione per cui Platone distingue il filosofo e i πολλοί sulla base, soprattutto, della conoscenza delle idee avanzata da H.-D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Mainz 1980, pp. 146-183 con la proposta di ravvisare, in aggiunta, una frequente coloritura etico-politica di tale distinzione, che si riallaccia, a mio avviso, alla particolare φύσις dei più, trovando in quest'ultima la propria legittimazione. Secondo S.S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton 2000, pp. 113-237, Platone mutua 'valori' chiave della democrazia, come ad esempio la παρρησία, applicandola, però, ai filosofi: l'attribuzione a Platone di una totale svalutazione dei regimi democratici andrebbe, dunque, mitigata. Resta, tuttavia, la profonda disillusione verso gli uomini che si servono di questi valori, l'accesso ai quali va ristretto ai pochi individui capaci. La libertà di parola va concessa solo a chi possiede una φύσις superiore, non a tutti. Platone si inserisce in un 'coro', a lui precedente, di voci scettiche verso la democrazia come rileva K.A. Raaflaub, *Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens*, in «Classica et Mediaevalia», 40 (1989), pp. 33-70: aggiungo che Platone integra le concezioni precedenti con la ricerca della causa delle disposizioni negative della massa, ossia la sua peculiare φύσις, l'elemento dell'anima che ha il sopravvento nell'individuo.

precisabile «bestia» (θρέμμα), così da sottolinearne, maggiormente, l'inferiorità¹⁷⁵. Platone starebbe riprendendo direttamente l'assunto di Socrate dell'*Apologia*, che rispecchia, molto probabilmente, un'effettiva convinzione del maestro, resa esplicita nel testo per giustificare, e per elevare, le azioni di quest'ultimo¹⁷⁶. Nella *Repubblica*, si consuma, invece, una presa di distanza dal Socrate storico, dal suo modello di filosofia, di approccio alla vita pubblica e, più in generale, di vita¹⁷⁷: è mio parere che, tramite l'immagine del θρέμμα, Platone stia 'citando' alcune affermazioni del maestro al fine di rovesciarle. Con questo richiamo all'*Apologia*, l'effetto sarebbe di far risaltare il fallimento della speranza di Socrate: i più non potranno mai ammettere la loro ignoranza e i loro errori attraverso un confronto filosofico, quello che Socrate aveva tentato, interrogando vari cittadini e dialogando con loro, di instaurare.

Con ciò non voglio dire che Platone, conscio della negatività della massa, avesse rinunciato del tutto al compito che si era prefissato il suo maestro: piuttosto, Socrate avrebbe sbagliato le modalità con cui portare avanti l'obiettivo di migliorare la condotta dei suoi concittadini. Sempre nel libro VI della *Repubblica*, Platone sembra, infatti, aprire alla possibilità di operare una correzione delle opinioni dei πολλοί entrandovi in contatto.

Socrate e Glaucone, dopo aver chiarito la natura dei veri e dei falsi filosofi, riflettono sullo scetticismo che gli uomini potrebbero nutrire nei confronti del progetto di riforma sociale delineato in precedenza: una costituzione di quel genere, infatti, non è mai stata direttamente osservata. Poiché la salvezza di una città passa attraverso un mutamento, in favore dei filosofi, ai vertici del potere, risulta necessario fare in modo che il resto degli uomini comprenda l'importanza di seguire e di accogliere ogni consiglio proposto da tali figure: è, allora, semplicemente difficile, ma non impraticabile, instaurare la καλλίπολις (R. 498d7-499d7). Socrate è consapevole del fatto che i πολλοί non sono dello stesso avviso: nonostante ciò, nutre la speranza che possano cambiare parere, a patto di avvicinarsi loro non aggressivamente, bensì esortandoli pacatamente (ἐὰν αὐτοῖς μὴ φιλονικῶν ἀλλὰ παραμυθούμενος – 499e1-2). Il messaggio che deve essere trasmesso alla massa riguarda la natura, le qualità e il βίος tipici dei veri filosofi (499e2-500a2): in questo modo, essa potrà

¹⁷⁵ Per l'immagine generalmente positiva del cavallo in Grecia e in Platone cfr. J. Frère, *Les Métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (éd.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997, pp. 423-434, in part. pp. 431-434.

¹⁷⁶ Per una discussione della rappresentazione, molto probabilmente, vicina al Socrate storico e alle sue concezioni presente nell'*Apologia* cfr., ad esempio, K. Döring, *Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates*, in «Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft», 14 (1987), pp. 75-94. Non ci sarebbe stata, dunque, una sorta di evoluzione della concezione che Platone aveva del δῆμος, da un iniziale e giovanile ottimismo fino a una disillusione in età matura: egli avrebbe, da sempre, nutrito profondo scetticismo e ostilità circa le capacità e le caratteristiche del popolo, attitudine che non poteva non ereditare dall'ascendenza aristocratica della sua famiglia, sebbene declinata da un punto di vista filosofico.

¹⁷⁷ Per questo cfr., ad esempio, F. Ferrari, *Platone. Il governo dei filosofi* (Repubblica VI), Venezia 2014, pp. 168-171, nn. 74, 76, 77 e la bibliografia *ivi* citata.

riconoscerne la superiorità, ritenerli, anzi, ordinati e divini (κόσμιός τε καὶ θεῖος – 500d1-2). Sarà portata, pertanto, ad accogliere i loro provvedimenti, i quali sono volti a diffondere, nella città, «moderazione, giustizia e ogni pubblica virtù» (σωφροσύνης τε καὶ δαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς – 500d8-9). I πολλοί non saranno più ostili ai filosofi e li riconosceranno come loro governanti (499d8-500e4) solo se potranno accorgersi (ἐὰν περ αἴσθωνται – 500e4) di tutto ciò.

Socrate sembra suggerire, in questo modo, una delle condizioni necessarie, sebbene non sufficiente, per la nascita della καλλίπολις: la benevolenza della massa nei confronti dei filosofi – originatasi a partire dalla consapevolezza delle loro superiori qualità e doti – apre la possibilità che essi siano ascoltati e seguiti in merito a questioni di governo e di carattere morale, ambiti in cui sono gli unici competenti (ἂ ἐκεῖ ὄρᾳ μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἦθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι – 500d5-6). Il cambiamento minimo ai vertici del comando – l'instaurazione dei filosofi al potere – di cui Socrate aveva parlato (473b6-7) può, cioè, avvenire anche, e soprattutto, qualora i più siano bendisposti ad accoglierlo. Per operare questo 'risanamento' della predisposizione dei πολλοί verso i filosofi occorre non un dialogo (διαλέγεσθαι) – inteso nel senso di cui si è detto nei capitoli precedenti – bensì un'esortazione (παραμύθεισθαι)¹⁷⁸: la massa dovrebbe, quindi, accogliere 'passivamente', senza la facoltà di esprimere osservazioni, dubbi, pareri discordanti, la difesa dell'eccellenza del filosofo. Non a caso, la qualifica di cui quest'ultimo deve fregiarsi è essere θεῖος: solo presentandosi come «divino» agli occhi dei più egli può ammantarsi di un'aura di autorevolezza e di infallibilità, e dunque essere rispettato e apprezzato. Si potrebbe parlare di una 'καλλίπολις del consenso': la costituzione preferibile può nascere, cioè, anche grazie all'ottima opinione di cui godono i suoi futuri governanti fra i 'sudditi'.

Il filosofo deve, pertanto, avvicinarsi alla massa, a quel θρέμμα il cui umore cambia repentinamente e le cui maggiori stazza e forza costituiscono un pericolo per i suoi nemici: è bene, sottolinea Socrate, mostrarsi non ostili, bensì miti e pacati (499e1-3; 500a4-8). Ciò servirebbe a scongiurare la reazione violenta della massa nel caso in cui pensasse di riscontrare un tentativo di 'attacco' ai suoi danni. Questa affermazione può costituire

¹⁷⁸ Il verbo presente in R. 499e2 è un composto di παρά (nel senso di 'vicino', 'di fronte') e di μυθέομαι («reden», «erzählen»: cfr. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, p. 265; «parler», «raconter»: cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1999 [1968], p. 719; «to tell»: cfr. R. Beekes, L. van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010, p. 976): da qui l'idea, veicolata dal termine, di 'parlare molto da vicino' e, quindi, di 'esortare', 'parlare benevolmente' («encourage», «speak soothingly to»: cfr. H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968¹² [1843], p. 1318). Sulla base del verbo impiegato e della particolare rilevanza che il nome derivato dalla medesima radice assume in Platone, anticipo la sua possibile risposta – che sarà oggetto delle analisi del cap. 2.2 – al tentativo di sopperire all'incapacità di διαλέγεσθαι della massa: non bisogna destinarle un λόγος filosofico, bensì un μῦθος.

un'ulteriore presa di distanza da Socrate, oltre a quelle – indicate precedentemente – nei confronti del suo βίος e della sua concezione circa la natura del popolo: egli, interrogando gli uomini per rivelare la loro ignoranza, avrebbe, in un certo senso, 'aggredito' i membri della massa, si sarebbe dimostrato χαλεπός (500a4) e sprezzante delle loro opinioni, comportamento, del resto, che può essere ravvisato – se ci si pone dal punto di vista del δῆμος – nel suo discorso dell'*Apologia*. I punti della sua difesa in cui Socrate sembra opporsi direttamente alle aspettative e alle opinioni dei giudici – esponenti del δῆμος – sono rappresentati dalle frequenti richieste di non reagire facendo schiamazzi: ciò potrebbe segnalare, appunto, il fatto che Socrate è consapevole di essere sul punto di dire qualcosa che non sarà accolto benevolmente. Comportamenti 'avversi' possono essere: il momento in cui Socrate dichiara che non pronuncerà una difesa da oratore, simile a quelle a cui i giudici sono da sempre abituati, ma che parlerà e domanderà come è solito fare (*Ap.* 17b8-18a6); la volontà di confutare, interrogando gli altri uomini, l'affermazione dell'Oracolo di Delfi che lo aveva definito il più sapiente, un responso che lo aveva portato a smascherare la profonda ignoranza di tutti (21a5-24b2); l'osservazione per cui, uccidendolo, gli Ateniesi faranno un grande male a loro stessi (29d2-31a1); la proposta di farsi mantenere a spese pubbliche nel Pritaneo, e la conseguente giustificazione per mostrare che non sta parlando con arroganza (ἀπαυδιζόμενος – 37a3-4), bensì a proposito (36d1-37e2); infine, la 'profezia' minacciosa sulla venuta di altri filosofi dopo di lui (39c1-e1). In questa veste, Socrate si descrive come uno dei pochi individui in grado di consigliare la condotta preferibile o, quantomeno, di rivelare l'inadeguatezza del resto dei cittadini: si avvicina, quindi, al compito del filosofo descritto nel libro VI, che si rivolge alla massa, in veste di uomo eccellente, per diffondere σωφροσύνη e altre virtù attualmente mancanti nella città. Ciò che emerge dall'*Apologia* è che Socrate è stato, però, condannato a morte e che si è comportato, nei confronti del popolo riunito, in maniera alquanto sprezzante, benché avesse detto il vero. Potrebbe essere questo, a mio avviso, il motivo per cui Platone, nella *Repubblica*, sta proponendo un preciso modo di rapportarsi alla massa: il contrario di quanto egli suggerisce, come testimonia il destino di Socrate, porta al fallimento.

Se questa lettura è corretta, al vero filosofo, nel momento di entrare in contatto con i πολλοί, è richiesto sì di smascherare le loro erronee concezioni, ma soprattutto di non dare l'impressione di essere lui stesso il responsabile di queste critiche smontando le credenze difese dai più. L'operazione del διαλέγεσθαι è esclusa – si parla, pertanto, esclusivamente di παραμύθεισθαι – non soltanto perché la massa non è filosofa, ma anche perché interpreterebbe una discussione in cui le sue convinzioni sono direttamente prese in esame e

contraddette come un'azione ostile: il δῆμος sarebbe spinto a ribattere negli unici modi che conosce, ossia facendo schiamazzi, abbandonando il dialogo oppure concretizzando la sua maggiore forza e eliminando, così, il filosofo.

Quest'ultimo non è chiamato solo a esaltare la sua immagine agli occhi dei più: egli deve infondere, anche, moderazione, giustizia e altre virtù di carattere pubblico. È opportuno notare che, nella *Repubblica*, l'attenzione è focalizzata principalmente sull'uomo ἐπιθυμητικός: non si parla, infatti, di σοφία o di ἀνδρεία, bensì di σωφροσύνη, la virtù che questo tipo di individuo ha l'obbligo di sviluppare (R. 430e1-432b1), e di δικαιοσύνη, la quale va coltivata da tutti i cittadini (433d6-435c3). Platone sta sempre facendo riferimento al confronto che il filosofo deve intrattenere con i πολλοί, in quanto sono, come si è visto, i perfetti rappresentanti dell'uomo in cui il principio ἐπιθυμητικόν ha il sopravvento. Ciò significa che la massa, agli occhi di Platone, può acquisire – nonostante il ritratto profondamente negativo che ne ha fornito in numerosi dialoghi – determinate virtù e migliorare rispetto alla sua condizione attuale. In questo passo della *Repubblica*, Platone avrebbe teorizzato la possibilità di parlare con la moltitudine, avrebbe illustrato le modalità con cui avvicinarsi a essa – esortare (παραμυθεῖσθαι), dimostrandosi pacati – e avrebbe indicato i punti salienti del suo messaggio: la natura, superiore, dei veri filosofi, la necessità di acquisire σωφροσύνη e δικαιοσύνη.

Il filosofo finisce, di conseguenza, per sostituirsi alle figure degli educatori attuali, ai personaggi che influenzano la massa. Egli deve eliminare il controllo sulle opinioni e sulle attitudini del δῆμος che politici corrotti, demagoghi, retori-Sofisti esercitano: il supporto per meglio infondere nei πολλοί moderazione e giustizia sembra essere costituito dal fatto che il vero filosofo è chiamato a mostrare ai più, anche, la sua natura e il suo βίος tipici, i quali, come si è visto, ne rivelano l'assoluta superiorità e affidabilità¹⁷⁹.

¹⁷⁹ La celebre allegoria della caverna (514a1-520a4) illustrerebbe proprio questo meccanismo. Il filosofo infatti, ridisceso nella grotta dopo aver contemplato il mondo noetico, parla immediatamente ai prigionieri che, fino a quel momento, avevano osservato solamente la processione dei portatori di statuette: costoro costringevano i prigionieri a rimanere bloccati in una condizione di insufficienza conoscitiva. L'obiettivo dei filosofi è di liberare i prigionieri dall'errore. L'interpretazione 'tradizionale' identifica i prigionieri con il popolo e i portatori con tutte le figure di educatori inadeguati attuali (poeti, politici, retori-Sofisti): se il filosofo, una volta rientrato nella caverna, si rivolge direttamente ai prigionieri, e non ai portatori, allora egli si è sostituito a questi ultimi, cioè agli educatori, come si è suggerito *supra*, nel testo. J. Wilberding, *Prisoners and Puppeteers in the Cave*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 27 (2004), pp. 117-139, propone, invece, di ravvisare negli uomini incatenati gli educatori attuali e nei portatori di statuette il δῆμος: il filosofo deve, quindi, illuminare i poeti, i politici, i retori-Sofisti controllati dal popolo. Non accoglierei, alla luce di quanto ho cercato finora di mostrare, questa proposta: nel rapporto di simbiosi tra i Sofisti e il δῆμος, i primi contribuiscono a rendere il secondo un gruppo coeso grazie ai messaggi che gli indirizzano in continuazione. Questi non sono certamente finalizzati a suscitare la σωφροσύνη e la δικαιοσύνη: per questo motivo Platone teorizza l'intervento del vero filosofo, che deve sostituire, appunto, gli educatori attuali. Questi ultimi vanno, cioè, scalzati dalla loro posizione di rilievo e di influenza nella città e relegati nel gruppo dei πολλοί, a cui appartengono *naturalmente*, ossia a causa della loro φύσις. I primi momenti della ridiscesa nella caverna rappresentano l'iniziale messa in atto di una delle condizioni

Accanto a questo compito, vi è anche quello messo in luce nel *Fedone* – da cui si è preso le mosse – di illustrare ai πολλοί, convenientemente, l’immortalità dell’anima e ogni corollario etico che deriva da questo assunto. La moltitudine ha, tuttavia, caratteristiche intrinseche, strutturali, che non possono essere eliminate: resta da indagare, allora, se siano presenti, nei dialoghi, punti che tengono conto di, e che rispondono a, tutte le esigenze e le finalità enucleate finora.

necessarie, sebbene non sufficienti, per favorire l’instaurazione della καλλίπολις: non tanto il cambiamento minimo ai vertici del potere, quanto la promozione della figura del filosofo e la diffusione di virtù presso i πολλοί.

2.2 INCANTARE LA BESTIA: MODERAZIONE, IRRAZIONALITÀ E EDUCAZIONE DELLA MASSA NELLA *REPUBBLICA*

«Plasma un'unica forma di animale composito e policefalo, che abbia intorno teste di animali domestici e selvatici, e che tramuti e generi a partire da sé ogni cosa del genere» (R. 588c7-10)¹⁸⁰.

«Devi sapere [...] che quando un uomo è prossimo alla morte, è preso dal timore e dall'inquietudine per cose a cui in precedenza non dava peso. I racconti che si narrano a proposito dell'Ade [...] sconvolgono allora la sua anima, se non possano essere veri» (R. 330d4-e3)¹⁸¹.

La fenomenologia dei comportamenti tipici della massa nelle città attuali, di cui si è discusso nel precedente capitolo, dipende dalla condizione dell'anima dei πολλοί. Questi ultimi hanno un elemento in comune con i membri del terzo ceto della καλλίπολις, e cioè con gli artigiani e i commercianti, i crematisti: in entrambe le compagini, della città perfetta e di quelle attuali, è l'elemento ἐπιθυμητικόν della ψυχή a esercitare il controllo maggiore.

I πολλοί rifiutano i discorsi filosofici perseguendo un βίος edonistico, ossia, nel contempo, ricercando i piaceri e fuggendo i dolori: la colpa è da imputare al dominio del principio peggiore dell'anima. Esso, tuttavia, può essere contenuto e indirizzato a una condotta migliore, l'unica a cui possono aspirare uomini in possesso di una natura così limitata: occorrono precise virtù, tra tutte la σωφροσύνη, la quale concorre a rendere crematisti perfetti gli esponenti della massa attuale. Vi è, tuttavia, un ostacolo: come si è visto in precedenza, individui di questo genere sono ostili ai λόγοι, soprattutto perché non sono in grado di comprenderli. Vi sono dunque due livelli su cui agire: uno all'interno della καλλίπολις già fondata, in cui è necessario tenere a freno gli impulsi peggiori a cui sono costantemente soggetti i crematisti – per la precisione, la brama di ricchezze e la cura per la sfera corporea portate all'eccesso – così da temperare queste spinte e piegarle all'utilità collettiva (ossia, distribuire le ricchezze a tutta la cittadinanza solamente per appagare bisogni necessari); un secondo livello all'interno della città attuale e malata, per volgere i πολλοί all'adozione di un preciso βίος, grazie al quale possono diventare uomini pronti per essere inquadrati nella città perfetta.

¹⁸⁰ Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ιδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλᾶς κύκλω καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα.

¹⁸¹ Εὖ γὰρ ἴσθι [...] ἐπειδὴν τις ἐγγύς ἢ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντίς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσήει. οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἄιδου [...] τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν.

È opportuno, dunque, indagare le caratteristiche del principio dell'anima che nei πολλοί/nei crematisti ha il sopravvento, oltre alle modalità con cui è possibile fare presa su di esso, controllarlo e, di conseguenza, spingerlo verso un fine particolare, ossia, in ultimo, l'acquisizione della σωφροσύνη: la poesia, soprattutto attraverso i μῦθοι che è in grado di comporre, può rivestire, in questo senso, un'importanza fondamentale.

2.2.1 Piaceri e irrazionalità nel libro IV della *Repubblica*: il ruolo della σωφροσύνη

Nel libro IV della *Repubblica*, Socrate e i suoi interlocutori focalizzano l'attenzione sulle caratteristiche della καλλίπολις: alle considerazioni preliminari circa la condizione degli uomini al governo – se può essere definita felice – e ad alcune premesse riguardo l'assetto della città, Socrate aggiunge una più ampia disamina sulle qualità tipiche sia della città perfetta sia dei suoi cittadini (R. 419a1-427d7).

Perché la città si mantenga, ogni giorno, in ordine e con efficienza, Socrate evoca la necessità che gli uomini sviluppino un carattere «contenuto» (μέτριοι ἄνδρες γίνωνται – 423e6): con questa espressione, Socrate si riferisce a una delle virtù che ogni cittadino è chiamato a possedere per il perfetto funzionamento della πόλις, la «moderazione» (σωφροσύνη). Come si apprenderà meglio successivamente, essa coincide con un autocontrollo imposto agli impulsi irrazionali e con un rispetto degli 'equilibri' cittadini, ossia con l'accettazione del governo dei migliori: il termine μέτριοι rinvia proprio a questo 'senso della misura'¹⁸². Tale carattere, a detta di Socrate, si sviluppa negli uomini grazie all'«educazione» e all'«allevamento» (τὴν παιδείαν [...] καὶ τροφήν – 423e5): viene istituito, pertanto, un legame tra lo sviluppo della σωφροσύνη – nel novero delle virtù richieste al perfetto cittadino – e un preciso programma educativo, volto a rendere equilibrato il carattere degli uomini. L'importanza della παιδεία consiste nella natura 'cumulativa' degli effetti benefici che da essa scaturiscono: nel corso del tempo, qualora l'educazione rimanga stabile nei suoi assunti di base, senza l'introduzione di novità, la generazione successiva risulterà migliore rispetto alla precedente (423e5-424c6), rispondendo, in un certo senso, al principio dell'attrazione del simile al simile (425b10-c2)¹⁸³. Il programma

¹⁸² Per una panoramica dei significati posseduti dal termine σωφροσύνη e per espressioni simili in autori precedenti a Platone – già dai poemi omerici la parola suggerisce l'idea del rispetto dei propri limiti, assumendo nel corso del tempo sempre di più l'accezione di autocontrollo – si rinvia, ad esempio, ad A. Rademaker, *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden-Boston 2005.

¹⁸³ Questo sviluppo progressivo, in meglio, della natura umana lungo le varie generazioni contrasta con la descrizione della corruzione a cui vanno incontro le città nel corso del tempo, a cui è dedicato il libro VIII della *Repubblica*. Nel libro IV, Socrate sta concentrando l'attenzione, tuttavia, sulla καλλίπολις, o da poco instaurata (come si può indirettamente ricavare dal passo 425a5-6) o già pienamente avviata e consolidata: l'educazione è in mano alle disposizioni degli uomini migliori. Nel libro VIII, invece, egli sta considerando la città quando la

educativo comprende la musica e la ginnastica, attività in grado di far ‘introiettare’ il rispetto per le leggi, di suscitare un’indole ‘decorosa’ – si parla di deferenza per gli anziani – e controllata (424c8-425b6): sono i ragazzi giovani i destinatari di questo tipo di educazione, chiamati a prendere parte «precocemente» (ἐννομωτέρου εὐθύς – 424e6) a giochi all’insegna della disciplina e del rigore, che li faranno crescere rimediando a ogni possibile ‘macchia’ che hanno ereditato (424e5-425a7)¹⁸⁴.

Il nesso costitutivo educazione-moderazione esclude un legame tra lo sviluppo della σωφροσύνη e l’azione di leggi specifiche e mirate: imporre, tramite il carattere coercitivo dei νόμοι, comportamenti misurati e contenuti è un’operazione di poco valore e inutile, poiché, se anche applicate, leggi di questo tipo non durerebbero a lungo (425b7-9). Per dimostrare questa asserzione, Socrate chiama in causa, brevemente, la condizione delle città attuali, e malate, considerando le innumerevoli attività e i frequenti litigi che sorgono in merito a faccende di mercato, di contratti, di tribunali (425c10-d6): l’attenzione è posta su una fascia di popolazione più ampia, quella dei lavoratori liberi, che, proprio per questo aspetto, echeggia il terzo ceto della καλλίπολις, quello degli artigiani e dei commercianti. I primi, nelle città attuali, sono inclini a reagire con ostilità contro chi tenta di dire loro «la verità», ossia di distoglierli dai piaceri del cibo, del bere, del sesso: qualora qualcuno provasse a correggere queste inclinazioni tramite le leggi, sarebbe attaccato e allontanato, e le norme sarebbero disattese. Accolti, seguiti e onorati sono, solamente, i governanti che assecondano le attitudini più diffuse, per quanto siano erranee e negative agli occhi di Socrate e dei suoi interlocutori (426a6-c8). Gli sforzi di chi cerca di spingere, attraverso le leggi, la città malata alla condotta migliore sono vani, benché degni di ammirazione: la volontà di controllare e di arginare, tramite i νόμοι, ogni deriva negativa nelle relazioni interpersonali si infrange di fronte alla resistenza degli uomini i cui interessi sono danneggiati (426d1-427a1).

L’inutilità di diffondere la σωφροσύνη tramite le leggi appare chiara: nel caso della καλλίπολις, i νόμοι volti a promuovere la moderazione sarebbero superflui, in quanto i cittadini inquadrati nella città perfetta sono già in possesso delle virtù migliori; nel caso, invece, delle città attuali e malate, leggi di questo tipo non avrebbero alcun effetto, se non conseguenze negative per chi ha tentato di emanarle e di imporle (427a2-7).

καλλίπολις è ormai venuta meno: la spirale, in questo caso, è in negativo proprio perché a capo della πόλις non vi sono più uomini straordinariamente eccellenti, bensì di natura inferiore, i quali, spesso, tengono in scarsa considerazione l’educazione (come fanno, ad esempio, gli oligarchi e i democratici).

¹⁸⁴ L’importanza di ascoltare gli anziani si rivelerà cruciale nell’ambito del programma educativo da rivolgere al terzo ceto della città perfetta e alla massa attuale: agli anziani toccherebbe diffondere μῦθοι volti, tra l’altro, a consolidare la moderazione. Tutto ciò sarà chiarito nel corso delle analisi.

Questo tipo di argomentazione richiama molto da vicino l'allegoria della nave del libro VI: nel libro IV, si pone l'attenzione sulla 'cecità' della maggior parte dei cittadini nei confronti del loro βίος sregolato e sulla loro inclinazione a seguire individui spregiudicati, pronti ad assecondare le volontà della massa. Il discorso di Socrate si concentra, anche nel caso del passo in esame del libro IV, sulle città attuali e corrotte, su Atene in particolare: la descrizione delle frenetiche, e litigiose, attività commerciali e giudiziarie di cui si è detto prima può essere, infatti, intesa come una raffigurazione di Atene stessa¹⁸⁵. Questa angolatura dell'allegoria della nave che Socrate delinea successivamente permette di mostrare che nelle città presenti non vi è σωφροσύνη: da un lato, perché gli uomini danno ascolto non agli individui migliori ma a quelli che approvano e difendono le attitudini più diffuse; dall'altro, perché la maggior parte dei cittadini è dedicata ai piaceri della gola e del sesso, connessi ai desideri irrazionali più forti e più numerosi, quelli che la σωφροσύνη, come si dirà più nel dettaglio in seguito, è chiamata a tenere a bada. Platone starebbe, allora, guardando alle varie πόλεις – tra cui Atene – con gli occhi del riformatore: egli si pone il problema di arginare la deriva negativa della massa, non redigendo leggi mirate, bensì suggerendo la diffusione di un preciso programma educativo, che ricalchi quello della καλλίπολις, sebbene non estesamente e approfonditamente delineato nel libro IV a proposito, appunto, della maggior parte degli individui dotati di una natura 'inferiore'. Per intervenire sulle città corrotte occorrerebbe prima, allora, mutare opportunamente il sistema della παιδεία tradizionale, la quale è legata, per molti dei suoi aspetti, alla poesia, come Socrate aveva, in precedenza, puntualizzato e come emergerà dalle analisi che si stanno conducendo.

Dopo le considerazioni sulla moderazione e sull'educazione, le caratteristiche della σωφροσύνη vengono, infine, introdotte esaminando le qualità che contraddistinguono la città perfetta: essa è, a detta di Socrate, «saggia» (σοφή), «coraggiosa» (ἀνδρεία), «moderata» (σώφρων) e «giusta» (δικαία), in ragione del fatto che è, anche, «buona» (ἀγαθή). Le rispettive virtù, si apprenderà in seguito, sono diffuse tra i cittadini (427e6-11).

Per quanto riguarda la σωφροσύνη, Socrate offre una descrizione introduttiva, generica e indicativa – si tratta di «tracce» (ὄσπερ ἵχνη – 430e7) – per meglio intenderne il funzionamento. Questa virtù coincide con una sorta di «accordo» e di «armonia» (συμφωνία τινι καὶ ἁρμονία),

¹⁸⁵ Per i rimandi alla democrazia ateniese sottesi a molti passi della *Repubblica* cfr. D. Nails, *Plato's Republic in Its Athenian Context*, in «History of Political Thought», 33 (2012), pp. 1-23, la quale sottolinea come uno degli aspetti tipici degli uomini democratici – di Atene – di cui si è già detto a proposito del libro VIII è quella di 'usurpare' ruoli che sarebbe bene fossero di competenza solamente di alcuni specialisti, tratto che affiora anche nel passo del libro IV di cui si sta discutendo. Per questo motivo, allora, Platone ritiene di vitale importanza, per tutti gli uomini, non solo l'acquisizione della moderazione, ma anche della giustizia intesa come il dedicarsi solamente al ruolo assegnato nella πόλις: essa si oppone alla πολυπραγμοσύνη, il compiere svariate attività, atteggiamento che è imperante nelle città attuali e malate e di cui si discuterà *infra*, nel testo. Riguardo alla πολυπραγμοσύνη cfr. A.W.H. Adkins, *Polupragmosune and "Minding One's Own Business": A Study in Greek Social and Political Values*, in «Classical Philology», 71 (1976), pp. 301-327.

un «ordine» (κόσμος) che, in un certo senso, integra le singole e differenti parti in un insieme ben connesso¹⁸⁶. Può essere, inoltre, concepita alla stregua di un «controllo» che l'individuo impone a se stesso (ἐγκράτεια; κρείττω δὴ αὐτοῦ), per limitare la spinta di «piaceri» e di «desideri» (καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν – 430e1-5). Con queste osservazioni, Socrate prefigura le caratteristiche fondamentali della moderazione: da una parte, l'accettazione del controllo della parte migliore su quella inferiore – o dell'anima o dei cittadini – e, dall'altra, la limitazione degli impulsi irrazionali. Questi due – e interconnessi – meccanismi della σωφροσύνη risultano chiari chiamando in causa il piano della ψυχή.

Nell'anima dell'individuo vi sono «una parte migliore» e «una peggiore» (περὶ τὴν ψυχήν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον – 431a4-5): un uomo è in possesso di ἐγκράτεια, dunque è moderato, nel caso in cui la prima comandi sulla seconda (431a5-7); al contrario, è «intemperante» (ἀκόλαστος) qualora, per via di una cattiva educazione o della frequentazione di uomini malvagi (ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἢ τινος ὁμιλίας – 431a7), l'elemento superiore è subordinato al controllo di quello qualitativamente inferiore (431a7-b2)¹⁸⁷. Questo scenario ha un preciso parallelo con la condizione della città: essa è σώφρων quando sono i cittadini migliori a governare e a guidare la massa dei peggiori. L'accettazione di tale corretta gerarchia, nell'individuo o nella πόλις, ha un importante effetto: la limitazione e il contenimento dei desideri. Per questo motivo si è suggerito che le due modalità di funzionamento della σωφροσύνη sono interconnesse: la prima, l'accettazione del controllo dell'elemento superiore, causa la seconda, il freno agli impulsi peggiori. Socrate invita, infatti, a considerare che bambini, donne, schiavi, uomini – liberi – «dappoco» (φαῦλοι – 431c3) hanno «numerosi e svariati desideri e piaceri» (πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονάς – 431b6-c1): queste figure coincidono, per quanto riguarda la città, con la massa dei cittadini peggiori, e per quanto riguarda l'anima, con gli individui in cui l'elemento più infimo ha una notevole influenza. I desideri limitati nel numero, semplici e misurati perché sottomessi al vaglio del pensiero, di opinioni corrette e di ragionamenti (ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἱ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῶ

¹⁸⁶ Come rileva S. Gastaldi, *Sophrosyne*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. III, Napoli 1998, pp. 205-237, la terminologia musicale (accordo, armonia, etc.) serve a suggerire che le differenze naturali tra gli uomini della καλλίπολις non sono eliminate e livellate, bensì mantenute e integrate le une alle altre, così da restituire una perfetta unità nella diversità, animata dalla concordia. Osserva, inoltre, che la σωφροσύνη è una virtù che prevede un intervento della parte razionale: come si dirà *infra*, nel testo, è possibile intendere che negli individui appartenenti al terzo cetto della città perfetta l'elemento λογιστικόν è sufficientemente sviluppato da far riconoscere loro sia la necessità di lasciarsi controllare dalla parte migliore – dell'anima/della cittadinanza – sia di contenere i desideri, ma non è abbastanza 'affinata' da elevarli alle stesse occupazioni dei governanti.

¹⁸⁷ Ciò prefigura l'indagine sui tre centri motivazionali in cui è divisa l'anima: per ora, la distinzione è posta, semplicemente, sull'elemento migliore di contro a quello peggiore, i quali coincideranno, in seguito, con l'elemento razionale e desiderativo. Il principio aggressivo, come si vedrà, è, la maggior parte delle volte, incline ad appoggiare, e a lasciarsi controllare da, quello razionale: limitatamente a ciò, è legittimo, allora, ricondurlo alla parte migliore dell'anima, sebbene non sia di per sé razionale (nel libro X della *Repubblica* è annoverato nella dimensione irrazionale).

ἄγονται – 431d5-6), sono tipici dei pochissimi uomini in possesso di una natura superiore, a cui va affidato il comando della città (431c5-d2)¹⁸⁸. All'interno della καλλίπολις, i migliori che sono al governo provvedono a impedire – in accordo con la loro attitudine misurata nei confronti dei piaceri – che la moltitudine dei desideri degli uomini φαῦλοι abbia il sopravvento: ciò si verifica non solo perché il dominio degli individui razionali, all'interno della città, mostra a tutti i cittadini la preferibilità di moderare la spinta ai desideri più bassi, ma anche perché gli uomini peggiori condividono, tutti quanti, lo stesso parere su chi debba consigliarli e guidarli. Nonostante sia forte, in questi ultimi, l'elemento – come si vedrà meglio in seguito – irrazionale, la virtù che possiedono li spinge ad accogliere gli ammonimenti provenienti dai governanti contro le ἐπιθυμίας e le ἡδοναί. Tali individui devono pertanto avere introiettato nella loro anima il rispetto nei confronti della parte migliore e insieme aver accettato il contenimento degli impulsi. In questo modo, Socrate precisa quelle caratteristiche preliminari e introduttive di ordine, armonia e autocontrollo – di cui si è detto prima – che contraddistinguono la σωφροσύνη.

Quest'ultima è una ἀρετή di cui dispone ogni membro della καλλίπολις, proprio perché tutti sono d'accordo sia su quale elemento debba comandare sia sulla bontà delle scelte che quest'ultimo impone, nell'anima come nella πόλις (431d7-432b2). La città in questione, altrimenti, non funzionerebbe correttamente, e non potrebbe essere considerata perfetta: la virtù presentata nel libro IV è, allora, intesa come già in possesso dei cittadini della καλλίπολις. La descrizione di Socrate acquisisce, in questo modo, una sorta di valore normativo: egli sta mostrando il fine preferibile a cui tutti gli uomini devono essere indirizzati¹⁸⁹. Se la σοφία e la ἀνδρεία sono ἀρεταί che solamente una porzione circoscritta di individui è in grado di sviluppare, la σωφροσύνη può essere raggiunta da chiunque e, in particolare, dalla più ampia massa di uomini definiti φαῦλοι. Governanti e guerrieri godono di tre virtù: ognuno di loro possiede quella che consente di svolgere al meglio un determinato ruolo – rispettivamente, sapienza e coraggio, per il governo e per la guerra – a cui si aggiungono la moderazione e la «giustizia» (δικαιοσύνη), che sarà l'oggetto di indagine, da parte di Socrate, nel proseguimento della discussione (432b3-434c11). Gli altri membri della καλλίπολις – bambini, donne, schiavi,

¹⁸⁸ Queste considerazioni hanno un importante corollario: ogni uomo, dai cosiddetti migliori a quelli inferiori, è sempre sottoposto alla pressione di desideri e di impulsi. Le ἐπιθυμίας irrazionali non sono specifiche di un solo gruppo di individui, dato che, in ultimo, «sont de nature physiologique [...] posées comme universelles, communes à tout être humain»: semplicemente, in una particolare compagine cittadina hanno il sopravvento. Si tratta, dunque, di limitare e di controllare tali desideri: tutto ciò verrà chiarito da Socrate più avanti nella discussione. Per quanto osservato cfr. C. Rowe, *Les parties de l'âme et le désir du bien dans la République*, in M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes*, Paris 2005, pp. 209-223.

¹⁸⁹ Del resto, come si è visto *supra*, nel testo, e n. 188, tutti gli uomini sono sempre soggetti alle 'tentazioni' poste dagli impulsi irrazionali: anche per questo motivo è necessario, per essere considerati membri della città perfetta, che ognuno possieda la moderazione. Per il fatto che la *Repubblica* ammantava spesso una prescrizione nel fondo di una descrizione – e per altre questioni circa la realizzabilità di quanto viene proposto – si rinvia a F. Zuolo, *Platone e l'efficacia: realizzabilità della teoria normativa*, Sankt Augustin 2009, in part. pp. 9-70.

liberi, artigiani, ossia tutti i governati (433d2-3) – dispongono, invece, solamente di σωφροσύνη: essa è per loro fondamentale, in quanto sono maggiormente colpiti da desideri e da piaceri corporei, potenzialmente deleteri per se stessi e per la città se eretti a polo di riferimento costante. L'importanza di diffondere la moderazione tra i cittadini delle πόλεις attuali e malate, perché diventino il più possibile simili a quelli della καλλίπολις, emerge chiaramente: Socrate si concentra, infatti, sulla natura, sulla potenza e sulle negatività connesse ai piaceri e ai desideri.

Per enuclearli, Socrate e i suoi interlocutori passano a considerare con maggiore attenzione la sfera interna all'individuo (ὁ οὖν ἡμῖν ἐκεῖ <scil. ἐν τῇ πόλει> ἐφάνη, ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα – 434e2-3), ossia le caratteristiche della ψυχή, in precedenza solamente evocate. Essi avevano riconosciuto la presenza, nella città perfetta, di tre gruppi di cittadini – i governanti, i guerrieri, i crematisti – ciascuno contraddistinto da peculiari virtù, «condizioni e attitudini» (πάθη τε καὶ ἕξεις – 435b7), se non da una φύσις precisa: occorre, allora, da un lato mostrare se l'anima del singolo è – come la πόλις – divisibile in tre parti, dall'altro se gli attributi e il funzionamento di queste ultime possono essere sovrapposti a quelli tipici della καλλίπολις e dei suoi cittadini (435b4-c2). Il problema consiste nel precisare se ciò con cui gli uomini scelgono coincide con l'anima, e se quest'ultima o costituisce un singolo centro motivazionale, o è divisa in più elementi, ciascuno incline a suggerire particolari comportamenti¹⁹⁰. Qualora si propenda per la seconda ipotesi, bisogna anche capire se esiste un principio della ψυχή con cui si apprende, un altro con cui ci si adira, e un terzo che spinge a perseguire esclusivamente i piaceri del cibo e del sesso (435c4-436b4).

Per fornire una risposta adeguata, l'attenzione è posta sulla sfera dei «desideri» (ἐπιθυμῖαι), quelli «più evidenti», legati alla fame e alla sete (ἐναργεστάτας αὐτῶν τούτων ἦν τε δίψαν καλοῦμεν καὶ ἦν πείναν – 437d2-3). Appagare semplicemente l'impulso di mangiare o di bere costituisce il desiderio più comune e immediato: esistono, tuttavia, molteplici declinazioni di queste ἐπιθυμῖαι, che riguardano, ad esempio, la quantità e la qualità – si può inferire, oltre il necessario per sopravvivere – dei cibi o delle bevande (437d7-439a7). Vi sono casi in cui l'individuo cede all'impulso di bere, e altri in cui viene trattenuto: ne consegue che esistono due parti dell'anima, una che ordina di consumare cibo e bevande, l'altra che lo proibisce. Esse sono diverse tra di loro: la seconda – proprio perché è 'strutturata' per contenere e per bloccare la prima – tende a dominare (439b3-c8)¹⁹¹. Socrate precisa, poi, le caratteristiche di questi due

¹⁹⁰ Una puntuale dimostrazione di come le parti dell'anima vadano considerate alla stregua di centri motivazionali, quale fonte per azioni e deliberazioni dell'individuo, è offerta, ad esempio, da R. Kamtekar, *Plato's Moral Psychology. Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*, Oxford 2017, pp. 130-143.

¹⁹¹ L'argomentazione di Socrate si basa sull'osservazione per cui la stessa cosa non può, contemporaneamente, fare o subire qualcos'altro di contrario (436b9-c1): si tratta, in un certo senso, della prima – se non la si vuole ravvisare nei frammenti di Parmenide – formulazione del principio di non contraddizione. È opportuno notare, inoltre, che

centri motivazionali. Il principio della ψυχή che è preposto a imporre un vincolo e un freno ai desideri agisce sempre a partire «da un ragionamento» (ἐκ λογίσμου), in quanto si oppone alla dimensione pulsionale: la relativa parte dell'anima non può che essere chiamata, pertanto, «razionale» (λογιστικόν). Il secondo principio invece, agendo in maniera contraria al primo, può essere definito «irrazionale» (ἀλόγιστον): più precisamente, è legittimo etichettarlo come «desiderativo» (ἐπιθυμητικόν), in quanto spinge, appunto, ad assecondare le ἐπιθυμίαι della fame, della sete e quelle di altra natura (439c10-d8)¹⁹². Accanto a questi due elementi, ve ne è un terzo, proprio perché è possibile riconoscere comportamenti collerici e bellicosi: si tratta del principio «aggressivo» (θυμοειδές – 439e1-3)¹⁹³.

Il problema di determinare se è semplicemente l'anima a scegliere per l'individuo non è né direttamente affrontato né estesamente esaminato: ciò perché la soluzione adottata prevede che a spingere a un determinato spettro di azioni siano le tre parti della ψυχή. A questa altezza della discussione, Socrate divide la parte razionale da quella irrazionale: egli fornisce una sola caratterizzazione della prima, ossia il suo opporsi ai desideri della seconda, mentre non si dice ancora, come invece si farà in seguito, che a essa appartengono i ragionamenti filosofici e la spinta allo studio. L'opposizione alle ἐπιθυμίαι della parte irrazionale non è una prerogativa esclusiva della componente razionale: anche il principio aggressivo – come emerge dall'esempio di Leonzio, che cede all'impulso di guardare cadaveri nonostante avverta il freno inibitore proveniente dall'elemento collerico (439e5-440a7) – tende a osteggiarli. Si possono, dunque, distinguere differenti tipi di desideri: quelli che ad esempio spingono a salvaguardare l'onore, e che pertanto comportano il freno da parte dell'elemento che Socrate definisce come θυμοειδές; altri a cui si oppone di solito, invece, la ragione, ossia i piaceri del cibo, del bere, del sesso, delle

l'anima viene considerata la fonte delle decisioni per le azioni e per le scelte dell'individuo senza ulteriori precisazioni o dimostrazioni. Per un'esaustiva disamina dei procedimenti che portano Socrate e i suoi interlocutori a isolare i due centri, razionale e irrazionale, e per quanto detto finora si rinvia, ad esempio, a R.F. Stalley, *Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul*, in «Phronesis», 20 (1975), pp. 110-128, e a C. Siewert, *Plato's Division of Reason and Appetite*, in «History of Philosophy Quarterly», 18 (2001), pp. 329-352, il quale mostra che il testo rende impossibile accettare l'ipotesi che l'anima sia considerata, da Platone, come divisa in più 'omuncoli' – piuttosto, si tratta di aspetti della stessa entità – tesi già respinta *supra*, n. 162.

¹⁹² I desideri della fame e della sete, oltre a quelli di altra natura – che coincidono con il sesso e con l'accumulo di ricchezze, anche se la gamma è molto più ampia e impossibile da esaurire, come si vedrà – rinviano, in ultimo, alla sfera corporea: del resto, in molti dialoghi essa si oppone 'per antonomasia' alla razionalità, ad esempio nel *Fedone*. Nel libro IX ciò sarà chiarito con maggiori dettagli: la spinta verso la dimensione del σῶμα propria delle ἐπιθυμίαι – che porta, nel caso degli uomini delle città attuali, ai piaceri del cibo, del vino, del sesso, nel caso dei cittadini della καλλίπολις, alla cura degli affari, della produzione e dell'alimentazione collettiva – è messa in luce da S. Campese, *Epithymia/epithymetikon*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. III cit., pp. 245-286, in part. pp. 245-264.

¹⁹³ È opportuno notare che Platone non pretende di esaurire, con la tripartizione dell'anima, tutte le varie e molteplici caratteristiche, bensì di isolare quei 'macro-elementi' utili per una comprensione della sua natura, soprattutto in relazione alla città e alla fenomenologia di comportamenti che emergono più manifestamente in quest'ultima: per questa osservazione si rinvia alle analisi più dettagliate di W. Kühn, *Caractères collectifs et individuels. Platon, République IV, 434d2-436b3*, in «Revue de philosophie ancienne», 1 (1994), pp. 45-64.

ricchezze, tipicamente legati alla sfera materiale, la quale è totalmente antitetica alla dimensione legata a τὸ λογιστικόν, ossia alla verità, alla filosofia e allo studio delle idee, come si apprenderà meglio in seguito¹⁹⁴.

Socrate avanza un'ulteriore considerazione: la parte razionale e quella aggressiva agiscono, solitamente, da 'alleanze' ai danni di quella desiderativa. Τὸ λογιστικόν, infatti, si oppone a quanto di irrazionale vi è in un uomo – i desideri – verso cui, invece, τὸ ἐπιθυμητικόν indirizza costantemente, in qualità di fine primario per il βίος. Τὸ θυμοειδές è, in quanto sede di desideri, strutturalmente affine a τὸ ἐπιθυμητικόν, dunque connesso alla sfera ἀλόγιστον dell'anima. Spesso, tuttavia, è in contrasto con le ἐπιθυμίαι, e si lascia più facilmente guidare dal principio λογιστικόν (439e4-440e5)¹⁹⁵. L'anima è, pertanto, divisa in tre centri motivazionali, che possono essere distinti, quanto al 'valore' dei loro stimoli, in due compagini: le parti λογιστικόν e θυμοειδές, alleate tra loro, a cui si oppone la dimensione totalmente irrazionale e passionale (442a4-b3).

Mostrata l'esistenza dei tre principi dell'anima e isolate le loro caratteristiche peculiari, il discorso si riallaccia ai precedenti risultati della discussione. La città che è stata definita sapiente è tale poiché, in essa, predomina la parte migliore dei cittadini; allo stesso modo, l'uomo è sapiente se nella sua ψυχή è l'elemento λογιστικόν a prevalere, e a controllarne, di conseguenza, il βίος (441c8-9). Ciò vale anche a proposito del coraggio e della giustizia: nel caso della δικαιοσύνη, come una città è giusta nel momento in cui tutti i cittadini assolvono al proprio ruolo, così l'individuo è δίκαιος quando ogni principio della sua anima svolge la sua specifica funzione, più precisamente se quello razionale comanda su quello aggressivo e, soprattutto, su quello desiderativo, che non deve avere il sopravvento (441c11-e1). Quest'ultimo è definito da Socrate come «la parte più grande dell'anima», insaziabile di ricchezze (ὁ δὲ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον – 442a6-7): ha la tendenza a prevaricare sugli altri centri motivazionali dell'individuo, per indirizzarlo esclusivamente ai piaceri del cibo, del bere e del sesso, quelli «connessi al corpo» (τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν – 442a6-b3). Ne risulta che l'uomo δίκαιος è anche σώφρων: in questo caso, infatti, il principio ἐπιθυμητικόν accetta e rispetta la funzione di governo di quello λογιστικόν, dell'elemento migliore¹⁹⁶. La

¹⁹⁴ Per tutto ciò si rinvia a quanto osservato da H. Lorenz, *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006, pp. 13-34.

¹⁹⁵ Della generale disposizione dell'elemento aggressivo si dirà infra, cap. 4.2.1.

¹⁹⁶ Sul rapporto tra δικαιοσύνη e σώφροσύνη cfr., ad esempio, C.J. Rowe, *Justice and Temperance in Republic IV*, in G.W. Bowerstock, W. Burkert, M.C. W. Putman (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin-New York 1979, pp. 336-344, il quale sottolinea i punti di contatto, se non di sovrapposizione o di trasferimento, di caratteristiche della seconda sulla prima. Per questo si veda anche C.W.R. Larson, *The Platonic Synonyms δικαιοσύνη and σώφροσύνη*, in «American Journal of Philology», 72 (1951), pp. 395-414.

conseguenza di questo riconoscimento consiste nel permettere alla parte razionale di contenere e di frenare ogni impulso irrazionale, di impedire che il soddisfacimento del piacere corporeo diventi il fine in base al quale l'uomo orienta la sua vita: Socrate recupera, nuovamente, i meccanismi di funzionamento della *σωφροσύνη*, che, per la città, consistono, appunto, nell'accordo su chi deve governare e nel contenimento delle inclinazioni dei cittadini 'inferiori', dei governati (442c9-d4).

È possibile avanzare una serie di osservazioni che emergono dai risultati raggiunti nella discussione tra Socrate e i suoi interlocutori. Innanzitutto, gran parte degli uomini subisce la spinta dei desideri più bassi, quelli legati alla sfera corporea: il cibo, il bere, il sesso e i piaceri di natura affine costituiscono l'orizzonte di riferimento primario sia per i cittadini delle *πόλεις* attuali, sia per quelli del terzo ceto della *καλλίπολις*. Lo stile di vita di entrambi può essere, a ragione, definito come edonistico: è, infatti, la ricerca delle *ἡδοναί* che viene messa al di sopra di tutto¹⁹⁷. Nel caso della città perfetta, tali impulsi sono contenuti: solamente l'amore per le ricchezze è tollerato e ammesso – sebbene disciplinato ed equilibrato – poiché ai membri del terzo ceto è concesso di possedere la proprietà privata¹⁹⁸. Nella *καλλίπολις*, costoro possono attuare il loro *βίος* edonistico: tuttavia, non mangiano, bevono, si uniscono carnalmente a più persone senza freni, bensì si nutrono e si riproducono secondo necessità, oltre a guadagnare il denaro sufficiente. È opportuno notare, infatti, che le *ἐπιθυμιαί* non possono essere soppresse ed eliminate del tutto, bensì, al massimo, limitate e arginate: la presenza di cittadini dediti alla ricerca di un certo tipo di piaceri non costituisce un pericolo per la città perfetta grazie alla *σωφροσύνη* di cui dispongono. Se questa virtù si trova solamente nella *καλλίπολις*, allora nelle città attuali e malate la condotta di vita sfrenatamente *ἐπιθυμητικόν* ha piena libertà: tale quadro si sovrappone perfettamente alla descrizione dei *πολλοί*, del *δῆμος*, fornita nel cap. 2.1.

Nel libro IV, gli individui inclini ad assecondare gli impulsi più bassi sono, come si è detto, bambini, donne, schiavi e persone dappoco, una compagine irrazionale quasi per

¹⁹⁷ Attribuisco al termine edonistico un significato preciso: la volontà, da parte di questi uomini, di inseguire piaceri legati a qualcosa di infimo e di inferiore, appunto i piaceri del cibo, del bere, del sesso, delle ricchezze. Se applicato ai *πολλοί* delle città attuali o al terzo ceto della *καλλίπολις*, si utilizzerà d'ora in avanti il termine, pertanto, con un senso dispregiativo – seguendo l'intenzione di Platone – e non semplicemente generico. Come si apprenderà nel libro IX, infatti, ogni centro decisionale dell'anima spinge verso differenti *ἐπιθυμιαί* e può far provare all'individuo diverse *ἡδοναί*: non si tratta sempre di una dimensione esclusivamente pulsionale e irrazionale, poiché nei piaceri della parte *λογιστικόν* è coinvolta, appunto, la ragione. Le *ἐπιθυμιαί* del mangiare, del bere, dell'unirsi a più persone determinano azioni e comportamenti che escludono il coinvolgimento della razionalità: si impongono efficacemente anche qualora persistano inclinazioni ad ascoltare la ragione. Per tutto questo cfr. A.H. Hyland, *Ἔρωσ, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato*, in «Phronesis», 13 (1968), pp. 32-46.

¹⁹⁸ Tra le ricchezze e le proprietà dei cittadini del terzo ceto, figurano anche gli schiavi. La figura dello schiavo è dunque ammessa nella *Repubblica*, sebbene Platone non le dedichi ampio spazio nella descrizione della *καλλίπολις*, probabilmente perché la schiavitù non riveste una parte essenziale per la delineazione degli assetti principali e fondamentali della città. Per l'esistenza della schiavitù e per i passi in cui Platone la menziona cfr. G. Vlastos, *Does Slavery Exist in Plato's Republic?*, in «Classical Philology», 63 (1968), pp. 291-295.

autonomia: l'elemento migliore della loro anima – la parte razionale – non è abbastanza sviluppata da renderli in tutto simili ai governanti ed è per loro impossibile, pertanto, acquisire σοφία¹⁹⁹. L'elenco dei personaggi fornito da Socrate serve per esaltare la loro inferiorità nei confronti dei pochi individui migliori: questa massa non è in grado di governare – e *non deve* governare – a causa della limitatezza delle sue facoltà, della dimensione prevalentemente ἀλόγιστον della sua anima e della sfera edonistica in riferimento a cui costruisce la sua vita. L'invito di Socrate sotteso nel libro VI della *Repubblica* di cui si è detto nel cap. 2.1.9, ossia trasmettere nelle città malate la σωφροσύνη, si rivela, tenendo presenti le conclusioni a cui giunge il libro IV, in tutta la sua necessità: senza questa virtù, la maggior parte degli uomini non accetterà il governo dei migliori e non troverà, così, mai scampo dai desideri più infimi, favorendo, di conseguenza, tutti quei meccanismi – omologazione forzata, nascita di individui inadeguati e spregiudicati, violenza comune, etc. – che vincolano le città presenti in una condizione totalmente negativa.

Nella massa degli uomini attuali domina strutturalmente, dunque, la parte irrazionale, che li spinge ad appagare i desideri del cibo, del bere, del sesso «alla stregua di bestie» (αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίου ἐπὶ τὸ πιεῖν – 439b4-5): l'unica virtù a cui possono aspirare, oltre alla giustizia, è solamente la σωφροσύνη. Qualora riescano a sviluppare un carattere moderato, essi possono al massimo riconoscere la necessità di cedere, da un lato, la guida di se stessi, 'internamente', a un elemento eccellente, quello λογιστικόν, per quanto limitata sia la sua potenza: come accennato, non può elevare a studi e ad attitudini superiori, quelli tipici dei governanti della καλλίπολις. Dall'altro lato, possono comprendere la preferibilità di affidare, 'esternamente', il comando sulla città, e dunque su loro stessi, agli uomini migliori. Tutti gli

¹⁹⁹ È difficile rintracciare la presenza di una parte razionale negli uomini definiti preda, o maggiormente sottomessi all'influsso, della parte desiderativa e irrazionale. L'assenso dei governati verso i governanti potrebbe derivare primariamente dalla sollecitazione dell'elemento ἐπιθυμητικόν, colpito dalla possibilità di ravvisare interessi egoistici nell'assetto della καλλίπολις, come suggerisce P. Eisenberg, *Sophrosyne, Self and State. A Partial Defense of Plato*, in «Apeiron», 9 (1975), pp. 31-36. Il controllo sugli impulsi conseguirebbe, invece, dal tipo di conoscenza che gli uomini del terzo ceto della città perfetta possiedono, ossia una forma di razionalità sufficiente al massimo per seguire le disposizioni dei governanti, e dunque per evitare di spingere all'eccesso il soddisfacimento delle varie ἐπιθυμῖαι, come rileva R.W. Hall, *Justice and the Individual in the Republic*, in «Phronesis», 4 (1959), pp. 149-158. Del resto, nel libro IX Socrate dirà chiaramente che gli uomini in cui prevale il terzo elemento dell'anima non possiedono φρόνησις e capacità di produrre λόγοι: se anche desiderassero apprendere qualcosa di 'superiore' (le idee), non avrebbero i mezzi per farlo. Nei governanti – che hanno la parte razionale ottimamente sviluppata – i pochi impulsi irrazionali non hanno alcuna presa, rendendo tali individui per nulla inclini a vivere un βίος dedito ad attività commerciali, produttive, etc. Al contrario, nei crematisti la parte razionale impedisce di indirizzarsi totalmente alle passioni più sfrenate: essa, tuttavia, non è tanto forte da costruire un βίος dedito alla conoscenza, bensì alla produzione e all'accumulo moderato di χρήματα, proprio perché la parte desiderativa ha un margine di controllo maggiore.

effetti negativi che un βίος dedito all'appagamento dei desideri più infimi esercita sulla città possono essere cancellati solo con l'acquisizione della σωφροσύνη²⁰⁰.

I crematisti della città perfetta rappresentano il modello migliore a cui possono aspirare gli uomini dotati di una natura inferiore rispetto a quella dei difensori, ossia dei guerrieri e dei governanti, di cui si dirà: nella loro anima è dunque il principio desiderativo a deliberare la condotta dell'individuo, a spingerlo verso il perseguimento dei piaceri. Tuttavia, dato che il crematista accoglie la giustizia e possiede la moderazione, la parte razionale, per quanto poco sviluppata essa sia, è comunque in grado di circoscrivere l'interesse ai soli desideri necessari²⁰¹.

Come si è visto in precedenza, a detta di Socrate tale virtù non va promossa attraverso l'emanazione di leggi che si sforzano di regolamentare capillarmente ogni aspetto della vita dei cittadini. Il fallimento del controllo che i νόμοι possono esercitare sulle azioni si spiega non solo in relazione alla generica contrarietà che gli uomini mostrano di fronte ai tentativi di distoglierli dai piaceri corporei, bensì chiamando in causa anche le ragioni 'strutturali' di questa attitudine ostile: la disposizione dell'anima dell'individuo. La direzione verso cui spingere la condotta dei cittadini va suggerita non a partire da un elemento a loro esterno, le leggi, bensì interno, la ψυχή appunto. È per tale motivo che, a detta di Socrate, la σωφροσύνη viene promossa con l'educazione, e non con le leggi: si tratta di far recepire un modello ottimale di βίος, di plasmare l'uomo affinché sia naturalmente e intrinsecamente portato a contenersi e a rispettare l'ordine della città, un effetto che soltanto una precisa παιδεία, se impartita ai cittadini fin dalla giovinezza, può ottenere. Secondo quanto emerso nei capitoli precedenti a proposito del *Critone* e del libro VIII della *Repubblica*, gli uomini delle città attuali, in particolar modo quelli che vivono nelle democrazie, guardano con sospetto e con ostilità alle leggi, considerate un padrone dispotico e limitante: ai loro occhi è legittimo aggirarle o violarle del tutto. I νόμοι non possono avere su costoro, cioè, la stessa presa sull'anima che ottiene invece un'educazione ricevuta fin da fanciulli. Il progetto di una καλλίπολις del consenso – cui si è più volte accennato – che esorta i cittadini attuali ad accogliere i filosofi come unici e legittimi governanti e che diffonde il

²⁰⁰ La σωφροσύνη coincide, di conseguenza, con una forma di sapere, benché legato soprattutto a una dimensione eminentemente pratico-morale: si tratta di tenere a bada ciò che è più ostile alla parte razionale, appunto la sfera dei desideri irrazionali, la quale risponde, in ultimo, alla dimensione corporea, come emergerà più chiaramente nel libro IX. Ciò recupera, in un certo senso, la proposta di etimologia per il termine σωφροσύνη suggerita nel *Cratilo*, ossia di «salvezza» della conoscenza (σωτηρία οὗ νοῦδι ἐσκέμεθα, φρονήσεως – 411e4-412a1): per quanto osservato si rinvia ad A.A. Aguirre, *Constelación de sentido para un término. Platón, la sophrosýne en la relación alma-cuerpo*, in R. Andrea, G. Cadirola (eds.), *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Antigua "El cuerpo y el alma en la filosofía antigua"*, Rosario 2015, pp. 21-30. Per la possibilità di ravvisare forme di sapere, sebbene non equiparabili sullo stesso piano, in tutte e tre le compagini della città – nel caso del terzo cetto, quel tanto che basta per renderlo virtuoso e adatto a convivere con gli altri cittadini – cfr. F. de Luise, *La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della kallipolis*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 66 (2011), pp. 389-407, in part. pp. 394-396.

²⁰¹ Per questa osservazione cfr. G. Klosko, *Demotike Arete in the Republic*, in «History of Political Thought», 3 (1982), pp. 363-381.

controllo sui piaceri più irrazionali – che mira a favorire, cioè, la σωφροσύνη – troverebbe, allora, il mezzo preferenziale per essere attuato proprio nella παιδεία dei giovani²⁰².

Le modalità con cui tale programma va costruito non possono non tenere conto della natura ἀλόγιστον della quasi totalità degli uomini, ossia, come si apprenderà ancora dal libro IX, della loro incapacità di comprendere λόγοι, «discorsi» complessi: non è possibile eliminare la sfera irrazionale e desiderativa dell'anima, bensì 'scendere a patti' con essa.

2.2.2 La bestia multiforme: il principio ἐπιθυμητικόν nel libro IX della *Repubblica*

L'analisi delle caratteristiche della ψυχή e della natura dei piaceri è presente anche nel libro IX della *Repubblica*. In esso, le ἡδοναί vengono considerate più approfonditamente rispetto al libro IV: se in questo si pone infatti, genericamente, l'attenzione sull'esistenza di desideri e di piaceri – comuni a tutti gli uomini – che la parte migliore dell'anima deve limitare e contenere, nel libro IX si ammette la presenza di un piacere tipico di ciascuno dei tre principi. In questo modo, rispondendo alle esigenze interne di questo libro, il βίος dell'uomo tirannico si rivela in tutta la sua – piena e profonda – negatività.

Dato che gli elementi dell'anima costituiscono, come si è visto, ognuno un centro motivazionale, esistono tre differenti «piaceri» (ἡδοναί) verso cui tendono: il principio razionale, aggressivo e desiderativo hanno, poi, «desideri» (ἐπιθυμιαί) e «ruoli di comando» (ἀρχαί) peculiari (580d1-7)²⁰³. L'elemento θυμοειδές spinge l'individuo a tentare di dominare, vincere e ottenere grande fama tra gli altri uomini (πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμὲν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν – 581a9-b1). La φιλία che è solito provare si caratterizza come amore per la vittoria e per gli onori (φιλότικον καὶ φιλότιμον – 581b3): il suo piacere coincide con la soddisfazione di questo impulso competitivo²⁰⁴. L'elemento razionale si indirizza, invece, alla ἀλήθεια: grazie a questa

²⁰² Il generico programma educativo, ventilato nel libro IV, volto a infondere la moderazione non è, si può intendere, dedicato esclusivamente al ceto dei governanti della καλλίπολις oppure agli uomini attuali destinati, una volta instaurata la città perfetta, a reggerne la guida: esso può essere indirizzato, invece, a tutti i tipi di cittadini. Si fa, infatti, accenno all'inutilità di porre un controllo sulle attività commerciali ed economiche, tipiche del futuro terzo ceto della καλλίπολις, e al fatto che gli uomini attuali sono spesso preda dei desideri del cibo, del bere, del sesso. Sarebbero, in parte, oggetto del programma di παιδεία riformata, pertanto, anche i cosiddetti πολλοί: del resto, la σωφροσύνη è una virtù che deve appartenere a ogni componente della città giusta.

²⁰³ Con il termine ἀρχαί, Platone dovrebbe riferirsi non tanto al ruolo che i vari cittadini rivestono all'interno della città in relazione all'elemento che, nella loro anima, predomina: egli, semplicemente, si sta per ora concentrando sulla gerarchia che vige – o, meglio, che dovrebbe vigere – tra le parti della ψυχή di un uomo.

²⁰⁴ La ἡδονή è, quindi, l'effetto che si ottiene nel momento in cui la φιλία di un elemento dell'anima trova appagamento. L'essere φίλος di qualcosa coincide, allora, con il provare le ἐπιθυμιαί, ossia l'impulso a ricercare un preciso oggetto. La natura di quest'ultimo e la ἡδονή che deriva dal suo ottenimento permettono di individuare le diverse ἀρχαί che, all'interno dell'anima, spettano alle sue parti, come Platone preciserà più avanti. Si potrebbe spiegare, in questo modo, la distinzione di Platone tra ἡδοναί, ἐπιθυμιαί e ἀρχαί della ψυχή nel passo 580d6-7. J. Mourcade, *Pleasure, Desire, and Akrasia in Plato's Republic*, in «Methexis», 28 (2016), pp. 33-46, in part. pp. 37-

spinta, l'uomo può acquisire diverse nozioni (581b6-8). Tale φιλία è, dunque, rivolta al sapere (φιλομαθές δὴ καὶ φιλόσοφον – 581b10): il rispettivo piacere si identifica con il continuo studio e apprendimento del vero (581d9-e3). Appare chiaro, in questo modo, che ciascun principio dell'anima è interessato solamente ed esclusivamente al particolare oggetto che gli concede piacere, ripudiando le ἡδοναί degli altri (581c1-11): nel caso in cui una parte predomina, essa impone all'individuo un fine diverso da quello dei restanti elementi della ψυχή.

Per quanto riguarda il terzo principio, Socrate riconosce il carattere problematico dell'indagine, derivante dalla difficoltà di descrivere qualcosa di così vario e multiforme. «A causa della molteplicità dei suoi aspetti» (διὰ πολυειδῶν – 580d10), è impossibile selezionare un nome univoco per designarlo: Socrate rammenta che in precedenza – ossia, nelle discussioni del libro IV – aveva convenuto, assieme ai suoi interlocutori, di chiamarlo, semplicemente, «desiderativo» (ἐπιθυμητικόν). È la sede in possesso, appunto, di numerose ἐπιθυμῖαι, le quali indirizzano con forza verso particolari oggetti: il cibo, il bere, il sesso (580d9-e5). A questa categoria di desideri tende più fortemente (μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον – 581e1-2) la terza parte dell'anima, legittimando, di conseguenza, l'impiego del termine ἐπιθυμητικόν per contrassegnarla. Tuttavia, è annoverabile, al suo interno, anche l'avidità per le ricchezze (φιλοχρήματων – 580e5): tra le sue numerose e multiformi ἐπιθυμῖαι vi sono, quindi, quelle che assumono un controllo più forte, ossia mangiare, bere, unirsi carnalmente a più persone, accanto alla circoscritta φιλία per i χρήματα, anche se è lecito presumere che lo spettro non si esaurisca con questo elenco. L'amore per le ricchezze sorge poiché il denaro è lo strumento che consente di raggiungere gli altri piaceri (580e5-581a1): Socrate propone, allora, di chiamare il terzo principio dell'anima non più ἐπιθυμητικόν, bensì φιλοχρήματων e φιλοκερδές (581a6-7). La sua φιλία – il suo desiderio, il suo impulso – è rivolta a un preciso oggetto, le ricchezze: il piacere coincide, di conseguenza, con l'ottenimento e con l'accumulo di χρήματα.

Questo mutamento nella denominazione risponde a una duplice esigenza. Da un lato, evita una possibile confusione, dato che, nel libro IX, vengono attribuite ἐπιθυμῖαι a tutte le parti dell'anima, mentre nel libro IV le ἐπιθυμῖαι sono ricondotte, solamente, al principio ἐπιθυμητικόν: connotare quest'ultimo come φιλοχρήματων evita il rischio di sovrapporre i diversi centri motivazionali della ψυχή e permette di creare, in aggiunta, un parallelo – grazie al prefisso 'φιλ-' – con gli elementi ora definiti φιλότιμον e φιλόσοφον²⁰⁵. Dall'altro lato,

41, precisa che i desideri sono «deprivations or empty states of the soul», mentre i piaceri coincidono con «the replenishment of these lacks».

²⁰⁵ Come rileva, ad esempio, M. Vegetti, *Traduzione e commento*, in Id. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VI, Napoli 2005, p. 106, n. 65. La tripartizione dell'anima costringe, contemporaneamente, a una tripartizione del desiderio, come osserva C.H. Kahn, *Plato's Theory of Desire*, in «Review of Metaphysics», 41 (1987), pp. 77-103:

concentrare l'attenzione su un aspetto del terzo principio consente di enucleare con chiarezza le caratteristiche tipiche della parte di anima in esame (μάλιστ' ἄν εἰς ἓν κεφάλαιον ἀπεριδοίμεθα τῷ λόγῳ, ὥστε τι ἡμῖν αὐτοῖς δηλοῦν – 581a4-5): è arginato, cioè, il problema di rendere puntualmente conto di tutta la sua natura pulsionale multiforme. Del resto, Socrate invita a pensare, più avanti nella discussione, a τὸ ἐπιθυμητικόν come a un mostro policefalo (ιδέα θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου – 588c7-8; τὸ παντοδαπὸν θηρίον – 588e6; πολυκέφαλος θρέμμα – 589b1-2): sfugge a una rappresentazione stabile e chiara, a meno che non si guardi a una testa, pretendendo che le sue caratteristiche valgano per l'insieme²⁰⁶.

Si può tentare di fornire un'identità precisa a una porzione di desideri che occupa lo spazio lasciato libero dalla più ampia volontà di guardare al cibo, al vino, al sesso o all'accumulo di beni. Nel libro VIII della *Repubblica*, come si è visto, il democratico rappresenta un perfetto uomo la cui anima è sottomessa al terzo elemento: il termine δημοκρατικόν viene, infatti, talvolta utilizzato come se fosse addirittura un sinonimo di ἐπιθυμητικόν (560a4-b1). Quando lo ἀνὴρ δημοκρατικός raggiunge l'ossessione per l'uguaglianza e per la libertà, si dedica a numerosi impegni: tra questi, atteggiarsi ogni tanto da filosofo, entrare in politica per parlare e per deliberare a caso, oppure dedicarsi alla guerra e agli affari, se gli capita di provare invidia per chi esercita una di queste attività a tempo pieno (561c6-562a3). Le prime due occupazioni, ossia la filosofia e la politica, sono tipiche dell'uomo φιλόσοφος, mentre la terza e la quarta appartengono, rispettivamente, a quello φιλονικός e a quello φιλοχρήματος. Il desiderio di rivestire la funzione di filosofo, di politico, di guerriero non si origina, si può intendere, dall'elemento λογιστικόν (o, stando alle denominazioni presenti nel libro IX, dall'elemento φιλόσοφον) e da quello θυμοειδές (φιλονικόν): l'uomo in questione si sarebbe, altrimenti, dedicato sempre, ed esclusivamente, alla rispettiva attività, che coincide, appunto, con le ἐπιθυμῖαι/φιλίαι tipiche di una determinata parte di anima. Il democratico si impegna in filosofia, in politica, in guerra, infatti, per un breve periodo, oppure senza dedicarvi cura e rigore, un sintomo del fatto che la spinta ha una diversa origine: dal restante centro motivazionale, quello ἐπιθυμητικόν (φιλοχρήματος). Leggendo congiuntamente i libri VIII e IX, si può concludere che nell'elemento ἐπιθυμητικόν/nella terza parte dell'anima risiedono anche desideri che finiscono

la qualifica di «desiderativo» per il terzo elemento è, ora, troppo generica, e non permette di mostrare la profonda negatività che lo caratterizza.

²⁰⁶ Selezionare alcuni aspetti dell'anima è un'operazione che Socrate ha già compiuto a proposito della tripartizione del libro IV, la quale è introdotta non nei termini di pura certezza, bensì di ipotesi plausibile. Essa serve a mostrare il rapporto e le interazioni tra l'anima e la città, nonostante alcune incongruenze, come rileva, ad esempio, K. Thein, *Justice dans la cité et justice en l'âme. Une analogie imparfaite*, in M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*, Paris 2005, pp. 247-263. Ciò non esaurisce totalmente lo spettro degli elementi della ψυχή, né offre una soluzione definitiva ed esaustiva circa la natura dell'anima. Per tutto questo cfr. M. Vegetti, *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, in «Études platoniciennes», 4 (2007), pp. 343-350.

per coincidere, solamente nelle apparenze, con quelli degli altri elementi/delle altre parti. La descrizione dell'uomo democratico del libro VIII si adatta, a mio avviso, perfettamente alle informazioni presenti nel libro IX: da un lato, all'immagine della bestia polimorfa dalle innumerevoli teste-pulsioni; dall'altro, alla considerazione per cui le ἐπιθυμῖαι della terza parte dell'anima non si esauriscono soltanto nelle spinte verso il cibo, il bere, il sesso, le ricchezze, sebbene queste siano le più forti, le più frequenti e le più numerose. Ciò legittima l'ipotesi secondo la quale, nel libro IX, Platone ha in mente, in particolare, l'immagine dello ἀνὴρ δημοκρατικός e le caratteristiche della sua ψυχή (l'uomo tirannico è, invece, un uomo democratico i cui piaceri, in particolar modo quelli erotici, sono spinti all'eccesso).

Con la scelta del termine φιλοχρήματων per connotare, in quest'ultimo libro, la terza parte dell'anima Platone sembra, però, volersi concentrare sull'oligarca del libro VIII. A un primo sguardo, allora, le caratteristiche che Socrate, in seguito, riconoscerà come tipiche dell'individuo φιλοχρήματος andrebbero attribuite allo ἀνὴρ ὀλιγαρχικός, non a quello δημοκρατικός: è mio parere che si possano comunque estendere anche a quest'ultimo. Innanzitutto, Socrate chiama la terza parte dell'anima φιλοχρήματων solamente 'per convenzione', per agevolare, cioè, l'analisi di un soggetto multiforme e caotico. È una particolare declinazione di un elemento più ampio e difficile da definire, l'unica in grado di fornire elementi chiari a partire da cui costruire una descrizione efficace e convincente. Socrate non ha, dunque, la pretesa di esaurire, con φιλοχρήματων/φιλοχρήματος, lo spettro sia dei desideri sia degli individui che dal terzo elemento dell'anima si lasciano dominare. L'uomo oligarchico, poi, condivide la generale inclinazione ad assecondare varie ἐπιθυμῖαι, riscontrabile anche nel democratico. Tale caratteristica distingue, entrambi, dai timocratici: il primo si concentra maggiormente sui «piaceri necessari» (τὰς ἀναγκαίους ἐπιθυμίας μόνον – 554a5-8) e sull'accumulo di ricchezze (θησαυροποιὸς ἀνὴρ – 554a11), il secondo sulle ἐπιθυμῖαι non necessarie, sui desideri da fuco secondo l'immagine usata nel libro VIII (554b7-8). L'uomo democratico si sviluppa da una precisa categoria di oligarchi, appunto dai «fuchi» (κηφήνες), da coloro in cui è presente un amore per le ricchezze non abbastanza forte da vincere l'impeto dei desideri non necessari: questi ultimi, si apprende nel libro IX, sono le ἡδοναί del cibo, del bere, del sesso. Gli oligarchi hanno, pertanto, la stessa, generica, attitudine desiderativa, che nel κηφήν oligarchico e nell'uomo democratico ha, semplicemente, un più ampio campo di 'interesse' e la libertà di estrinsecarsi. Socrate, infine, suggerisce esplicitamente che, nel libro IX, non sta considerando esclusivamente l'uomo oligarchico: l'amore per le ricchezze, afferma, sorge perché i χρήματα consentono, se spesi o barattati, di assecondare il desiderio di mangiare, bere, unirsi carnalmente a più persone. L'accumulo di beni non è, qui, presentato come un fine, bensì come un mezzo, come uno

strumento per soddisfare altre ἐπιθυμῖαι. Questa immagine si adatta meglio al cosiddetto fucò, che dilapida i χρήματα per appagare le sue inclinazioni: l'oligarca 'perfetto', invece, spende le ricchezze moderatamente, e soltanto per placare i desideri necessari, dato che la sua volontà primaria è, appunto, ammassare χρήματα. Poiché i κηφήνες dell'oligarchia coincidono con gli uomini democratici, la particolare descrizione della terza parte dell'anima presente nel libro IX si applica adeguatamente sia a un generico uomo ἐπιθυμητικός (dunque, trasversalmente, all'oligarca perfetto), sia nello specifico – se non soprattutto – al 'fucò' dell'oligarchia e all'uomo democratico del libro VIII, ossia ai πολλοί, al δῆμος delle democrazie attuali. Alla luce di ciò, le caratteristiche strutturali della massa che si è cercato di far emergere, in precedenza, dagli altri dialoghi di Platone trovano nel libro IX la definitiva legittimazione e 'sistemizzazione': nella discussione tra Socrate e i suoi interlocutori, quando si parla di elemento φιλοχρήματων e di ἀνὴρ χρηματιστικός è lecito leggere ἐπιθυμητικόν e ἀνὴρ δημοκρατικός.

Dopo aver distinto le tre parti dell'anima e aver isolato i rispettivi desideri, Socrate pone il problema di stabilire quale delle tre sia indirizzata al piacere più alto e risulti, di conseguenza, la migliore rispetto alle altre (581e5-582a1). A una prima considerazione, sarebbe impossibile trovare una risposta soddisfacente, in quanto gli uomini sono portati a ritenere superiore il piacere verso cui spinge l'elemento che nella loro ψυχή ha il sopravvento (581c9-e4). Tuttavia, è l'opinione del filosofo quella di cui bisogna tenere maggiormente conto. Egli, infatti, ha potuto sperimentare tutti e tre i tipi di piacere – per il sapere, per gli onori, per le ricchezze – fin da bambino: oltre che della ἐμπειρία delle diverse ἡδοναί, egli dispone di «intelligenza» e di «ragionamento» (φρονήσει καὶ λόγῳ – 582a4). Grazie alla φρόνησις, la ἐμπειρία dei piaceri può essere vagliata e valutata, in modo da ottenere un giudizio conveniente (582d4-5). Lo «strumento» (ὄργανον) impiegato dal filosofo per giudicare sono i «discorsi» (λόγοι), che appartengono «soprattutto» (μάλιστα) a questo tipo di uomo (582d13): dato che il filosofo impiega ἐμπειρία, φρόνησις e λόγοι, è legittimo considerare come vera la sua, sola, valutazione, secondo cui il piacere migliore coincide con l'apprendere e con lo studiare (582e7-583a5).

Al contrario, l'amante del guadagno, se anche si dedica per qualche tempo a cercare di comprendere la verità (μανθάνων αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν – 582a8-9) e la natura degli enti (τὰ ὄντα μανθάνοντι – 582b4), non è in grado di fruire dello stesso piacere nell'apprendere che, invece, il filosofo prova in tale frangente (582b2-4). Addirittura, qualora l'uomo φιλοχρήματος desiderasse tutto ciò, gli sarebbe molto difficile capire qualcosa (μᾶλλον δὲ καὶ προθυμουμένῳ οὐ ῥᾶδιον – 582b5-6). L'amante delle ricchezze non riesce a godere del piacere che il filosofo prova durante lo studio non soltanto, si può intendere, perché tale attività non è l'oggetto delle ἐπιθυμῖαι tipiche

del terzo elemento dell'anima, ma anche perché non è in possesso di φρόνησις né è capace di organizzare e di comprendere un λόγος: essendo molto distante dal filosofo, dalle sue facoltà e dalle sue abilità conoscitive, risulta necessariamente lontano anche dalla sua felicità. Il carattere φιλόσοφον e φιλόλογον (582e8) gli è antitetico: considerando questa estrema separazione, se il filosofo e i suoi piaceri sono superiori, l'uomo φιλοχρήματος e le sue ἐπιθυμῖαι risultano inferiori. Chi ama gli onori finisce, così, per occupare la posizione mediana in questa 'scala' di perfezione (583a1-10)²⁰⁷.

Nonostante Socrate e i suoi interlocutori ritengano di aver fornito una risposta adeguata alla domanda su quale sia il piacere migliore, il primo ritiene opportuno suggerire un'ulteriore prova (583b1-7): l'attenzione si focalizza sulla tipica attitudine dell'uomo che manca di φρόνησις e di ragionamenti. Costui è incline a ricercare piaceri e a evitare dolori: la liberazione da questi ultimi e l'attesa dei primi sono l'oggetto di alcune delle ἡδοναί più numerose e più forti (584c4-10). Socrate si sta riferendo, in questo passo, a spinte estese e potenti: si dovrebbe intendere che egli sta richiamando la sfera dei piaceri legati al cibo, al bere, al sesso. La natura di tali piaceri è incostante, instabile e poco certa, se rapportata agli oggetti del sapere e alla verità: l'uomo che insegue il primo tipo di ἡδοναί si rivolge, pertanto, a qualcosa di basso e infimo (584d1-585c7). Ciò che è inferiore rispetto alle opinioni vere, alla scienza, al pensiero, alle virtù (τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὐτῆς πάσης ἀρετῆς – 585c1-2) è strettamente correlato al «corpo» (σῶμα – 585d5): a causa di questo legame, la vita di quanti si dedicano alle ἡδοναί del cibo, del bere, del sesso non si è mai elevata a nulla di qualitativamente valido e perfetto (585c13-586a6).

Gli uomini che hanno seguito questi impulsi possono essere paragonati al «bestiame» (βοσκημάτων – 586a7), che guarda sempre e solo a terra, intento a nutrirsi, a bere, ad accoppiarsi e, per la bramosia e per l'insaziabilità dei piaceri a cui tende, ad attaccare gli altri animali della mandria: la causa di questi comportamenti risiede proprio nel non aver mai intravisto «ciò che

²⁰⁷ È la presenza di ἐμπειρία, φρόνησις e λόγοι a garantire l'autorevolezza dell'opinione del filosofo: tramite tutto ciò emerge la verità e la purezza dell'oggetto verso cui egli tende, come rileva C. Murgier, *Les plaisirs intellectuels dans le modèle platonicien du plaisir*, in «Les Études philosophiques», 109 (2014), pp. 167-186, in part. pp. 168-175. Il problema di stabilire, nel libro IX, la superiorità della vita del filosofo si riallaccia alla richiesta del libro IV, da parte di Adimanto, di mostrare come i governanti siano felici. L'asserzione contenuta nel libro IV, per cui il possesso della virtù basta a rendere felici i governanti, non assume apparentemente il carattere di dimostrazione definitiva circa la preferibilità del loro βίος; a essa si aggiungono le osservazioni del libro IX. Quest'ultimo non elimina né sostituisce i risultati del primo, in quanto le conclusioni del libro IV potrebbero essere alla base delle argomentazioni del libro IX. Quanto riassunto finora *supra*, nel testo, si basa infatti su un assunto: ciò che caratterizza come superiore la vita dei governanti-filosofi è l'assetto interno della loro anima, ossia il dominio della ragione sulle altre parti, il quale realizza una condizione ottima e una vita meritevole di essere vissuta. È in conseguenza del governo della parte λογιστικόν e dell'obbedienza degli altri principi che sorgono la felicità e il godimento dei piaceri migliori e perfetti, quelli veri e puri, che coronano una vita già perfetta. Per tutto questo cfr. D. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford 2005, pp. 106-137.

è», ossia il piano delle idee (ἄτε οὐχὶ τοῖς οὖσιν οὐδὲ τὸ ὄν οὐδὲ τὸ στέγον ἑαυτῶν πιμπλάντες – 586a6-b4)²⁰⁸.

Il quadro appena tracciato, a detta di Glaucone, rappresenta perfettamente il βίος tipico dei πολλοί (586b5-6): esso è totalmente opposto alla filosofia, alla ragione, alla virtù e all'ordine (φιλοσοφίας τε καὶ λόγου ἀφέστηκεν [...] λόγου ἀφίσταται οὐχ ὅπερ νόμου τε καὶ τάξεως; – 587b8-12). La discussione continua riconducendo il tiranno alla peggior specie di uomo preda dei piaceri carnali: egli, e l'elemento che nella sua ψυχή ha il sopravvento, sono estremamente lontani dalle caratteristiche degli uomini, della parte di anima e dei piaceri migliori (587b6-592b5)²⁰⁹.

Appare evidente che la descrizione del terzo principio dell'anima combacia perfettamente con la fenomenologia della massa tracciata nel cap. 2.1: del resto, la discussione del libro IX, per esplicita ammissione di Glaucone come si è visto, si applica proprio alla natura che soggiace alle azioni, alle scelte, alle attitudini dei πολλοί. Sono pertanto del tutto analoghe le caratteristiche assegnate al δῆμος e quelle dell'uomo ἐπιθυμητικός/φιλοχρήματος. Esprimersi solamente tramite rumori e schiamazzi, essere incline ad abbandonare discussioni di carattere filosofico, lasciarsi irretire facilmente, seguire chi si propone di soddisfare le sue brame e i suoi desideri, agire violentemente contro presunti nemici e, infine, adottare una condotta edonistica indirizzata al soddisfacimento della sfera corporea sono azioni che si spiegano, tutte, in riferimento alle deficienze strutturali che caratterizzano l'elemento dell'anima che nei πολλοί ha il comando.

Nell'individuo che fa parte del δῆμος attuale, il principio razionale non ha margine di controllo: costui soggiace ai piaceri correlati al cibo, al bere, al sesso, oltre che all'incapacità di costruire λόγοι, di comprenderli e di esprimersi tramite essi. Le frequenti immagini che, negli altri dialoghi, paragonavano il popolo a una bestia (θρέμμα) si rivelano fondate: secondo Platone,

²⁰⁸ L'argomentazione qui condotta è strutturata tramite un'analogia tra «ἄνω and pleasure, κάτω and pain, and μέσον and the quietude between pleasure and pain»: guardando a qualcosa di basso valore, il resto degli uomini non gode di un piacere come quello dei filosofi, che si rivolgono a un livello superiore. Per questa osservazione e per un'analisi dei punti, talvolta problematici, relativi all'ultima dimostrazione sulla superiorità delle ἡδοναί dei filosofi si rinvia alla rilettura degli avverbi suggerita da J. Butler, *Pleasure and the Levels Analogy: An Exegetical Note on "Republic" 584d-585a*, in «The Classical Quarterly», 54 (2004), pp. 614-618. Platone fornisce due criteri per valutare l'oggetto dei desideri: quello della sua purezza e quello della sua verità. Di conseguenza, solo la vita del filosofo, che si indirizza a un ambito vero e puro, può essere considerata la più piacevole: l'analisi della natura del piacere sarà condotta, con risultati diversi, nel *Filebo*, ma non per questo quanto avanzato nella *Repubblica* va respinto come provvisorio e parziale, poiché, per l'economia del discorso, mostra perfettamente l'inferiorità del βίος degli uomini governati dall'elemento aggressivo o desiderativo. Su questo cfr. R. Lefebvre, *Absence de douleur et raison: la vérité des plaisirs chez Platon (République, IX et Philèbe)*, in «Les Études philosophiques», 101 (2012), pp. 257-277; D. Wolfsdorf, *Pleasure and Truth in Republic 9*, in «The Classical Quarterly», 63 (2013), pp. 110-138. Sotteso a questa argomentazione è, ancora, l'assunto per cui non è tanto il piacere ciò che rende preferibile la vita del filosofo: è, piuttosto, l'assetto interno della sua anima a rappresentare la condizione perfetta, a cui conseguono tutti gli effetti positivi finora delineati, impossibili da realizzare qualora sia l'elemento desiderativo ad avere il sopravvento.

²⁰⁹ Per gli effetti – negativi – che il controllo dei desideri erotici ha sul tiranno cfr. O. Gigon, *Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons Staat (577c-588a)*, in «Museum Helveticum», 35 (1988), pp. 129-153.

ha il capo chino sul mondo corporeo come il bestiame, ed è animato da molteplici spinte alla stregua di un animale, di un mostro (θρέμμα; θηρίον) policefalo; più in generale, è segnato negativamente dalla profonda distanza dalla filosofia. L'interesse per la sfera corporea dei πολλοί evocata nel libro IX richiama la descrizione di questi ultimi che è emersa anche nel capitolo dedicato alle analisi sul *Fedone*. È legittimo, di conseguenza, leggere congiuntamente tutti i passi che si sono analizzati a proposito della natura dei più: il libro in esame fornisce una teorizzazione e una sistematizzazione per tutte le opinioni negative che Platone ha da sempre nutrito – e a cui ha spesso dato spazio nei suoi dialoghi – circa le tendenze, le attitudini e le azioni dei πολλοί.

Se il δῆμος delle città attuali è uguale all' 'archetipo' di uomo ἐπιθυμητικός/φιλοχρήματος, e se quest'ultimo ha le stesse caratteristiche, una volta educato, degli artigiani e dei commercianti della καλλίπολις, come si è osservato a proposito del libro IV, allora è possibile ammettere che, agli occhi di Platone, i πολλοί attuali andranno collocati nel terzo ceto, una volta che la città riformata e giusta sia stata instaurata. Perché i membri del δῆμος risultino uguali ai lavoratori manuali, tuttavia, devono possedere una particolare virtù: la σωφροσύνη, la quale reprime e censura gli impulsi peggiori, oltre a spingere ad accettare benevolmente il governo dei migliori²¹⁰. Se il programma di καλλίπολις del consenso di cui si è ventilata l'esistenza costituiva un'effettiva esigenza per Platone, allora si trattava di diffondere, prima di tutto, proprio la moderazione tra gli uomini.

Come si è visto, i più hanno un carattere antitetico a quello φιλόλογον: la possibilità di insegnare la σωφροσύνη tramite ragionamenti e discorsi, λόγοι veri, filosofici, è esclusa. Non è possibile, in aggiunta, chiamare in causa il valore coercitivo dei νόμοι, per le ragioni enucleate in precedenza. Occorre, pertanto, un mezzo differente per trasmettere efficacemente un messaggio, tale da essere compreso perfino dai πολλοί, dotati di capacità conoscitive limitate.

²¹⁰ Per rendere cittadini perfetti gli uomini in cui predomina la terza parte dell'anima serve, naturalmente, anche il possesso della δικαιοσύνη, la quale impone a ciascuno di dedicarsi esclusivamente a un preciso ruolo all'interno della καλλίπολις, senza prevaricare incarichi e funzioni degli altri. È particolarmente necessaria all'uomo delle democrazie attuali: questo tipo di individuo tende, come si è visto a proposito della figura dell'uomo democratico nel libro VIII, a dedicarsi ad attività peculiari di altre categorie di cittadini, sebbene saltuariamente e con poco rigore. La priorità data alla σωφροσύνη nel 'programma' di risanamento delle condotte – la cui esistenza si sta cercando di provare – deriva dal fatto che i piaceri non necessari, che dominano l'anima dei πολλοί, sono tra le cause principali di quei comportamenti dannosi descritti nel cap. 2.1: lo sviluppo della moderazione serve, pertanto, prima di tutto ad arginare, a contenere e, infine, a eliminare queste spinte deleterie e i loro effetti – tra cui, appunto, darsi a più attività per appagare un desiderio momentaneo – oltre che a volgere gli uomini ad accettare, spontaneamente, il governo degli uomini migliori. Una volta 'ripulita' la città e i cittadini, una volta ottenuto, cioè, il 'materiale' umano adatto a partire da cui costruire la καλλίπολις si può mettere in moto l'ulteriore processo di 'affinamento', introducendo anche la δικαιοσύνη, ad esempio dopo aver rivelato a tutti la natura di ciascun individuo, che legittima la ripartizione in vari gruppi sociali con precisi incarichi, come si vedrà nei prossimi capitoli.

2.2.3 I μῦθοι platonici, una nuova poesia e l'appello all'irrazionalità

Come è emerso nelle analisi condotte nei precedenti capitoli, per correggere le inclinazioni della massa occorre ricorrere a un insieme di pratiche educative, e non alle leggi, al fine di diffondere la σωφροσύνη, non coinvolgendo esclusivamente la parte λογιστικόν dell'anima che nei più è carente. La componente che, nei dialoghi di Platone, è stata da molti studiosi spesso definita come irrazionale, o, al massimo, differente rispetto ai λόγοι, è rappresentata dai μῦθοι, i «racconti»²¹¹. Pur non essendo presente una precisa e puntuale definizione di racconto, se ne possono isolare alcune caratteristiche: è il frutto dell'esposizione di un solo personaggio (monologia) e, spesso, si tratta della storia narrata da un anziano a un giovane; richiama una fonte orale; si sottrae alla verifica immediata grazie alla connessione con eventi distanti nel tempo e nello spazio; viene formulato da una fonte 'autorevole', che dunque non risponde alle regole confutatorie dei dialoghi; è volto a indirizzare l'anima verso scelte preferibili dal punto di vista etico-politico; non è strutturato in forma dialogica; assume la natura di *incipit* o di appendice a un'argomentazione dialettica²¹². Tutto ciò che, direttamente o indirettamente, ricade entro questo schema generico può essere definito, dunque, un μῦθος platonico. Contrariamente a ciò che si potrebbe inferire da quanto anticipato, esso non è totalmente irrazionale, negativo e inutile: a seconda delle modalità con cui è strutturato e del destinatario a cui è primariamente rivolto, può assumere un valore importante, se non vitale. Esso è connesso, da Platone, allo statuto e al valore della poesia.

La prima menzione, nella *Repubblica*, della poesia avviene nel lungo discorso di Adimanto contenuto nel libro II: assieme al fratello Glaucone, egli incalza Socrate, invitandolo a fornire

²¹¹ È impossibile rendere conto di tutta la bibliografia in proposito. Si possono citare alcuni esempi: M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981, pp. 155-189, sostiene che ciò che si considera μῦθος – e, per esteso, mitologia – esiste solo in relazione, e dunque in opposizione, alla ragione e al discorso filosofico. Platone sarebbe il primo ad aver introdotto questa nozione, in quanto fu il primo a riflettere sulla natura della produzione dei miti. L. Brisson, *Plato the Myth Maker* (eng. transl. G. Naddaf), Chicago 1998, in part. pp. 25-39, 49-121, sottolinea la natura di 'mezzo di comunicazione' del μῦθος, che può avere, in certi casi, addirittura un'efficacia maggiore rispetto ai discorsi razionali nel fare presa sul pubblico, tanto più che, come lo stesso autore sottolinea nel suo *How Philosophers Saved Myths* (eng. transl. C. Tihanyi), Chicago 2004, pp. 15-28, è in grado di chiarire questioni etico-politiche a chi non è abituato a fare filosofia. Mi inserisco, pertanto, nel solco di queste osservazioni – senza sostenere la totale irriducibilità del μῦθος alla verità – alla luce di ciò che sarà discusso *infra*, nel testo. Su una linea totalmente opposta si posiziona, ad esempio, C. Schefer, *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderen Zugang zu Platon*, Basel 2001, in part. pp. 67-132, secondo la quale il μῦθος serve a esprimere le verità più alte, che sfuggono perfino alla loro tematizzazione in un discorso razionale, poiché la filosofia di Platone sarebbe finalizzata a una sorta di iniziazione 'alogica': come si vedrà, ciò non ha del tutto conferma nei passi che trattano del μῦθος quale discorso solamente in minima parte vero.

²¹² Per tutto quanto detto finora rinvio alle analisi più dettagliate di F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano 2006, pp. 22-27. Si veda anche quanto proposto da G.W. Most, *Platons exoterische Mythen*, in M. Janka, C. Schäfer (hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, pp. 7-19. In questo modo, si evita di considerare μῦθος solo ciò che viene esplicitamente introdotto da tale formula, come invece preferisce R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington 1981, pp. 29-48, col rischio, però, di escludere elementi che Platone intenderebbe, invece, proprio come μῦθοι.

una soluzione soddisfacente circa la preferibilità, o meno, di perseguire la giustizia (R. 357a1-362e5). Personaggi come Omero, Esiodo, Museo e altri – non ulteriormente precisati – hanno esaltato e sottolineato la superiorità che caratterizza la vita degli uomini giusti, la quale è premiata dagli dèi con doni e benefici (362e6-363d5). A ciò si aggiunge l'enfasi sul destino infelice a cui vanno incontro i malvagi: questi ultimi, a detta dei poeti, sono gettati, una volta morti, in luoghi tenebrosi e ostili, dove sono costretti a subire punizioni gravose, oppure sono esposti, in vita, alla pubblica infamia (363d6-e3).

Una considerazione di Adimanto circa i messaggi che i poeti hanno, tradizionalmente, diffuso riguarda i loro discorsi sulla σωφροσύνη e sulla δικαιοσύνη: tutti hanno inneggiato a queste virtù come a qualcosa di bello e di ottimale, ma, nel contempo, le hanno dipinte come conquiste «difficili e penose» (ὡς καλὸν μὲν ἢ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, χαλεπὸν μέντοι καὶ ἐπίπονον – 364a1-3). Al contrario, «l'intemperanza e l'ingiustizia» (ἀκολασία δὲ καὶ ἀδικία), per quanto deplorabili in particolar modo dal punto di vista delle leggi, consentono di ottenere rapidamente e con facilità vantaggi personali (364a3-b1)²¹³. Di più, da parte della poesia è stato spesso manifestato un certo scetticismo verso un sistema di giustizia retributivo divino, il quale, in certi casi, ha perfino aperto le porte a un totale rifiuto della bontà degli dèi, della loro volontà di intervenire nelle faccende umane o, peggio, della loro esistenza: tutto ciò sulla base del fatto che molti uomini buoni sono incorsi, stando a questa sorta di antiteodicea suggerita dai poeti, in innumerevoli sciagure²¹⁴. Ancora: figure di sacerdoti itineranti hanno intaccato l'aura di autorevolezza che si accompagna alle divinità. Essi hanno, infatti, sostenuto la possibilità che gli dèi sono controllabili e influenzabili dagli uomini, additando, a testimonianza di ciò, ad esempio i poemi omerici (364b3-365a3).

²¹³ Ritorna, sebbene qui evocato in maniera 'incidentale', il motivo per cui comportamenti intemperanti e ingiusti, che saranno poi intesi come volti alla sopraffazione (πλεονεκτοῦντες – 365d5), sono in contrasto con il piano delle leggi: ciò echeggia la dialettica φύσις-νόμος proposta da Callicle nel *Gorgia*, secondo cui le caratteristiche intrinseche di alcuni individui contrastano con le limitazioni imposte dalle leggi e con i giudizi (legali ma anche morali) che si basano su di esse. Nel libro II della *Repubblica*, l'attenzione è maggiormente posta sul ruolo che l'educazione e la poesia possono rivestire nel contenimento, e nell'affinamento, della natura degli uomini: come si è visto precedentemente a proposito del libro IV, nei confronti del βίος che dipende direttamente dalla condizione dell'anima dell'individuo le leggi hanno un ridotto – se non nullo – margine di influenza. È certamente vero che i νόμοι hanno profondi effetti sulla morale degli individui quando prescrivono – o puniscono – determinati comportamenti. Il loro 'testo' (ad esempio, il προοίμιον) non esaurisce tuttavia questa finalità, in quanto per fare maggiore presa sull'anima sono necessari l'educazione e tutto ciò che a essa si connette. È la παιδεία a dover sottostare alla direttive imposte dalle leggi: i νόμοι possono, al massimo, regolamentare le norme con cui l'educazione e la poesia vanno impartite e diffuse, ma non farsi carico, direttamente, dei compiti di queste ultime due. Integro con queste osservazioni le analisi di J.-F. Pradeau, *Enchanting the Souls. On Plato's Conception of Law and "Preambles"*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 21 (2006), pp. 125-154.

²¹⁴ Si può riscontrare, in questi passi, un'apertura di Platone alla teodicea, che trova ampia eco e una più esplicita difesa nelle *Leggi*: per questo cfr. C. Pietsch, *Myths als Konkretisierter Logos. Platons Verwendung des Mythos am Beispiel von Nomoi X 903B-905D*, in M. Janka, C. Schäfer (hrsg.), *Platon als Mythologe* cit., pp. 99-114.

L'effetto che queste concezioni hanno sulle «anime dei giovani» (νέων ψυχάς – 365a7) è profondamente deleterio: tutti quelli che, dotati «di una buona natura e capaci» (ῥοσοὶ εὐφυεῖς καὶ ἱκανοί – 365a7), hanno ascoltato numerosi discorsi di questo tipo sono necessariamente portati a derivare un solo modello in riferimento a cui costruire il proprio βίος, ossia perseguire l'ingiustizia. In questo modo, gli istinti prevaricatori possono essere soddisfatti senza freno: i giovani in questione saranno, infatti, spinti a organizzarsi in segreto, per cospirare contro gli altri cittadini in vista dell'ottenimento del potere, oppure ad affidarsi a «maestri di persuasione» (πειθοῦς διδάσκαλοι – 365d3), in grado di fornire gli strumenti adeguati per comporre orazioni da pronunciare davanti al popolo e nei tribunali (σοφίαν δημηγορικὴν τε καὶ δικανικὴν – 365d4). Useranno talvolta la persuasione, talvolta la violenza per restare impuniti (ἐξ ὧν τὰ μὲν πείσομεν, τὰ δὲ βιασόμεθα, ὡς πλεονεκτοῦντες δίκην μὴ διδόναι – 365d4-7). Si accontenteranno, poi, al massimo di costruire attorno a sé una semplice «immagine di virtù» (περὶ ἑμμαντὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον – 365c3-4), pur perseguendo, in realtà, fini ingiusti (365a4-d6)²¹⁵.

A indirizzare i giovani verso questo tipo di comportamento non sono, esclusivamente, le tesi poetiche per cui la vita iniqua è agevole e in grado di offrire molti vantaggi personali: vi contribuiscono anche le rappresentazioni tradizionali degli dèi. Nel caso in cui i poeti abbiano suggerito l'assenza di una giustizia retributiva divina, sottolineando che eventi negativi o positivi capitano a tutti gli uomini indipendentemente dalle loro qualità e dalla loro condotta, ciò significa, agli occhi dei giovani, che gli dèi non si curano per nulla delle azioni umane: non devono allora temere eventuali punizioni e pene. Nel caso in cui, invece, le divinità influiscano direttamente sulla vita degli uomini, possono essere efficacemente controllate e influenzate, tramite preghiere, sacrifici, suppliche: basta, infatti, officiare qualche rito in onore degli dèi per chiedere – e per ottenere facilmente – il perdono dell'ingiustizia commessa o l'esonazione da castighi sia in vita sia nell'aldilà (365d7-b3). Alla domanda circa il motivo per cui bisogna scegliere una vita improntata alla giustizia invece che una dedita all'ingiustizia è dunque difficile rispondere favorendo la prima opzione.

La poesia tradizionale si è rivelata profondamente dannosa per le città attuali e, in particolare, per le attitudini dei suoi membri. Innanzitutto, essa ha scoraggiato lo sviluppo della

²¹⁵ In un certo senso, gli uomini che seguono la poesia tradizionale si fermano ad «apparenze» (φανόμενα), utilizzando una terminologia riscontrabile nel libro X della *Repubblica*, come si vedrà. In quest'ultimo, la negatività dei poeti, della loro conoscenza e delle loro opere echeggia, molto da vicino, gli stessi tratti che contrassegnano le insufficienze tipiche dei Sofisti delineate nel *Sofista*: per questo parallelo, che mostra le mancanze teoretiche della poesia tradizionale, cfr. N. Notomi, *Image-Making in Republic X and the Sophist: Plato's Criticism of the Poet and the Sophist*, in P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston 2011, pp. 299-326. Si potrebbe ravvisare un legame di questo tipo anche nei passi del libro II che si stanno analizzando, i quali si concentrano, però, maggiormente su un versante morale.

moderazione e della giustizia in quanto le ha descritte come difficili da ottenere e poco ‘remunerative’. Poiché, come si è visto, i poeti sono stati ascoltati pressoché dalla totalità dei cittadini fin da giovani, ne consegue che la maggior parte degli adulti ignora cosa siano realmente la σωφροσύνη e la δικαιοσύνη: è bastato loro il semplice, sommario ed erroneo quadro offerto dai poeti. L’ignoranza circa le vere caratteristiche di qualcosa si accompagna, necessariamente, al fatto che non si dispone di essa: moderazione e giustizia mancano, dunque, nel novero delle virtù dei cittadini attuali. Entrambe le ἀρεταί impongono, come viene mostrato approfonditamente nel libro IV, un limite alla condotta: in particolare, frenano gli impulsi peggiori, spingono a dare ascolto agli elementi migliori e invitano ad accogliere, e a rispettare, un determinato ruolo all’interno della città. Gli effetti della loro assenza sono ben evidenziati considerando il secondo, grande danno della poesia tradizionale: essa ha fatto nascere individui spregiudicati, pronti a perseguire il fine di eccellere e di sovrastare su ogni altro cittadino a qualunque costo. Il legame tra il primo e il secondo danno non è esplicitato, ma può essere inferito sulla base delle informazioni circa la natura delle virtù che Socrate fornirà nei libri successivi della *Repubblica*. Non possedendo la σωφροσύνη e la δικαιοσύνη, gli uomini hanno ricavato, dalla rappresentazione erronea della natura divina, conseguenze dannose, senza che questo tipo di immagini sia mai stato smentito²¹⁶.

A detta di Adimanto, i giovani che prestano fede alle parole dei poeti saranno spinti ad associarsi in eterie e a organizzare congiure: il fine è quello di impiegare o la persuasione (πείσομεν) o la violenza (βιασόμεθα) per sopraffare (πλεονεκτοῦντες) gli altri cittadini e rimanere, in questo modo, impuniti. Ancora una volta, è possibile scorgere i tratti che dipingeranno, in seguito, l’immagine della nave più volte menzionata nel corso delle analisi che si stanno conducendo: in questo caso, Adimanto mostra uno dei motivi che hanno contribuito alla nascita dell’assetto cittadino illustrato dall’allegoria. La ragione per cui individui spregiudicati sono presenti nella città è da addossare anche agli effetti della poesia, che ha favorito, invece di sconsigliare, una condotta improntata all’ingiustizia e alla prevaricazione. La condizione attuale o, meglio, quella κακὴ παιδαγωγία (491e1) che travia le anime degli individui, perfino dei migliori, trova così la sua prima origine: le rappresentazioni della giustizia diffuse dai versi di Omero, di Esiodo, di Museo e di tutti gli altri poeti hanno causato l’esistenza sia di ‘marinai’ dediti a persuadere il popolo sia di individui pronti a fare violenza contro i propri concittadini pur di ottenere il potere.

²¹⁶ F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin 2005, pp. 34-36, 253-282, sottolinea come il problema della poesia è affrontato soprattutto a partire dal pubblico e dall’influenza che è in grado di esercitare su di esso, più che a partire da un piano ‘teoretico’ sulla sua natura in sé: ciò si connette all’importanza che la poesia riveste per l’educazione e al progetto di riforma della condotta dei πολλοί la cui esistenza si sta cercando di dimostrare.

Adimanto considera in particolare quei giovani dotati di una buona natura e capaci (ὄσοι εὐφυεῖς καὶ ἱκανοί): si tratta, si può intendere, degli individui nati con doti eccezionali ma trasformati, poi, in cittadini interamente malvagi, di cui si è detto a proposito del libro VI (490d4-495c7). La domanda sulla preferibilità della giustizia è, infatti, avanzata a partire dal punto di vista di uomini che dispongono di qualche potere dell'anima, del corpo, di ricchezze, di stirpe (366c1-2), un'ulteriore, e chiara, allusione ad Alcibiade, il quale è, appunto, il modello di riferimento primario per la rappresentazione del malvagio fuori dal comune del libro VI. In più, nel libro II Adimanto afferma che i personaggi di questo tipo impiegano ragionamenti (λογιζόμενος – 366a9) per deliberare circa la condotta da adottare: ciò significa che costoro sono tra i pochi uomini che fanno affidamento sull'elemento λογιστικόν dell'anima, sebbene, a causa della cattiva educazione ricevuta tramite la poesia, lo impieghino in vista del perseguimento di scopi iniqui e malvagi. Del resto, Platone si appresta a delineare il progetto educativo finalizzato a formare l'ampia classe dei φύλακες, divisa poi in guerrieri e in governanti: l'enfasi non può, di conseguenza, che essere posta, fin da subito, sul fatto che gli individui in possesso di doti superiori devono indirizzare il proprio βίος agli scopi a loro consoni, invece di lasciare libero spazio agli istinti e ai desideri peggiori.

Ai fini dell'indagine che, nel presente capitolo, si sta conducendo, è opportuno notare che a subire l'influenza negativa dei versi di Omero, di Esiodo, di Museo e degli altri poeti non sono, solamente, gli individui dotati di una natura migliore: le esigenze interne della discussione portano, certamente, a focalizzare lo sguardo prima di tutto su costoro, ma è possibile intendere, comunque, che il primo, grande danno della poesia – l'adozione di una condotta intemperante e ingiusta – abbia investito ogni categoria di uomini, proprio perché i poemi della tradizione sono stati ascoltati da, e si sono diffusi tra, tutti i cittadini da sempre.

Come è emerso precedentemente a proposito dei libri IV e IX, ogni uomo è sottoposto, costantemente, alle spinte dei desideri che provengono dalla dimensione irrazionale dell'anima, quella maggiormente legata alla sfera corporea. In aggiunta, nelle città attuali o, meglio, nelle democrazie presenti, i πολλοί vivono all'insegna dell'edonismo, come viene illustrato nel libro VIII: questa è la prova che hanno definitivamente ceduto il controllo della loro vita all'elemento ἐπιθυμητικόν. Ciò può essere spiegato non solo con la mancanza di doti adeguate – l'essere nati, cioè, con la parte razionale dell'anima più debole – ma anche alla luce della generalizzata assenza di σωφροσύνη: se essa non è riscontrabile tra gli ἄνδρες δημοκρατικοί, è perché la poesia tradizionale, si apprende dal libro II, ha contribuito a scoraggiare in ogni modo, pur avendo eretto questa virtù tra i suoi oggetti di riflessione principali, il suo perseguimento. L'importanza che la poesia assume per l'individuo non è respinta: essa ha, infatti, un importante

influsso sull'anima dei giovani, ed è in grado di imprimervi nozioni e ammonimenti che saranno, una volta adulti, eretti a polo di riferimento costante. Semplicemente, è quella tradizionale a essere stata, finora, inefficace e nociva: il mezzo poetico può risultare ancora utile, specialmente se si considera che, come si è appena visto, uno dei temi principali che i poeti sono soliti trattare coincide con la σωφροσύνη e con la δικαιοσύνη. Viene, pertanto, stabilita un'importante connessione tra la moderazione, la giustizia e la poesia.

Si può avanzare un'ulteriore considerazione rileggendo tutto quanto alla luce di alcune osservazioni contenute nel libro IV. In esso, si dice che la moderazione può essere efficacemente infusa nei cittadini soprattutto se si interviene su di loro quando sono giovani: il mezzo preferenziale non sono le leggi, bensì l'educazione, la quale è in grado di plasmare più efficacemente dei νόμοι il βίος degli uomini, proprio perché si rivolge alla loro anima. La poesia, come Platone sottolinea nel libro II, influisce notevolmente sulla ψυχή degli individui e, in particolare, su quella dei giovani: essa offre un contributo non irrilevante per la scelta della condotta che è meglio adottare. Proprio perché tende a comunicare precisi messaggi di vita, uno dei suoi temi principali riguarda la σωφροσύνη e la δικαιοσύνη. Di conseguenza, la poesia – non quella tradizionale, che ha male interpretato la natura di tali ἀρεταί – merita di fare parte del programma educativo da impartire ai giovani per correggerli, per infondere in loro σωφροσύνη e δικαιοσύνη: è per tale motivo che Socrate affronterà, successivamente, il problema di stabilire quale tipo di poesia possa essere ammessa nella città perfetta e quale vada, invece, assolutamente esclusa.

Come ho suggerito, Adimanto focalizza l'attenzione sul caso del giovane eccezionale – trasformatosi, poi, in un cittadino spregiudicato – poiché lo scopo che animerà le discussioni successive è quello di fornire uno strumento efficace per allevare e per plasmare individui perfetti, adatti agli incarichi di maggior rilevanza nella città. Ciò non significa che gli effetti benefici di un determinato tipo di poesia devono ricadere esclusivamente a questa limitata porzione di cittadinanza. La σωφροσύνη e la δικαιοσύνη sono le uniche virtù che la maggior parte degli uomini può sperare di sviluppare: esse rappresentano la sola salvezza dalle spinte irrazionali e deleterie che caratterizzano la vita dei φαῦλοι. Platone, nella *Repubblica*, non parla dell'educazione da impartire ai πολλοί: con questo, a mio avviso, egli non sta teorizzando l'impossibilità di educarli, ma solo che è più importante dedicarsi anzitutto – puntualmente e con precisione – a delineare le modalità con cui affinare le nature migliori. Anche se il programma educativo che Socrate tratteggerà nei libri II-IV non è rivolto specificatamente ai πολλοί, alcuni suoi assunti di base, in aggiunta agli effetti generici della poesia, possono essere indirizzati ai più, alla massa. Tutto ciò è, anzi, necessario: i πολλοί non avrebbero, altrimenti, gli strumenti per

resistere alle inclinazioni peggiori e per accogliere e rispettare il governo dei migliori. La ‘purificazione’ della poesia tradizionale non va condotta, si può intendere, solamente all’interno della καλλιπολις: non è un problema da affrontare una volta instaurata la città perfetta, in quanto è una delle principali cause dell’ingiustizia in cui, appunto, versano le πόλεις attuali. La descrizione, come spesso avviene nella *Repubblica*, assume un valore normativo: l’intervento va compiuto fin da subito, poiché tutti gli uomini sono *ora e costantemente* in balia della poesia tradizionale, dei messaggi erronei che veicola e delle conseguenze deleterie di cui è responsabile.

L’importanza di una riforma della poesia e del suo inserimento nel programma educativo da rivolgere ai giovani viene confermata, ed estesamente trattata, da Socrate dopo gli interventi di Glaucone e di Adimanto. Socrate illustra la genesi delle città attraverso l’associazione di più individui, ossia tramite una messa in comune di forze e di mezzi al fine di sopperire alla strutturale condizione di bisogno che caratterizza gli uomini, se presi singolarmente (369b7-376c7). Al termine di questa lunga trattazione, egli si sofferma nel delineare l’educazione migliore dei φύλακες, quella che è più opportuno impartire loro: è una tematica che consente, infatti, di trovare una risposta soddisfacente alla natura della giustizia e alle modalità con cui essa, o la condizione opposta, si diffonde nella città (376c8-d11). Tale educazione prevede la tradizionale divisione (τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠύρημένης) in ginnastica e in μουσική (musica, danze accompagnate da ritmi e melodie, canti, etc.), attività rivolte, rispettivamente, ad affinare il corpo e l’anima (376e1-3)²¹⁷.

Per quanto riguarda la μουσική, Socrate rileva che essa comprende anche i «discorsi» (λόγοι – 376e10): con questa osservazione, si dovrebbe intendere che ci si riferisce a racconti, celebrazioni, lodi con l’accompagnamento di melodie²¹⁸. È opportuno, tuttavia, operare una distinzione precisa tra i λόγοι: ve ne sono, infatti, alcuni «veri», altri «falsi» (τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ’ ἕτερον – 376e10). Questi ultimi hanno la precedenza ‘temporale’ sui primi: ai bambini, infatti, vanno solitamente somministrati «racconti», «favole» (μῦθοι – 377a3), che

²¹⁷ In questo programma educativo, che è rivolto ai giovani guardiani, si parte dalla ginnastica e dalla musica perché la dedizione alla filosofia è un compito richiesto in un secondo momento, una volta che sia stata affinata pienamente la parte razionale dell’anima che nei fanciulli non è, ancora, pienamente sviluppata, come rileva S. Scolnicov, *Plato’s Metaphysics of Education*, London 1988, pp. 101-119: a questo livello, basta infatti coltivare le generiche doti superiori dei fanciulli φύλακες, che ne faranno, poi, ottimi guerrieri o governanti. Non concordo, tuttavia, con l’ipotesi dello studioso secondo la quale la parte razionale «develops from the irrational or the semi-rational»: come si vedrà, ciò che rientra nella musica – la poesia, i μῦθοι – deve seguire τύποι περι θεολογίας, i quali servono ad affinare direttamente, e soltanto, le parti migliori dell’anima, invece che a colpire, prima, quelle irrazionali. Quest’ultima esigenza può essere ravvisata, invece, nel programma educativo da rivolgere ai crematisti della città perfetta/πολλοί delle città attuali, come si cercherà di mostrare.

²¹⁸ Per questo cfr., ad esempio, A. Brancacci, *Musica, «mimesis» e «paideia» nella «Repubblica» di Platone*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 6 (2010), pp. 48-71. La musica è importante perché annovera entro di sé una particolare categoria di discorsi, i μῦθοι come si vedrà a breve, con tutte le utili conseguenze che questi ultimi possono avere sull’anima dei giovani: per l’inglobamento dei μῦθοι nel programma educativo musicale cfr. A. Schmitt, *Mythos und Vernunft bei Platon*, in M. Janka, C. Schäfer (hrsg.), *Platon als Mythologe* cit., pp. 290-309.

coincidono con il genere dei discorsi falsi, pur contenendo un fondo di verità (ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ – 377a4-5). I discorsi veri hanno per oggetto, appunto, la ἀλήθεια: si può intendere, sono λόγοι che vanno rivolti a chi è in grado di comprenderla e di accoglierla. L'importanza di coltivare fin da giovani le nature migliori risiede nel fatto che sono molto più facili da plasmare e da indirizzare a una precisa disposizione: per questo motivo, Socrate suggerisce la necessità di adattare i μῦθοι a uno schema ben preciso, che permetta di escludere dal novero dei racconti da narrare ai fanciulli tutto ciò che si presenta come dannoso. Si tratta della poesia tradizionale: Socrate recupera, infatti, le osservazioni di Adimanto circa le modalità con cui essa è solita rappresentare dèi, eroi e le vicende di cui sono protagonisti (376e1-377d2).

Omero e gli altri poeti hanno narrato vicende turpi e disdicevoli: violenze contro i figli, parricidi, guerre e ogni altro genere di atto brutale e ingiusto, come già era emerso dalle osservazioni di Adimanto. È necessario, puntualizza Socrate, far sì che i primissimi racconti ascoltati dai bambini non abbiano per oggetto tali vicende: i fanciulli devono, piuttosto, ricevere solamente ciò che promuove la virtù. I poeti, presenti e passati, non hanno mai efficacemente illustrato in che cosa consista la virtù (ποιητέον ἂ πρώτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν – 377d3-378e4). Ritorna, nuovamente, la connessione poesia/μῦθος-ἀρετή di cui si è detto in precedenza: trattandosi del primo genere di discorsi che i bambini possono comprendere, i μῦθοι (i λόγοι falsi ma con un fondo di verità) possono contribuire a formare un ottimo carattere. La loro struttura, il loro contenuto e il loro scopo sono, di conseguenza, ridefiniti da Socrate al fine di distinguerli da quelli della poesia tradizionale.

Socrate veste i panni, assieme ad Adimanto, di uno dei fondatori della città, alle cui disposizioni ogni cittadino deve adeguarsi: da tale controllo non sono esenti i poeti, che devono, pertanto, uniformare le loro opere a ciò che viene suggerito (378e7-379a4)²¹⁹. Dato che i μῦθοι della poesia tradizionale hanno per protagonisti, principalmente, gli dèi, è opportuno introdurre οἱ τύποι περὶ θεολογίας, ossia «tracce circa le rappresentazioni della sfera divina», da adottare nel momento di comporre inni, racconti o tragedie (379a5-9). Le norme principali sono due: riguardano, entrambe, le caratteristiche primarie da attribuire agli dèi.

«Il dio» (ὁ θεός) va descritto, innanzitutto, come «buono» (ἀγαθός): per natura egli è, infatti, totalmente alieno da ogni malvagità. Il dio non ignora, poi, la sfera umana: quando interviene nella vita degli uomini è responsabile esclusivamente di eventi positivi, per quanto

²¹⁹ I fondatori della città – o, come si apprenderà meglio in seguito, i suoi governanti – non devono, quindi, occuparsi direttamente di produrre opere poetiche: esistono cittadini specializzati, i poeti appunto, a cui è richiesta – così come a ogni altra compagine della πόλις – la totale ubbidienza verso gli ammonimenti degli uomini più competenti. Ciò dimostra come i poeti non sono intesi, da Platone, quali individui da bandire e da esiliare del tutto dalla città perfetta, come rileva G. Naddaf, *The Role of the Poet in Plato's Ideal Cities of Callipolis and Magnesia*, in «Kriterion», 116 (2007), pp. 329-349.

siano limitati nel numero. Di conseguenza, non causa mai dolori o sciagure, nemmeno per punire gli individui malvagi (379b1-380c6). Il dio va, poi, rappresentato come immutabile: non assume, di volta in volta, forme diverse e molteplici in quanto è perfetto, qualità che corrisponde alla mancanza di mutamento (οὐκοῦν ὑπὸ μὲν ἄλλου τὰ ἄριστα ἔχοντα ἤκιστα ἀλλοιοῦται τε καὶ κινεῖται; – 380e3-4). Quale corollario, non trasformandosi mai, non mente e non inganna (380c7-383b9).

Il destinatario principale che Socrate ha in mente per questo tipo di racconti sono i «difensori» (φύλακες), gli uomini chiamati a rivestire incarichi importanti all'interno della città che egli intende delineare: costoro saranno, nel proseguimento della discussione, distinti in guerrieri e in governanti. L'interesse è circoscritto, per il momento, ai giovani φύλακες: lo scopo dei τύποι περὶ θεολογίας, afferma Socrate, è quello di allevare difensori rispettosi della sfera divina e, per quanto è possibile a un uomo, i più vicini possibile alle caratteristiche tipiche delle divinità (θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίνεσθαι – 383c1-5). Del resto, come si è osservato in precedenza a proposito delle considerazioni di Adimanto sulla poesia tradizionale, vengono chiamati in causa principalmente gli uomini nati con una natura superiore e in possesso di doti che li rendono abili e capaci: Socrate si è, allora, inserito nel solco tracciato da Adimanto, fornendo una soluzione adeguata alle problematiche messe in luce dal suo interlocutore, per la precisione limitare le conseguenze negativa a cui, a partire da giovani, tali individui vanno solitamente incontro nelle città attuali²²⁰.

L'importanza di descrivere gli dèi come buoni, avversi a punizioni e a castighi, perfetti, stabili, immutabili e, conseguentemente, lontani dalla – pura – falsità appare, dunque, evidente: si tratta di porre, di fronte agli occhi dei fanciulli più promettenti, un modello positivo e valido, da assumere come modello costante per la propria condotta. Ciò con cui questi ultimi entrano per la prima volta in contatto coincide con una falsità, con un μῦθος. È opportuno, tuttavia, distinguere due 'gradi' di falsità. Vi è, infatti, quella più ampia, ma non totale, dei racconti che vanno fatti circolare nella città, i μῦθοι appunto: il loro minimo fondo di verità corrisponde, si può intendere, alla preferibilità di perseguire determinati fini, cioè accogliere varie virtù. La dimensione di tali λόγοι non è interamente falsa, bensì solamente in parte: ciò che non coincide con la verità riguarda i contorni 'accidentali', ossia gli episodi narrati quale pretesto per introdurre nozioni fondamentali quali, ad esempio, la necessità di rifuggire da intenti malevoli

²²⁰ Il problema, di conseguenza, non si esaurisce solamente con lo 'stile' della poesia: ciò che più conta è il contenuto. Non accolgo, pertanto, la lettura proposta da R. Winslow, *On Mimetic Style in Plato's Republic*, in «Philosophy & Rhetoric», 45 (2012), pp. 46-64, secondo cui «style, not content» suggerisce la condotta preferibile, come emergerebbe dalla critica platonica alla poesia intesa come attività di μίμησις. Gli schemi sulla teologia mostrano, invece, la primaria rilevanza dell'oggetto descritto in qualunque modalità le arti mimetiche (tragedie, ditirambi, elegie, etc.) si esprimano.

oppure di non mentire e ingannare. Si comprende allora la battuta di Socrate poco prima di introdurre la lunga trattazione circa la natura della poesia e dei μῦθοι: mentre si accinge a enucleare il contenuto dell'educazione da impartire ai giovani guardiani, egli afferma di parlare «come se raccontasse una favola» per educare, mentre sta svolgendo il suo «discorso», i futuri φύλακες (ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες τε ἅμα καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας – 376d9-10). Il discorso che egli sta conducendo assieme a Glaucone e ad Adimanto è definito λόγος perché verte, in ultimo, sulla verità filosofica, ossia sulla natura della giustizia e su tutti i corollari che è possibile trarre dalle considerazioni circa l'assetto preferibile della città. Prima di arrivare a considerare tali questioni, l'argomento su cui Socrate focalizza per un certo tempo l'attenzione riguarda la poesia, la quale, appunto, è finalizzata a educare l'anima degli uomini attraverso μῦθοι. Il λόγος di Socrate rivolto a Glaucone e ad Adimanto si sovrappone in questo caso a un μυθολογεῖν perché eredita dal suo oggetto di indagine primario, ossia i contenuti migliori della poesia e dei μῦθοι, la caratteristica di costituire un importante elemento educativo: grazie a ciò, è in grado non solo di erudire Glaucone e Adimanto, ma soprattutto di affinare ogni altro uomo (παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας). Il nesso educazione-μῦθοι è, dunque, stretto e inscindibile.

Tutto quanto detto finora risulta chiaro se si considera anche che, nella *Repubblica*, l'espressione «discorsi veri» compare, spesso, nel momento in cui si tenta di descrivere la natura dei filosofi²²¹. Questi ultimi hanno, infatti, per oggetto di interesse il piano delle idee, e dispongono delle virtù soprattutto in ragione del fatto che conoscono il mondo noetico. Il secondo tipo di falsità, quella piena e totale – ossia quella che è estranea alla natura degli dèi e che, per estensione, manca all'anima dei φύλακες che si assimilano alle caratteristiche divine – coincide, allora, con tutto ciò che è contrario alla ἀλήθεια filosofica: la falsità corrisponde o con la conoscenza esclusivamente di un mondo inferiore a quello noetico – inutile per governare una città e per orientare al meglio la condotta – o con vizi e malvagità. Tale genere di falsità è, per la precisione, sia una deficienza conoscitiva sia un errore morale. L'elemento di verità parziale presente nei μῦθοι non può che essere, di conseguenza, tutto ciò che è legato alla virtù²²². Quanto

²²¹ A titolo d'esempio, cfr. 475d5; 498a4; 582d13. 'Per contrasto' cfr., anche, 500b4-7. L'espressione «discorso vero» compare anche come formula usata dai vari interlocutori: essa mostra il carattere conclusivo della nozione discussa fino a quel punto, segnalando che è approvata da Platone stesso, come rileva M. Anderson, ἀληθῆ λέγεις: *Speaking the Truth in Plato's Republic*, in «Ancient Philosophy», 30 (2010), pp. 247-260. Da qui, allora, la connessione discorso vero-filosofia (platonica) di cui si è detto.

²²² All'interno del minimo grado di verità contenuta nei μῦθοι, può essere annoverata anche una rappresentazione del piano delle idee: nelle analisi finora condotte, si è detto che la verità dei μῦθοι coincide con la virtù perché l'interesse di Socrate e dei suoi interlocutori, in questo punto della *Repubblica*, è rivolto alla formazione del carattere dei φύλακες. L'attenzione è, cioè, posta primariamente su una dimensione morale: la presenza di allusioni alla teoria delle idee in λόγοι quasi del tutto falsi, oggetto della poesia, può essere legittimamente ammessa soprattutto se si considera che, nel libro VI, il possesso di alcune virtù deriva dal tipo di conoscenza di cui si

appena osservato non è puntualmente precisato nel libro II perché Socrate non ha ancora tratteggiato le qualità di chi è filosofo in senso pieno e, pertanto, le caratteristiche dei discorsi veri che è solito fare, come fa, invece, in parte nel libro IV e soprattutto nei libri V-VI²²³.

Il motivo per cui alle giovani nature migliori vanno destinati discorsi non interamente veri coincide con il fatto che si tratta, appunto, di fanciulli: come si è più volte visto, i bambini sono legati maggiormente alla sfera irrazionale. Nonostante Socrate stia focalizzando l'attenzione su anime promettenti, queste non possiedono l'elemento razionale sviluppato come quello dei φύλακες adulti e pienamente educati dal programma delineato finora, il cui compito è, appunto, rendere la maggior parte dei giovani, in futuro, in grado di capire i λόγοι pienamente veri, vicini alle tematiche trattate dai filosofi maturi²²⁴: è sufficiente, pertanto, un racconto che ammantava la verità – la preferibilità della virtù – e che non affida tale messaggio ad argomentazioni, dimostrazioni e deduzioni complesse. La poesia, si può intendere, si sostituisce momentaneamente ai λόγοι veri – e difficili – perché ha come destinatario primario individui giovani, non pienamente razionali o per estensione, come si vedrà, uomini adulti in cui l'elemento λογιστικόν ha un limitato margine di azione²²⁵.

dispone. Si può anticipare che il *Timeo*, che si presenta quale εἰκὼς μῦθος, conferma la prospettiva per cui la verità dei μῦθοι può essere intesa come un rimando dimezzato alle idee e a ciò che è connesso a questo piano: il racconto di Timeo è un tentativo di delineare il mondo noetico, sebbene quest'ultimo non sia trattato da un punto di vista puramente razionale, dialettico, dato che vi è un costante riferimento al mondo sensibile, come si dirà più approfonditamente nel cap. 3.2. Ciò trova supporto nella definizione di poesia come arte mimetica del libro X, come si vedrà. Integro con queste osservazioni il suggerimento di J. Boulogne, *Le jeu cognitif du muthos et du logos chez Platon*, in L. Cristante (a c. di), *Incontri Triestini di Filologia Classica, IV, 2004-2005. Atti del Convegno Internazionale 'Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni'*, Trieste 2006, pp. 3-19, per cui i μῦθοι sono connessi, perlopiù, a immagini irrazionali, ma ammantano, anche, un rimando a parvenze di verità tipiche della sfera razionale dell'anima.

²²³ Ne aveva solo accennato tramite una similitudine, attribuendo ai cani il carattere di 'filosofi' perché in grado di riconoscere i nemici dagli amici, dunque in possesso di una certa facoltà conoscitiva (375d10-376c6). Anche se il cane era comunemente inteso, nell'immaginario greco, come un animale negativo, in questo passo emerge in una luce positiva, specialmente se considerato in riferimento alla sua controparte, il lupo, a cui è equiparato il tiranno che preda, invece di proteggere, i suoi concittadini. Per questa dicotomia in Platone cfr. C.P. Long, *Who Let the Dogs Out? Tracking the Philosophical Life among the Wolves and Dogs of the Republic*, in J. Bell, M. Naas (eds.), *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, Indiana 2015, pp. 131-145. In questo caso, l'attributo di filosofo è generico, e rimanda semplicemente alla capacità di discriminare, dividere e, dunque, riconoscere gli uomini amici o nemici: è un termine che può adattarsi sia ai guerrieri sia ai governanti, prima della precisazione della vera natura filosofica dei libri V-VI.

²²⁴ Sia nel caso dei governanti, che appunto dispongono di un sapere migliore, sia nel caso dei guerrieri, che accolgono e ascoltano le direttive dei primi, sebbene non si possa ammettere che godono di un sapere equiparabile a quello dei governanti.

²²⁵ È opportuno notare, infatti, che il programma delineato fino a questo punto da Platone può essere considerato una forma di pedagogia, ma esso, in ultimo, guarda allo sviluppo dell'anima, come rileva B. Charlot, *L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 82 (1977), pp. 232-245: è possibile sostenere, allora, che l'educazione tramite la poesia – in particolare, tramite μῦθοι – può essere fornita in ogni momento, e anche agli adulti. Per questo motivo, è importante che chi padroneggia il grado di verità e di falsità da inserire nei μῦθοι non sia un uomo 'qualunque' – uno dei poeti, che appartiene alla più ampia classe di governati, come si è visto in precedenza – bensì chi dispone del sapere più elevato, come rileva A. Ghbellini, *La nobile menzogna in Platone*, in «Giornale di Metafisica», 26 (2004), pp. 301-332, in part. pp. 305-308.

La distinzione tra governanti e guerrieri all'interno del più ampio gruppo dei difensori inizia a emergere più nettamente nel proseguimento della discussione nel libro III. Per favorire lo sviluppo del «coraggio» (ἀνδρεία), occorrono ulteriori direttive: gli uomini oggetto dell'educazione impartita tramite la poesia dovranno, infatti, affrontare guerre e scontri senza avere paura della morte. È per questo motivo, allora, che, a detta di Socrate, la vita nell'aldilà e nell'Ade va totalmente lodata ed esaltata come qualcosa di positivo e di appagante: intenderla come una sciagura da evitare a qualsiasi costo o da deplorare una volta divenuti un'ombra negli Inferi è dannoso, poiché spinge gli uomini a preferire la schiavitù e l'asservimento alla morte onorevole in battaglia (386a6-387b7). Per sostenere questo comportamento, è opportuno escludere dal novero delle tematiche di cui narrare ciò che evoca immagini terribili come il Cocito, lo Stige, rappresentazioni di defunti, di cadaveri e di quanto è legato a questa dimensione lugubre e minacciosa: per esclusione, è preferibile impiegare nomi che rimandino a un destino ultraterreno felice (387b8-c10), ad esempio le Isole dei Beati. Socrate si sofferma, inoltre, sul caso dei lamenti funebri: nonostante siano, per la maggior parte, volti a celebrare e a ricordare le imprese di uomini famosi e straordinari, si tratta di attività tipiche di uomini di basso valore (ὄσοι κακοὶ τῶν ἀνδρῶν – 388a1) o delle donne, dal cui modello i migliori devono prendere le distanze (387d1-388e3). Ancora, bisogna evitare che gli uomini sottoposti a un'educazione che avviene tramite la poesia accettabile diventino facili al riso, in quanto ridere tende, solitamente, a provocare mutamenti violenti nell'anima. È opportuno, inoltre, favorire l'inclinazione a non mentire mai (388e4-389d6). Bisogna, poi, far sì che la σωφροσύνη sia presente nella ψυχή dei giovani: la moderazione è introdotta negli stessi termini con cui sarà dettagliatamente descritta nel libro IV, ossia come obbedienza nei confronti dei «governanti» (ἄρχοντας – 389e1) e come controllo sui piaceri legati alla sfera corporea, comportamenti che «la massa» (πλήθει – 389d9) solitamente adotta anche nella città perfetta. Ribellioni a figure autorevoli e immagini che esaltano banchetti, feste e altri piaceri vanno, pertanto, evitati (389e7-390d6). Infine, è necessario impedire in ogni modo che gli individui in questione diventino inclini ad ammassare e ad accumulare doni e ricchezze (οὐ μὲν δὴ δωροδόκους γε ἐατέον εἶναι τοὺς ἄνδρας οὐδὲ φιλοχρημάτων – 390d7-e1): tali spinte vanno, cioè, completamente eradicare dalla loro anima (390d7-392a2). L'attenzione non è posta esclusivamente nel rappresentare in un certo modo dèi, demoni ed eroi: anche gli uomini meritano di essere trattati, precisamente come individui inclini a perseguire esclusivamente la giustizia (392a3-c7)²²⁶.

²²⁶ Per una trattazione più dettagliata del programma proposto da Platone cfr. F. Ferrari, *Theologia*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. II, Napoli 1998, pp. 403-425, il quale mostra le connessioni con passi di altri dialoghi di Platone che sembrano adeguarsi a queste norme.

La distinzione, all'interno del più ampio ceto dei φύλακες, tra ἄρχοντες, verso cui va dimostrata totale obbedienza, e guerrieri, pronti a morire in battaglia per la difesa della città, è, dunque, emersa indirettamente da alcuni incisi nella discussione. Alla luce di quanto Socrate e i suoi interlocutori hanno, finora, delineato, è stata introdotta, o adombrata, l'esistenza di tre gruppi di uomini: i τεχνίται, specializzati in molteplici mansioni in ragione del fatto che, nella città, sorgono innumerevoli bisogni, e i difensori governanti e guerrieri, che si curano della gestione della πόλις o della sua incolumità, attraverso l'introduzione e la regolamentazione di norme opportune o attraverso la dedizione ad attività belliche.

Nonostante venga introdotta una distinzione più precisa in seno al ceto dei difensori, si può affermare che tutto quanto delineato finora è destinato ai giovani che faranno parte, da adulti, del più ampio e generico gruppo di φύλακες²²⁷. Resta escluso dalle indagini di Socrate e dei suoi interlocutori, pertanto, il terzo ceto della καλλίπολις, composto da artigiani, da commercianti e dagli altri individui che dai primi dipendono (i loro figli, mogli, schiavi, come osservato in precedenza a proposito dei libri IV e IX). La figura della «massa» (τὸ πλῆθος) – ossia quella parte di cittadinanza che coincide con i τεχνίται, con i crematisti della καλλίπολις²²⁸ – è stata evocata quando Socrate ha introdotto la σωφροσύνη: ciò perché la precisa definizione di moderazione – ubbidienza ai governanti e limitazione dei desideri del cibo, del bere, del sesso – presuppone lo stile di vita dei πολλοί, i quali, appunto, sono maggiormente inclini a disubbidire alle autorità e a cercare di soddisfare i desideri di natura corporea. Nel libro II, la moltitudine inadeguata è menzionata perché si parla di una poesia che infonde la σωφροσύνη nei fanciulli, futuri φύλακες: nonostante siano in possesso di doti superiori, questi ultimi sono comunque lontani dalla condizione che caratterizza i difensori adulti. A questa età sono infatti inclini a

²²⁷ A titolo d'esempio, si può considerare che ai fanciulli deve essere impedita la volontà di accumulare χρήματα: questo sia perché ai difensori non è concesso di possedere ricchezze, come Socrate mostrerà più avanti nella discussione, sia perché l'impulso φιλοχρήματος – sebbene limitato e contenuto – è richiesto al terzo ceto. I giovani φύλακες devono, inoltre, assolutamente allontanarsi dai lamenti funebri, che sono tipici delle donne e degli uomini dappoco (388a1-3). È opportuno notare che tutte quelle qualità che sorgono grazie a determinate strategie di costruzione di μῦθοι sono presenti nell'anima dei filosofi fin dalla giovinezza, secondo il ritratto offerto da Socrate nel libro VI (485a4-487a8): ciò perché, appunto, il 'materiale' di partenza è costituito dalla rara natura migliore, che un preciso programma educativo affina e sviluppa in un φύλαξ – generico – perfetto o in un vero filosofo. L'ipotesi di lettura avanzata a proposito del quadro di apertura del *Fedone* nel cap. 1.1.1 – ossia che Santippe viene allontanata non appena si mette a piangere intonando un lamento funebre per Socrate – troverebbe, pertanto, conferma: Platone sta, in questo modo, sottolineando che l'elemento irrazionale va eliminato nel caso in cui si voglia provvedere all'educazione e all'affinamento delle nature migliori, perché si indirizzino sulla strada della filosofia senza 'distrazioni'. La presenza di Critone, di un individuo vicino al modo di ragionare tipico dei πολλοί, impedisce, tuttavia, la 'purezza' del tentativo di elevare gli astanti a un piano più alto: non a caso, sarà lui uno dei primi a piangere di fronte alla morte di Socrate e a contagiare, con questo lamento funebre, con questo errore frutto dell'irrazionalità, tutti gli altri compagni. Integro con le osservazioni riportate finora le analisi di S. Gastaldi, *Paideia/mythologia*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. II cit., pp. 333-392, la quale illustra il programma educativo rivolto ai giovani guardiani in tutti i suoi aspetti, dalla musica alla ginnastica.

²²⁸ Questi ultimi si distinguono da τὸ πλῆθος, ὁ ὄχλος, ὁ δῆμος, οἱ πολλοί delle città attuali perché possiedono, essendo membri della καλλίπολις, σωφροσύνη e δικαιοσύνη.

ribellarsi e sono più vulnerabili alle spinte che provengono dalla sfera corporea: condividono, cioè, gli stessi comportamenti tipici dei πολλοί maturi. È mio parere che chiamare in causa la massa nel momento in cui viene delineato il ruolo principale della moderazione serva, dunque, per suggerire la necessità di limitare una condizione non pienamente razionale, che nella ψυχή dei φύλακες è riscontrabile quando sono bambini, in quella dei πολλοί, invece, sempre: il richiamo al πλῆθος riveste una funzione meramente esplicativa.

Propongo, tuttavia, di considerare che Platone avesse comunque nutrito la volontà di indirizzare l'anima della più ampia parte dei cittadini verso una condotta preferibile, tramite un programma educativo, per alcuni generici aspetti, simile a quanto egli ha finora delineato attraverso le parole di Socrate: non si spiega, altrimenti, il possesso di virtù da parte del terzo ceto della καλλίπολις, le quali nascono grazie a una precisa educazione. Si tratta di dare alla poesia l'incarico di affinare, per quanto è possibile, l'anima di individui profondamente edonisti, dediti a ricercare il piacere, a rifuggire il dolore, a circoscrivere l'orizzonte delle loro attenzioni – e i criteri in base a cui deliberare per agire – alla sfera sensibile-corporea.

La poesia ha come destinatario preferenziale i bambini, ed esprime i suoi messaggi attraverso μῦθοι, attraverso λόγοι con un minimo fondo di verità: ciò perché i fanciulli non capirebbero i discorsi totalmente veri, quelli tipicamente impiegati in una discussione tra filosofi maturi. I πολλοί delle città attuali – e, per estensione, i crematisti della καλλίπολις che dei primi rappresentano la controparte giusta e perfetta – sono, da Platone, spesso equiparati a παῖδες, oppure ad animali, dunque a enti privi di ragione. I μῦθοι della poesia sarebbero, allora, l'unico tipo di discorso che, a causa delle loro inferiori doti conoscitive, tali uomini sono in grado di comprendere, proprio perché sono diversi dai ragionamenti puramente razionali. Alla luce di tutto ciò, acquista maggiore chiarezza l'invito, avanzato da Socrate nel libro VI (499d10-501a1), di «incoraggiare» (παραμύθεισθαι) i πολλοί ad accogliere la superiorità dei filosofi e ad accettare, in questo modo, senza ribattere tutti i loro provvedimenti, che hanno lo scopo di diffondere σωφροσύνη e δικαιοσύνη²²⁹. A mio avviso, dietro al termine παραμύθεισθαι viene adombrata l'efficacia dei λόγοι falsi nel fare presa sull'anima dei più: non a caso, infatti, la poesia ha, spesso, per oggetto proprio la moderazione e la giustizia. L'intenzione sarebbe, da una parte, quella di esaltare tramite μῦθοι le doti eccezionali dei filosofi, così da presentarli come individui meritevoli di essere ascoltati e seguiti, dall'altra di promuovere il perseguimento di una precisa condotta, improntata alla σωφροσύνη e alla δικαιοσύνη, appunto le uniche virtù che i πολλοί possono sviluppare, come si è più volte sottolineato.

²²⁹ Di ciò si è detto nelle ultime analisi contenute nel cap. 2.1.9.

La piena portata del termine παραμύθεισθαι non si esaurisce, tuttavia, solamente nell'utilizzo dei μῦθοι: esso compare spesso nella *Repubblica*, e indica anche la volontà, da parte di Socrate, di spingere i suoi interlocutori a un comportamento ottimo, ad esempio dedicarsi alla filosofia o mitigare la spinta del principio aggressivo dell'anima. Questo innalzamento non avviene attraverso un discorso puramente razionale, dialettico, bensì tramite un processo di incoraggiamento vicino al gioco, allo scherzo: dunque non attraverso qualcosa di così serio come un'indagine filosofica, fatta di deduzioni e dimostrazioni²³⁰. Nel caso dei πολλοί su cui si sta focalizzando l'attenzione, la finalità del παραμύθεισθαι è di far raggiungere la condizione, per loro, migliore, ossia accettare i filosofi quali individui perfetti e, di conseguenza, rispettare i loro inviti a seguire moderazione e giustizia, quali elementi fondamentali per costruire una condotta – dal punto di vista dei πολλοί – eccellente. Questo παραμύθεισθαι è una delle 'tappe' del progetto di riforma della massa, che va applicato al caso delle città attuali: il primo passo consiste nell'affidare agli anziani il compito di raccontare ai giovani πολλοί i miti orrifici dell'aldilà elaborati da Platone, in modo che, da adulti e di fronte a un παραμύθεισθαι che suggerisce di dedicarsi alla giustizia e alla moderazione, accolgano immediatamente il messaggio di fondo²³¹.

La poesia tradizionale ha rappresentato erroneamente – e pericolosamente – queste ἀρεταί, oltre a non aver mai descritto la vera natura filosofica: anzi, nel libro X della *Repubblica*, come si vedrà, Platone presenta poesia e filosofia come due antiche rivali. Il programma educativo da rivolgere ai πολλοί potrebbe coincidere, pertanto, con una riforma della poesia tradizionale, al fine di introdurre una nuova, che abbia per oggetto μῦθοι volti a celebrare la superiorità dei filosofi e a mostrare la preferibilità di un βίος giusto e contenuto. Con questo, non si intende affermare che ai crematisti, giovani e adulti, della καλλίπολις e, per estensione, ai πολλοί, giovani e adulti, delle città attuali vadano indirizzati gli stessi racconti destinati ai φύλακες fanciulli: a questi ultimi vanno rivolti racconti che si adattano agli schemi sulla teologia, in quanto permettono di coltivare e di sviluppare adeguatamente la parte aggressiva e, soprattutto, razionale dell'anima, la quale ancora non è del tutto manifesta nel bambino guardiano, ma che ha

²³⁰ Secondo quanto osservato da K.A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000, pp. 164-179, le cui analisi integro con il riferimento al caso dei πολλοί.

²³¹ Tutto ciò sarà chiarito nelle ultime parti dell'indagine che si sta conducendo. Condivido, dunque, le analisi di G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991, pp. 17-74, secondo il quale ciò che interessa a Platone è la formazione della 'mentalità' del pubblico grazie a ciò che l'ascoltatore è in grado di assorbire dal racconto mitico. Osserva, inoltre, che quest'ultimo si iscrive non nell'ambito della ἐπιστήμη, bensì della δόξα. Platone separa, infatti, il discorso dialettico-dimostrativo da quello persuasivo: se il secondo non contiene alcun elemento di verità, allora coincide con i discorsi tipici dei Sofisti, dunque da rigettare; se, invece, ha qualche relazione con la ἀλήθεια, può essere un utile strumento di divulgazione. Aggiungo che, proprio per queste ragioni, il discorso del *Timeo* è considerato un εἰκὼς μῦθος e una δόξα ἀληθής, come si dirà nel cap. 3.2.

senz'altro grandi margini di espansione proprio per la buona natura che distingue la ψυχή del giovane φύλαξ²³².

Platone non fornisce tracce precise a cui adeguarsi per costruire tale tipo di racconti: i τύποι περὶ θεολογίας servono solo a elaborare μῦθοι per i φύλακες fanciulli. È possibile inferire, tuttavia, che ciò che non si adatta all'anima dei difensori può essere utile, al contrario, per fare presa sulla ψυχή dei πολλοί. Questi ultimi, infatti, non sono chiamati ad affinare le parti migliori della loro anima: non ne avrebbero, del resto, i mezzi sufficienti, a causa della loro natura inferiore. Alla luce di quanto osservato nelle analisi precedenti sulla moderazione e sulla terza parte dell'anima, basterebbe loro sviluppare quel poco di razionalità utile a contenere gli impulsi peggiori. Rappresentare gli dèi come buoni, veritieri, immutabili, incapaci di fare del male perfino per punire gli uomini malvagi, evitare di descrivere l'Ade come un luogo terribile, non circondare la morte di un'aura minacciosa e non menzionare defunti e cadaveri sono accorgimenti che hanno la precisa finalità di spingere i fanciulli sulla strada che li farà diventare φύλακες simili agli dèi. Propongo, allora, di considerare che i racconti esattamente opposti a questi accorgimenti possano essere destinati, per esclusione, ai cittadini che non rientrano nel novero dei difensori, appunto a quanti saranno inquadrati nel terzo cetο.

L'unica norma che una poesia di questo tipo avrebbe di simile a quella riservata ai φύλακες riguarda le modalità con cui favorire la σωφροσύνη: perché essa sia adottata, è opportuno evitare di descrivere sia banchetti sontuosi, felici e ricchi sia atti di ribellione verso figure autorevoli e superiori. La cautela circa la rappresentazione di feste e di insubordinazioni può tranquillamente essere applicata al programma educativo poetico da riservare ai πολλοί delle città perfette o malate: la σωφροσύνη e i suoi effetti, del resto, sono comuni a tutti i cittadini, indipendentemente dal cetο di appartenenza²³³.

²³² Accolgo, dunque, l'osservazione di A. Avgousti, *By Uniting It Stands: Poetry and Myth in Plato's Republic*, in «Polis», 29 (2012), pp. 21-41, per cui la poesia può avere spazio nella città perfetta – e, aggiungo, nelle città attuali – purché opportunamente monitorata. Il suo fine, tuttavia, non è rivolgersi esclusivamente alla parte irrazionale dell'anima per spingere l'individuo, a partire da essa, verso comportamenti preferibili, come sostiene l'autore: occorre distinguere la ψυχή dei giovani φύλακες, che può elevarsi verso la pura razionalità – a cui, dunque, la poesia sottoposta agli schemi sulla teologia deve dedicarsi – dall'anima dei πολλοί di ogni età, che impedisce questa piena 'ascensione'.

²³³ Tento di risolvere con questa soluzione le problematiche sollevate da B. Centrone, *La posizione dei crematisti nella Repubblica di Platone*, in M. Migliori (a c. di), *Il dibattito etico e politico* cit., pp. 305-336, il quale osserva che manca un programma esplicito di educazione dei crematisti nella *Repubblica*: la proposta di T. Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and the Middle Dialogues*, Oxford 1977, in part. pp. 330-331, n. 6, di ravvisare una possibile intenzione, da parte di Platone, di estendere parte del programma educativo dei guardiani ai crematisti si scontra con l'evidenza testuale, che mostra come i φύλακες ne fossero i destinatari primari. A detta del primo studioso, il terzo cetο non è chiamato a disporre, in tutti i suoi membri, di moderazione, e nemmeno negli stessi aspetti con cui tale virtù è riscontrabile nei governanti. Per tenere a freno la maggior parte degli uomini, possono bastare, ad esempio, normative che limitano l'entità dei patrimoni che i crematisti possiedono (421c8-422a3), tesi sostenuta sempre da B. Centrone, *Armonia e costrizione nella «Repubblica» di Platone*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 6 (2010), pp. 453-466: ciò, tuttavia, non si accorda del tutto con quanto osservato in precedenza,

Non è presente un'ulteriore descrizione dei contenuti dell'educazione da destinare ai πολλοί perché, si può intendere, essa va costruita 'in negativo' rispetto a quella dei φύλακες: dato che questi ultimi hanno qualità migliori da coltivare e da affinare, le norme sui μῦθοι che trattano convenientemente della θεολογία non hanno alcuna utilità per plasmare l'anima della massa. È lecito, allora, aspettarsi racconti che trattino della vita nell'aldilà come potenzialmente terribile, che illustrino gli dèi come giudici severi, pronti ad applicare punizioni tremende per chi ha assunto una vita ingiusta e malvagia; che non abbiano, poi, esitazioni a menzionare cadaveri e defunti, né censure sui nomi con cui evocare gli Inferi – Ade, Cocito, Stige – né, infine, remore a presentare la morte come una prospettiva potenzialmente dolorosa. Questa osservazione permetterebbe di risolvere un'incongruenza nei dialoghi di Platone: la presenza di μῦθοι che trattano proprio di tali tematiche, pur essendo state respinte con forza dalle riflessioni contenute nei libri II-III della *Repubblica*. Nel caso in cui ci si imbatta in μῦθοι escatologici con immagini orrifiche, si tratterebbe, allora, di racconti che avevano in mente, come destinatario primario, un pubblico molto vasto, che escludeva, però, i giovani in possesso di una natura migliore²³⁴.

Come Socrate sottolinea fin dalla descrizione delle città che nascono a partire dal bisogno, i rappresentanti del certo ceto della καλλίπολις possiedono ricchezze. Alla luce di quanto considerato a proposito dei libri IV e IX, Platone sta considerando che a una particolare declinazione del principio ἐπιθυμητικόν è concesso un margine di controllo sulla vita del singolo: per la precisione, si tratta dell'aspetto φιλοχρήματων. La presenza, nella ψυχῇ, di tale elemento è tollerata solo perché l'individuo in questione, in quanto membro della città perfetta, possiede la σωφροσύνη, la quale è, appunto, in grado di impedire che l'amore per le ricchezze governi senza freni l'anima e, soprattutto, che altre pulsioni – i desideri del cibo, del bere, del sesso – prendano quel sopravvento che, solitamente, riescono a ottenere in qualità di ἐπιθυμῖαι

ossia con il fallimento delle leggi nel controllare e nel guidare efficacemente l'anima degli uomini. Inoltre, se i crematisti non fossero 'in partenza' moderati – cioè, già inclini 'strutturalmente' ad accogliere le disposizioni dei governanti e poco propensi a cedere ai piaceri più smodati – rigetterebbero immediatamente queste leggi sulla restrizione delle ricchezze. Ciò conferma che i crematisti devono possedere σωφροσύνη, la quale sorge, come appunto si è visto prima a proposito della natura dell'anima e, ora, della poesia, attraverso un'educazione che fa leva sui μῦθοι, sui prodotti della poesia, purché non si tratti di quella tradizionale.

²³⁴ Rispondo, in questo modo, alla contraddizione ravvisata, ad esempio, da A. Capizzi, *Il nesso mythos-logos in Platone*, in «Discorsi», 9 (1989), pp. 309-325, in part. pp. 300-301, circa la presenza, appunto, di miti orrifici in Platone nonostante la loro esclusione dal programma di revisione dei miti. Questi racconti fanno leva soprattutto sulla paura: del resto, è ai φύλακες che è richiesto il coraggio, virtù ravvisabile anche nelle caratteristiche tipiche dei filosofi (486b1; 487a5). Come si è visto precedentemente a partire da alcune osservazioni di Socrate nel *Critone* e nel *Gorgia* – cfr. *supra*, n. 97 – l'essere soggetti alla paura discrimina una natura superiore da una inferiore: la mancanza di timore è richiesta agli uomini che devono rivestire una funzione importante in ragione della loro eccezionalità. Ciò non significa che tale emozione debba essere eliminata dall'anima del resto degli uomini inferiori: può, anzi, rivelarsi un efficace strumento, se cooptata verso la spinta a dedicarsi a una condotta moderata e giusta (si veda, in proposito, l'attitudine di Cefalo verso i racconti sull'Ade di cui si dirà *infra*, nel testo, che può essere chiarificatrice di quanto appena detto). Nel *Timeo*, si mostrerà nel cap. 3.2, la paura – accanto alla prospettiva del piacere – è descritta come l'unico strumento con cui la parte razionale può tenere a freno quella irrazionale.

più grandi e più forti. I racconti da destinare ai membri del terzo cetο ο, secondo il valore descrittivo-normativo della *Repubblica*, ai πολλοί delle città attuali, allora, non nutrono a mio avviso il fine di eliminare del tutto τὸ φιλοχρήματων, bensì di temperarlo attraverso lo sviluppo della moderazione. Tale principio della ψυχή deve, infatti, essere piegato al servizio della città, affinché i crematisti si volgano agli affari, alla produzione di beni e ricchezze e ad altri incarichi senza lo scopo di ammassare χρήματα per soddisfare ἐπιθυμίας egoistiche, bensì per appagare i loro bisogni necessari (in aggiunta a quelli dei guerrieri e dei governanti). È lecito aspettarsi, in questo tipo di μῦθοι, il tentativo di distogliere, con forza, l'individuo dal perseguimento di fini come, appunto, la totale dedizione alla dimensione corporea. Nei libri IV e IX, infatti, la volontà di ascoltare e di soddisfare le pulsioni irrazionali e materiali del cibo, del bere, del sesso porta gli uomini ad attaccarsi a vicenda e a commettere azioni turpi e disdicevoli: per eliminare questo rischio, i μῦθοι destinati ai πολλοί potrebbero rappresentare, ad esempio, tali azioni come crimini puniti dolorosamente, nel corso dell'esistenza ultraterrena, da divinità che giudicano la condotta tenuta, in vita, da ogni uomo. Si tratterebbe, più precisamente, di sollecitare e di colpire l'elemento che, nell'anima della massa, esercita un maggiore controllo, ossia il principio a partire da cui sorgono multiformi e molteplici ἐπιθυμίας, il quale li spinge a prediligere una determinata condotta in vista dell'ottenimento dei piaceri e della sottrazione ai dolori. La poesia ha il potere di fare presa efficacemente sull'anima, nonché di essere compresa dagli individui in cui la dimensione razionale non è pienamente sviluppata, proprio perché essa diffonde μῦθοι quasi del tutto falsi, diversi dai λόγοι interamente veri, dai ragionamenti, a cui i fanciulli φύλακες e, nel caso in esame, i πολλοί adulti non sono avvezzi. Si tratta di un tentativo di 'addomesticare' la bestia policefala, di accostarsi all'anima irrazionale e, per estensione, alla massa, al θρέμμα riottoso e dall'umore mutevole, incantandoli e parlando una 'lingua' comprensibile perfino dalle loro limitate capacità ma, non per questo, del tutto piena di ψεῦδος: si può, dunque, inviare un messaggio tenendo conto del punto di vista edonistico dei πολλοί²³⁵.

Una conferma del fatto che la poesia e i μῦθοι possono essere rivolti – anzi, che sono l'unico tipo di discorsi da destinare ai – πολλοί attuali/crematisti della καλλίπολις può essere ravvisata proprio nella concezione di poesia come μίμησις. La definizione di poesia come

²³⁵ Del resto, la connessione dei μῦθοι non con l'aspetto razionale emerge anche nelle *Leggi*: i racconti sono in grado di incantare (ἐπωδῶν – 903b1) i loro ascoltatori, dunque di fare presa sull'individuo senza chiamare in causa la sua parte λογιστικόν, come rileva M. Vorwerk, *Zauber oder Argument? Die ἐπόδοι mythoi in «Nomoi» X (903A10-905D1)*, in S. Scolnicov, L. Brisson (eds.), *Plato's Laws: From Theory Into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2003, pp. 81-86. Con quanto osservato *supra*, nel testo, sviluppo un'osservazione di V. Adluri, *Initiation into the Mysteries: The Experience of the Irrational in Plato*, in «Mouseion», 6 (2006), pp. 407-423, per cui Platone nutre, talvolta, l'interesse di guardare anche agli aspetti più irrazionali degli individui, nell'ottica di una iniziazione di questi ultimi verso un percorso di 'salvezza' (intellettuale-morale), riscontrabile in vari dialoghi.

«imitazione» è presente sia nel libro III che nel libro X della *Repubblica*. Da entrambi emerge una descrizione in termini leggermente differenti, ma non antitetici²³⁶.

Nel libro III, Socrate isola una serie di generi letterari, che ricadono, più o meno direttamente, all'interno della grande categoria di imitazione: sono le tragedie a essere, per prime, considerate, in quanto si caratterizzano come la prima forma di μίμησις (392c7-395b8). Le tragedie tradizionali sono solite rappresentare azioni di donne, schiavi, uomini malvagi, pazzi, artigiani oppure situazioni mutevoli e incerte: secondo quanto detto a più riprese fino a questo punto, si tratta di individui in cui è l'elemento irrazionale a predominare (395b9-396a7). La 'fenomenologia' delle loro volontà e spinte interne si concentra soprattutto su un punto di vista morale. Ad esempio, si dice che le donne sono raffigurate spesso nell'atto di insultare il marito o di sfidare gli dèi in preda all'esaltazione, piangendo e lamentandosi, oppure sono ritratte quando sono malate, innamorate e sottoposte ai dolori del parto. Gli uomini, invece, sono rappresentati nel momento in cui sono dediti ad abbandonarsi a ingiurie, turpiloqui, ubriacature. Di conseguenza, i poeti spingono a focalizzare l'attenzione su comportamenti inopportuni: tragedie di questo tipo non possono essere ammesse nella città perfetta. Parimenti, schiavi e artigiani non devono essere ritratti nel frangente in cui sono dediti ai lavori, poiché le loro occupazioni, per quanto 'moralmente neutre', non sono le stesse che i futuri difensori sono chiamati a rivestire (396a8-b3). Socrate sottolinea la sua preferenza per un poeta che sia vicino all'eccellenza morale (καλὸς κάγαθός – 396c1-2), il quale si dedica, pertanto, alla rappresentazione di discorsi o di azioni di uomini buoni (ἐπὶ λέξιτιν τινα ἢ πράξιτιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ [...] μάλιστα μὲν μιμούμενος τὸν ἀγαθὸν ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνως πράττοντα – 396c7-d2) e, al massimo, di uomini peggiori brevemente e soltanto se hanno compiuto qualcosa di valevole (ὅταν δὲ γίγνηται κατὰ τινα ἑαυτοῦ ἀνάξιον [...] εἰ μὴ ἄρα κατὰ βραχύ, ὅταν τι χρηστόν ποιῆ – 396d3-6). La discussione prosegue, poi, concentrandosi sugli altri generi poetici (397c2-403e10)²³⁷.

Si può affermare che quanto sostenuto nel libro III a proposito della μίμησις serve a mostrare l'insufficienza che caratterizza l'arte poetica da un punto di vista soprattutto pratico e morale: si pone enfasi, infatti, sui discorsi e sulle azioni dei personaggi solitamente presenti nelle

²³⁶ Per concezioni vicine a quella suggerita, da Platone, con il termine μίμησις in autori precedenti cfr. I. Papadopoulou, *Poètes et (philo)sophoi: pour une archéologie de la "mimesis"*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 24 (2006), pp. 3-16. Il termine, di difficile comprensione, potrebbe riferirsi a un'operazione che coinvolge primariamente la visione, e che porta l'autore e lo spettatore a immedesimarsi in ciò che è raffigurato/rappresentato, agendo, quindi, come qualcosa di «deceptive»: per questo cfr. J. Moss, *What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 415-444.

²³⁷ Il poeta vicino all'eccellenza morale non può che essere uno dei governanti, chiamato a imporre tutte quelle direttive sulla poesia di cui si è detto: è bene precisare, però, che egli, semplicemente, si sovrappone alla figura del poeta nel momento in cui suggerisce gli schemi generici a cui gli effettivi poeti della città perfetta si devono adeguare. La produzione di racconti è infatti demandata a specifiche figure che non coincidono con i governanti, come si è osservato in precedenza.

tragedie. Il contenuto di queste ultime è disdicevole o poco rilevante per chi deve difendere la città, in quanto ritrae l'esito di deliberazioni da parte di uomini malvagi, pazzi, poco eruditi o di donne e schiavi. L'esclusione dalla καλλίπολις delle forme di poesia tradizionale trova, dunque, un ulteriore elemento di supporto: l'arte mimetica fa presa sull'anima, inculcando nella natura e nell'abitudine degli uomini, se presi da giovani, comportamenti erranei (ἢ οὐκ ἦσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθνη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνᾶς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν; – 395c8-d3)²³⁸. Socrate isola, nel libro III, i pericoli che, a livello morale, la μίμησις può esercitare: anche a proposito degli altri generi poetici, infatti, egli si sofferma sulle conseguenze negative che possono avere sulle scelte e sulle azioni degli spettatori (398e6-399c4; 401a5-8).

È opportuno notare che la μίμησις è un'attività a cui sono dediti anche gli individui del terzo cetto della καλλίπολις: alcuni dei suoi membri sono chiamati a imitare qualcosa per via della precisa occupazione che rivestono nella città. Per questo motivo, anche i πολλοί della città perfetta ricadono nella stessa sfera di controllo, da parte degli individui superiori e al governo, a cui sono sottoposti i poeti: sono costretti ad adeguarsi alle normative isolate in precedenza, quelle ritenute utili e vantaggiose per il corretto sviluppo delle nature migliori (401b1-402a6). Tutto ciò mostra come molti dei crematisti siano abituati a relazionarsi con la μίμησις: essi si concentrano spesso, nelle loro opere, sulla rappresentazione di un soggetto e, dunque, di tutti gli attributi morali che gli si accompagnano. Si tratta di un ulteriore elemento a conferma di quanto detto: la poesia, in tutte le sue forme e i suoi contenuti, è più vicina a questa ampia categoria di uomini. Socrate sottolinea che è necessario cercare artigiani che, per il benessere della città, riescano a seguire la natura del bello e a rappresentarla nei loro prodotti: ciò non significa ammettere che sono in grado di scorgere il piano delle idee, bensì che accettano e seguono, semplicemente, le direttive dei governanti, i quali sono in possesso di un sapere superiore a cui si ispira, appunto, il riordinamento della poesia²³⁹.

²³⁸ Introducendo la presa che la poesia mimetica esercita sull'anima, Socrate osserva che essa influisce sull'abitudine e sulla natura dei giovani, ma anche sulla διάνοια, sulla loro «intelligenza». Nel libro III, egli mostra come la poesia tradizionale provochi conseguenze deleterie soprattutto a livello dell'abitudine e della natura, ossia a livello di comportamenti morali. Nel libro X, invece, si considera la negatività della poesia proprio a livello della διάνοια, di oltraggio all'intelligenza del destinatario (595b5-6): come si vedrà, entrambe le analisi rimandano l'una all'altra e, dunque, si completano vicendevolmente.

²³⁹ Socrate sta considerando il monitoraggio a cui deve essere sottoposta la produzione di un artigiano all'interno della καλλίπολις: sta, dunque, ponendo l'attenzione su un membro della città perfetta già opportunamente ordinato ed educato, il quale ha un'ottima natura limitatamente al massimo che è in grado di sviluppare, appunto una φύσις moderata e contenuta, rispettosa delle direttive degli uomini superiori, all'insegna della σωφροσύνη e della δικαιοσύνη.

Nella prima parte del libro X della *Repubblica*, la questione dello statuto della poesia riaffiora quale tematica da affrontare dettagliatamente²⁴⁰. Del resto, Socrate e i suoi interlocutori hanno appena risolto il problema della natura composita dell'anima, e l'arte mimetica, alla luce di quanto osservato in precedenza, è in grado di esercitare una forte presa sulla ψυχή: si tratta, allora, di mettere in relazione i risultati finora raggiunti. Il punto a partire da cui la critica alla poesia sarà condotta viene introdotto immediatamente: a detta di Socrate, essa è «un oltraggio all'intelligenza degli ascoltatori» (λώβη [...] τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας – 595b5-6). L'attenzione è posta, dunque, sulla deficienza 'teoretica' che si accompagna costantemente alla μίμησις, sui pericoli che essa, di conseguenza, pone allo sviluppo di un sapere superiore, in aggiunta, ovviamente, agli effetti deleteri che può avere sulla condotta degli individui. Il rifiuto della poesia tradizionale – il cui portavoce è, ora, primariamente Omero – basa i suoi assunti sull'impossibilità di impiegarla come strumento per conoscere adeguatamente: se nel libro III la negatività della poesia tradizionale viene fatta emergere da un punto di vista morale, nel libro X questa operazione è condotta da un punto di vista conoscitivo.

Socrate considera, brevemente, l'esistenza delle idee, in riferimento a un gruppo di più oggetti che rientrano nella stessa denominazione: nel caso di tavoli, letti e altri mobili, un artigiano (δημιουργός) li ha fabbricati contemplando le relative idee. Gli oggetti così costruiti non sono altro che «apparenze» (φαινόμενα – 596e4), qualcosa che rappresenta, in forma dimezzata e dunque inferiore, la purezza del mondo noetico a cui il δημιουργός ha guardato durante la sua attività²⁴¹. Considerando il caso del pittore, la cui attenzione principale è costituita dalla μίμησις, si può, a ragione, affermare che egli produce l'imitazione di un'imitazione: quando decide di raffigurare il prodotto del lavoro di un artigiano, che costituisce, appunto, l'apparenza di una idea, egli sta producendo un elemento ancora più lontano dalla perfezione di quest'ultima. Ciò avviene proprio perché si concentra su un oggetto sensibile, che è copia di un'idea. La poesia ricade nello stesso caso della pittura: anch'essa imita apparenze, non idee, risultando, conseguentemente, manchevole perché lontana dalla conoscenza pura del mondo noetico (596a5-602b10).

²⁴⁰ Sulla natura del libro X della *Repubblica* si dirà con maggiore precisione nel cap. 2.3.

²⁴¹ La presenza di idee di *artefacta* rappresenta un punto problematico in questo e in altri dialoghi di Platone: nel caso del libro X della *Repubblica*, la loro ammissione può essere dovuta a una precisa 'strategia', appunto sottolineare l'estrema lontananza del poeta e dei suoi prodotti dalla verità. Sarebbe ammessa, dunque, solo per un fine esplicativo, tanto più se si pensa che la critica della poesia tradizionale nel libro X potrebbe servire anche a rispondere a eventuali critiche interne all'Accademia contro la radicale svalutazione della stessa dei libri II-III. Per questa problematica e per la proposta di risoluzione alla luce della strategia appena sottolineata cfr. F. Ferrari, *Il problema dell'esistenza di idee di artefacta*, in M. Vegetti (a. c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII, Napoli 2007, pp. 151-171.

Il valore epistemologico-gnoseologico della μίμησις emerge, dunque, chiaramente: non ha diretta e immediata relazione con le idee perché guarda solamente al mondo fenomenico. Il poeta non conosce, pertanto, la verità, se non una piccola parte di essa, quella che si trova negli oggetti sensibili in qualità di copia della rispettiva idea (πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἢ μιμητικὴ ἐστὶν [...] ὅτι σμικρὸν τι ἐκάστου ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἶδωλον – 598b6-8; ὁ μιμητής, φαμέν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει, τοῦ δὲ φαινομένου – 601b9-c1): per questo motivo, la poesia tradizionale può essere considerata come qualcosa di inadatto e di basso valore, dato che l'imitatore non ha vera conoscenza di ciò che imita, e dunque non nutre la volontà di rappresentare cose belle e utili che, del resto, non ha mai scorto nella loro purezza (599b3-7; 599e4-601a1; 602a8-10).

L'inferiorità che caratterizza la μίμησις viene ribadita considerando il suo legame con la parte peggiore dell'anima. Proprio perché la pittura e la poesia non si rivolgono alle idee, bensì a φαινόμενα, sono attività estranee all'elemento razionale della ψυχή: risultano, di conseguenza, affini a ciò che si oppone a quest'ultimo, dunque al lato irrazionale, a ciò che non ha nulla «di sano e di vero» (πόρρω μὲν τῆς ἀληθείας ὄν τὸ αὐτῆς ἔργον ἀπεργάζεται, πόρρω δ' αὖ φρονήσεως ὄντι τῷ ἐν ἡμῖν προσομιλεῖ τε καὶ ἑταίρα καὶ φίλη ἐστὶν ἐπ' οὐδενὶ ὑγιεῖ οὐδ' ἀληθεῖ – 603a10-b3). Oltre all'attività della μίμησις in generale, anche i suoi prodotti sono infimi, e associabili a ciò che nell'individuo vi è di peggiore (φαύλη ἄρα φαύλω συγγιγνομένη φαῦλα γεννᾷ ἢ μιμητικὴ – 603b5).

Ancora più nello specifico, l'insufficienza della poesia non deriva solo dalla lontananza dalle idee che qualifica il prodotto dell'imitazione: nelle loro opere, infatti, i poeti sono soliti dare spazio anche alla parte irrazionale dell'anima, sia perché è più facile da raffigurare, sia perché la maggior parte degli uomini è controllata dall'elemento peggiore. Gli individui dominati dal principio desiderativo trovano appagante riscontrare qualcosa di simile e familiare: sono, cioè, più propensi ad accogliere e ad apprezzare le opere dei poeti tradizionali, che quindi, in risposta, si concentrano solo sulla dimensione maggiormente conosciuta dal pubblico più ampio (604e1-606c10)²⁴². Il rischio che i poeti pongono è di instaurare, imitando piaceri e desideri materiali o collerici (ossia la dimensione ἄλογον), il comando del principio irrazionale sulla ψυχή del pubblico: viene minato, dunque, il programma educativo delineato a più riprese da Socrate (606d1-607a7)²⁴³.

²⁴² Una dettagliata dimostrazione del fatto che la poesia come μίμησις – soprattutto, quella tradizionale – ha un legame profondo con la parte irrazionale dell'anima è offerta da R. Singpurwalla, *Soul Division and Mimesis in Republic X*, in P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston 2011, pp. 283-298.

²⁴³ S. Jensen, *Audience Psychology and Censorship in Plato's Republic*, in «Epoché», 19 (2015), pp. 205-215, ritiene che la poesia come imitazione si rivolge, soprattutto, alla parte θυμοειδής dell'anima degli spettatori: certamente, essa colpisce, negativamente, questo principio, ma anche quello desiderativo, in quanto entrambi – e soprattutto il secondo, che è ἀλόγιστον per antonomasia – compongono la sfera irrazionale.

Quest'ultimo parla di «un'antica discordia tra poesia e filosofia» (παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ – 607b5-6): la prima concerne la sfera inferiore dell'anima, laddove la seconda è connessa alla parte migliore (607b2-d5)²⁴⁴. Quanto affermato nelle analisi condotte in precedenza trova, pertanto, conferma: la poesia e, dunque, i μῦθοι da essa prodotti non hanno lo stesso grado di verità dei λόγοι intesi come «discorsi filosofici», totalmente veri. La connessione poesia-irrazionalità è, nella prima parte del libro X, ulteriormente teorizzata e dimostrata. Come corollario, è possibile affermare nuovamente che i μῦθοι sono il solo oggetto che i πολλοί delle città attuali e la loro controparte della καλλίπολις, i crematisti, possono comprendere. Tali racconti non hanno rimandi alla pura verità – come già era emerso nel libro III – bensì ne contengono una traccia, quel poco che possono ammettere: si apprende ora dal libro X, i φαινόμενα, i prodotti dell'imitazione di una imitazione dell'idea²⁴⁵.

Se, nella città perfetta, i componimenti della poesia tradizionale sono inutili per chi vuole conoscere direttamente le idee – nonché dannosi per la loro anima – e vanno, di conseguenza, banditi (607a3-b4), nelle città attuali e malate possono rivestire, tuttavia, un certo valore per chi non è chiamato ad adempiere a questo compito: precisamente, possono far sviluppare, in questi individui inferiori, determinate virtù. Non a caso, la trattazione della natura della μίμησις si chiude con l'apertura di Socrate nei confronti di quella tradizionale e la sua eventuale ammissione nella καλλίπολις, qualora riesca, in qualche modo, a dimostrarsi utile: l'interesse ricade, tramite la battuta finale, proprio sull'importanza di non trascurare la giustizia e ogni altra virtù (607d4-608c3).

Il repentino mutamento nell'oggetto della discussione spinge Socrate a focalizzarsi su un μῦθος, quello di Er e del destino ultraterreno delle anime: il debole legame tra le due parti del libro X, di cui si dirà, potrebbe, allora, rappresentare una sorta di soluzione alla speranza di

²⁴⁴ Se si considerano gli autori precedenti a Platone, l'affermazione di una antica rivalità tra poesia e filosofia trova riscontro, al massimo, negli attacchi della poesia comica, ossia di Aristofane e di altri commediografi, verso una certa pratica di filosofia, a meno che non si pretenda di ascrivere entro la categoria di poesia e di μίμησις anche le opere di Isocrate, dunque un altro bersaglio polemico nonché un rivale di Platone nello stabilire l'educazione preferibile, secondo le osservazioni di E.V. Haskins, *Mimesis Between Poetics and Rhetoric: Performance Culture and Civic Education in Plato, Isocrates, and Aristotle*, in «Rhetoric Society Quarterly», 30 (2000), pp. 7-33: la presunta rivalità sembra, tuttavia, più una 'costruzione' di Platone, volta a far emergere le negatività della poesia alla luce della revisione di quella tradizionale. Per tutto quanto detto finora cfr. G.W. Most, *What Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry?*, in P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, cit., pp. 1-20.

²⁴⁵ Si conferma anche, pertanto, quanto detto in precedenza, ossia che, nei libri II-III, quell'elemento di verità ravvisabile nei μῦθοι è connesso prima di tutto alla verità morale, e che la falsità che i poeti tradizionali diffondono riguarda la sfera etica, anche se la causa delle manchevolezze dei poeti riposa, in ultimo, sul fatto che non conoscono il piano delle idee. Nel libro X si apprende che tale falsità è connessa all'insufficienza teoretica che caratterizza la natura di questo particolare tipo di λόγοι. Le riflessioni sulla μίμησις dei libri III e X si completano, dunque, a vicenda e restituiscono pienamente i motivi per cui i μῦθοι hanno solamente un minimo elemento di verità. Integro con le osservazioni finora riportate la lettura di M. Harbsmeier, *The Critique of Poetry in Book 10 of Plato's Republic and the Dialogue's Central Question of How to Choose the Best Life*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Plato's Politeia* cit. 2013, pp. 346-351, secondo il quale la critica alla poesia del libro X si connette con il resto della *Repubblica* perché permette di rispondere alla domanda sulla scelta della vita preferibile.

ravvisare qualche utilità – legata alla diffusione di ἀρεταί – nella poesia tradizionale. Il racconto di Er, se considerato alla luce di tutte le osservazioni avanzate finora, può, infatti, inserirsi perfettamente in questo solco e assolvere, pertanto, a questa precisa funzione: da un lato, esso può essere legittimamente tollerato all'interno della καλλιπολις se, e solamente se, è destinato ai crematisti per suggerire loro, costantemente, la bontà di determinati comportamenti; dall'altro, può essere tranquillamente diffuso nelle città attuali e malate, per indirizzare fin da subito i πολλοί verso un preciso βίος²⁴⁶.

In entrambi i casi, tale μῦθος – tale λόγος falso, solamente in minima parte connesso al vero – risulta l'unico discorso che la maggior parte degli uomini inferiori, a causa delle loro limitate facoltà conoscitive, sono in grado di comprendere. È, inoltre, l'unico elemento che può fare efficacemente presa sulla loro anima, al contrario dei λόγοι totalmente veri: ciò perché nasce e si relaziona solamente in rapporto alla parte irrazionale dell'anima. È, infatti, possibile imputare una colpa per gli effetti negativi esercitati dalla μίμησις non solo ai poeti, ma anche al pubblico: le limitate capacità cognitive di quest'ultimo lo spingono, solitamente, a figurarsi concezioni sbagliate circa la virtù e, più in generale, a nutrire opinioni erronee a partire da ciò che osserva/ascolta²⁴⁷.

Se la poesia tradizionale spinge i suoi destinatari a nutrire certe aspettative, allora quella riformata da Platone può indirizzare il pubblico a sviluppare una determinata condotta proprio facendo leva sulle facoltà tipiche di quest'ultimo: immagini orrorifiche colpiscono con più facilità la parte irrazionale dell'anima – che vede in questo modo, ad esempio, eliminata la prospettiva di godere dei piaceri e confermata, invece, quella di subire dolori – purché siano efficacemente rappresentate, in modo tale da suggerire che gli unici comportamenti da accogliere

²⁴⁶ Secondo S. Gastaldi, *Mimesis e psyche nel libro X della Repubblica*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007, pp. 109-122, l'auspicio di una buona poesia viene ripreso e risolto, forse, da Platone nelle *Leggi*: tuttavia, alla luce di quanto considerato, lo stesso mito di Er può legittimamente essere ammesso all'interno della città perfetta, purché non venga annoverato nel programma educativo rivolto ai giovani φύλακες, dato che è del tutto antitetico, infatti, ai τύποι περὶ θεολογίας. Non concordo con l'ipotesi di lettura di A. Casanova, *La mimesis platonica e la fondazione della kallipolis*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Plato's Politeia* cit., pp. 330-335, il quale ritiene che la critica alla poesia del libro III si conclude ammettendone, comunque, una certa utilità perché la disamina è condotta avendo sullo sfondo una città che si sta indirizzando verso la perfetta costituzione, mentre la critica del libro X guarda alla poesia a partire dalla καλλιπολις già fondata: per questo motivo la sua utilità sarebbe esclusa del tutto, al massimo concessa come remota possibilità. Il progetto di riforma della poesia, che prende le mosse dallo scetticismo nei confronti di quella tradizionale, non nega tuttavia il valore che essa può rivestire nel controllo e nella formazione delle anime: se si ammette che l'arte mimetica può essere accolta solo in fase provvisoria, cioè nel momento di transizione da una città malata a una perfetta, non sarebbe chiaro, allora, come l'anima dei giovani guerrieri e governanti appartenenti alle città perfette possa essere opportunamente educata e indirizzata al meglio (dato che, essendo fanciulli, non sono né subito pronti al ruolo che spetta loro né capaci, per quanto dotati, di capire λόγοι complessi). Vi è un posto per la poesia nella καλλιπολις, così come ve ne è uno nella città da riformare, purché sia opportunamente uniformata agli schemi isolati da Platone.

²⁴⁷ Secondo la proposta di lettura di V. Harte, *Republic 10 and the Role of the Audience in the Art*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 38 (2010), pp. 69-96.

sono quelli che risparmiano l'individuo dagli scenari ultraterreni dolorosi. Sarebbe, dunque, lecito parlare alla parte ἀλόγιστον, non per appagarla, ma per guidarla verso un preciso fine, attraverso un messaggio che è in grado di comprendere e che può fare una profonda presa su di essa: appunto, παραμύθεισθαι, incoraggiarla, incantarla.

2.2.4 I crematisti della καλλίπολις, Cefalo e i πολλοί attuali: quale bersaglio dei μῦθοι?

Prima di passare, con gli strumenti finora isolati, a una dettagliata trattazione della seconda parte del libro X della *Repubblica*, è opportuno considerare, brevemente, la figura degli artigiani e dei commercianti – dei crematisti²⁴⁸ – ossia del cosiddetto terzo ceto della città perfetta: il βίος da loro incarnato rappresenta, alla luce di quanto argomentato finora, il modello a cui la maggior parte dei cittadini attuali, quelli dotati di una natura inferiore, deve aspirare a uniformarsi.

Lo spazio che Platone dedica, nella *Repubblica*, alla descrizione dei membri del terzo gruppo è piuttosto ridotto. Oltre a quanto già emerso nelle analisi precedenti, è possibile isolare, nel libro II, una breve rassegna delle principali figure che compongono questa ampia categoria di cittadini della καλλίπολις. Socrate descrive la nascita della città, che avviene sulla spinta del «bisogno» (χρεία – 369c10): ogni individuo, se preso singolarmente, non è in grado di sopperire alle molteplici necessità a cui, solitamente, va incontro (369b6-c10). Per questo motivo, si instaurano comunità attraverso l'aggregazione di più persone: è a questo punto che si può parlare di città.

Ciascuno dei suoi membri riveste un preciso incarico: vi sono contadini, muratori, tessitori, carpentieri, fabbri, pastori, mercanti, lavoratori salariati, ciascuno dedito, esclusivamente, alla propria occupazione (369d1-371e7). La loro vita è condotta all'insegna sia dell'impegno nelle rispettive attività sia della frugalità: si dice, infatti, che si nutrono di cibi semplici e poveri, che bevono vino solo in occasioni di feste religiose pubbliche, e che si uniscono per generare figli limitatamente alle ricchezze che possiedono, e che permettono il loro mantenimento (372a4-d4). Una parte dei frutti del lavoro di tali uomini è trattenuta quale possesso personale, il resto è condiviso con tutti gli altri cittadini (369e3-370a4). Questa breve descrizione presenta gli uomini in questione come un insieme di artigiani e di commercianti il cui βίος è guidato dalla δικαιοσύνη (si dice, infatti, che ognuno ha un incarico a cui si impegna senza dedicarsi alle occupazioni altrui) e dalla σωφροσύνη (i piaceri del cibo, del bere, del sesso sono soddisfatti

²⁴⁸ Si può utilizzare questo termine per annoverare le molteplici figure di cui si dirà: Platone, riassumendo i tre γένη della città perfetta, li distingue in φυλακικόν, ἐπικουρικόν, χρηματιστικόν (434c7-8).

solamente nella loro forma ‘necessaria’)²⁴⁹. È escluso, inoltre, il pericolo che siano totalmente preda del desiderio di accumulare χρήματα: ne possiedono solo una porzione limitata, perché la maggior parte è distribuita e condivisa. Accanto a questi personaggi, è possibile annoverare, poi, donne, bambini, schiavi, i quali compongono lo οἶκος dei crematisti, che Socrate menzionerà successivamente a proposito del problema di stabilire la natura dei piaceri²⁵⁰.

Come si è visto finora, se, nella καλλίπολις, gli uomini inferiori rispettano un βίος ottimo grazie al sistema educativo la cui esistenza si è tentato di suggerire, la speranza che il δῆμος delle città attuali e malate assuma la stessa attitudine risiede nell’influenza che i μῦθοι sono in grado di esercitare sulla loro anima. A uno sguardo più attento, si può ravvisare una strategia ancora più precisa: essa emerge, indirettamente, da alcune descrizioni a proposito della disposizione che gli uomini sono soliti manifestare in alcuni momenti della loro vita. Nel libro I della *Repubblica* e nelle battute iniziali del *Timeo*, la rappresentazione della vecchiaia, della giovinezza e delle relazioni tra le due restituisce una precisa concezione. Si precisa in questo modo la concisa affermazione presente nel libro II della *Repubblica* a chiusura della disamina circa i perfetti crematisti: da vecchi, gli uomini sono chiamati a trasmettere ai loro discendenti il βίος che li ha contraddistinti (γηραῖοι τελευτῶντες ἄλλον τοιοῦτον βίον τοῖς ἐκγόνοις παραδώσουσιν – 372d3-4). Se la lettura finora proposta, ossia che il mezzo efficace con cui adottare una condotta del genere è costituito dai μῦθοι, è corretta, allora è possibile derivare un importante corollario da quest’ultima considerazione.

Nel libro I, la figura di Cefalo, nella cui casa avviene la discussione riportata nella *Repubblica*, rappresenta il perfetto esempio di crematista: egli appartiene ad Atene, a una città attuale e malata, ma potrebbe legittimamente essere inquadrato all’interno della καλλίπολις. Innanzitutto, per via della sua condizione: egli è un meteco – fu invitato a stabilirsi ad Atene da Pericle in persona – che possiede ingenti ricchezze, frutto delle attività commerciali e produttive che avviò in passato con successo. La sua principale occupazione è, dunque, quella di produrre e

²⁴⁹ Socrate sta considerando la καλλίπολις in quanto i cittadini descritti fanno parte di una città «sana» (ὥσπερ ὑγίης τις – 372e7). È opportuno notare che il breve spazio concesso da Platone, nella *Repubblica*, ai membri del terzo cetο non equivale a dire che essi siano svalutati del tutto: sono cittadini di pieni diritti, protetti dai guardiani e ‘coltivati’ dalle direttive dei governanti perché siano moderati e giusti, secondo i meccanismi di cui si è detto. Per quanto inferiori per disposizioni naturali, sono indispensabili alla καλλίπολις, in quanto provvedono al suo mantenimento grazie alle loro attività. Per questo cfr. J.-M. Bertrand, *Le citoyen des cités platoniciennes*, in «Cahiers du Centre Gustave Glotz», 11 (2000), pp. 37-55, in part. pp. 38-41.

²⁵⁰ C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato’s Republic*, Princeton 1988, pp. 170-172, sottolinea come la descrizione di questa città composta da molteplici cittadini specializzati – prima che siano introdotti i guerrieri nella discussione – rappresenta la disposizione migliore che i crematisti possono tenere all’interno della καλλίπολις: si guarda a quest’ultima, in questo breve frangente, dal loro punto di vista. Non concordo, dunque, con l’ipotesi di lettura di M.E. Jonas, Y.M. Nakazawa, J. Braun, *Appetite, Reason, and Education in Socrates’ ‘City of Pigs’*, in «Phronesis», 57 (2012), pp. 332-357, per cui la città appena descritta sarebbe superiore, per certi aspetti, alla καλλίπολις delineata più avanti. Si tratta, invece, della stessa città, considerata limitatamente alla vita quotidiana dei crematisti perfetti.

di ricavare, da ciò, χρήματα (329d8-330c8). Egli dichiara, inoltre, di non essere più sottoposto alla spinta delle pulsioni materiali: i desideri del vino, del bere, del sesso non hanno presa sulla sua anima, in quanto sono ormai stati sostituiti dalla curiosità per i discorsi (328d3-329d7). Ciò significa che, da giovane, aveva conosciuto il piacere che deriva dall'appagamento di queste ἐπιθυμίας, le quali hanno, pertanto, rivestito nella sua vita il ruolo di principale sprone all'azione: semplicemente, la vecchiaia ha spento la forza di questo tipo di impulsi. Oltre a essere un artigiano-commerciante, Cefalo può essere considerato, di conseguenza, un uomo, in senso lato, ἐπιθυμητικός: ci si può aspettare una certa inferiorità, da parte sua, nel trattare questioni filosoficamente complesse. Infine, pur essendo ascrivibile alla più ampia categoria degli uomini peggiori, egli è dotato di una sorta di controllo sugli impulsi più bassi: oltre alla già menzionata 'atrofizzazione' della spinta degli amori, del vino, dei banchetti (περί τε τὰφροδίσια καὶ περί πότους τε καὶ εὐωχίας καὶ ἄλλ' ἅττα ἃ τῶν τοιοῦτων ἔχεται – 329a6-7) per via dell'età raggiunta, egli non è totalmente preda dell'amore delle ricchezze, che pure ha guidato la sua vita (μοι ἔδοξας οὐ σφόδρα ἀγαπᾶν τὰ χρήματα – 330b8-c1). Le caratteristiche di essere un uomo desiderativo (un tempo per ogni tipo di piacere, poi interessato sempre di più esclusivamente alle ricchezze, infine ai racconti), un artigiano-commerciante e in possesso di una certa inclinazione verso le ἐπιθυμίας peggiori legittimano l'ipotesi per cui Cefalo rappresenti un ottimo crematista, dunque un individuo adatto a vivere nella città perfetta²⁵¹.

Quest'ultimo avanza un'ulteriore precisazione a proposito della vecchiaia in generale e, quindi, anche riguardo alla sua personale condizione: si è più soggetti a credere nei, o a essere intimoriti dai, «racconti» (μῦθοι – 330d7) sull'Ade, quelli che lo presentano come un luogo spaventoso, in cui si è puniti per tutte le ingiustizie commesse in vita (330d4-331b7). Se oltre a ciò si considera l'interesse che, col tempo, gli uomini maturano per i discorsi (αἱ περί τοὺς λόγους ἐπιθυμίας τε καὶ ἡδοναί – 328d4-5), è possibile avanzare la seguente osservazione: i miti escatologici di natura orrorifica, quelli che, in precedenza, si è detto essere adatti più ai πολλοί delle città attuali/crematisti della καλλίπολις che ai giovani φύλακες, hanno maggiore probabilità di essere accolti e ascoltati dagli anziani dotati di una natura inferiore²⁵². Il racconto di Er del libro X riprende e chiude una composizione ad anello che si apre proprio con la discesa di

²⁵¹ Per un'estesa disamina della figura di Cefalo, la quale assume i contorni di un ottimo crematista – anche se in realtà a posteriori, ossia dopo aver appreso, tramite i libri II-IV, la natura del terzo cetto della città perfetta – si rinvia alle analisi di S. Campese, *Cefalo*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. I, Napoli 1998, pp. 133-157.

²⁵² Questo tipo di uomini interessato, in tarda età, ai discorsi non coincide, ovviamente, con i filosofi: la necessaria distinzione tra i primi e i secondi è condotta nel libro V, dove, appunto, si parte dalla generica considerazione che esistono uomini interessati al piacere di apprendere, alcuni dei quali, però, soltanto le idee, il vero sapere (475d1-e2).

Socrate al Pireo e l'incontro con Cefalo: è mio parere che tale μῦθος fosse da destinare, agli occhi di Platone, nelle città attuali soprattutto ai personaggi simili a Cefalo²⁵³.

Non si tratta, allora, solo di un esempio di poesia che può essere legittimamente ammesso all'interno della καλλίπολις per spingere il terzo ceto verso una condotta preferibile, ma anche, se non soprattutto, un racconto da rivolgere agli uomini delle città corrotte, in particolar modo agli anziani πολλοί, che, 'nell'immediato', possono accettare il messaggio di fondo²⁵⁴. A questi ultimi andrebbe affidata una parte fondamentale del progetto di riforma delle condotte: innanzitutto, si apprende fin dal libro I della *Repubblica*, sono i più propensi ad ascoltare e a ricevere λόγοι, i quali vanno intesi, alla luce delle successive affermazioni di Cefalo sull'Ade e, soprattutto, alla luce delle discussioni tra Socrate, Adimanto e Glaucone, non come i discorsi filosofici, quelli totalmente veri, bensì come racconti falsi con un minimo fondo di verità, i μῦθοι appunto. Del resto, la natura da crematista di Cefalo non lo renderebbe adatto a interessarsi ai, e a comprendere i, discorsi totalmente veri, filosofici²⁵⁵. I prodotti della poesia sono in grado di esercitare una particolare presa nell'anima degli anziani, i quali sono più suscettibili alle tematiche che concernerono la morte, il destino ultraterreno, l'eventualità di subire castighi e punizioni per le ingiustizie commesse. Ciò si riallaccia a quanto sostenuto precedentemente, all'inizio delle analisi sul μῦθος e sulla poesia: uno dei 'requisiti' per discriminare ciò che Platone intende come μῦθος è il fatto di essere affidato a un anziano, perché lo racconti, a sua volta, a un più ampio pubblico di giovani. Alcuni dei miti escatologici che si trovano nei dialoghi di Platone potrebbero presupporre proprio questa finalità: essere destinati prima di tutto ai membri anziani delle città attuali come Cefalo, poiché, a livello 'strategico', è più facile farsi ascoltare da costoro. A tali anziani toccherebbe, poi, diffonderli ai giovani, affinché si eserciti su questi ultimi il controllo su anime non interamente razionali e, così, la loro educazione, che contraddistingue i μῦθοι²⁵⁶.

²⁵³ Tra i primi a suggerire l'esistenza di una *Ringkomposition* è stato, ad esempio, P. Friedländer, *Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin 1964³ [1928], pp. 182-222. Per questa particolarità della *Repubblica* cfr. R. Barney, *Platonic ring-composition and Republic 10*, in M. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge 2010, pp. 32-51.

²⁵⁴ Del racconto di Er si discuterà dettagliatamente nel prossimo capitolo.

²⁵⁵ Tanto più se si considera che, nella finzione dialogica, Cefalo abbandona la discussione prima che essa scenda nel novero di questioni filosofiche (331d10): ciò contribuisce a suggerire che egli è un tipico membro dei πολλοί, con scarso interesse per queste tematiche (non potrebbe, del resto, nemmeno contribuire utilmente nel confronto tra Socrate e gli altri). In questo modo, si suggerisce anche che la discussione coinvolge le nature 'migliori', nel senso di adatte ad affrontare problematiche complesse: quella di Trasimaco, per quanto corrotta e spregiudicata, quella di Adimanto e di Glaucone, vicini all'elemento aggressivo dell'anima e, talvolta, ritratti nelle vesti di un Accademico, e quella di Socrate, di un filosofo. Viene echeggiata, così, l'apertura del *Fedone*, con l'allontanamento di donne e bambini, ossia di individui 'inferiori' razionalmente, e tutta la valenza che questo episodio assume all'interno della finzione dialogica di cui si è detto nel corso del cap. 1.1.

²⁵⁶ Gli anziani rappresentano solo una parte delle molteplici figure che contribuiscono all'educazione dei fanciulli. Come si è visto, Platone critica, a più riprese, i sistemi di educazione tradizionali: affidare agli anziani precisi – e

Questo scenario trova validità non soltanto da *un* versante, ossia dall’anziano che racconta, ma anche dall’altro, ossia dal giovane che ascolta: nel *Timeo*, infatti, Crizia rammenta la storia che, da fanciullo, gli era stata narrata dal nonno, il quale, a sua volta, l’aveva udita da Solone (*Ti.* 21a7-25d6). Crizia afferma che i racconti ricevuti da bambini si imprimono fortemente nella memoria, perché i fanciulli provano maggiore piacere nell’ascoltarli (25d7-26d5). Ciò ha un’importante conseguenza: qualora, da adulti, si ascoltino «discorsi» (λόγοι) più complessi che, tuttavia, trattano in maniera specifica tematiche in qualche modo presenti, nel fondo, nei racconti dell’infanzia, si è, allora, portati a concordare quasi immediatamente con la tesi che l’interlocutore vuole sostenere, soprattutto se si scopre che essa combacia con il messaggio del racconto ricevuto in tenera età (il quale diventa solo in tale frangente definitivamente chiaro). Nel caso in esame, Crizia dichiara di accettare le osservazioni di Socrate sulla città perfetta anche perché gli ricordano, nei loro tratti generici, la storia di Atlantide e dell’Atene antica che aveva udito da bambino²⁵⁷.

In questo modo, Platone mostra cosa intendeva per rapporto tra anziani e fanciulli: i primi, figure autorevoli e, solitamente, degne di rispetto, sono soliti raccontare storie e favole, che i secondi ascoltano con piacere e, pertanto, ricordano con facilità indipendentemente dal tempo trascorso. Come si apprende dai libri II-III, occorre sostituire i racconti della tradizione con una serie di narrazioni mirate, che abbiano quel preciso fondo di verità che a Platone interessa: un rimando alla bontà della σωφροσύνη, della δικαιοσύνη e, anche, alla superiorità che caratterizza la vita del filosofo, il contenuto che, nel libro VI della *Repubblica*, come si è visto, Socrate dichiara necessario diffondere per contribuire ad agevolare l’instaurazione della città perfetta. Non è un caso, allora, che Socrate sottolinei la deferenza per gli anziani quale esito del

nuovi – racconti si inscriverebbe, allora, nel solco di un arginamento di quella κακή παιδαγωγία che imperversa nelle città attuali e malate.

²⁵⁷ Alcuni μῦθοι, così come costruiti da Platone, presuppongono allora, da parte del destinatario, una sorta di ‘allegoresi’, come sottolinea F. Baghdassarian, *Méthodes d’interprétation des mythes chez Platon*, in «Journal of Ancient Philosophy», 8 (2014), pp. 76-104: nel caso dei guardiani, ciò si compie, tuttavia, non nell’istante stesso in cui si ascolta un racconto come suggerisce l’autore, bensì ‘a posteriori’ – da bambino non avrebbe gli strumenti per interpretare razionalmente il fondo di verità del racconto – come si apprende dal passo del *Timeo* appena menzionato. Nel caso di uno dei πολλοί adulti, egli può inferire il messaggio di verità sotteso nel μῦθος ricevuto da bambino grazie a un ulteriore discorso, che, per tutto ciò che si è detto finora, non deve essere pienamente filosofico: può trattarsi di un παραμύθεισθαι, come si preciserà *infra*, nel testo. Integro con quanto osservato finora l’ipotesi di lettura di M. Latona, *The Tale Is Not My Own* (οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος): *Myth and Recollection in Plato*, in «Apeiron», 37 (2004), pp. 181-210, il quale sottolinea come Platone presenta, spesso, alcuni μῦθοι in qualità di racconti che appartengono a una tradizione remota e consolidata: per certi versi, i μῦθοι restituiscono, successivamente, il nucleo di verità tramite un’operazione di reminescenza da parte dell’individuo. Gli effetti, a posteriori, dei racconti ‘introiettati’ nell’anima fin da fanciulli hanno vari esiti: se il racconto di Atlantide aiuta Crizia ad accogliere il progetto di riforma politica di Socrate, nel caso della cosiddetta nobile menzogna – ossia il racconto che illustra le differenze naturali tra gli individui (*R.* 414d1-415c8) – il risultato sui futuri filosofi-governanti è quello di indirizzarli allo studio delle idee una volta che, da adulti, abbiano compreso la superiorità di questo sapere, mentre, per gli altri uomini, l’effetto è di accettare la loro posizione di subordinate, come rileva J. Lear, *The Efficacy of Myth in Plato’s Republic*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy», 19 (2004), pp. 35-55.

programma educativo volto a far sviluppare la moderazione nei giovani²⁵⁸. Si instaurerebbe, a mio avviso, un circolo virtuoso, per cui, una volta instillato questo particolare aspetto della σωφροσύνη nel fanciullo, gli anziani saranno ascoltati e rispettati, dunque potranno liberamente continuare a sottoporre μῦθοι utili alla perfetta formazione dei giovani πολλοί. In questo modo, i bambini, una volta divenuti adulti, saranno portati a dare l'assenso a chi tenta di dimostrare loro sia la superiorità dei filosofi, sia la necessità di lasciarsi governare da questi ultimi, sia di contenere gli impulsi peggiori, lo scenario che, nella prima parte del libro VI, Socrate si augura possa avvenire.

Pertanto, il bersaglio dei racconti escatologici, e in parte orrifici, di Platone sarebbero, tra i πολλοί attuali, prima di tutto gli anziani, a cui affidare, poi, il compito di colpire nel lungo termine, tramite tali μῦθοι, i giovani appartenenti alla massa: solo così si creerebbe il terreno favorevole per l'operazione del παραμύθεισθαι – che invece si rivolge primariamente ai πολλοί adulti delle città presenti e malate – di cui si è detto. Si arginerebbe un problema non irrilevante: il fatto che i πολλοί maturi rifiutano qualunque consiglio e ammonimento, come si è visto nel cap. 2.1. Si tratta, dunque, di guardare in particolare ai due 'estremi': nei bambini va eliminata l'inclinazione a dedicarsi ai piaceri materiali grazie al fatto che sono inclini ad ascoltare i racconti degli anziani e che il loro carattere, la loro anima, è ancora facilmente malleabile; si può contare sugli anziani poiché accolgono, spaventati, i discorsi sulla vita ultraterrena. Per tale motivo si è definita questa, possibile, volontà di Platone come un programma a lungo termine: è un compito che prevede di riformare le generazioni successive a quella attuale, aspettando, al massimo, che i πολλοί adulti delle città presenti diventino anziani.

Non intendo sostenere che alcuni dei miti platonici vadano rivolti esclusivamente agli anziani. Semplicemente, si può sfruttare contemporaneamente il loro carattere maggiormente suscettibile e il ruolo che rivestono nell'educazione dei fanciulli: lo scopo sarebbe quello di instaurare un meccanismo che, nel tempo, dia gli effetti sperati negli adulti πολλοί. Non pretendo, nemmeno, di affermare che sono solamente gli anziani coloro a cui affidare esclusivamente la diffusione dei miti, bensì che si tratta degli incaricati principali: Platone ritiene, infatti, che anche le mamme e le balie sono chiamate a narrare racconti (R. 377c3-5). Propongo, quindi, di considerare che i πολλοί delle città corrotte, in generale, costituiscono il pubblico preferenziale per alcuni dei miti escatologici: lo scenario preferibile, agli occhi di Platone, consisterebbe, poi, nel fatto che gli anziani continuino a diffonderli tra i giovani, in

²⁵⁸ Come osservato *supra*, n. 184. È vero che questo programma educativo è rivolto ai giovani guardiani: tuttavia, i punti di contatto con il, presunto, progetto di παιδεία del terzo ceto/dei πολλοί attuali consistono proprio nello sviluppo della moderazione, della virtù comune a tutti i cittadini (la deferenza per gli anziani è uno degli aspetti di quest'ultima).

modo che questi ultimi, da adulti, siano pronti a rispettare la figura di comando dei filosofi e tutto ciò che essi suggeriscono.

I racconti sull'aldilà di Platone si adattano a un generico pubblico di πολλοί proprio perché sono elaborati in modo tale da essere capiti dalle loro inferiori facoltà conoscitive. I μῦθοι escatologici e orrorifici possono essere accolti anche nella καλλίπολις, a patto di essere rivolti solo ed esclusivamente ai crematisti: i φύλακες non dovranno avere alcun rapporto con essi.

2.3 *REPUBBLICA X* (περὶ ἄθλων – 608c4-621d3): LA SOLUZIONE «SEMPLICE» ALL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA E ALL'EDUCAZIONE DELLA MASSA

«Non ti sei accorto [...] che la nostra anima è immortale e non perisce mai? [...] non vi è nulla di difficile» (R. 608d2-6)²⁵⁹.

«Occorre fare in modo che ciascuno di noi [...] ricerchi e acquisisca questa sola conoscenza, di sapere se si è in grado di apprendere e di trovare chi ci renderà un uomo capace e in possesso del sapere di discriminare la vita ottima da quella malvagia» (R. 618b8-c4)²⁶⁰.

È possibile, a questo punto, tentare di rispondere a uno dei problemi da cui le analisi finora condotte hanno preso le mosse. Come osservato nel capitolo dedicato al *Fedone*, Socrate chiede ai discepoli di elaborare due diverse dimostrazioni dell'immortalità dell'anima: una di queste va destinata al solo Critone. La prova, di conseguenza, deve essere costruita tenendo conto delle sue inferiori – rispetto agli altri interlocutori di Socrate – capacità: secondo la valenza assunta, in questo dialogo, dai personaggi, i filosofi (platonici) sono chiamati a convincere della natura eterna e indistruttibile dell'anima i πολλοί, a cui i 'tecnicismi' della filosofia sono poco familiari. Il corollario che è possibile trarre dalla nozione di immortalità della ψυχή è l'importanza di adottare una determinata condotta: il carattere ἀθάνατος dell'anima apre a un tempo infinito per eventuali retribuzioni/punizioni che vengono applicate in base al tipo di vita scelto dal singolo individuo, come illustra il finale del *Fedone*.

I risultati delle analisi svolte nei precedenti capitoli mostrano che Platone nutriva l'intento di proporre un programma che strappasse dall'educazione attuale e malata non solo gli uomini in possesso di una φύσις superiore – per renderli, se opportunamente coltivati, perfetti governanti – ma anche il resto degli uomini peggiori, sebbene i principali sforzi fossero stati destinati a delineare una risposta alla prima questione. Egli, poi, si dimostrava consapevole di tutte le difficoltà legate alla seconda. Nondimeno, è possibile ravvisare un tentativo di soluzione: per rispondere al compito di correggere la condotta, ingiusta, adottata comunemente dai πολλοί è necessario tenere conto della loro mancanza di razionalità (che impedisce, soprattutto, di capire argomentazioni che chiamano in causa la dottrina delle idee), la tendenza a valutare e a scegliere una determinata condotta sulla base di un'ottica edonistica, l'ostilità ai λόγοι totalmente veri ma la 'vulnerabilità' ai μῦθοι, ai λόγοι con un minimo grado di verità (l'unico tipo di discorsi che i

²⁵⁹ Οὐκ ἤσθησαι [...] ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἢ ψυχή καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται; [...] οὐδὲν γὰρ χαλεπόν.

²⁶⁰ Ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν [...] τοῦτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται, εἴαν ποθεν οἷος τ' ἦ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα, βίον χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα.

più sono in grado di afferrare). Se è corretta l'ipotesi circa il finale del *Fedone* di cui si è detto, allora è lecito aspettarsi la presenza, nel *corpus* dei dialoghi, di una dimostrazione dell'immortalità dell'anima 'semplice' – che non coinvolga, cioè, un rimando alla dimensione noetica per dare forza ai suoi assunti – e in grado, contemporaneamente, di legittimare un $\mu\theta\omicron\varsigma$ che spinge ad acquisire un preciso $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$. La seconda parte del libro X della *Repubblica* sembra rispondere al profilo appena delineato. L'ipotesi è che essa sia stata scritta da Platone per fornire un esempio – che i compagni in Accademia dovevano adottare o a cui dovevano ispirarsi – di soluzione al problema dell'educazione dei πολλοί: parte dei contenuti andava rivolta, pertanto, ai membri della massa – e, in particolare, agli anziani 'alla Cefalo' perché riproponessero ai giovani le tematiche chiave – al fine di mettere in moto quel progetto di riforma della condotta dei più che, nel lungo termine, avrebbe portato questi ultimi a rifuggire da qualunque comportamento malvagio, trasformandosi, così, in cittadini giusti e moderati e pronti, nel caso, ad accettare il governo dei migliori, dei filosofi.

Questa proposta di lettura per l'ultimo libro della *Repubblica* permetterebbe di risolvere alcune presunte aporie e apparenti punti critici che emergono dalle discussioni tra Socrate e i suoi interlocutori: è opportuno, dunque, analizzare nel dettaglio la seconda parte del libro X sulla base dei risultati raggiunti finora nelle indagini.

2.3.1 Struttura e problematiche del libro X della *Repubblica*

La natura del libro X ha sollevato svariate perplessità: a molti studiosi non è sfuggito il difficile raccordo con gli altri libri della *Repubblica* per questioni trattate, struttura delle argomentazioni o caratteristiche dei personaggi. Infatti, molte tematiche già ampiamente esaminate vengono riprese per essere rielaborate o integrate con osservazioni, a un primo sguardo, non del tutto in linea con i risultati in precedenza raggiunti e accettati da Socrate e dai suoi interlocutori. La soluzione più convincente invita a considerare il libro X – unanimemente ritenuto uno scritto autentico di Platone – come redatto in un periodo piuttosto posteriore alla prima stesura e circolazione dei libri I-IX.

Si tratterebbe, nello specifico, di due differenti dialoghi, del resto ben isolabili nella lettura: la prima parte del libro X è incentrata esclusivamente sulla natura della μίμησις e sulle problematiche che essa solleva; la seconda parte sviluppa, dopo un passaggio – attraverso la finzione dialogica – non del tutto scorrevole, il tema dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di un sistema di giustizia retributivo terreno e ultraterreno, che vede come protagonista di varie vicende la ψυχή. La prima sezione può essere chiamata περί μιμήσεως, composta da Platone

forse in risposta ad alcune critiche esterne e, soprattutto, interne all'Accademia contro le posizioni assunte nei riguardi della poesia. La seconda fornisce una dimostrazione dell'immortalità dell'anima e una descrizione, affidata al racconto di Er, della vita e del destino nell'aldilà, con la delimitazione di ciò che è (moralmente) meglio per l'uomo: può essere intitolato come un dialogo *περὶ ἄθλων*. Il libro X nel suo insieme, dunque, costituisce una sorta di *Epipoliteia*, un'appendice: non per questo deve essere inteso come marginale. Nonostante i raccordi con i libri precedenti siano poco agevoli, essi testimoniano l'effettiva esigenza di Platone di rendere l'ultimo libro parte integrante della più ampia *Repubblica*: ad esempio, la *ἀνάβασις* verso le regioni celesti compiuta da Er fa da eco alla *κατάβασις* di Socrate al Pireo con cui si apre il libro I; la presenza del libro X permette, inoltre, di affidare alla tesi dei filosofi al potere la posizione centrale nel dialogo, dunque di concedere a essa il ruolo di nozione di privilegio²⁶¹.

La natura 'posticcia' del libro X può essere dovuta alla necessità di redigere, anche solo sommariamente, un ulteriore e diverso supporto alle questioni – già trattate – della poesia e della giustizia: in riferimento a quest'ultima, le argomentazioni avanzate andrebbero a integrare le altre riflessioni sulla *δικαιοσύνη*, fornendo un supplemento persuasivo in grado di coinvolgere adeguatamente un più ampio spettro di persone, che annovera, soprattutto, individui non filosofi²⁶².

Propongo di integrare e di sviluppare questo suggerimento di lettura con la considerazione già suggerita nell'introduzione al presente capitolo, e che troverà elementi di supporto nel corso dell'indagine: il libro X – o, meglio, la seconda parte, quella dedicata alla natura dell'anima e alle sue vicende dopo la morte – potrebbe costituire una schematica risposta, quale 'linea guida', al progetto di riforma della condotta dei *πολλοί*, funzionale a creare il terreno favorevole per l'avvento dei filosofi a capo di una *πόλις*. Agli occhi di Platone, la 'priorità' e i maggiori sforzi andavano profusi sia per correggere le nature migliori – dunque per strappare i futuri *φύλακες* all'educazione attuale e malata, come si è detto più volte – sia, al fine di instaurare il governo perfetto, per convertire alla filosofia chi detiene il potere. Serve un «cambiamento minimo» (*σμικροτάτου μεταβαλόντος* – 473b6-7): o attraverso una prima modalità, ossia chi ora è «re» o «signore» (*οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται*) si dedica alla filosofia, o tramite una seconda, ossia ai veri filosofi viene concesso il comando (473c11-d2).

²⁶¹ Seguo le osservazioni di M. Vegetti, *Introduzione*, in Id. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII cit., pp. 13-34, il quale fornisce un elenco delle principali reazioni, da parte di altri studiosi, circa il carattere non manifestamente coerente del libro X, di questa *Epipoliteia*, rispetto al resto della *Repubblica*.

²⁶² Così M. Vegetti, *Introduzione* cit., pp. 16-19.

Platone sta suggerendo che la καλλίπολις va istituita a partire da una città reale e attuale, e non che va fondata ‘dal nulla’. Nel primo caso ipotizzato, essa può sorgere da una πόλις retta da un regime tirannico: il mutamento sarebbe circoscritto a «un solo elemento» già al comando, recuperando e precisando, così, l’inciso per cui è sufficiente, appunto, il cambiamento di μάλιστα μὲν ἐνός (473b8). Nel secondo caso, un gruppo di filosofi riesce a ottenere il controllo della città, su cui, da quel momento in poi, «regna» (βασιλεύσωσιν – 473d11): il termine dovrebbe veicolare l’idea non solo che il governo dei filosofi è autorevole, ma anche che costoro lo hanno conquistato, in un certo senso, imponendosi quali unici pretendenti. Il punto di partenza non può, allora, essere costituito da una tirannide, bensì, primariamente, dagli altri tipi di regime, proprio perché le figure ora al potere vanno eliminate e sostituite con i futuri governanti perfetti. La tirannide è infatti intesa da Platone come un assetto costituzionale ‘definitivo’: nei libri VIII e IX egli non parla esplicitamente di una possibile caduta o rovesciamento, lasciando intendere, così, che l’individuo a capo della città ne detiene saldamente e stabilmente il controllo. È legittimo ipotizzare, soltanto, che il tiranno possa diventare filosofo, ma non che possa essere sconfitto ed eliminato dai filosofi. La seconda condizione per la nascita della καλλίπολις sarebbe pensata per mutare in città perfetta una oligarchia o una democrazia.

Se il progetto di riforma costituzionale avesse avuto nel mirino una democrazia, allora si sarebbe scontrato con una serie di ostacoli, ben evidenziati da Platone proprio nella *Repubblica*. Il primo e più grande è rappresentato dalla natura del popolo stesso, ossia dalla massa, dalla maggior parte dei cittadini: il δῆμος, quando agisce quale compagine compatta e unita, possiede sempre una forza maggiore rispetto a un singolo individuo. Il popolo ragiona, delibera e agisce in vista dell’ottenimento di vantaggi personali, e non è in grado di capire discorsi complessi, bensì solamente i μῦθοι. Difficilmente i filosofi potrebbero conquistare il comando scontrandosi direttamente e apertamente con la massa attraverso λόγοι filosofici volti a distruggere le false opinioni dei più.

L’ipotesi che fa del libro X un supporto persuasivo alla necessità di adottare una precisa morale individuale per un pubblico di non filosofi può, allora, inserirsi in questo solco: il dialogo περὶ ἄθλον è un λόγος costruito per essere indirizzato agli elementi che nell’anima di uomini non filosofi hanno il sopravvento. In questo modo, il messaggio viene indirizzato, nonché capito, con maggiore forza da chi sarebbe ostile a priori a un approccio tipicamente filosofico alla questione della preferibilità di una condotta virtuosa. La seconda parte del libro X della *Repubblica* farebbe parte del tentativo di Platone di riformare i πολλοί delle città attuali al fine di renderli individui perfetti – o, meglio, di far loro adottare la disposizione migliore che le inferiori qualità che li caratterizzano permettono di raggiungere – pronti per accogliere i filosofi come guida e

consentire, dunque, alla καλλίπολις di nascere: non a partire da una tirannide, ma da una democrazia. Per questo motivo, allora, si tratterebbe di un dialogo composto dopo i libri precedenti, in qualche modo indipendente ma comunque confluito nel novero della *Repubblica*: la riforma di una tirannide era uno scenario molto più agevole, a cui Platone aveva dedicato ampi sforzi con i viaggi in Sicilia²⁶³.

La più evidente incongruenza della seconda parte del libro X rispetto ai libri precedenti riguarda il profilo di Glaucone: emerge ora, infatti, una notevole difformità, la quale, se opportunamente riconsiderata, potrebbe confermare quanto si è suggerito fino a questo punto. A partire dal libro I, Glaucone ha acquisito sempre di più il carattere di «signore del dialogo», ossia di interlocutore principale di Socrate accanto al fratello Adimanto: egli dimostra di incarnare una natura θυμοειδής – potrebbe, di conseguenza, essere annoverato tra i futuri φύλακες della città perfetta – e dà prova di avere familiarità con alcuni assunti fondamentali della filosofia di Platone, primariamente con la teoria delle idee. In questi casi, è come se Glaucone vestisse i panni di un Accademico, abituato a tematiche e a discussioni complesse nonché tipiche del pensiero platonico, a cui ha più volte concesso la sua ὁμολογία²⁶⁴. Nella seconda parte del libro X, egli non è consapevole dell'immortalità dell'anima – concezione che Platone ha sempre difeso – e dichiara, anzi, di non condividere l'ipotesi circa la sua eternità e sopravvivenza al venire meno dell'individuo (608d4-5).

È, inoltre, trattato da Socrate con un certo grado di sufficienza e di ironia: quest'ultimo, infatti, rassicura Glaucone, prima di apprestarsi a fornire la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, sostenendo che si tratta di un argomento «non difficile» (οὐδὲν γὰρ χαλεπὸν – 608d6), in grado, dunque, di essere compreso dall'incredulo e ignaro interlocutore, nonostante Glaucone ritenga che possa essergli ostico (ἔμοιγε – 608d7). Socrate incoraggia in questa modalità il suo amico, si può intendere, non soltanto per segnalare una sottovalutazione ironica nei confronti di un atteggiamento scettico che si è soliti tenere verso tale tematica, ma anche perché ritiene Glaucone effettivamente non adatto a capire discorsi troppo difficili²⁶⁵: è opportuno notare, infatti, che l'amico di Socrate è caratterizzato dall'inferiorità conoscitiva anche nella prima parte del libro X. Riguardo al problema di chiarire che cosa sia la μίμησις, egli

²⁶³ Considererò questa ipotesi nelle conclusioni finali a questo lavoro che è possibile ricavare dalle analisi condotte sul *Fedone*, sul libro X della *Repubblica*, sul *Timeo* e sul *Crizia*. Per ora ritengo sia sufficiente introdurre questa ipotesi interpretativa per il libro X con le mie integrazioni sommarie alla linea già proposta da Vegetti: la disamina dei punti significativi del dialogo περί ἄθλον servirà a supportare con maggiore chiarezza quanto suggerito, prima di trarre gli opportuni corollari.

²⁶⁴ Una dettagliata ricostruzione del profilo di Glaucone nei libri precedenti al decimo, quale «signore del dialogo», è offerta da M. Vegetti, *Glaucone, Antifonte e la genealogia della giustizia*, in M. Migliori (a c. di), *Il dibattito etico e politico* cit., pp. 215-238.

²⁶⁵ M. Vegetti, *Traduzione e commento*, in Id. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII cit., p. 63, n. 68, propone di ravvisare una sottovalutazione ironica: integro questa osservazione con quanto osservato *supra*, nel testo.

dichiara di non poterlo comprendere se nemmeno Socrate ritiene di non saperlo spiegare con facilità (595c8-10). Tale prospettiva è confermata proprio da quest'ultimo, che paragona il suo interlocutore a un individuo in possesso di una vista debole: si suggerisce che è incapace, pertanto, di scorgere l'intima natura delle cose al contrario di chi ha uno sguardo migliore, ossia facoltà conoscitive più sviluppate (595d11-596a1). L'inadeguatezza di Glaucone è presentata come qualcosa di familiare (οὐδέν γε [...] ἄτοπον – 595d11): tutto ciò mostra la difformità del profilo di Glaucone del libro X rispetto a quello dei libri precedenti.

Se in questi ultimi il personaggio si adattava a un Accademico o a un individuo vicino alle caratteristiche dei φύλακες della καλλίπολις, è evidente, ora, che tale caratteristica non può più essergli attribuita: Glaucone sveste i panni dell'uomo valevole, per indossare quelli di chi ha bisogno delle rivelazioni e della guida di Socrate per comprendere la nozione fondamentale dell'immortalità dell'anima, purché enucleata con semplicità. È possibile affermare che Glaucone sia ancora il portavoce di un gruppo di persone 'tipizzato' – ossia di una precisa categoria di uomini accomunati dalle stesse caratteristiche – chiamato ad accogliere le osservazioni che Socrate si appresta ad avanzare: l'inadeguatezza conoscitiva e la scarsa familiarità con le concezioni tipiche della filosofia (platonica) potrebbero legittimare, a mio avviso, l'ipotesi che egli stia rappresentando, in questo frangente, coloro che incarnano queste manchevolezze, ossia uno dei πολλοί, la cui immagine combacia, nelle sue linee generali, con i tratti tipici del Glaucone del libro X. In questo modo, si sta assumendo la prospettiva secondo la quale bisogna proporre una dimostrazione dell'immortalità dell'anima, nonché fare accogliere tutti i corollari etici che si accompagnano a questa nozione, a un individuo poco propenso ad affrontare – se non a capire – questioni complesse e tipiche delle speculazioni filosofiche: sarebbe lecito riscontrare una prova della natura eterna della ψυχή che non presenta alcun rimando alla dottrina delle idee, proprio perché quest'ultima presuppone un elevato grado di competenza nel suo destinatario.

Per certi versi, Glaucone si avvicina ai contorni con cui è dipinto Critone nel *Fedone*: un personaggio non troppo acuto, che necessita di un discorso a parte – differente rispetto a quello che devono affrontare gli altri discepoli (i Platonici) – riguardo l'immortalità dell'anima²⁶⁶.

²⁶⁶ Gli altri presenti alla discussione descritta nel *Fedone* non sono del tutto convinti dell'immortalità dell'anima, ma sono comunque curiosi e volenterosi di approfondire la questione per uniformare i differenti punti di vista a un nucleo teorico condivisibile e accettabile da tutti, come si è detto: sono in grado di capire, quindi, le argomentazioni più complesse, diversamente da Critone. È in particolare in questo caso, dunque, che il Glaucone del libro X si sovrappone al Critone del *Fedone*: entrambi mostrano sia di non conoscere la dottrina dell'immortalità dell'anima, sia di non possedere gli strumenti conoscitivi adeguati per discutere adeguatamente di tale nozione. È certamente vero che Glaucone è incredulo sull'immortalità dell'anima esattamente come la maggior parte degli uomini, ma egli necessita di una dimostrazione 'su misura', semplice e non filosofica, che potrebbe benissimo adattarsi alle aspettative e ai modi di ragionare del Critone del *Fedone*: non invece a quelli di Simma e di Cebete, dei quasi-

Platone starebbe, allora, per risolvere quell'esigenza di cui si è detto a proposito del finale del *Fedone*: elaborare una dimostrazione dell'immortalità dell'anima semplice, in grado di essere capita da Critone/Glaucone, ossia dalla massa ignorante e che delibera solamente utilizzando, quale orizzonte di riferimento, la dimensione corporea.

2.3.2 L'immortalità e la natura dell'anima (R. 608c4-612a7)

Il passaggio dalla prima alla seconda sezione del libro X della *Repubblica* è giustificato sulla base dell'importanza di acquisire virtù: la poesia, purché opportunamente riformata, contribuisce a veicolare l'idea che è necessario perseguire alcune ἀρεταί. È lecito, osserva Socrate, aspettarsi grandi premi per l'adozione di una condotta virtuosa: resta da considerare, dunque, la natura di tali ricompense (608b4-c3).

Socrate dichiara che sta per delineare doni μέγιστα (608c2): Glaucone osserva, allora, che questi ultimi saranno qualcosa di «straordinariamente grande», poiché in precedenza erano già stati individuati i maggiori premi concessi ai virtuosi (608c4-5). La battuta di Glaucone offre a Socrate il pretesto per introdurre una nozione fondamentale: l'immortalità dell'anima. Le ricompense possono essere considerate, secondo l'espressione di Glaucone, ἀμήχανόν τι μέγεθος (608c4) solamente se rapportate, afferma Socrate, a un tempo molto ampio, che supera lo spazio di vita circoscritto tra l'infanzia e la vecchiaia: ciò che è immortale non si deve infatti preoccupare dell'esistenza terrena, che rappresenta solo una minima porzione della più estesa totalità del tempo (608c6-d1). L'aggettivo ἀθάνατος desta, tuttavia, alcune perplessità in Glaucone (ἀλλὰ τι τοῦτο λέγεις; – 608d1), che si tramutano in scetticismo quando il termine viene applicato all'anima (καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε· Μὰ Δί', οὐκ ἔγωγε· σὺ δὲ τοῦτ' ἔχεις λέγειν; – 608d4-5): per superare questa resistenza, Socrate tenta di dimostrare, allora, la natura imperitura della ψυχή.

Le virtù, i premi e lo spazio più esteso di tempo per gioirne presuppongono, tutti, il fatto che l'anima sia eterna e indistruttibile: come si è cercato di mostrare nel cap. 2.2, la virtù è connessa alla sfera dell'anima, dato che l'adozione, o meno, di una condotta giusta dipende dalla

filosofi a cui non può pertanto essere equiparato. Glaucone è incredulo sull'immortalità dell'anima e ha bisogno che vengano diradati i suoi dubbi non come ogni tipo di individuo o come i filosofi non ancora platonizzati, ma come i membri della massa di cui Critone è, in altri dialoghi, il portavoce. Condivido l'approccio di G.R.F. Ferrari, *Glaucon's Reward, philosophy's debt: the myth of Er*, in C. Partenie (ed.), *Plato's Myth*, Cambridge 2008, pp. 116-133, per cui il mito di Er, di cui si dirà, «is adapted to his <scil. Glaucon> character and mental horizon», dunque, alla luce di quanto detto, non è solo la prova per l'immortalità dell'anima a essere elaborata tenendo conto delle capacità del personaggio: tuttavia, aggiungo che il Glaucone a cui Socrate sta guardando è ben diverso da quello dei libri precedenti, dato che Glaucone dà il suo assenso a nozioni che presuppongono una mentalità edonistica, e non quella di un filosofo (platonico), come cercherò di dimostrare.

natura della ψυχή e dagli effetti che eventualità esterne (poesia, educazione, etc.) possono esercitare su di essa. Alla condotta, poi, si accompagnano la possibile ricompensa e, soprattutto, i doni maggiori a cui aspirare, quelli di cui si gode per un periodo più ampio. Tutto ciò risulta chiaro seguendo il filo della discussione, e quindi solamente in seguito, ossia dopo che Socrate ha provato il carattere ἀθάνατος dell'anima e ha enucleato, attraverso il racconto di Er, il sistema retributivo a cui le ψυχαί sono soggette nell'aldilà: il raccordo tra la prima e la seconda sezione del libro X appare poco scorrevole solamente a causa di questo rimando non immediatamente teorizzato. Le due parti che compongono l'ultimo libro della *Repubblica* – sulla poesia e sull'anima – sono, nonostante la finzione narrativa le leghi brevemente e in maniera sommaria, profondamente connesse agli occhi di Platone, poiché condividono il medesimo intento di fondo: concentrarsi sulla morale individuale e su tutto ciò che può aiutare a delineare quella preferibile, tanto la teoria della μίμησις quanto la disamina sulla ψυχή.

La proposta di Socrate di persuadere Glaucone sull'immortalità dell'anima si inserisce, dunque, nel più ampio discorso sulla necessità di acquisire virtù e di provare l'esistenza di un sistema di retribuzione per la condotta umana. La dimostrazione del libro X ha un valore 'strumentale', funzionale, cioè, a legittimare le ultime osservazioni della *Repubblica*: il μῦθος di Er che delinea i premi (e le punizioni) più grandi. La prova viene presentata da Socrate come un argomento «non difficile» (οὐδὲν γὰρ χαλεπὸν – 608d6). Questa precisazione suggerisce che l'intera argomentazione è facilmente fruibile: può essere compresa perfino dal non troppo acuto Glaucone, ossia da tutti coloro che non possiedono né le stesse capacità né la stessa formazione di Socrate – dei filosofi – come si è suggerito in precedenza²⁶⁷.

Quest'ultimo costruisce la dimostrazione partendo dai concetti di «buono» e «cattivo» (ἀγαθὸν [...] κακόν – 608d11): «ciò che salva e giova» (τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν – 608e4) rientra nella prima categoria, laddove «ciò che fa perire e corrompe» (τὸ μὲν ἀπολλῶν καὶ διαφθεῖρον – 608e4-5) coincide con la seconda. Per supportare questa osservazione, egli avanza una serie di esempi: gli occhi, il corpo, il grano, il legname, il bronzo, il ferro e ogni altra cosa ha un «male» che le è «connaturato» (σύμφυτον κακόν – 609a3), alla cui presenza il determinato oggetto viene meno (608e7-609a6). Nel caso in cui venga individuato il male specifico di un ente, allora esso è da considerare mortale se alla presenza di tale σύμφυτον κακόν viene distrutto:

²⁶⁷ Respingo, pertanto, la lettura di D. Babut, *Paradoxes et énigmes dans l'argumentation de Platon au livre X de la 'Republique'*, in Id., *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon 1994, pp. 259-281, secondo il quale la sezione dedicata all'immortalità dell'anima nel libro X della *Repubblica* non è una dimostrazione – dato che risulta filosoficamente inadeguata – ma un semplice 'postulato', accolto già in partenza come assodato in quanto serve – su questo sono d'accordo – per fondare i discorsi sulla giustizia che hanno preceduto il libro X e l'ultimo appello a vivere senza malvagità ricavabile dal mito di Er: secondo la tesi che si vuole sostenere, l'inadeguatezza filosofica è deliberatamente scelta da Platone, proprio perché il destinatario preferenziale è di non filosofi.

come corollario, se qualcosa presenta mali connaturati che, tuttavia, non sono in grado di danneggiarlo fatalmente, allora è immortale (609a8-b8).

Per quanto riguarda l'anima, vi sono elementi che contribuiscono a peggiorarne la condizione: si tratta dei vizi, ossia «l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà, l'ignoranza» (ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία – 609d10-11). La presenza di queste infime inclinazioni rende riprovevole la condotta dell'individuo che si abbandona a esse: si può affermare che la sua anima risulta corrotta, ingiusta, vile, ma non per questo 'morta', 'annientata completamente'. L'anima viene contaminata dai vizi, ma sarebbe assurdo affermare che essa perisce a causa delle immoralità commesse. Questa eventualità, del resto, non può nemmeno trovare conferma 'empirica', dato che Socrate invita a pensare che, altrimenti, un uomo malvagio, scoperto nell'atto di commettere un'ingiustizia, morirebbe immediatamente (609c1-d8).

Oltre a questo, Socrate sottolinea che il male «connaturato» consuma completamente soltanto ciò rispetto a cui è, appunto, σύμφυτον, ma non è in grado di intaccare altre e diverse entità nei confronti delle quali non ha alcun rapporto 'diretto'. Socrate propone di considerare il corpo: esso può certamente subire danni da qualcosa di esterno, ad esempio dai difetti strutturali degli alimenti che assume. Qualora il σῶμα muoia, ciò accade perché è sorta una malattia in seguito all'ingestione di cibo avariato: l'atto di consumare questo cibo pericoloso è da considerare il solo responsabile della morte del corpo, proprio perché una νόσος rappresenta un male connaturato al solo σῶμα, mentre la mancanza di freschezza coincide con un σύμφυτον κακόν esclusivo degli alimenti. Il 'male altrui', ossia del cibo, non uccide direttamente il corpo, bensì il 'male proprio' di quest'ultimo, la malattia (609d9-610a4). L'anima, durante l'esistenza terrena, è legata a un corpo: ψυχή e σῶμα, tuttavia, sono due entità totalmente differenti, e dunque in possesso, ciascuna, di un preciso σύμφυτον κακόν. Tutti i mali a cui è soggetto il corpo non possono, di conseguenza, intaccare l'integrità dell'anima distruggendola: la ψυχή non può mai perire a causa dei difetti del corpo, e dunque sopravvive quando quest'ultimo viene meno (610a5-c1).

L'ipotesi di lettura che ho proposto precedentemente, ossia che la prova dell'immortalità dell'anima del libro X presuppone un pubblico di πολλοί, potrebbe essere confermata proprio dal modo in cui è elaborata. Innanzitutto, non vi è nessun rimando alla dottrina delle idee: la natura eterna e indistruttibile della ψυχή è suggerita senza appoggiarsi a ciò che è in grado di fornire gli strumenti per comprendere le verità più alte. Nel *Fedone*, due prove per l'immortalità dell'anima presuppongono un rinvio al mondo noetico per dare forza e validità alle asserzioni avanzate, soprattutto l'argomentazione finale che, come si è visto, trova soddisfatti Simmia e Cebete, ossia personaggi valevoli da volgere alla filosofia platonica. Essa non ha avuto, tuttavia, alcun effetto

su Critone, che continua a pensare e a ragionare come se l'anima sia mortale, indirizzando, pertanto, le maggiori premure alla sorte del corpo (nel caso della finzione dialogica, del $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ di Socrate). Qualora Platone avesse coinvolto la sfera noetica per costruire la particolare prova contenuta nel libro X, allora quest'ultima sarebbe stata caratterizzata come qualcosa da rivolgere esclusivamente ai filosofi, ossia a quei pochi e rari individui in grado di afferrare i $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ veri, filosofici, i piú complessi. Escludendo il mondo delle idee, il discorso presentato può essere compreso da tutti coloro che non possiedono capacità conoscitive altrettanto valide, ossia il resto degli uomini: una dimostrazione dell'immortalità dell'anima senza le idee risponde, allora, alla promessa che Socrate fa a Glaucone di proporre un argomento «non difficile», in aggiunta a risolvere il compito che Socrate affida ai discepoli poco prima di morire di cui si legge nel *Fedone*, appunto convincere Critone – gli individui non troppo acuti, i $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$ – di questa nozione.

La menzione degli occhi, del grano, del legname, dei metalli come esempi per supportare il concetto secondo cui esiste un male connaturato a ciascuna cosa può, poi, costituire un ulteriore elemento a riprova di quanto detto. Si tratta, infatti, di esempi tratti dalla quotidianità, o dalla sfera corporea, e cioè gli occhi e il corpo con le rispettive malattie (608e7-609a1), verso cui la maggior parte degli uomini indirizza le maggiori cure e attenzioni, o da materiali comunemente utilizzati da contadini, artigiani e commercianti (e, di conseguenza, anche dai crematisti della città perfetta), per la precisione grano, legname, bronzo, ferro (609a1-2). Tutto ciò contribuisce a non complicare il livello delle argomentazioni, proprio perché Socrate si appoggia, per rafforzare gli assunti proposti, non a una dimensione totalmente estranea ai piú – il mondo noetico – bensì a una a loro molto familiare.

Vi è, infine, un continuo rimando al corpo e alle sue caratteristiche per supportare, tramite contrasto, la natura eterna dell'anima: attraverso le debolezze del primo, infatti, l'indistruttibilità della $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ emerge con maggiore nitidezza (609a1-2; 609c4-d1; 609e1-610a3; 610b1-6). Come si è cercato di mostrare nei capitoli precedenti, la dimensione del $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ rappresenta l'orizzonte di riferimento primario per la maggior parte degli uomini, il loro principale oggetto di interesse, nonché l'elemento che le loro inferiori facoltà conoscitive permette di conoscere maggiormente: Platone chiamerebbe in causa, frequentemente, il corpo lungo la dimostrazione del libro X per supportare la dicotomia $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ - $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ a chi è stato abituato a concentrarsi solamente sulla natura del secondo. In seguito, Socrate sottolineerà che la perfetta rappresentazione della natura dell'anima può essere raggiunta solo dai filosofi, e solo quando la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ è totalmente separata dal corpo: dato che, nel passo in esame, l'anima è considerata illustrando contemporaneamente le

qualità tipiche del $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, si dovrebbe inferire che l'indagine non può avanzare un grado di verità assoluto e certo.

È opportuno notare che il corpo è presentato come inferiore rispetto all'anima non tanto perché spinge l'individuo verso comportamenti ingiusti – questo emergerà in seguito con l'immagine della statua di Glauco – bensì perché è in possesso di numerosi mali e debolezze che rendono la vita circoscritta tra la giovinezza e la vecchiaia – ossia, durante il legame di un'anima a un corpo – precaria e corta: per tale motivo, si è costretti a pensare che il $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ infonde scarsa importanza nei premi 'terreni' concessi a una condotta virtuosa, proprio perché limitati nel tempo, contrariamente alla maggiore durata per goderne che si apre grazie all'immortalità dell'anima. La prova del libro X non è, cioè, intenzionata meramente a fornire una nozione 'teoretica': presuppone costantemente, nel fondo, una prospettiva edonistica che la orienta e la guida nella sua costruzione. Ultimata la lettura/ascolto della prova in esame, il pubblico comprende, infatti, contemporaneamente sia che la $\psi\upsilon\chi\eta$ è un'entità immortale sia che, a causa di ciò, i doni che egli intende ottenere in cambio di una condotta virtuosa non possono limitarsi alle effimere remunerazioni a cui va incontro durante l'esistenza terrena. Tutto ciò che può essere annoverato tra i premi per la virtù nella porzione di tempo in cui l'anima è legata a un corpo non è ottimo né definitivo, non può essere ritenuto $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$: come corollario, si ricava che raggiungere questo tipo di premi inferiori non esaurisce il compito dell'acquisizione di virtù, il quale va, invece, inserito in una dimensione continua e la cui adeguata ricompensa potrà essere trovata esclusivamente nel corso della più ampia vita ultraterrena. Soltanto adottando il punto di vista di un uomo che ragiona in ottica edonistica il messaggio appena delineato e la caratteristica di eternità dell'anima possono essere accolti con facilità: si avanza un appello sotteso, il quale presuppone il fatto che un individuo del genere è solito concedere il suo assenso verso tutto ciò che gli apre la prospettiva di godere dei piaceri²⁶⁸.

Si avrebbe, a mio avviso, un ulteriore effetto. Come si è appena sottolineato, presentare il corpo nei termini di limitatezza e di costante soggezione a malattie può costringere il lettore/ascoltatore a considerare che i piaceri legati alla sfera corporea, proprio per la debolezza del $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, non possono essere valutati come qualcosa di $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$: in un certo senso, sarebbe mitigata la spinta a guardare solamente ai desideri carnali e materiali. L'individuo che adotta una tale attitudine sarebbe spinto ad adeguarsi, cioè, a uno dei meccanismi di azione tipici della $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, appunto il tentativo di arginare la potenza delle $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ legate esclusivamente alla

²⁶⁸ K. Dorter, *The Transformation of Plato's Republic*, Lanham 2006, pp. 332, 336, osserva che il libro X può indirizzarsi alle parti irrazionali dell'anima e agli individui che si lasciano guidare maggiormente da esse: integro questa lettura con il riferimento alla mentalità edonistica – a cui attribuisco un particolare significato, definito nel cap. 2.2, ossia la tendenza a ricercare i piaceri materiali e a fuggire dai dolori di stampo corporale – tipica degli uomini $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\iota$.

dimensione del corpo (il buon cibo, il bere, il sesso): non grazie a una rivelazione concessa dalla filosofia, ma perché si è mostrato che tali piaceri sono poco appaganti rispetto a quelli futuri e ultraterreni²⁶⁹.

La menzione dell'ingiustizia, dell'intemperanza, della viltà e dell'ignoranza come elementi in grado di corrompere l'anima – ma non di distruggerla (609b10-11) – rimanda poi ai comportamenti negativi tipici della massa, più volte emersi nel corso delle indagini. In questo modo, si sta suggerendo che i πολλοί sono gli individui la cui anima è maggiormente macchiata da mali: non per questo essa verrà meno²⁷⁰. La loro ψυχή perdurerà, e sarà sottoposta a quel sistema di giustizia retributivo rivelato da Er: la menzione dei mali tipici dell'anima – i difetti della maggior parte degli uomini – può rafforzare il messaggio di necessità di adottare una precisa condotta, ossia adeguarsi all'esatto contrario di quanto viene descritto come tipico dei mali dell'anima, dunque perseguire giustizia, moderazione, bontà e conoscenza per quanto è possibile a uno dei πολλοί²⁷¹. Conclusa la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, Socrate avanza alcune osservazioni di contorno a proposito della natura della ψυχή, prima di illustrare dettagliatamente il destino ultraterreno.

Innanzitutto, le anime hanno un numero fisso: essendo tutte quante immortali, nessuna di esse può mai venire meno, ma neanche moltiplicarsi. Qualora si verificasse questo scenario, un'anima dovrebbe necessariamente nascere a partire da qualcosa di mortale, esauendo, nel lungo termine, il numero di enti contingenti poiché tutto si trasformerebbe in entità imperiture (611a4-9). Queste affermazioni derivano dall'esclusione di una genesi dell'anima dal nulla: in

²⁶⁹ Integro con questa osservazione circa il possibile effetto sulla virtù dei cittadini le conclusioni di S. Brill, *Alive and Sleepless: the Politics of Immortality in Republic X*, in «Polis», 24 (2007), pp. 231-261, per cui Platone introduce due livelli di corruzione, di mali e di morte: il primo prevede, in ultimo, la distruzione del corpo, il secondo la degenerazione dell'anima in malvagia, ma non la sua dipartita. La morte di quest'ultima sarebbe 'civica': l'uomo ingiusto può continuare a vivere, ma non è più un membro perfetto di una città, che, infatti, può punirlo con l'esilio o con la condanna capitale. Ciò può supportare l'intento di fondo di sprone alla giustizia, richiamando la breve allusione all'anello di Gige e all'elmo di Ade che Socrate menzionerà poco dopo: se si è ingiusti e ciò non causa la morte del corpo, non significa che si scamperà alle punizioni previste (umane, a questo livello della discussione, e divine, come invece mostrerà Er).

²⁷⁰ I πολλοί possono prendere coscienza dei vizi che più comunemente macchiano le loro anime se hanno ricevuto, prima di questo tipo di dimostrazione dell'immortalità dell'anima, discorsi che rivelano loro la superiorità dei filosofi, la cui delineazione rappresenta una parte di ciò che è opportuno diffondere tra i πολλοί per educarli, come si è visto nei capitoli precedenti: si rivelano ai più, cioè, per contrasto l'inferiorità e le ingiustizie che caratterizzano tutti i non filosofi. Del resto, la delineazione della superiorità del filosofo nei libri V-VI della *Repubblica* è condotta sempre prendendo le distanze da un contro-modello.

²⁷¹ Il tempo nella sua totalità si dimostra, pertanto, quale alleato della giustizia retributiva, nozione che emergerà chiaramente nel racconto di Er: le anime trascorreranno un tempo molto grande nell'aldilà – di gran lunga maggiore rispetto alla breve esistenza terrena – in cui sconteranno pene o godranno di ricompense. Per questa osservazione cfr. K. Thein, *Le lien intraitable. Enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon*, Paris 2001, pp. 27-44, 99-114.

ragione di ciò, il numero è inalterato, a meno di ammettere posizioni, a detta di Socrate, incoerenti come la trasformazione di un mortale in immortale²⁷².

Un secondo corollario concerne la natura più intima dell'anima: essa non deve essere figurata come divisa in molteplici parti, differenti qualitativamente tra di loro e in opposizione l'una con l'altra, altrimenti risulterebbe difficile ammettere che qualcosa suddiviso in più elementi sia immortale (611a10-b8). Del resto, non è neanche certo che la ψυχή sia un'entità unitaria: per avere una piena comprensione delle sue caratteristiche, è necessario considerarla non nel momento della sua unione con il corpo, che la rende simile alla statua di Glauco sprofondata negli oceani, ossia corrosa e incrostata di conchiglie, alghe, pietre, tale da trasfigurare «in una bestia» (θηρίω – 611d4) la sua forma originaria (611b9-d5), bensì quando è slegata da qualunque legame con il corpo: solo in questo frangente è possibile risolvere definitivamente il problema di stabilire se è unitaria oppure composta da più elementi (611d8-612a6). Tuttavia, limitatamente al caso del «discorso» (λόγος – 611a10) che Socrate ha finora proposto, bisogna concepire l'anima esclusivamente come qualcosa di semplice.

Nel libro X della *Repubblica*, l'anima è dunque introdotta non quale entità tripartita negli stessi termini in cui è descritta nei libri IV e IX o, più in generale, non è intesa come composta da vari, e non meglio precisabili, elementi: essa è, invece, presentata come unitaria²⁷³. Se si guarda all'intera *Repubblica*, emerge una contraddizione circa la natura della ψυχή: una possibile soluzione a questa apparente incongruenza può essere avanzata considerando uno degli scopi sottesi alla dimostrazione del libro X in relazione all'ultima sezione del dialogo, i cui contenuti non possono prescindere dal fatto che l'anima sia un'entità eterna e indistruttibile.

Il racconto di Er, di cui si dirà, enuclea i premi e le punizioni a cui vanno incontro le anime che si sono separate dal corpo una volta venute meno le funzioni vitali dell'individuo: si apre, di conseguenza, una prospettiva potenzialmente spiacevole, poiché per un periodo di tempo molto esteso – o, nel peggiore dei casi, per sempre – l'anima che si è data ai vizi subisce numerose pene, spesso particolarmente gravose e dolorose. La dimostrazione dell'immortalità dell'anima si connette al discorso sulla retribuzione: la preferibilità di acquisire virtù perché a ciò si accompagnano ricompense si mostra con maggiore forza considerando, appunto, il fatto che vi è

²⁷² E.A. Brown, *A Defense of Plato's Argument for the Immortality of the Soul at Republic X 608c-611a*, in «Apeiron», 30 (1997), pp. 211-238, in part. pp. 234-238, osserva che questo inciso serve a connettersi al discorso di Er e al suo intento morale, per cui un numero fisso di anime è continuamente 'riciclato', e dunque la stessa anima andrà incontro a premi e a punizioni a seconda della condotta passata. Concordo, poi, con la sua lettura per cui la dimostrazione dell'immortalità dell'anima nel libro X non ha tanto una rilevanza metafisica, quanto etica.

²⁷³ Come si è visto nei capitoli precedenti, Socrate ha più volte fatto riferimento alla possibilità che l'anima sia composta da altre parti in aggiunta alle tre su cui ha, primariamente, focalizzato l'attenzione: gli elementi razionale, aggressivo, desiderativo non esauriscono interamente la gamma di aspetti della ψυχή, bensì rappresentano quelli più evidenti grazie agli effetti manifestamente riconoscibili che queste parti esercitano sul βίος e sulle azioni degli individui.

un periodo molto esteso per fruire dei relativi doni, il quale prosegue molto oltre la morte del corpo (τί δ' ἄν, ἦν δ' ἐγώ, ἔν γε ὀλίγω χρόνῳ μέγα γένοιτο; πᾶς γὰρ οὗτός γε ὁ ἐκ παιδὸς μέχρι πρεσβύτου χρόνος πρὸς πάντα ὀλίγος πού τις ἄν εἴη – 608c6-8). Come si è accennato prima, si può inferire che gli uomini sono chiamati a inserire in una prospettiva temporale più ampia i premi e le punizioni per la propria condotta: la possibilità di godere di una – buona – vita nell'aldilà mette in secondo piano qualunque piacevolezza possa sorgere durante quella terrena, proprio perché quest'ultima è 'quantitativamente' limitata.

Viene introdotto, seppur brevemente, un assunto: la maggiore quantità di tempo in cui si ricevono ricompense è un elemento che deve essere impiegato per discriminare la superiorità di un tipo di vita rispetto a un altro. In questo caso, l'esistenza ultraterrena, essendo più lunga, merita di essere assunta a oggetto di attenzioni principale: la vita terrena che apre un'esistenza di piacere nell'aldilà risulta la sola preferibile. Questa considerazione può essere, certamente, applicata al caso dei filosofi: tuttavia, è opportuno notare che per essi la retribuzione per le buone azioni coincide con l'adozione stessa del βίος filosofico, come si è mostrato nel cap. 2.2.2 e come si dirà ancora nel cap. 3.1.1 a proposito delle ἡδοναί dei φιλόσοφοι. Essi godono di un pieno benessere durante la vita terrena, che viene considerata, pertanto, perfetta: la sorte che tocca loro nell'aldilà è, semplicemente, un coronamento a qualcosa di *già* ottimo. Il 'salto' di qualità tra i premi terreni e ultraterreni che Platone sta, qui, teorizzando dovrebbe presupporre un differente soggetto: precisamente, chi è portato a scegliere e a valutare in vista dell'ottenimento dei maggiori piaceri, i πολλοί. Ancora una volta, emerge chiaramente che Platone sta calando le parole di Socrate in un'ottica edonistica, la quale va, di conseguenza, tenuta costantemente sullo sfondo: la possibilità di godere per molto tempo di ricompense offre alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima un ulteriore 'incentivo' per accoglierla, qualora colui che la riceve è particolarmente attento al perseguimento di ἐπιθυμιαί. È per tale motivo che la nozione di anima eterna risulta fondamentale per la costruzione di una condotta preferibile: si gode dei doni più grandi solamente durante il tempo più grande, prospettiva che si avvera solamente se si è adottato un βίος virtuoso sulla base della credenza nell'immortalità dell'anima²⁷⁴.

²⁷⁴ È opportuno notare, tuttavia, che la vita nell'aldilà non rappresenta uno stadio finale e terminale dell'esistenza: pur passandovi un tempo molto lungo, l'anima tratta la permanenza nell'aldilà come un «waystation», poiché si apre, a un certo punto, l'inevitabile ciclo di reincarnazioni, come illustra il racconto di Er. Tutto ciò collega la descrizione delle vicende dell'anima alle peregrinazioni di Ulisse in cerca della sua dimora: la buona vita ultraterrena è il fine preferibile in quanto la ψυχή trascorre più tempo in questa condizione (può gioire o soffrire maggiormente dunque), ma è pur sempre un momento transitorio nell'infinità del tempo delle trasmigrazioni. Per tutto questo cfr. J. Howland, *The Mythology of Philosophy: Plato's Republic and the Odissey of the Soul*, in «Interpretation», 33 (2006), pp. 219-241. Per i nessi *Odissea-Repubblica* cfr., anche, C. Segal, "The Myth Was Saved": *Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic*, in «Hermes», 106 (1978), pp. 315-336. In questo modo, aggiungo, non si perde di vista l'intento di fondo: l'importanza di adottare un βίος giusto nel corso dell'esistenza terrena, ossia all'interno di una città.

È mio parere che tutto ciò possa rappresentare un'ulteriore 'spia' del fatto che l'indagine sulla natura dell'anima presente nel libro X non presuppone un pubblico di filosofi come destinatario preferenziale: fin dal primo assunto, sarebbe invece evidente l'adozione di un'altra prospettiva tramite cui considerare l'eternità della ψυχή, proprio perché al modo di ragionare tipico dei φιλόσοφοι risulterebbe estraneo il presupposto di orientare la condotta in vista delle più grandi ricompense materiali e della quantità del relativo godimento²⁷⁵.

È possibile tentare, allora, di risolvere la mancata teorizzazione della tripartizione dell'anima nel libro X a proposito dei passi 611a10-612a7 sulla base di quanto appena osservato. La suddivisione della ψυχή era servita, nei libri precedenti, a giustificare l'inquadramento del corpo cittadino in tre, grandi, gruppi: poiché è possibile individuare differenti 'tipi' umani, la πόλις perfetta deve rispecchiare le loro varie funzioni. Questa particolare disamina sulle caratteristiche della ψυχή è, cioè, funzionale a un discorso di riforma politica e sociale. Nella seconda parte del libro X, invece, le intenzioni di Platone sono rivolte soprattutto a suggerire un preciso modello di comportamento: l'attenzione è posta maggiormente sulla morale individuale, appunto attraverso l'introduzione del sistema premi/punizioni nell'aldilà, che isola quali azioni sono preferibili o meno e che presuppone l'eternità dell'anima. Per rispondere a questa esigenza, è sufficiente intendere la ψυχή come un'entità singola e unitaria, senza complicare ulteriormente il discorso con problematiche non direttamente connesse all'intento principale tra cui, appunto, la necessità di stabilire in quante parti sia divisa un'anima: potrebbe essere questo il primo, generico, motivo per il quale Platone non riprende, nel libro X, la descrizione dell'anima esattamente negli stessi termini con cui era stata proposta per la prima volta.

Presentandosi come entità unitaria, poi, l'anima può contrapporsi al corpo immediatamente e con maggiore chiarezza: il σῶμα, infatti, incrosta la ψυχή di ogni tipo di male spingendola a perseguire azioni ingiuste e a soddisfare vizi o piaceri infimi (611c7-d5; 612a4-6)²⁷⁶. Esso si caratterizza come un elemento dannoso e pericoloso, da cui, pertanto, è necessario prendere le distanze. Se Platone avesse trasferito la nozione di anima divisa in un centro razionale, aggressivo e desiderativo dei libri IV e IX nel contesto del libro X, allora la dicotomia anima-corpo che egli sta tentando di far emergere non sarebbe emersa con la stessa forza. Il principio desiderativo è, infatti, la parte dell'anima che ha più relazioni con la dimensione corporea:

²⁷⁵ Alla luce di quanto detto, non condivido l'osservazione di M. Migliori, *La prova dell'immortalità dell'anima*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII cit., pp. 199-275, in part. pp. 202-204, secondo il quale si propone, con il rinvio all'esistenza nell'aldilà come a uno spazio per godere di doni μέγα, l'assunto per cui il filosofo deve guardare alla totalità del tempo per essere considerato veramente tale (cfr., ad esempio, R. 486a5-6): gli occhi con cui valutare questa totalità presuppongono una mentalità edonistica estranea ai filosofi, come si è sottolineato finora.

²⁷⁶ È, questa, la possibile lettura della breve immagine del Glauco marino (611c6-d6).

Platone sarebbe stato costretto a menzionare questo legame, il quale sarebbe, comunque, emerso anche senza esplicito accenno, proprio perché, attraverso l'impiego del termine ἐπιθυμητικόν, sarebbero stati presupposti i risultati delle discussioni precedenti. Sarebbe stato minato, di conseguenza, l'invito a separarsi dalla sfera corporea in favore della cura dell'anima. In quanto unitaria, risulta invece molto più agevole sottolineare come la ψυχή sia del tutto irriducibile alle caratteristiche e agli attributi negativi del corpo, a maggior ragione se non si legittima l'ipotesi secondo cui la dimensione materiale può avere un'influenza stabile e duratura, 'strutturale', su una ψυχή che presenta elementi in grado di instaurare un rapporto profondo con il corpo. Conviene invece, strategicamente, fare del σῶμα e dei suoi influssi una semplice 'incrostazione' accidentale, contingente e, dunque, rimediabile: il βίος preferibile può, in questo modo, essere suggerito con maggiore incisività²⁷⁷.

Viene, così, recuperata la differenza tra ψυχή e σῶμα del *Fedone*: il fine dell'indagine sulla natura dell'anima del libro X è quello di suggerire, analogamente al *Fedone*, una precisa condotta, che coincide, in ultimo, con un allontanamento dalla sfera corporea, affinché non sia eretta quale riferimento. La dimensione materiale rovina l'anima, e i danni causati – l'inclinazione a commettere azioni ingiuste – aprono una prospettiva dolorosa nella vita ultraterrena, che sarà sottoposta a punizioni per i crimini commessi²⁷⁸. Non vi è, tuttavia, la stessa enfasi con cui il σῶμα viene svalutato nel *Fedone*, in cui invece si continua a rinviare alla superiorità indiscutibile della ψυχή. Se è corretta l'ipotesi per cui questa parte del libro X presuppone, soprattutto, un pubblico di πολλοί, allora il messaggio più forte non può consistere in una dettagliata teorizzazione della natura migliore della ψυχή: comprendere quest'ultima è un'operazione, a detta di Socrate, molto difficile, che presuppone particolari condizioni di indagine, nonché l'impiego di strumenti superiori, come si dirà. Basterebbe accennare, allora,

²⁷⁷ La natura dell'anima della seconda parte del libro X non contrasta totalmente con le altre osservazioni sulla ψυχή della *Repubblica* e di altri dialoghi, secondo quanto sottolinea L. Gerson, *A Note on Tripartition and Immortality in Plato*, in «Apeiron», 20 (1997), pp. 81-96: l'anima disincarnata sembra mantenere, infatti, il carattere di «divided self», come emergerà, ad esempio, nel momento della scelta dei βίοι di cui si dirà. A mio avviso, siamo di fronte, dunque, a una teorizzazione strategica della natura dell'anima: Platone resta fedele ai suoi assunti sulla divisione interna, ma li mette in secondo piano al fine di supportare agli occhi dei πολλοί, con maggiore forza, l'immortalità dell'anima. È opportuno anticipare che nel *Timeo*, invece, viene ripresa la tripartizione dell'anima considerata anche nei suoi rapporti con il corpo: il dialogo, come si tenterà di mostrare, presuppone però un altro tipo di pubblico preferenziale, i futuri filosofi platonici, il cui messaggio di dedizione alla cura della ψυχή non può che essere articolato in maniera differente rispetto a quello rivolto ai πολλοί, trattandosi di due 'tipi' umani antitetici.

²⁷⁸ Concordo, dunque, con l'osservazione di F. Fronterotta, *Les «parties» de l'âme dans la République de Platon*, in «Laval théologique et philosophique», 69 (2013), pp. 79-94, per cui viene meno, nell'indagine sulla natura dell'anima nel libro X, la rilevanza politica di tale questione in favore del suo inserimento in una prospettiva sulla morale individuale: integro questa lettura con le possibili ragioni sull'assenza della tripartizione della ψυχή di cui si è detto. Non entro nel più ampio problema sollevato dallo studioso sullo statuto delle parti dell'anima, se da considerare come parti effettive oppure semplici modalità di operazione di qualcosa di, in sé, unitario: in ogni caso, Platone non è interessato, nel libro X, a questioni metafisiche sull'anima, quanto a problematiche morali legate, soprattutto, alla giustizia retributiva.

alla dicotomia anima-corpo con una breve enfasi sulla negatività del secondo invece che esclusivamente sulla natura superiore della prima così da enucleare, come appunto accade in seguito nel libro X, in maniera nitida le conseguenze a cui va incontro chi vive in base alle virtù o ai vizi. La descrizione del destino ultraterreno con immagini orrifiche sopperisce meglio a questa esigenza rispetto a una disamina estesa e puntuale circa le qualità dell'anima e il tipo di vita conforme alla sua dimensione, nei termini in cui, ad esempio, avviene nel *Fedone*. In questo dialogo, del resto, è solo tramite il rinvio al mondo delle idee che si legittima energicamente l'eccellenza della ψυχή rispetto al σῶμα, un rimando che, tuttavia, non può essere accettato né, soprattutto, capito dai πολλοί. Il secondo motivo che porta, nel libro X, a presentare l'anima come unitaria può dunque, a mio avviso, essere dovuto al fatto che, in questo modo, la si può contrapporre più facilmente al corpo per rispondere alla volontà di intervenire sulla morale individuale.

Quanto appena proposto può trattarsi di alcune delle ragioni – sottese al dialogo in esame – che hanno spinto Platone a optare per l'inserimento di questo tipo di angolatura sulle considerazioni circa la natura dell'anima: la motivazione che egli affida alla parole di Socrate riguarda, invece, l'impossibilità di considerare immortale qualcosa che è diviso in più parti (611b5-7). Non è presente, tuttavia, un'ulteriore precisazione su questo punto. Si può, tuttavia, considerare che, se Platone avesse menzionato i vari elementi dell'anima, tra cui la parte desiderativa, egli avrebbe sollevato un'aporia evidente. La presenza dell'elemento irrazionale, che ha continue e costanti relazioni con la dimensione corporea, invaliderebbe la pretesa che la ψυχή sia un'entità totalmente irriducibile al corpo: di conseguenza, sarebbe legittima l'obiezione per cui essa può essere attaccata dai mali connaturati a quest'ultimo, e dunque perire²⁷⁹. Platone, attraverso le parole di Socrate, invita a pensare che l'intima natura dell'anima può essere indagata solamente in una particolare condizione.

Qualora si nutra l'esigenza di raggiungere una piena e profonda conoscenza della ψυχή, è necessario guardarla nel momento in cui si è del tutto separata dal corpo (611b10-612a4): fino a questo punto del libro X, Socrate e i suoi interlocutori si sono focalizzati su considerazioni non false, bensì circoscritte a un solo frangente, appunto l'unione della ψυχή a un σῶμα. Il passo 611b10-612a4 contiene una serie di 'avvisi' che invitano il lettore intenzionato a indagare a

²⁷⁹ Sulla base di tutto ciò, non accolgo l'ipotesi di T.M. Robinson, *Soul and Immortality in Republic X*, in «Phronesis», 12 (1967), pp. 147-151, per cui l'argomento dell'immortalità della ψυχή è costruito tenendo conto dell'anima tripartita, e la lettura di R.A. Shiner, *Soul in Republic X, 611*, in «Apeiron», 6 (1972), pp. 23-30, secondo il quale l'anima che vede perfettamente fuse tra di sé le sue diverse parti può considerarsi immortale, ed è questa la protagonista della dimostrazione, suggerimenti, entrambi, che non trovano un appiglio soddisfacente nel testo. Platone, a mio avviso, avrebbe in mente solamente l'anima 'generica', semplice, per rispondere meglio a tutte le esigenze e finalità di cui si è detto.

fondo le caratteristiche della ψυχή a rivolgersi ad altre riflessioni. Queste spie sono: il termine λογισμῶ (611c2), ossia l'unico strumento con cui bisogna analizzare l'anima; l'invito a guardare all'amore per il sapere (εἰς τὴν φιλοσοφίαν – 611d8); la fugace menzione della relazione dell'anima con oggetti divini, immortali ed eterni (611d8-e4). Questi ultimi sono, chiaramente, le idee, introdotte mediante gli attributi tipici e ricorrenti in tutti gli altri dialoghi²⁸⁰: Platone sta alludendo al fatto che l'esercizio della filosofia è in grado di salvare l'anima, di purificarla dalla dimensione corporea portandola ad avvicinarsi al mondo stabile e imperituro (καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὀρμῆς ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἔστιν – 611e2-4). Sono solamente i filosofi gli individui in grado di perseguire queste finalità: essi possiedono le capacità per studiare l'anima nel suo stato puro e, dunque, per elevarsi grazie a tale occupazione²⁸¹. Potrebbe darsi che Platone stia, qui, inserendo alcune avvertenze per qualunque filosofo leggesse, o ascoltasse, la seconda parte del libro X: nel caso in cui un pubblico di filosofi avesse affrontato l'ultima sezione della *Repubblica*, avrebbe capito che l'intero contenuto e le conclusioni proposte non possono valere come risposta ai suoi interrogativi, né come campo di indagine per le sue speculazioni, né come strumento per orientare la sua condotta. Per vivere pienamente il suo βίος e per conoscere la vera natura dell'anima, un filosofo non può, cioè, adottare una dimostrazione «semplice» dell'immortalità di quest'ultima, non può essere chiamato a valutare i piaceri in ragione della loro grandezza e durata, né prendere le distanze dal corpo sulla base di questo presupposto: egli, invece, deve rivolgersi a un'altra sede per trovare una soluzione a tutte queste problematiche. Quanto suggerito nel libro X va rivolto a un diverso genere di uomini: le spie di cui si è detto possono servire a ricordare al filosofo di trattare i passi di cui si sta discutendo con la dovuta distanza²⁸².

²⁸⁰ Questo breve accenno non serve, dunque, a supportare la nozione di immortalità dell'anima: resta valido, allora, tutto quanto detto in precedenza a proposito dell'esclusione del richiamo al mondo noetico per supportare la prova del libro X.

²⁸¹ È opportuno notare che valutare con un λογισμῶ è l'attività tipica della parte razionale dell'anima, se essa ha il sopravvento (439c10-d8): non può dunque trattarsi dell'anima dei più. Per S. Halliwell, *Plato. Republic 10*, Warminster 1988, p. 165, sorprende il fatto che la menzione della filosofia, in questo caso nel senso di purificazione della propria vita e delle proprie conoscenze, sia del tutto assente, in seguito, nel mito di Er: si può spiegare tutto ciò considerando il passo in cui compare, che può valere, appunto, come spia rivolta ai filosofi affinché si rivolgano altrove se vogliono ricevere un discorso puramente filosofico.

²⁸² Integro con queste osservazioni quanto proposto da T.A. Szlezák, *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, in «Phronesis», 21 (1976), pp. 31-58, per cui un'attenta considerazione sulla natura originaria dell'anima costringe ad ammettere che essa coincide con la sola parte razionale: se è corretta questa ipotesi, resta, comunque, che essa spesso si inganna durante la scelta del tipo di vita, come illustrerà il mito di Er, dunque sceglie, sovente, male per via della mancanza di una conoscenza adeguata. Può darsi che un filosofo fosse in grado di cogliere i riferimenti al fatto che l'anima, nella sua forma pura e, dunque, immortale, è solo razionale – tesi che sarà ripresa nel *Timeo*, non a caso, come sosterrò, indirizzato esclusivamente ai futuri filosofi affinché, tramite tale nozione, assumano un determinato 'indirizzo' della filosofia, il platonismo – ma un pubblico di πολλοί non sarebbe riuscito a riconoscere questa particolarità: ai più sarebbe bastato sapere che la loro anima sopravvive e che andrà incontro a piaceri/dolori. Non avrebbe in alcun modo interessato loro apprendere, invece, una nozione

Con ciò non voglio affermare che l'intero contenuto del libro X vada svalutato completamente: semplicemente, Platone sta suggerendo che, se si deve parlare ai πολλοί dell'anima, occorre farlo presentandola e considerandola nel momento in cui è unita a un corpo perché è un'operazione molto più agevole. In questo modo, infatti, si può rendere conto della sua natura senza chiamare in causa la teoria della tripartizione, un λογισμός, il mondo delle idee e tutte le prescrizioni che si inferiscono a partire dalla conoscenza di quest'ultimo: gli avvisi permettono al lettore filosofo di discriminare ciò che va rivolto alla massa da ciò verso cui egli deve concentrarsi se vuole esercitare a pieno titolo la filosofia. Con 'pubblico preferenziale di πολλοί' non intendo dire che la massa era chiamata a leggere o ad ascoltare direttamente il dialogo, ma che i suoi contenuti la dovevano in qualche modo raggiungere: i filosofi potrebbero essere stati incaricati di adempiere a questo compito. Questi ultimi dovevano, come emerso indirettamente nei libri centrali della *Repubblica*, costruire racconti e dimostrazioni da rivolgere a quella porzione della massa più incline ad accettarli, preferibilmente personaggi come Cefalo, anziani ormai non più soggetti alla stessa forza con cui gli impulsi corporei li colpivano da giovani e, pertanto, non più ostili a priori ai λόγοι. Costoro avrebbero, poi, diffuso tra i giovani membri dei πολλοί tali discorsi e racconti, contribuendo, così, a mettere in moto tutti quei meccanismi che portano allo sviluppo di σωφροσύνη e δικαιοσύνη nella cittadinanza più ampia, come si è mostrato nel cap. 2.2. I filosofi lettori del libro X della *Repubblica* si sarebbero dovuti comportare, in un certo senso, come gli amici di Socrate/i futuri filosofi platonici nel finale del *Fedone*: dopo aver accolto l'immortalità dell'anima e avere discusso di ciò in privato, tra di loro, il compito verso cui Socrate/Platone li esorta è di convincere degli stessi argomenti Critone/la massa, con tutti i corollari etici legati a tale nozione. La seconda sezione del libro X della *Repubblica* può, dunque, trattarsi di un testo di cui i filosofi dovevano direttamente fruire in qualità di falsariga a cui ispirarsi per elaborare disamine utili per orientare la condotta dei πολλοί, tenendo costantemente in conto le inferiori facoltà conoscitive e le inclinazioni edonistiche di questi ultimi: Platone si sarebbe premurato di ricordare ai filosofi come questo tipo di discorsi non andasse da loro accolto, appunto tramite le avvertenze di cui si è detto.

Questa ipotesi di lettura permetterebbe, a mio avviso, di spiegare perché emergono notevoli differenze tra l'ultimo libro della *Repubblica* e i precedenti anche a proposito della natura della ψυχή. Bisogna adeguarsi alle strategie e ai presupposti del particolare «discorso» (λόγος – 611a10) che Socrate sta conducendo sulla natura unitaria dell'anima, e che, alla luce di quanto considerato, non può essere considerato totalmente vero, filosofico: esso va inteso come

metafisica complessa, da qui il rinvio, da parte di Platone, a un'altra sede per chi vuole indagare propriamente la natura dell'anima.

una continuazione della dimostrazione οὐ χαλεπὸν dell'immortalità dell'anima, di cui condivide la semplicità. Tale λόγος assume, di conseguenza, un differente valore: adeguandosi ai suoi presupposti, viene imposto (611a10-b3) di parlare della ψυχή come di un'entità unitaria e semplice poiché si permette di rispondere, tenendo conto del punto di vista di uomini non filosofi, all'esigenza di suggerire a questi ultimi la morale individuale preferibile.

2.3.3 Il destino escatologico dell'anima e il sistema di giustizia retributivo (R. 612a8-621d3)

Concluso il confronto sulla natura immortale dell'anima e sulle sue altre caratteristiche, Socrate dichiara di volersi concentrare sul problema della giustizia. Per quanto riguarda quest'ultima, le discussioni precedenti hanno risolto il problema: stando a esse, la δικαιοσύνη è una delle virtù migliori per l'anima, e va perseguita indipendentemente da qualunque circostanza esterna, ad esempio a prescindere dal possesso dell'anello di Gige o dell'elmo di Ade, i quali celano la presenza del portatore impedendogli di essere visto e di incorrere, così, in punizioni per azioni malvagie²⁸³.

Si fa allusione ai risultati delle discussioni dei libri II-IV, le quali si concentrano, soprattutto, sul caso della vita dei filosofi: per questi ultimi, come si apprende anche dal libro IX, basta il semplice possesso di virtù per essere felici, è sufficiente, cioè, vivere da filosofi per raggiungere la condizione migliore. Qualunque altro premio che viene loro concesso è, semplicemente, un coronamento al loro già invidiabile βίος. Socrate, tuttavia, ritiene perfettamente legittimo ampliare il discorso e aggiungere considerazioni circa la presenza di premi concessi ai virtuosi, i quali incrementano la qualità della vita di un individuo e provengono sia dagli dèi sia dagli uomini: nel caso in cui si considerino i risultati dei libri precedenti insieme a quelli a cui, a breve, Socrate giungerà nel libro X, emerge un quadro non del tutto coerente.

Affermare che a una condotta giusta si accompagnano premi e ricompense umane e divine non può essere, per i filosofi, l'elemento in base al quale scegliere un determinato modello di vita, né può rappresentare il fine principale a cui devono dedicare i maggiori sforzi. La descrizione del sistema di giustizia retributivo che Socrate si appresta a delineare presuppone che comportarsi all'insegna della δικαιοσύνη è preferibile perché consente di ottenere premi personali: alla luce di ciò, il possesso della giustizia non basterebbe, da solo, a rendere ottima la

²⁸³ Per δικαιοσύνη si era prima inteso soprattutto l'accettazione dei ruoli che ai vari individui spettano, secondo le loro capacità, all'interno di una città. Tale accettazione, in qualche modo, rispecchia ciò che dovrebbe vigere tra le parti della ψυχή, ossia, in ultimo, il dominio del principio razionale con tutti gli effetti benefici sulle azioni intraprese dall'individuo. Per il funzionamento dei due artefatti menzionati da Socrate cfr. S. Halliwell, *Plato. Republic 10* cit., p. 166.

vita del virtuoso – manca un fattore esterno di supporto, appunto le ricompense – contraddicendo, di conseguenza, i risultati delle discussioni dei libri II-IV e IX.

Questa aporia emerge, tuttavia, se si considerano i libri appena menzionati e l'ultimo della *Repubblica* come parte di un discorso rivolto esclusivamente a un medesimo destinatario, ossia un pubblico di filosofi: è evidente che l'insieme delle affermazioni contenute nel libro X non può prevedere, sullo sfondo, questi ultimi. Piuttosto, Socrate sta introducendo un corollario circa il problema della natura della giustizia nel caso in cui lo si affronti tenendo conto di una diversa categoria umana, con particolari aspettative e modi di ragionare: tutti coloro che sono portati a ricercare i piaceri e a evitare i dolori. Le incongruenze che si possono ravvisare tra l'analisi sulla giustizia del libro X e quella dei libri precedenti vengono meno sulla base di questa considerazione.

Socrate introduce i primi, fondamentali elementi di un sistema di giustizia retributivo: esso prevede una costante ricompensa per gli uomini giusti, concessa sia dagli uomini sia dagli dèi (*R.* 612b6-c3). Si afferma prima di tutto che a fruire dei premi è l'anima, la quale ne gode sia quando è unita a un corpo sia quando si è separata da esso (ὄσους τε καὶ οἴους τῆ ψυχῆ παρέχει παρ' ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν, ζῶντός τε ἔτι τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐπειδὴν τελευτήσῃ – 612c1-3). Questa breve osservazione va intesa in connessione con il discorso che l'ha preceduta: sostenendo che è l'anima, invece che l'individuo formato dall'unione di un'anima a un corpo, a ottenere i doni umani e divini, si costringe a convogliare le attenzioni maggiormente sul destino escatologico a scapito dell'esistenza terrena e di tutto ciò che è legato a essa. Il lasso di tempo in cui la ψυχή, la sola entità a beneficiare delle ricompense, è disincarnata è, infatti, molto più ampio rispetto al momento in cui è legata a un σῶμα. L'apertura al godimento di doni durante la vita terrena – ossia, la possibilità che siano soprattutto gli uomini a retribuire i giusti – rafforza, certamente, il messaggio di preferibilità di una condotta virtuosa²⁸⁴: tuttavia, rendere l'anima il soggetto di fruizione dei premi permette a Socrate di non far perdere di vista il messaggio che aveva difeso in precedenza. Il βίος di un individuo va costruito tenendo presente, soprattutto, il fatto che andrà incontro a un'ampia porzione di tempo in cui potrà gioire di ricompense μέγα, a seconda dello stile di vita adottato: solo facendo dell'anima immortale il destinatario di attenzioni benefiche Socrate non rischia di minare, attraverso le considerazioni sulle ricompense umane e terrene, la

²⁸⁴ Le ricompense umane vanno intese esclusivamente come premio terreno perché gli uomini non potrebbero in alcun modo premiare l'anima disincarnata nell'aldilà, dato che sono venuti meno in seguito alla separazione della ψυχή dal σῶμα: a loro vanno ricondotte quelle ricompense inferiori qualitativamente e quantitativamente a ciò che viene concesso dagli dèi. Le divinità possono certamente garantire favori durante la vita terrena: tuttavia, i premi μέγα sono, come si è visto, esclusivamente quelli che gli dèi offrono nell'aldilà. Chi ragiona in ottica edonistica è, dunque, spinto a guardare soprattutto a tale scenario.

concezione in vista di cui aveva elaborato la dimostrazione del carattere imperituro della $\psi\upsilon\chi\eta$ ²⁸⁵.

Grazie a questa precisazione, Socrate può concentrarsi liberamente su entrambi i versanti del sistema di giustizia retributivo. Se agli uomini può capitare di non riconoscere l'effettiva bontà di un individuo, agli dèi la natura di quest'ultimo non può sfuggire: nel caso in cui un uomo sia giusto, egli diverrà «caro alle divinità» ($\theta\epsilon\omicron\phi\iota\lambda\eta\varsigma$); se è ingiusto, allora risulterà loro «odioso» ($\theta\epsilon\omicron\mu\iota\sigma\eta\varsigma$ – 612e8-613a2). In questo modo, il sistema viene presentato, fin da subito, come infallibile ed equo: la condotta umana è costantemente monitorata dagli dèi, che non possono ingannarsi. Quale corollario, una ricompensa, o una punizione, da parte loro è ineluttabile: è opportuno notare, tuttavia, che a questo livello della discussione Socrate si sta concentrando esclusivamente sulla certezza di ricevere, se si è giusti, benefici. Il racconto di Er, invece, delineerà maggiormente gli aspetti più terribili del sistema retributivo che Socrate sta, ora, introducendo: l'apertura ai castighi divini e ultraterreni avviene per gradi, prima attraverso la menzione del fatto che gli dèi odiano gli ingiusti, in seguito tramite l'ammissione di un'esclusione dalle ricompense nel caso in cui un uomo si sia macchiato di una colpa (612e8-613a2). Ciò potrebbe alludere al fatto che la descrizione della vita tipica di un individuo giusto va affrontata considerando prima gli aspetti 'migliori', ossia il fatto che gli uomini riceveranno premi per la condotta virtuosa: bisogna fare presa, innanzitutto, sull'inclinazione a ricercare i piaceri, attraverso una descrizione che suggerisce l'appetibilità della vita virtuosa²⁸⁶. In qualità di rinforzo a tale impulso, è possibile, successivamente, focalizzarsi sulla tendenza a evitare i dolori, e dunque dipingere la vita dedita ai vizi come deleteria: in questo modo, entrambi i versanti di queste due spinte motivazionali, che emergono dal discorso sulla giustizia di Socrate, sono adeguatamente sollecitate.

Per poter parlare dei castighi occorre, inoltre, fornire elementi che mostrino la loro certezza e inevitabilità, oltre a mostrare nel dettaglio di quale tipo sia la loro natura, quali siano i comportamenti ingiusti a cui si accompagnano e chi siano i punitori, ossia gli dèi in qualità di giudici ultraterreni: questo compito è demandato al racconto di Er poiché, per supportare tale

²⁸⁵ Il fatto che un individuo si identifica con la sua anima è una nozione ben chiara ai filosofi. Per quanto riguarda i $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$, invece, tale concezione non è da loro comunemente condivisa: per questo motivo, allora, Socrate deve accennare al fatto che solo l'anima è la protagonista dei piaceri/dolori ultraterreni. Nel finale del *Fedone*, infatti, Critone – il portavoce dei più – è convinto che Socrate si identifica esclusivamente con il suo corpo, che a breve sarà privo di vita, cremato oppure sepolto: Socrate si rammarica, pertanto, di non riuscire in alcun modo a persuadere Critone/i più che egli si identifica con la sua $\psi\upsilon\chi\eta$ e non con quel corpo che sarà in breve cadavere, come ritiene a torto l'amico (*Phd.* 115d1-4).

²⁸⁶ Del resto, come si è visto, la prova dell'immortalità dell'anima presuppone il godimento di piaceri come incentivo per accoglierla: è, dunque, questa la dimensione che viene prima prospettata ai destinatari del discorso sulla giustizia, il quale presuppone, appunto, la nozione di anima immortale e veicola l'assunto sulla grandezza dei piaceri (ultraterreni).

visione, è necessaria una descrizione più precisa del cosmo e delle leggi a cui è sottoposto, nonché presentare tutto ciò come assolutamente certo e vero, come si vedrà. La bontà e la benevolenza degli dèi sono, infatti, assunti di cui Platone ha mostrato abbondantemente la necessità di diffonderli – affidata al legislatore della città perfetta/al riformatore delle città attuali – tra i cittadini, grazie, soprattutto, alla poesia uniformata ai τύποι περι θεολογίας²⁸⁷: il lettore filosofo-riformatore della *Repubblica* ne era, cioè, già a conoscenza. Per questo motivo, allora, Platone non si dilunga, nel libro X, nel tentare di dimostrare l'esistenza del versante remunerativo del sistema di giustizia: si tratta di qualcosa che, per il filosofo-riformatore, era già stato provato. La novità consiste, piuttosto, nel dipingere gli dèi come castigatori dei malvagi. Come si è suggerito nei capitoli precedenti, questa idea va esclusa fortemente dal novero delle concezioni con cui i giovani guardiani sono allevati: Platone non mostra, invece, alcuna resistenza alla possibilità che essa sia rivolta ai crematisti/ai πολλοί attuali. Nella finzione dialogica, poco prima del racconto di Er, Socrate si sta preparando a introdurre un ordine di discorso diverso rispetto a quello condotto nei libri II-IV: si prevede un destinatario differente in ragione del fatto che sono avanzate osservazioni fino a questo punto escluse perché non rispondevano alle linee di base del programma educativo per i φύλακες. Non a caso, Socrate afferma che gli individui che si sono macchiati di una colpa vengono privati dei premi, invece di sottolineare che ricevono punizioni, come invece farà Er: mancano elementi più approfonditi, riguardo la natura divina e dell'aldilà, per suggerire l'ineluttabilità del secondo scenario, quello esclusivamente punitivo.

Socrate si limita a confermare, per il momento, quanto aveva già proposto nei libri II-IV, ossia che dagli dèi giungono benefici, sia nel breve sia nel lungo periodo: perfino quando un uomo è soggetto a malattie, sciagure e altri malanni vi è, alla fine, una ricompensa ad attenderlo, a patto che l'individuo sia stato virtuoso e abbia tentato, «per quanto è possibile a un uomo», di «rendersi simile al dio» (οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλη δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῶ – 613a7-b1)²⁸⁸. Questa espressione è stata resa celebre nel cosiddetto *excursus* del *Teeteto*, dove Socrate delinea il βίος tipico, e migliore, del vero filosofo, di contro a quello imperfetto dei

²⁸⁷ La bontà degli dèi è una nozione, dunque, presente nell'immaginario di tutti i cittadini della καλλιπολις – e, possibilmente, da diffondere nei membri della città attuale da tramutare in città perfetta – dai governanti, ai guerrieri, fino ai crematisti/πολλοί, a patto che sia stata seguita la corretta forma di μίμησις: come si è detto nel precedente capitolo, i τύποι περι θεολογίας possono adattarsi a tutti i gruppi umani indifferentemente. Per quanto riguarda la categoria dei πολλοί, è possibile invece seguire alcuni accorgimenti che escono dal solco dei τύποι περι θεολογίας, al fine di produrre opere poetiche che fanno parte esclusivamente del programma educativo della massa.

²⁸⁸ Socrate sta recuperando, qui, quella sorta di teodicea che aveva illustrato efficacemente in precedenza (379b1-383b9): si tratta, dunque, di una concezione fondamentale per l'educazione di tutti gli uomini. Per quella che concerne i πολλοί, l'assoluta bontà degli dèi può essere declinata sostenendo che essi sono pronti anche a punire e a castigare i malvagi, eventualità esclusa, invece, dai τύποι περι θεολογίας dei racconti da destinare ai φύλακες.

politici/oratori (*Th.* 172b8-177c1): questa assimilazione si declina non soltanto come il perseguimento di una conoscenza superiore – quella delle idee – bensì anche come il raggiungimento di una condotta perfetta, all’insegna della giustizia e della santità²⁸⁹. Agli occhi di Platone, diventare simile a un dio rappresenta uno sforzo sia teoretico sia etico: nel libro X, egli sta focalizzando l’attenzione maggiormente sul secondo aspetto poiché l’interesse primario è fornire una guida per orientare il proprio βίος. Di conseguenza, perfino uno dei πολλοί può intraprendere la strada dell’assimilazione al dio: in questo caso, semplicemente, le sue inferiori facoltà (εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ – *R.* 613b1) non gli consentono di concentrarsi adeguatamente sull’aspetto conoscitivo – la comprensione del piano delle idee – ma, al massimo, sull’affinamento della sua condotta (tramite σωφροσύνη, legata in qualche modo alla conoscenza). La nozione di ὁμοίωσις θεῷ è uno strumento che serve a supportare il versante remunerativo del sistema di giustizia che fa capo agli dèi: l’uomo che persegue solamente le virtù si rende, in questo, simile agli dèi, e ciò che è affine a qualcosa non viene per nulla trascurato da quest’ultima (τὸν τοιοῦτον μὴ ἀμελεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ὁμοίου – 613b2)²⁹⁰.

Socrate menziona, brevemente, la possibilità che l’individuo giusto ottenga ricompense anche dagli uomini (613b8-e4). Viene introdotto, in questo modo, un nuovo elemento: vi sono gli ἄνθρωποι – accanto agli dèi – come membri attivi del sistema di giustizia retributivo. La presenza umana ‘ancora’ quanto Socrate sta proponendo a una dimensione terrena: l’uomo giusto può sperare di incorrere in benefici perfino nell’immediato, sebbene i premi più grandi restino quelli di cui si gode nell’aldilà, come ha detto all’inizio dell’indagine sulla ψυχή. Tale scenario non può che supportare il messaggio di sprone alla condotta virtuosa rivolto maggiormente a un pubblico di edonisti: viene, cioè, aggiunto un ulteriore agente remunerativo, delle cui ricompense si può avere conferma già nel breve termine, all’interno della città, invece di attendere la futura esistenza ultraterrena. Sarebbe, questa, una sorta di dimostrazione ‘empirica’ dell’esistenza del sistema di giustizia retributivo, che si aggiunge alle riflessioni circa la natura benevola degli dèi già ampiamente condotte.

Tutto ciò si riallaccia, infatti, al tradizionale spirito ‘competitivo’ che portava ogni uomo greco a primeggiare per ottenere fama e approvazione dagli altri in risposta alla sua condotta e alle sue azioni: si tratta, nel libro X, di integrare questa concezione suggerendo che il βίος

²⁸⁹ Cfr. *Th.* 176b2-3 (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι); l’espressione ὁμοίωσις τῷ θεῷ compare nel passo 176b1. Il passo del *Teeteto* menzionato sarà analizzato più dettagliatamente nel cap. 3.1.2.

²⁹⁰ Integro con questa ipotesi di lettura l’osservazione di D.T. Runia, *The Theme of ‘Becoming Like God’ in Plato’s Republic*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Plato’s Politeia* cit., pp. 288-293, secondo cui la ὁμοίωσις θεῷ coincide con il perseguimento della giustizia tramite una conoscenza che ha rilevanza ‘pratica’, dunque con qualcosa – aggiungo – a cui anche i πολλοί possono aspirare, sebbene finiscano per declinarla e per concepirla diversamente dai filosofi in ragione delle loro limitate facoltà e della loro mentalità (in questo caso, per via dell’aspettativa di ricevere premi μέγα direttamente dagli dèi in cambio di questa assimilazione).

preferibile è quello conforme alla giustizia, invece che all'eccellenza in gare atletiche, in guerra, in politica, etc. Non a caso, Socrate chiama in causa, per descrivere i doni garantiti dagli uomini ai migliori, un esempio dai giochi atletici, i cui vincitori figurano come individui eccellenti e invidiabili agli occhi del resto della cittadinanza. Gli ingiusti sono equiparabili ai corridori che scattano a grande velocità, coprendo in breve tempo la distanza del percorso di andata ma rallentando, inevitabilmente, durante quello di ritorno, finendo, così, per essere superati da quanti hanno mantenuto un'andatura costante in entrambi: si tratta dei giusti, per i quali è previsto il raggiungimento di fama e di grandi onori (613b9-c7). Socrate elenca i premi che toccano ai virtuosi: in età matura, viene loro garantito l'esercizio di importanti incarichi di potere nella città; hanno, poi, la libertà di scegliere la loro moglie dalle famiglie migliori, nonché di dare in sposa le proprie figlie ai pretendenti più illustri. Gli iniqui, invece, sono coperti di ridicolo da parte sia dei concittadini sia degli stranieri, finendo per essere emarginati e rischiando, in aggiunta, supplizi e pene corporali (613d2-e2)²⁹¹.

Socrate elenca, dunque, i premi che la maggior parte degli uomini è portata ad apprezzare, ma è opportuno notare che si tratta delle stesse cose da cui i veri filosofi si tengono alla larga, o rispetto a cui risultano del tutto estranei. Il potere nelle città (attuali), la fama, il lignaggio etc. sono interessi tipici della maggior parte degli uomini, non dei rari individui in possesso delle nature migliori²⁹²: un'altra, possibile, conferma del fatto che il discorso del libro X sulla giustizia presuppone la mentalità tipica dei πολλοί, dato che questo tipo di remunerazioni è assunto a modello di riferimento.

A supporto di ciò, si può considerare che la chiusura della disamina circa i premi che provengono dagli dèi e dagli uomini durante la vita terrena vede Glaucone confermare il sistema di giustizia retributivo considerando «belli e sicuri» (καλά τε καὶ βέβαια – 614a4) le ricompense concesse. Tale affermazione può sembrare ironica, soprattutto se si considera che i benefici terreni elencati – fama, potere, lignaggio – rappresentano qualcosa di effimero e di poco valore²⁹³. A mio avviso, questo giudizio vale, tuttavia, solamente se è un filosofo a valutare i premi descritti da Socrate: nel caso in cui un membro dei πολλοί riceva tale discorso, non può

²⁹¹ Si è detto, in precedenza, che Socrate non si concentra ancora sul lato punitivo del sistema di giustizia retributivo perché deve ancora introdurre quegli elementi che supportano l'idea della sua infallibilità: in questo caso, egli sta elencando i danni che sorgono in risposta a una condotta ingiusta perché si tratta solamente di sciagure provenienti dagli uomini, dunque un'eventualità già nota a tutti. Per quanto concerne i mali che si originano dagli dèi servirà, invece, il racconto di Er per dimostrarne l'assoluta certezza.

²⁹² Sono, ad esempio, le attività tipiche dei politici/oratori descritte nel *Teeteto*, nonché ciò che la maggior parte degli uomini tiene in maggiore considerazione (*Tht.* 173c8-e4): i filosofi disprezzano tutte queste dinamiche in quanto consapevoli del loro infimo valore. Un parallelo può essere istituito anche con i libri V-VI della *Repubblica*: in particolare, con gli interessi principali dei marinai dell'allegoria della nave e con le aspettative inculcate dalla massa nelle nature più promettenti, le quali rappresentano potenziali filosofi perfetti ma, da adulti, si trasformeranno sicuramente in uomini malvagi benché straordinariamente capaci, di cui si è detto nei capitoli precedenti.

²⁹³ Così M. Vegetti, *Traduzione e commento cit.*, p. 74, n. 94.

che concordare con Glaucone – che, del resto, sembra proprio rappresentare un loro portavoce – e ritenerli, appunto, belli e certi. La condotta giusta che è in grado di concederli viene, pertanto, suggerita con maggiore forza proprio perché gli esiti della sua adozione consentono di raggiungere quegli obiettivi comunemente desiderati dalla maggior parte degli uomini non filosofi.

Dopo la breve parentesi sui premi terreni, Socrate passa ad analizzare i doni ultraterreni, ribadendone la grandezza e la superiorità che aveva più volte evocato (614a5-8): Socrate si appresta a riportare il famoso racconto di Er. Esso assume il valore di supporto alla descrizione del sistema di giustizia retributivo di cui Socrate aveva fornito, in precedenza, i contorni parziali: manca, infatti, un'eshaustiva delineazione circa la natura delle ricompense nell'aldilà e, soprattutto, delle punizioni che provengono dagli dèi. È opportuno osservare fin da subito che tale λόγος (614a8) non è un «discorso» filosofico, totalmente vero: vi sono, infatti, molte caratteristiche tipiche di un μῦθος di cui si è detto nel cap. 2.2; in più, fa parte di quella più ampia disamina «semplice» sulla natura immortale dell'anima e sui premi che le spettano nell'aldilà; infine, esso sembra strutturato per essere accolto come vero facendo leva su presupposti e aspettative del tutto estranei alla filosofia.

Er, figlio di Armenio, fu un uomo valoroso caduto in battaglia, il cui corpo venne ritrovato intatto sul campo dopo svariati giorni²⁹⁴: egli resuscitò nell'esatto frangente in cui veniva celebrato il suo funerale, e si mise a raccontare ciò a cui aveva assistito nell'aldilà (614b2-7). Socrate riporta le parole di Er omettendo alcuni particolari, poco rilevanti per la discussione (615b7-c1)²⁹⁵: il λόγος assume il valore di una testimonianza in grado di mostrare come si caratterizza la vita dopo la morte del corpo, ossia dopo la separazione della ψυχή dal σῶμα – sono presupposti i risultati della discussione circa l'immortalità dell'anima – e di quale natura siano le retribuzioni che spettano in relazione alla condotta dell'individuo.

Il racconto presenta una serie di dettagli che contribuiscono a veicolare l'idea che si tratti di qualcosa di attendibile e degno di fede, ma solamente se ci si pone in un'ottica diversa da

²⁹⁴ Per la precisione dieci, numero che segnala la straordinarietà dell'evento, come rileva S. Halliwell, *Plato. Republic 10* cit., p. 171: sul valore dei multipli di dieci si dirà *infra*, nel testo. Per J. Adam, *The Republic of Plato 2: Books VI-X and Indexes*, Cambridge 1902, p. 434, il numero dieci e i suoi multipli sono invece alcuni dei – presunti – tanti richiami al pitagorismo.

²⁹⁵ Nel passo menzionato, Socrate decide di omettere alcune questioni riguardanti la morte dei neonati o di bambini in tenerissima età: questa esclusione deliberata può servire a suggerire che il racconto di Er ha la pretesa di coprire esaustivamente l'intero spettro dell'esistenza umana. Semplicemente, Socrate sta selezionando gli elementi più rilevanti del racconto per veicolare il principale messaggio di fondo, l'importanza della scelta individuale riguardo il βίος da adottare, che emergerà più avanti: i fanciulli giovanissimi non possiedono raziocinio, dunque guardare al loro caso rappresenterebbe un'inutile digressione. Ciò non contrasta con quanto suggerirò successivamente, ossia che il racconto di Er deve raggiungere i πολλοί non ancora maturi grazie alla mediazione degli anziani: l'intento è proprio quello di mettere i giovani membri della massa, fin da subito, di fronte alla necessità di optare per la condotta migliore.

quella comunemente adottata dai filosofi. Innanzitutto, la particolare esistenza nell'aldilà di cui Er è stato testimone viene resa nota tramite un atto vicino alla negromanzia: ciò imprime al discorso una certa solidità, in quanto i defunti, secondo le concezioni più diffuse, potevano rivelare ai vivi che li interrogavano conoscenze, a questi ultimi, altrimenti oscure²⁹⁶. In secondo luogo, chi racconta è un uomo orientale: alle popolazioni barbare dell'Oriente veniva solitamente attribuita, dai Greci, una maggiore antichità, a cui, spesso, si accompagnava il possesso di una sapienza ignota ai primi. Il personaggio di Er sembra possedere un'ascendenza orientale – come si può inferire dal nome stesso, Er «figlio di Armenio» della Pamfilia – anche se è impossibile stabilire con certezza – se anche esiste – una derivazione diretta del mito da un effettivo sostrato 'straniero'²⁹⁷: basterebbe, in un certo senso, ammantare l'intera sezione di un tono 'esotico' per connotare il λόγος come un μῦθος – è questa, come si è visto nel cap. 2.2, una delle caratteristiche tipiche dei μῦθοι di Platone – che acquisisce, in conseguenza di ciò, un'aura di autorevolezza agli occhi di un qualsiasi cittadino greco²⁹⁸. Infine, Socrate rammenta le parole di Er sottolineando che quest'ultimo era stato presente agli avvenimenti narrati (615c4; 617d2,e6-7; 621a2), aveva osservato attentamente la geografia ultraterrena e le vicende di quei luoghi (614b7,d3,d4,e2; 615c4,d6; 619e6; 620a1,a3,a6,a7), aveva ascoltato quanto era stato proferito in quella sede (614d4; 615e2; 617b7; 619b3,b7), e aveva interrogato un'anima sul destino toccato a un trapassato (615d2). Er viene, quindi, tratteggiato come un testimone diretto, in grado di assicurare la veridicità di quanto descritto grazie alla vista e all'udito, ossia grazie ai sensi principali che, secondo la comune mentalità greca, offrivano la conoscenza migliore e più certa, i quali tuttavia, stando agli assunti principali della filosofia platonica, non possono reggere il

²⁹⁶ Per questo cfr. C. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001, in part. pp. 231-250. Non parlerei tanto di 'reincarnazione' di Er, quanto di 'resurrezione': il primo termine, secondo le teorie sostenute nel libro X, prevede che l'anima dimentichi la precedente vita, nonché tutto quello a cui è andata incontro nell'aldilà; il secondo, a mio avviso, contribuisce a veicolare meglio l'idea che l'anima mantiene l'identità pregressa, come è, appunto, il caso di Er che ritorna dai morti. Ci si avvicina, in questo modo, a uno scenario tipico della negromanzia, sebbene non vi sia un officiante che attivamente resuscita il defunto, ma solo il morto che recupera la vita assieme alla conoscenza del passato, del presente e del futuro.

²⁹⁷ Un'esaustiva rassegna delle varie proposte di ravvisare sostrati orientali – mesopotamici, iranici, egizi, indiani – nel racconto di Er è offerta da F. Calabi, *Il mito di Er: le fonti*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII cit., pp. 277-310, in part. pp. 301-310, la quale sottolinea, comunque, l'impossibilità di ravvisare inequivocabilmente l'esistenza di antecedenti orientali: quello che è sicuro è che Platone ha infuso di un'atmosfera esotica il racconto attraverso alcuni dettagli del testo (appunto il nome Er, il patronimico, la regione d'origine). È curioso notare come l'etimologia greca per Pamfilo possa essere intesa come «of the tribe of Everyman», come rileva, ad esempio, P. Shorey, *Plato. The Republic*, vol. II, Cambridge-London 1942, p. 491: si potrebbe, allora, leggere in Er un paradigma per ciò che accade a ogni uomo nell'aldilà, non tanto la resurrezione quanto il giudizio premi/punizioni e la scelta delle vite.

²⁹⁸ Attitudine tipica della mentalità tardo-antica, ma i cui echi sono ravvisabili già in epoca classica: per questo cfr., ad esempio, H. Dörrie, *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Kunder heilbringender Weisheit?*, in R. Stiehl, G.A. Lehmann (hrsg.), *Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier*, Münster 1972, pp. 146-175. Al tono esotico contribuisce anche il nome del tiranno Ardico, menzionato tra le anime irrecuperabili, di cui si dirà: si richiama una tribù illirica, dunque ai confini del mondo greco classico, come rileva S. Halliwell, *Plato. Republic* 10 cit., p. 175.

confronto con la superiore capacità di cui dispone la parte intellettuale dell'anima di raggiungere il piano noetico, la fonte ultimativa della verità²⁹⁹. Alla luce della presenza di questi particolari elementi, sarebbe legittimo affermare che non è un filosofo, bensì un generico membro della massa il destinatario preferenziale, il quale è portato maggiormente, in conseguenza della struttura del μῦθος, ad accogliere il racconto di Er come veritiero e degno di fede³⁰⁰.

Dopo la premessa circa la resurrezione di Er, Socrate si concentra nel riportare la complessa geografia ultraterrena, la quale è articolata in vista della 'spartizione' e della segregazione in aree diverse dei giusti e degli ingiusti: ai primi è riservato uno spazio celeste, ai secondi una dimora sotterranea³⁰¹. A presiedere al tutto, in qualità di giudici, vi sono numerose divinità, le stesse che hanno incaricato Er di farsi «messaggero» (ἄγγελος – 614d2) presso gli uomini, affinché riveli tutto ciò che ha potuto osservare: in particolar modo, il destino a cui vanno incontro le anime a seconda degli atti compiuti durante la loro unione a un corpo, di cui portano testimonianza direttamente incisa su di esse alla stregua di un 'marchio', di un 'tatuaggio', così che gli dèi possano riconoscerle e spartirle adeguatamente nelle zone a loro riservate (614b8-d3).

Er afferma che la permanenza delle anime sotto la terra è un «viaggio» di «mille anni» (εἶναι δὲ τὴν πορείαν χιλίετη – 615a2): le punizioni qui attribuite ai malvagi colpiscono la loro

²⁹⁹ Per l'importanza della vista e dell'udito nella mentalità greca cfr., ad esempio, C. Segal, *L'uditore e lo spettatore*, in J.-P. Vernant, *L'uomo greco*, Roma-Bari 2010⁸ [1991], pp. 187-218, in part. pp. 187-190. Platone è consapevole dell'importanza che la vista comunemente assume, e rilegge il paradigma della superiorità degli occhi per suggerire quella delle facoltà razionali dell'anima che 'vede' (conosce direttamente) le idee: per questo cfr. G. Casertano, *Sollevarsi in alto gli occhi dell'anima. Qualche riflessione su un'immagine platonica*, in J. Dillon, M. Dixsaut (eds.), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Aldershot 2005, pp. 37-51.

³⁰⁰ Secondo, F.-X. Druet, *Les niveaux de récit dans le mythe d'Er (Platon, République, X, 613e-621d)*, in «Les Études Classiques», 66 (1998), pp. 23-32, si sovrappongono, all'interno della *Repubblica*, più livelli di narrazione: Socrate che rammenta ciò che era avvenuto il giorno precedente costituisce il primo; il secondo è rappresentato dalla discussione avvenuta al Pireo. A ciò si aggiungono due altri livelli con il libro X: Er è il terzo; le anime e i giudici che si sono rivolti alla ψυχή dell'eroe il quarto. L'incrocio tra di essi serve a suggerire che il racconto è qualcosa di vero, in quanto ha superato il vaglio di differenti personaggi rimanendo inalterato in tutti i suoi dettagli. Ciò ha, poi, l'effetto di rafforzare il messaggio morale che suggerisce e di presentarsi meglio nel suo intento 'didattico', educativo. Limitatamente al libro X, eliminerei i livelli primo e secondo per sostituirli con un unico piano, ossia con il filosofo/Accademico che deve diffondere il racconto di Er – o uno molto simile – al resto degli uomini: il possibile destinatario presupposto, un membro della massa, non doveva leggere/ascoltare l'intera *Repubblica*, bensì solamente il dialogo περί ἄθλων attraverso la mediazione dei filosofi, come si è detto. Integro questa osservazione circa la volontà, da parte di Platone, di veicolare, attraverso la connessione di più livelli della narrazione, la veridicità del racconto con gli espedienti isolati *supra*, nel testo.

³⁰¹ Concordo con G. Schils, *Plato's Myth of Er: the Light and the Spindle*, in «L'Antiquité Classique», 62 (1993), pp. 101-114, in part. p. 102, per cui questa immagine – assieme ad altre di cui si dirà – serve a supportare il messaggio morale del racconto di Er, osservazione avanzata anche da F.L. Lisi, *Astrologia, astronomia y filosofia de los principios en Platón*, in «Habis», 22 (1991), pp. 97-111, il quale osserva che la cosmologia del libro X presenta punti di contatto con quella del *Timeo*, presentando, tuttavia, messaggi sulla condotta del singolo individuo, come emergerà nel corso delle analisi. È opportuno notare che la geografia del mondo ultraterreno non connota quest'ultimo come una regione esclusivamente celeste, né offre elementi specifici per localizzarlo con precisione tra il mondo degli uomini e il cielo, dato che si parla, genericamente, di regioni celesti e sotterranee: per questa problematica, che già aveva colpito i commentatori antichi, cfr. M. Vorwerk, *Mythos und Kosmos. Zur Topographie des Jenseits im Er-Mythos des Platonisches "Staates" (614b2-616b1)*, in «Philologus», 146 (2002), pp. 46-64.

anima per questo esteso periodo di tempo. Aggiunge, inoltre, che ciascuna ingiustizia viene scontata per un valore decuplo: per ogni misfatto, si incorre in sofferenze dieci volte maggiori. Ciò apre, tuttavia, un problema interpretativo: il valore con cui leggere l'espressione 'decuplo' sembra essere solo temporale, in quanto Er chiosa che ogni colpa costringe a moltiplicare cento anni per dieci, facendo così coincidere la permanenza nell'aldilà dell'anima con un cammino di mille anni, sulla base del fatto che un secolo corrisponde alla durata tipica di una vita umana (ὑπὲρ ἐκάστου δεκάκις, τοῦτο δ' εἶναι κατὰ ἑκατονταετηρίδα ἐκάστην, ὡς βίου ὄντος τοσοῦτου τοῦ ἀνθρωπίνου – 615a8-9).

Intendendo in senso temporale il calcolo delle pene, si è costretti ad ammettere che ogni punizione ammonta a mille anni ciascuna, ossia all'estensione totale del viaggio nell'aldilà: quest'ultimo risulta, allora, semplicemente il pagamento del fio per *una* sola ingiustizia commessa durante l'esistenza terrena, dando luogo, in questo modo, a una serie di paradossi. Il più evidente, e controproducente per l'economia del discorso che Socrate sta conducendo, presuppone che il malvagio viene punito semplicemente per un crimine e che gli altri vengono ignorati, in quanto il cammino nell'aldilà dura precisamente mille anni³⁰². Una possibile soluzione potrebbe essere quella di ammettere che, nel caso di più delitti, i condannati vengono respinti alla fine del viaggio, e dunque forzati a vivere nuovamente per altri mille anni nell'aldilà tra tormenti e castighi, sebbene Er non lo affermi con chiarezza³⁰³. A mio avviso, le espressioni «mille» e «cento» non dovrebbero assumere, in questo caso, un valore temporale ben definito: χιλία vale, spesso, come iperbole per sottolineare un periodo di tempo molto ampio ma che non coincide esattamente con mille anni. Un simile utilizzo è riscontrabile, in greco, anche per il tre e per i suoi multipli: laddove ricorrano quantità di tempo, spazio o numero di tre, mille o delle loro combinazioni è possibile intenderli e tradurli con formule quali «moltissimo», «innumerevole», «grandissimo»³⁰⁴.

³⁰² Prospettiva, del resto, esclusa dall'evidenza testuale, con espressioni quali ὅσα, ἐκάστου, ἐν μέρει (615a6-7), le quali suggeriscono che ogni pena viene scontata, come evidenziato da D. Donnet, *Exégèse de Platon*, République 615a-b (*livre X, ch. 12*), in «Les Études Classiques», 56 (1988), pp. 173-174.

³⁰³ Questa ipotesi di lettura potrebbe essere la più coerente, del resto è in qualche modo inferibile dal passo 615e3-4, come rileva M. Vegetti, *Traduzione e commento* cit., p. 77, n. 101.

³⁰⁴ A titolo d'esempio, si vedano le distanze proposte da Anassimandro per indicare quanto sia lontana la Terra dalle stelle (9 unità, ossia un multiplo di 3), dalla Luna (18 unità) e dal Sole (27 unità), numeri che non indicano, ovviamente, l'esatto ammontare di spazio tra un corpo e un altro a seguito di misurazioni puntuali, bensì, probabilmente, l'equidistanza proporzionale e l'ingente lontananza nel senso di «farther» (18 unità) e di «farthest» (27 unità), come rileva D.L. Couprie, *Anaximander's Discovery of Space*, in A. Preus (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy VI: Before Plato*, New York 2001, pp. 23-48. Potrebbero essere letti in questo modo anche alcuni versi di Esiodo (*Th. 722-725*), per cui la distanza dell'Olimpo dalla Terra equivale a nove giorni e nove notti di caduta di un'incudine dal primo verso la seconda, in maniera simile allo spazio che separa la Terra dal Tartaro (un multiplo di tre, dunque), e per cui i δαίμονες che sorvegliano le azioni degli uomini sarebbero non «trentamila» (tre volte diecimila, un multiplo in questo caso di χιλία) ma «innumerevoli» (τρὶς γὰρ μυρίαί – *Op.* 252), oppure i poemi omerici con la Guerra di Troia, durata nove anni e risoltasi solo al decimo, ossia dopo un tempo lunghissimo. S. Halliwell, *Plato. Republic 10* cit., p. 174, richiama, in proposito, le «tre volte diecimila stagioni» di trasmigrazioni

Questa interpretazione permetterebbe, inoltre, di escludere che Platone avesse ritenuto che la vita di un uomo si estende, al minimo, fino a cento anni: individui vissuti per più di un secolo rappresentavano, nel mondo greco, un'eccezione, poiché spesso era un dato, probabilmente inventato, attribuito a uomini protagonisti di aneddoti e leggende per via della superiorità del loro βίος³⁰⁵. In questa parte del libro X, la presenza di χιλία – e dei suoi divisori dieci e cento – potrebbe trattarsi di un espediente, da parte di Platone, per evocare alla mente dei destinatari del racconto di Er un intervallo spropositatamente grande in cui gli uomini ingiusti vanno incontro a pene e tormenti: pensare alla vita terrena come a un cammino molto esteso – ma non puntualmente di cento anni – in cui è possibile incorrere in svariate sciagure costringe, in questo modo, a ritenere come uno spazio di tempo quasi infinito l'esistenza ultraterrena, che è ancora più ampia e duratura – non mille anni precisi, ma semplicemente 'grandissima' – in cui si viene puniti e castigati in proporzione ingente (il decuplo di cento, cioè 'smisuratamente'). In questo modo, si riprende la generica espressione di Socrate e di Glaucone con cui si è aperta la seconda sezione del libro X, ossia che ciò che attende le anime nell'aldilà rappresenta qualcosa di μέγα.

Il sistema di giustizia retributivo pone, ora, particolare enfasi sull'aspetto punitivo, completando, dunque, il quadro che Socrate aveva tratteggiato in precedenza, quando aveva enucleato i premi concessi dagli uomini e dagli dèi durante la vita terrena: alla base vi è la stessa concezione di cui si è detto riguardo alla prima discussione tra Socrate e Glaucone, ossia il fatto che la maggiore o minore durata di tempo per godere – in questo caso, per soffrire – serve a supportare la scelta di una determinata condotta. È un'ottica edonistica a essere, sempre, sottesa e presupposta: Er afferma, infatti, che il principio della moltiplicazione per dieci si applica, anche, nel caso delle ricompense (615b5-7). A questa altezza del discorso, l'enfasi è posta sui castighi per rivolgersi adeguatamente a ogni aspetto di tale mentalità: se prima Socrate si era concentrato a lungo sulla tendenza a orientare la vita in base all'ottenimento dei piaceri, adesso cerca di considerare l'altra inclinazione 'complementare', quella di fuggire dai dolori.

Ciò trova conferma considerando gli esempi che suggeriscono la preferibilità di adottare comportamenti giusti e rispettosi: chi è empio verso gli dèi o ingiusto verso i genitori e chi si macchia di assassinio incorre, infatti, in punizioni ancora maggiori rispetto alla semplice applicazione del principio di moltiplicazione per dieci (615c1-3). Questo è il pretesto per

per i δαίμονες di Empedocle (DK31B115) e i tremila anni di reincarnazione secondo gli Egizi di cui dà notizia Erodoto (2.123.2). Aggiungo inoltre che, ad esempio nelle *Leggi*, l'Ateniese si sente in dovere di precisare che sta utilizzando l'espressione diecimila in senso numerico, e non come esagerazione (*Lg.* 656e4-6): ciò conferma che dieci, cento, mille etc. erano primariamente impiegati quale iperbole.

³⁰⁵ Centenari Greci – o uomini che vissero molto a lungo rispetto alle aspettative medie – furono, ad esempio, Milone – atleta di Crotone e presunto allievo di Pitagora – Senofane, Gorgia, Democrito. Con questa osservazione non voglio escludere l'eventualità che vi fossero stati casi di uomini vissuti cento anni nel mondo antico: semplicemente, solleva sospetti rintracciare tale durata della vita per molte figure protagoniste di aneddoti e dicerie.

introdurre immagini orrifiche e nomi che evocano scenari spaventosi quali il Tartaro: Er afferma di aver assistito al destino a cui andò incontro il tiranno Ardio, il quale aveva compiuto numerosi crimini, tra i tanti l'uccisione del padre e del fratello maggiore. Egli appartiene, nell'aldilà, alla schiera dei malvagi irrecuperabili, perlopiù tiranni. Er assiste a uno spettacolo «terribile» (ἔθεασάμεθα γὰρ οὖν δὴ καὶ τοῦτο τῶν δεινῶν θεαμάτων – 615d3-4): nel momento di uscire da sotto la terra per potere, nel caso, reincarnarsi, Ardio e altri individui fortemente ingiusti vengono respinti da un fragoroso mugugno, che segnala a uomini «selvaggi» e «infuocati» (ἄγριοι, διάπυροι ἰδεῖν – 615e4) di afferrare questi criminali, impedire loro di ascendere verso il cielo e di castigarli con ulteriori supplizi, per gettarli, infine, per sempre nel Tartaro (615c4-616b1)³⁰⁶.

Si potrebbe obiettare, all'ipotesi di lettura adottata per l'intera ultima sezione del libro X, che la vita da tiranno era un esempio lontano dalla massa – delle città democratiche – cui sarebbe primariamente indirizzato il discorso di Er: nessuno dei suoi membri ha sperimentato direttamente cosa significhi vivere e agire da tiranno assoluto. Tuttavia, è opportuno notare che la condizione di quest'ultimo rappresentava, agli occhi della maggior parte degli uomini, il massimo coronamento delle aspirazioni più comuni, ossia la ricerca, da parte di un individuo, dell'eccellenza, della notorietà e della superiorità nei confronti del resto dei cittadini³⁰⁷. Nel libro IX, l'idea che la vita del tiranno è maggiormente felice è stata confutata sulla base di ragionamenti filosofici, dato che la discussione è ancora inserita nel solco tracciato a partire dai libri IV e VIII, ossia l'ammissione di una divisione dell'anima in più centri motivazionali, cui si accompagna una disamina puntuale delle degenerazioni delle costituzioni (e dell'individuo): nel libro X, è un altro ordine di argomentazioni a sminuire il valore del βίος τυραννικός. Il fatto che chi ha adottato quest'ultimo incorre, con assoluta certezza, in punizioni terribili dopo la morte è, infatti, un'osservazione che rende del tutto priva di valore questa scelta di vita, ma solo allo sguardo di un uomo edonista.

È opportuno focalizzare l'attenzione su – e tentare di risolvere brevemente – un ulteriore punto poco chiaro del libro X, che emerge dalla descrizione del castigo a cui va incontro Ardio: Er sostiene che l'anima del tiranno viene legata per mani, piedi e testa, gettata per terra, scuoiata

³⁰⁶ F. de Luise, *Il mito di Er: significati morali*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII cit., pp. 311-366, in part. pp. 322-324, osserva che vi è solo un'uscita, 'in negativo', dal ciclo di reincarnazioni: se si fa parte della schiera dei malvagi irrecuperabili, allora si è gettati per sempre nel Tartaro. È possibile, però, rintracciare una sorta di uscita 'virtuale': l'anima del filosofo è sempre giusta, quindi si incarna sempre optando per un βίος ottimo e godrà ogni volta della felicità terrena e ultraterrena, di fatto uscendo dal ciclo di trasmigrazioni in diversi tipi di vita perché condurrà sempre un'esistenza ottima. Resta, allora, agli uomini decidere se aspirare alla vita tipica del tiranno o affidarsi alla guida del filosofo, come si chiarirà successivamente.

³⁰⁷ Ad esempio, Polo, nel *Gorgia*, guarda con ammirazione alla figura dei tiranni, ai suoi occhi personaggi che godono del potere supremo, dunque invidiabili (*Grg.* 468d2-3; 478e6-479b1). Si vedano, soprattutto, le parole di Trasimaco nel libro I della *Repubblica* (344a4-c4).

e trascinata per i bordi di una strada, in modo che sia reclinata per tutto il tragitto su spine (615e6-616a3)³⁰⁸. Risulta difficile comprendere come la ψυχή, per definizione un'entità incorporea, estranea quindi ai mali che affliggono e colpiscono tipicamente il σῶμα, possa subire punizioni di stampo corporale, tanto più che, in precedenza, uno degli argomenti a supporto dell'immortalità dell'anima è stato proprio l'individuazione del suo carattere alieno alle malattie e ai supplizi che invece danneggiano il corpo³⁰⁹: questa incongruenza emerge, certamente, se a leggere o ad ascoltare il passo in esame è un filosofo, ben conscio della natura dell'anima. Questa immagine del castigo a cui va incontro la ψυχή potrebbe, ancora una volta, essere una spia del fatto che il pubblico presupposto in questa sezione del libro X non è composto da filosofi, bensì da chi è abituato a conoscere, ragionare e scegliere utilizzando, come orizzonte di riferimento, esclusivamente la sfera corporea: si tratta dei πολλοί, la cui stretta connessione con il σῶμα, per quanto riguarda il raggiungimento dei piaceri, l'evitare i dolori e il 'campo' di enti che sono in grado di conoscere, è stata ampiamente discussa nel cap. 2.1.

L'ultimo elemento a supporto dell'ipotesi di lettura finora impiegata riguarda la presenza di elementi orrorifici: come si è visto a proposito della natura dei racconti da indirizzare ai φύλακες – quelli conformi ai τύποι περὶ θεολογίας – la menzione del Tartaro, di scene paurose, terribili e violente va assolutamente evitata, perché può far sorgere, nell'anima promettente dei futuri guardiani della città perfetta, tendenze deleterie come, ad esempio, lo sviluppo di un carattere non coraggioso, dato che la ἀνδρεία è una delle virtù richieste a filosofi-governanti e guerrieri, come si è già suggerito. A ciò si aggiunge anche l'immagine degli dèi punitori: le divinità sono, qui, introdotte come giudici ultraterreni, che dunque sanciscono mali a danno degli ingiusti, un'altra delle rappresentazioni escluse con forza da Platone nei racconti da destinare ai guardiani³¹⁰. Un μῦθος che presenta tali caratteristiche non può, dunque, essere rivolto ai

³⁰⁸ Su uno strumento di tortura per la precisione, l'aspalato, nota S. Halliwell, *Plato. Republic 10 cit.*, p. 176.

³⁰⁹ Per M. Vegetti, *Traduzione e commento cit.*, p. 78, n. 104, è «impossibile comprendere» come questi supplizi corporali abbiano ripercussioni sull'anima che è «per definizione incorporea».

³¹⁰ Anche gli uomini «selvaggi» e «infuocati» (ἄγριοι, διάπυροι ἰδεῖν – 615e5) rientrano in questa categoria dell'orrorifico, i quali, a mio avviso, evocano alla mente alcuni attributi tipici dei Giganti, creature terribili, la cui iconografia, nel mondo greco, li dipingeva prima di tutto come entità totalmente estranee alla civiltà (da qui l'aggettivo ἄγριος che ricorre associato loro nei vari miti, e presente nel libro X) e, spesso, connessi con terremoti, vulcani e disastri naturali (dunque, in un certo senso, con il fuoco – διάπυροι nel testo platonico – essendo originari, nelle versioni più antiche, del territorio di origine vulcanica di Pallene in Grecia, poi sovrapposto con i Campi Flegrei della Campania o l'Etna a partire dall'età ellenistica). Per l'immagine dei Giganti cfr. T. Gantz, *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore-London 1993, pp. 444-446. Tutto ciò potrebbe connettersi al possibile intento, da parte di Platone, di recuperare immagini della tradizione – orrorifiche o sull'aldilà – per piegarle a intenti morali al contrario di quanto hanno fatto i poeti delle città attuali, come si osserverà nelle note successive e *infra*, nel testo. Mi pare meno convincente il suggerimento di S. Halliwell, *Plato. Republic 10 cit.*, p. 176, per il quale διάπυροι rinvia al «madness of sexual passion» di cui Platone parla nelle *Leggi* (783a2), senza però precisare meglio la sua suggestione: si potrebbe accettare questa lettura ipotizzando che gli uomini infuocati rappresentano una metafora per le pulsioni erotiche che caratterizzano l'anima del tiranno come mostrato nel libro

φύλακες: per esclusione, si deve ammettere che va diffuso tra il resto degli uomini, i πολλοί. La presenza di tale tipo di racconto in un dialogo di Platone obbliga a considerarlo come importante e rilevante ai suoi occhi, invece che un semplice ‘esercizio’ privo di valore: il racconto di Er, di conseguenza, riveste una precisa importanza e, alla luce di quanto detto, presuppone questo particolare destinatario.

Er continua descrivendo, soffermandosi su molti dettagli, la struttura del cosmo: il cielo è tenuto insieme da due estremità luminose, a partire da cui si estende il fuso di Necessità, che presenta una precisa forma ed è fissato sulle ginocchia della dea, che siede accanto ad altre figure, come le Sirene e le figlie di Necessità, le tre Moire, ossia Lachesi, Cloto e Atropo³¹¹. Le anime, scontato il periodo di pena o terminato quello per la ricompensa, si radunano di fronte a questi personaggi, in quanto sono chiamate a decidere il destino che le attenderà nel momento della reincarnazione, del ritorno all’interno di un corpo e, dunque, in una nuova esistenza terrena (616b2-617e5). La presenza di Necessità, accanto alle tre Moire che presiedono al passato, al presente e al futuro, oltre a ereditare elementi dalla tradizione, dunque in un certo senso a confermare i vari racconti sull’aldilà che già gli uomini hanno ascoltato – il λόγος di Er li deve però sostituire – può contribuire a rafforzare la natura del sistema di giustizia retributivo, presentandolo nei termini di ineluttabilità³¹². Le ricompense e le punizioni ultraterrene dipendono, infatti, dalla precisa scelta dell’anima: nel caso di un βίος malvagio, l’anima ha

IX, dunque Platone starebbe descrivendo una sorta di ‘contrappasso’ (sono, cioè, le stesse inclinazioni del tiranno a punirlo).

³¹¹ In precedenza, Er aveva descritto varie sfere concentriche, i loro moti e il suono che producono in seguito a questo movimento: vi sono accurati dettagli astronomici, ad esempio la duplice rotazione dei pianeti (una che segue la rotazione dell’universo, l’altra che avviene attorno all’asse stesso del pianeta), come rileva V. Kalfas, *Plato’s Real Astronomy and the Myth of Er*, in «Elenchos», 17 (1996), pp. 5-20, cui si rimanda per un’estesa ricostruzione della geografia dell’universo del libro X anche in relazione a Eudosso di Cnido. Per un’analisi più dettagliata sull’immagine del fuso cfr. S. Campese, *La filatrice cosmica*, in M. Vegetti, (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII cit., pp. 399-411. Per la musicalità presente nel racconto di Er cfr. A.G. Wersinger, *Un élément musical inaperçu dans le Mythe d’Er: l’hymne des Moires et l’heptacorde inversé*, in O. Mortier-Waldschmidt (éd.), *Musique & Antiquité. Actes du colloque d’Amiens (25-26 octobre 2004)*, Paris 2006, pp. 145-164.

³¹² Concordo nel ravvisare vari richiami alle tradizioni sull’aldilà con P. Destrée, *Spectacles from Hades. On Plato’s Myth and Allegories in the Republic*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez (eds), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 109-124: in un certo senso, Platone sta dando prova di fornire un’opera di μύμησις perfettamente utile per la città. Integro con quanto isolato finora, nel testo, l’osservazione dello studioso secondo cui alcuni racconti, quale quello di Er, servono a Platone «as emotionally loaded, protractical ways to motivate his audience». Per alcuni possibili riferimenti alla tradizione cfr., ad esempio, J.S. Morrison, *Parmenides and Er*, in «Journal of Hellenic Studies», 75 (1955), pp. 59-68, il quale osserva convergenze tra alcuni frammenti di Parmenide e le sfere concentriche menzionate da Er; J.-P. Vernant, *La fleuve “Amélès” et la “Mélété thanatou”*, in «Revue Philosophique de la France et de l’Étranger», 150 (1960), pp. 163-179, che evoca alcuni versi di Empedocle; R.G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the “Orphic” Gold Tablets*, Cambridge 2004, pp. 51-52, 88-91, il quale illustra possibili rimandi a sostrati orfici, di cui si ha testimonianza in varie laminette d’oro; i richiami ai poemi omerici, soprattutto all’*Odissea*, per cui si rinvia *supra*, n. 274 e al saggio di Bouvier citato *infra*, n. 317; infine, l’armonia musicale emessa dalla rotazione delle sfere del cosmo e altri dettagli, che echeggiano assunti pitagorici, per cui si veda H. Richardson, *The Myth of Er (Plato, Republic, 616b)*, in «The Classical Quarterly», 20 (1926), pp. 113-133, in part. pp. 117-122, e M. Untersteiner, *Platone. Repubblica: libro X*, Napoli 1999³ [1966], pp. 116-117.

optato per un modello erroneo, a cui risulta vincolata per sempre poiché, in seguito, essa viene legata alla sua scelta direttamente da Atropo. Una volta morto l'individuo di cui la *ψυχή* farà parte nella futura vita terrena – una volta separatasi nuovamente da un corpo – essa ritornerà nell'aldilà e sarà, senza possibilità di esenzione, o punita o premiata: sono le divinità ad aver predisposto tutto ciò³¹³. Viene ultimata, pertanto, la disamina del sistema di giustizia: il lato ultraterreno è stato affrontato solamente ora in quanto servivano altri elementi per ribadire l'assoluta necessità, non le semplici constatazioni di Socrate e di Glaucone dall'esperienza comune per quanto riguarda i premi e le punizioni terrene, bensì il resoconto di Er sull'aldilà, totalmente credibile grazie agli espedienti narrativi di cui si è detto all'inizio del capitolo³¹⁴.

Tra le anime che devono scegliere il tipo di vita che adotteranno nella loro futura esistenza terrena, vi è quella del filosofo: la figura di quest'ultimo viene introdotta da Socrate nella discussione con caratteristiche piuttosto inusuali. Egli sostiene, infatti, che il rischio per gli uomini si cela soprattutto nel momento di decidere quale *βίος* adottare: per tale motivo, è necessario trascurare ogni altra «conoscenza» (*μαθήματα*) per trovare un personaggio che, in ragione del suo sapere, può rendere gli altri uomini individui giusti, impedendo loro di cadere in malvagità e spingendoli ad assumere costantemente la condotta migliore fra quelle possibili (618b7-c5). Costui deve porre particolare attenzione nel rendere manifesti i vantaggi e gli svantaggi connessi alla povertà, alla ricchezza, al lignaggio, alle cariche pubbliche: il sapere così rivelato deve essere mantenuto come guida costante sia in vita sia dopo la morte, affinché possa giovare nell'istante della scelta di fronte alle Moire (618c5-619b1). Solamente affidando se stessi a questo maestro infallibile si può sperare di raggiungere la massima felicità (*οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος* – 619b1).

³¹³ Sviluppo in questa direzione le osservazioni di I. Svitou, *Necessity in Plato: Republic X 614b-621d and Laws X 904a-905d*, in E. Moutsopoulos (éd.), *Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, Athens 2005, pp. 70-79, la quale propone di ravvisare due aspetti della stessa figura, di Necessità: da una parte quella che tiene insieme le strutture del cosmo, dall'altra quella che si manifesta attraverso le sue figlie, le Moire. In questo modo, si suggerisce che l'ineluttabilità regola sia la vita del cosmo sia quella degli uomini in quanto parte del primo: sono sottoposti, entrambi, ai dettami di Necessità. Gli uomini vedono gli effetti di questo controllo dopo aver scelto il tipo di vita.

³¹⁴ Mi inserisco nel solco tracciato, ad esempio, da R.R. Johnson, *Does Plato's Myth of Er Contribute to the Argument of the Republic?*, in «Philosophy & Rhetoric», 32 (1999), pp. 1-13, secondo cui il mito chiude la *Repubblica* in quanto, agli occhi di Platone, rivestiva una precisa e mirata finalità: non accolgo, tuttavia, l'ipotesi secondo cui il racconto di Er serve a supportare le stesse conclusioni sulla preferibilità di una vita giusta contenute nei libri IV e IX, dunque a fornire un «philosophical work». Quelle del libro X ammantano una prospettiva edonistica estranea alla mentalità tipica dei filosofi, che invece è presupposta nei libri IV e IX. A detta dello studioso, poi, immagini come la luce dell'aldilà, Necessità e le Sirene sedute nei cerchi concentrici del fuso sarebbero metafore, rispettivamente, per l'idea del Bene, la necessità logica e l'armonia della dialettica: come si è suggerito nel testo, potrebbero essere elementi per sottolineare innanzitutto come l'aldilà sia governato da un sistema di giustizia ineluttabile e inevitabile. Gli ulteriori dettagli della geografia ultraterrena contribuirebbero, poi, a costruire un racconto sull'aldilà al fine di presentarlo come vero, così da confermare alcuni elementi della tradizione – dunque facendo presa sull'attitudine degli anziani *πολλοί* nei confronti della, ai loro occhi, molto probabile verità delle storie sull'esistenza ultraterrena – integrandoli, tuttavia, con l'esigenza di fondo: veicolare la morale individuale preferibile.

È evidente che il personaggio in questione coincide con il filosofo: Socrate riprende tratti che, altrove, aveva ricondotto agli attributi tipici di quest'ultimo e del suo sapere³¹⁵. A essi impone una curvatura moraleggiante: hanno una particolare rilevanza nell'ambito della costruzione del βίος perfetto, tuttavia non nel caso della vita del filosofo, bensì di quella degli altri uomini, che ai suoi superiori servigi si rivolgono. L'immagine del filosofo maestro di vita, quasi un *guru* i cui ammaestramenti vanno accolti così come presentati senza essere messi in discussione, non stupisce se, nuovamente, ci si pone dal punto di vista non di filosofi – l'esercizio della filosofia, tra questi ultimi, è 'alla pari' – bensì dei πολλοί: essi, in quanto incapaci, se lasciati a se stessi, di orientare la propria vita al meglio, necessitano di una guida costante, che scelga al posto loro cosa conviene pensare e compiere³¹⁶. Il filosofo è l'individuo migliore, a cui, pertanto, è opportuno concedere il comando di sé: questo appello è rafforzato, ancora una volta, dal richiamo alla εὐδαιμονία che un uomo può raggiungere, a patto di uniformarsi ai dettami finora enucleati da Socrate³¹⁷.

L'importanza della corretta scelta di vita viene ribadita mostrando vari esempi: il primo è il caso del futuro tiranno. Una delle anime a cui è stato concesso di valutare, tra i tanti βίοι, quello che incarna nella sua prossima esistenza terrena si è precipitata, a detta di Er, «per stoltezza e avidità» (ὕπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαίμαργίας – 619b8-c1) verso la vita da tiranno, atto che porterà l'individuo a mangiare i propri figli e a compiere molti altri crimini (619b7-c3): solo in seguito riconoscerà l'errore, percuotendosi il petto e lamentandosi per la poca lungimiranza. L'anima in questione proveniva da un uomo che aveva vissuto all'interno di una città perfetta, ma che era stato virtuoso per abitudine, non grazie al costante esercizio della filosofia (619c6-d1).

Anche questo passo rientra perfettamente in uno dei τύποι a cui uniformare racconti da indirizzare ai πολλοί: vi sono tratti orrificici (il mangiare i propri figli) in aggiunta alla presenza

³¹⁵ Come osservato ad esempio *supra*, n. 292, a proposito delle attività a cui il filosofo risulta estraneo poiché è in grado di comprenderne il vero valore, appunto il lignaggio, le cariche pubbliche, i ruoli di potere, etc. Nei libri IV, V-VI e, soprattutto, IX della *Repubblica* è stato dimostrato come il βίος del filosofo sia il migliore: egli dunque gode maggiormente della felicità in ragione del fatto che conosce ciò che è meglio seguire.

³¹⁶ Su questa immagine di filosofo «*guru*» cfr. M. Vegetti, *Traduzione e commento* cit., p. 83, n. 115. Sulla base di quanto detto, l'invito a trascurare il perseguimento di altri μαθήματα e di concentrarsi solo sull'individuazione di un maestro di vita non è in disaccordo con le conclusioni del libro VII, dove Platone aveva formulato la necessità di completare un preciso iter di studi (μαθήματα, appunto) in vista del raggiungimento della vita pienamente filosofica, come rileva invece M. Vegetti, *ibidem*: non si tratta, quello del libro X, di un passo da destinare a filosofi, dunque non presuppone – per sconfiggerle – le osservazioni del libro VII in merito ai μαθήματα che un filosofo deve perseguire.

³¹⁷ Secondo D. Bouvier, *Ulysse et le personnage du lecteur dans la République: réflexions sur l'importance du mythe d'Er pour la théorie de la mimésis*, in M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, vol. I, Paris 2001, pp. 19-53, il passo in questione dovrebbe suggerire, attraverso un richiamo alla μίμησις, il fatto che gli uomini debbano imitare l'individuo che meglio di tutti sa scegliere il tipo di vita: a mio avviso, Socrate presenta il maestro infallibile – il filosofo – non tanto come esempio da emulare, quanto come personaggio i cui consigli e ammonimenti vanno ascoltati. Egli deve decidere, in un certo senso, al posto dei singoli uomini, poiché, se lasciati a sé, questi ultimi opterebbero per il peggio: l'esempio del crematista che preferisce la vita da tiranno mostra perfettamente questa tendenza. Il mito di Er non sta suggerendo, cioè, a tutti gli uomini di farsi filosofi, ma di sottomettersi ai φιλόσοφοι.

di lamenti e pianti (un altro elemento che un prodotto della poesia degna di essere diffusa presso i giovani φύλακες non deve mostrare). È opportuno notare, poi, che l'esempio dell'anima che sceglie la vita tirannica è costruito tendendo conto proprio del punto di vista di un membro dei πολλοί: quest'anima proviene, infatti, dal novero degli uomini che hanno vissuto in una città perfetta, virtuosi non perché filosofi. Per tale motivo, la sua debole ἀρετή non ha retto di fronte alla prospettiva di esercitare il potere assoluto, ossia, come si è già detto in precedenza, davanti alla possibilità di vedere realizzata la massima aspirazione a cui qualunque cittadino greco era solito tendere. Il destino infelice a cui andrà incontro, assieme alla pena del rimorso, contribuisce, allora, a scoraggiare la coltivazione di tale sogno agli occhi di un membro della massa: diventare un tiranno apre al peggiore scenario di dolore. Chi è consapevole delle sofferenze a cui si va incontro nell'aldilà a seguito del tipo di vita adottato durante l'esistenza terrena è portato a ponderare con maggiore cura l'opzione del βίος futuro (619d1-5): Er sta mettendo a parte tutti gli uomini – non filosofi – di questo scenario tramite gli strumenti necessari per fare maggiore presa su di essi, appunto rivolgersi alla loro mentalità edonistica³¹⁸.

L'uomo in questione è, dunque, uno dei πολλοί della καλλίπολις, un crematista: ci si dovrebbe aspettare che, in quanto membro della città perfetta, fosse in possesso stabile della σωφροσύνη. Socrate suggerisce sia che era estraneo alla filosofia sia che seguiva la virtù solo per abitudine: per questo motivo, ha ceduto alla ἀφροσύνη e alla λαιμαργία. Questi due termini sottolineano come fosse del tutto assente la moderazione: la ἀφροσύνη evoca l'assenza di σωφροσύνη, in questo caso la mancata inclinazione a lasciarsi guidare dall'elemento superiore dell'anima/della cittadinanza, poiché ha scelto con «stoltezza»; la λαιμαργία rinvia al fatto che quest'anima ha ceduto a una particolare declinazione del principio ἐπιθυμητικόν, l'«avidità», dunque alla pulsione φιλοχρήματος che è tipica dei crematisti. L'anima dell'individuo dell'esempio non era, dunque, di un cittadino totalmente perfetto³¹⁹. All'estremo vi è la scelta compiuta da un'anima che decide di dedicarsi pienamente alla filosofia e che, in precedenza, era stata illuminata da essa: qualunque tipo di esistenza, terrena e ultraterrena, sarà per tale ψυχή felice e perfetto (619d7-e5).

³¹⁸ Oltre alla loro suscettibilità alla paura, in questo caso al timore di andare incontro a dolori di natura corporea. Concordo con quanto osservato da N. Pucci, *Il mito di Er: la narrazione della scelta morale come atto di libertà possibile* (Plat. Resp. X 618B-619A), in «Mediterraneo Antico», 13 (2010), pp. 147-172, per cui Platone, col racconto di Er, vuole sollecitare, alla stregua della tragedia, emozioni come ἔλεος e φόβος: integro questo suggerimento alla luce di quanto considerato, e di quanto osserverò a proposito del *Timeo*, in cui sembra essere fornita una giustificazione, su base 'fisiologica', dell'efficacia della presa che l'anima razionale esercita su quella irrazionale tramite la produzione di immagini paurose.

³¹⁹ Si può osservare, poi, che Socrate sottolinea l'estraneità alla filosofia non tanto per invitare a praticarla direttamente, quanto per entrare in contatto con essa, ad esempio affidandosi alla guida dei filosofi, dunque attivando uno degli aspetti della σωφροσύνη, come emergerà chiaramente in seguito.

È opportuno notare che le anime sono, solitamente, portate a scegliere in base alle esperienze pregresse: a causa di questo, un'anima malvagia opererà per una vita futura virtuosa pur di evitare le sofferenze delle punizioni; una buona, invece, tenderà a decidere per un βίος ingiusto non avendo avuto contatto con dolori nell'aldilà. Quale corollario, la scelta di vita sarà alternata: malvagia, poi buona, poi ancora malvagia. Ciò echeggia i comportamenti «a caso» (ἄν τύχῳσι) che caratterizzano strutturalmente i πολλοί: in questo modo, si dipinge nei termini di superiorità e di eccellenza il filosofo, quale uno dei pochi individui in grado di decidere *sempre* per il meglio³²⁰. Le ψυχαί della maggior parte degli uomini non sono, cioè, in grado di ottenere da sole la felicità perpetua, a causa della mancanza di criteri stabili e fissi per decidere: servono, allora, i consigli del filosofo. In conseguenza di ciò, sulla base delle osservazioni precedenti di Socrate circa la necessità di trovare una guida per orientare il proprio βίος e affidarsi alle sue disposizioni, il filosofo rappresenta l'unico personaggio a cui ogni uomo deve rivolgersi, poiché dispone della conoscenza, da applicare nel momento della scelta di vita, di ciò che è buono e malvagio: di più, solo il filosofo può garantire agli altri uomini il raggiungimento della εὐδαιμονία³²¹.

In mezzo a questi due poli opposti si situano altre e molteplici modalità di esistenza, tra cui anche quella da animale (619e6-620d5)³²²: oltre alla tendenza di cui si è detto prima, vi è anche quella, da parte di un'anima, di adottare un tipo di vita simile a quello della precedente

³²⁰ Come rileva G.R.F. Ferrari, *Le mythe d'Er*, in M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon. De la science, du bien et des mythes*, Paris 2005, pp. 283-296, le cui osservazioni integro con i riferimenti alle caratteristiche tipiche della massa che emergono dai passi in esame.

³²¹ Il racconto di Er mostra l'importanza fondamentale della necessità di scegliere opportunamente il proprio βίος, come osservato, ad esempio, da H.S. Thayer, *The Myth of Er*, in «History of Philosophy Quarterly», 5 (1988), pp. 369-384, secondo cui intervengono alcuni fattori durante la decisione: «knowledge; feelings of pleasure or pain, or happiness and unhappiness, or anticipations of such feelings; past experience, that is, the collective habits of one's "previous life"». Come si è detto *supra*, nel testo, perché tali fattori possano agire convenientemente durante la scelta del tipo di vita c'è bisogno dei consigli del filosofo-*guru*: altrimenti, l'uomo che non si è mai affidato alla guida del filosofo prediligerà vite ingiuste, come l'esempio del tiranno mostra chiaramente. Filosofo e tiranno rappresentano, dunque, due estremi di una scala composta dai vari gradi di preferibilità di un tipo di vita: i filosofi sono mossi dalla ricerca del piacere per la conoscenza, il tiranno dalla volontà di soddisfare i desideri più bassi, come osserva A. German, *Tyrant and Philosopher: Two Fundamental Lives in Plato's Myth of Er*, in «Polis», 29 (2012), pp. 42-61. Aggiungo che l'esempio del tiranno non è così lontano dalla mentalità della massa a cui è rivolto il mito di Er, perché, agli occhi di Platone, ogni uomo democratico nasconde, dentro di sé, potenzialmente un tiranno (571a1-572b5).

³²² Sono presenti anche personaggi menzionati per nome, che spesso scelgono una vita o opposta alle pene che hanno trascorso nella precedente incarnazione o una simile alle aspirazioni, non realizzate, della stessa: per una disamina su tali personaggi cfr. K. Moors, *Named Life Selections in Plato's Myth of Er*, in «Classica et Mediaevalia», 39 (1988), pp. 55-61. È opportuno notare che compaiono Aiace e Ulisse, ma non Achille: Er afferma che la ventesima anima che vede è quella di Aiace, e nell'*Odissea* Ulisse parla prima ad Achille e poi ad Aiace. Si dovrebbe ipotizzare, allora, che Achille non è presente nell'aldilà di Er sulla base delle convergenze *Odissea-Repubblica X* di cui si è detto nelle note precedenti. Ciò può servire a legittimare la scelta per la vita di un uomo privo di fama, ma felice, compiuta, si legge nel libro X, da Ulisse. Achille incarna la ricerca dell'onore a tutti i costi, e la sua volontà di vivere privatamente nell'*Odissea* è stata respinta da Platone, nei precedenti libri della *Repubblica* dedicati alla poesia, in quanto poco utile per orientare la condotta degli uomini: è il caso di Ulisse a soddisfare meglio il compito di suggerire la legittimità di optare per una vita ritirata. Per l'assenza di Achille cfr. A. Bloom, *The Republic of Plato*, New York 1991² [1968], p. 436.

incarnazione (κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι – 620a2-3). In questo modo, è possibile ravvisare una frequente ‘fissità’: chi in passato ha adottato alcune inclinazioni – che non si sono accompagnate a sciagure e a dolori – molto probabilmente sarà portato a scegliere di reincarnarsi in un uomo o in un animale che condivide lo stesso spirito. Questo scenario si intona perfettamente con l’immagine evocata da un altro μῦθος, quello dei metalli descritto nel libro III, sul quale si basa la divisione in più gruppi della città perfetta: uno degli assunti di fondo è la sostanziale fissità degli uomini, ossia l’appartenenza a una precisa categoria che dipende dalle caratteristiche strutturali della ψυχή di ciascun individuo. Questa ineluttabilità si applica anche alla discendenza di un uomo: si può ipotizzare, integrando tutto ciò con il quadro emerso dal mito di Er, che il βίος di uno dei figli dei πολλοί sia stato scelto da un precedente membro della massa. Una lettura congiunta tra questi due miti può essere legittimata dal fatto che il primo, quello sui metalli, andava diffuso tra tutti i cittadini della καλλίπολις o delle città attuali, dunque anche ai πολλοί; il secondo, il racconto di Er, era analogamente da destinare alla massa certamente della città perfetta, ma anche di quelle presenti e corrotte, come si preciserà: i πολλοί avrebbero, così, avuto chiaro un preciso scenario, ossia la differenza di fondo che divide gli uomini in individui superiori e inferiori – grazie al mito dei metalli e al rinforzo che emerge da questa sezione del racconto di Er – e la necessità che i secondi si affidino alle disposizioni dei primi, appello sotteso nel mito dei metalli e nel finale della seconda sezione del libro X³²³.

L’elemento di ‘libertà’ all’interno di questo complesso sistema di reincarnazioni, di fissità nelle abitudini e nello stile di vita, di caratteristiche strutturali e inalterabili di ogni tipo di anima, consiste nel perseguire la giustizia e la bontà durante il tipo di esistenza terrena per cui si è optato. All’interno del libro X, è opportuno distinguere due livelli nel momento in cui si parla di scelta di vita: da una parte quello che è possibile definire come βίος – e su questo si è concentrata l’attenzione nelle analisi finora condotte – ossia l’insieme delle tendenze, delle inclinazioni e dei comportamenti morali adottati dall’individuo, che va indirizzato al perseguimento della giustizia; dall’altra il destino, che riguarda la durata temporale della vita, accanto a elementi accidentali come salute o malattia, ossia qualcosa di ‘moralmente neutro’. Questa distinzione nella terminologia impiegata nel commento del libro X che si è finora fornito può essere ricavata

³²³ Non concordo con la proposta di lettura di F.J. Gonzalez, *Combating Oblivion: the Myth of Er as both Philosophy’s Challenge and Inspiration*, in C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 259-278, per cui il racconto è «comical, rather than morally edifying» in quanto vengono introdotti elementi che sfuggono al controllo e alla previsione del filosofo, primariamente ciò che concerne il destino: al contrario, il filosofo viene velatamente rappresentato come un individuo infallibile, perché riesce a penetrare la coltre dei tratti ‘di contorno’ di un βίος – ricchezza, salute, fama, etc. – per individuare ciò che è giusto o ingiusto, potendo così consigliare ottimamente gli altri uomini.

quando Er descrive l'attribuzione alle anime delle caratteristiche della loro prossima vita terrena: esse devono ricevere i «destini» (κλήρους) e scegliere i «modelli di vita» (βίων παραδείγματα – 617d5). Nel secondo gruppo rientra la vita da uomo ricco, da tiranno, da personaggio oscuro, da donna, da animale, etc., e, in ultimo, la tendenza a essere virtuosi o meno, come affermano le successive parole di Er, di cui si dirà; nel primo non è esplicitato cosa vada annoverato ma, si dovrebbe intendere, va ricondotto ciò che non dipende direttamente dal βίος, dunque la durata della vita, il tipo di morte, incidenti o buoni eventi, etc. È sui βίων παραδείγματα che si può intervenire in positivo, sia all'inizio, ossia durante la loro scelta – optare per quelli che aprono alla virtù e dunque alla felicità – sia dopo la loro scelta, ossia affidarsi alla guida del filosofo, il quale è in grado di penetrare tutto ciò che, in partenza, faceva parte di questi βίοι – fama, potere, ritiro dagli affari pubblici – per arrivare al punto fondamentale, appunto ciò che è preferibile compiere pur essendo famosi, potenti o lontani dalla vita della città³²⁴.

L'importanza della scelta non si gioca tanto sul destino, quanto sul βίος: il destino è, infatti, attribuito casualmente, in quanto viene gettato alle anime da un banditore che si trova vicino a Lachesi (617e6-8). Tra i vari modelli di vita vi è un'esistenza da tiranno, da animale, da uomo famoso o ignoto o da donna: dal βίος dipende la natura e le caratteristiche, inferiori o superiori, dell'anima e dunque la maggiore o la minore inclinazione a commettere ingiustizie (ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βον ἀλλοίαν γίνεσθαι – 618b3-4)³²⁵. La malvagità di un uomo durante l'esistenza terrena è dunque un elemento in un certo senso inevitabile: ciò non significa ammettere che egli sia del tutto irrecuperabile. Se un uomo riconosce di essere ingiusto, allora gli risulta evidente il fatto che ha optato senza aver mai fatto riferimento, in passato, alle superiori disposizioni di una guida adeguata, del filosofo 'esperto morale': l'individuo in questione può, allora, provare a 'contenere i danni' durante l'esistenza terrena, ossia smettere di compiere atti malvagi per limitare, in questo modo, l'entità delle punizioni ultraterrene a cui andrà incontro e seguire, d'ora in avanti, i consigli e gli

³²⁴ Integro con la proposta di introdurre le categorie di destino e di tipo di vita l'elenco fornito da A. Larivée, *Avoir choisi sa vie. Le mythe d'Er comme expérience de pensée*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 27 (2009), pp. 87-108, in part. pp. 93-94, la quale isola tutti gli elementi che concorrono a costruire un determinato βίος. A detta della studiosa, il racconto di Er serve a spingere gli uomini a sviluppare un'ottima conoscenza di sé e, dunque, a optare per il meglio: aggiungo che questa conoscenza di sé porta, in ultimo, a demandare il controllo sulle proprie deliberazioni agli uomini migliori, ossia ai filosofi e ai loro consigli.

³²⁵ La presenza degli animali nel novero dei βίοι che un'anima è chiamata a scegliere non rinvia al fatto che la preferibilità di un'opzione dipende dalla superiorità della vita da uomo rispetto a quella da animale, ma da che tipo di uomo o di animale si preferisce vivere in futuro: non vi sono, infatti, elementi che facciano pensare all'incarnazione in una bestia come a una punizione per l'anima ingiusta. Tuttavia, la possibilità che le anime prediligano un'esistenza da animale serve a sottolineare come sia difficile scegliere ottimamente: per tutto questo cfr. F.J. Gonzalez, *Of Beasts and Heroes. The Promiscuity of Humans and Animals in the Myth of Er*, in J. Bell, M. Naas (eds.), *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, Indiana 2015, pp. 225-245.

ammonimenti del filosofo, i soli strumenti che lo porteranno, in futuro, a godere pienamente della felicità, cioè a optare sempre per una vita virtuosa nel ciclo di incarnazioni.

Il filosofo è, infatti, l'unico in grado di discernere, all'interno dei ruoli di comando, del lignaggio, delle ricchezze (618c5-e3), tutto ciò che può considerarsi moralmente accettabile o meno³²⁶. Per questo motivo, nel libro X l'importanza è focalizzata non tanto sul destino quanto sul βίος: da quest'ultimo dipende la felicità o l'infelicità dell'uomo, nonché la necessità della figura del filosofo per il resto degli uomini³²⁷. Non a caso, allora, l'anima, dopo la scelta, sarà seguita per sempre da un δαίμων (617e1-e5), il quale rappresenta l'incarnazione del suo destino nel senso di condizione permanente, che si accompagna sempre all'uomo: da questa entità dipende, cioè, se l'individuo sarà εὐδαίμων o κακοδαίμων, felice o infelice, a seconda dell'opzione di vita adottata prima dell'incarnazione. Ciò spiega perché si pone enfasi sulla responsabilità degli uomini nei confronti delle conseguenze del proprio βίος e di tutto ciò che a esso è correlato (οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε – 617e1-2): gli dèi non sono coinvolti direttamente, in quanto a loro spetta soltanto far funzionare il sistema retributivo terreno e ultraterreno. Sta agli uomini decidere a quale ordine di necessità sottomettersi, se al lato condotta giusta-ricompensa o a quello condotta ingiusta-punizione³²⁸.

Le parole finali del racconto di Er, ossia la presentazione delle anime di fronte a Lachesi, l'attribuzione di un demone personale a ciascuna, la sanzione da parte di Cloto, la connessione dell'anima con la sua rispettiva μοῖρα e, infine, la rimozione dei ricordi ultraterreni con

³²⁶ Integro con questa osservazione le analisi di F.F. Repellini, *Il fuso e la Necessità*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII cit., pp. 367-397, il quale sottolinea come il racconto di Er presenta un «montaggio controllato di elementi *per noi* molto diversi» al fine di far emergere il controllo totale esercitato da Necessità: essa regola sia il macrocosmo sia il microcosmo, il primo quale sede delle peregrinazioni dell'anima e garante della ineluttabilità delle caratteristiche del secondo, ossia la sorte ultraterrena del singolo uomo che dipende dalle sue scelte. Ciò emerge dai vari dettagli circa la geografia dell'aldilà, come si è già visto: si può aggiungere che le sfere concentriche hanno vari colori, caratteristica che, tenendo conto anche delle teorie del *Timeo*, suggerisce la presenza di un equilibrio tra le masse che compongono il cielo (ai colori si attribuiva sempre materialità e densità): è dunque una conferma, a livello cosmico, dell'esistenza di una giustizia universale, ossia di una 'bilancia' da cui ogni cosa è pesata e valutata e grazie a cui non vi è alcun elemento di 'prevaricazione'. Per tutto ciò cfr. R.S. Brumbaugh, *Colors of the Hemispheres in Plato's Myth of Er (Republic 616E)*, in «Classical Philology», 46 (1951), pp. 173-176.

³²⁷ Le anime conservano memoria della precedente esistenza terrena: di conseguenza, possono mantenere il ricordo degli insegnamenti del maestro-filosofo prima di bere dal fiume Amelete e cancellare ciò che hanno appreso. È opportuno notare che Platone rappresenta le figure tradizionalmente connesse al destino, ossia Necessità e le tre Moire, come interessate maggiormente a presiedere alla scelta del βίος: ciò che si è definito destino è demandato alla distribuzione casuale di un banditore divino e anonimo, il quale è al servizio di Lachesi (617d2-e7). Si tratta di un'altra ripresa della poesia tradizionale per dare a essa una rilevanza notevole nella costruzione di una condotta morale preferibile: in un certo senso, Platone sta rispondendo all'appello con cui si chiude la prima parte del libro X sul valore della μύμησις e sulla possibilità che sia ammessa nella città, a patto che essa educi adeguatamente gli uomini.

³²⁸ Per l'osservazione sulla natura del δαίμων cfr. J. Adam, *The Republic of Plato* cit., pp. 454-455. Secondo V. Ilievski, *Lot-casting, Divine Interference and Chance in the Myth of Er*, in «Apeiron», 50 (2017), pp. 67-79, si ha qui l'esigenza di costruire una teodicea, privando gli dèi di ogni responsabilità del male: aggiungo, però, che questa teodicea non è animata dall'esigenza di uniformarsi agli schemi sulla teologia, dunque di rappresentare le divinità come per nulla inclini a commettere mali o a inviare sciagure agli uomini, a causa del destinatario preferenziale presupposto in questa parte della *Repubblica*.

l'immersione nel fiume Amelete (620d6-621b4) contribuiscono, a mio avviso, a rimarcare il fatto che gli uomini hanno caratteristiche strutturali che non possono essere eliminate: secondo l'immagine del μῦθος dei metalli, esistono poche e ampie categorie a cui ricondurre tutti gli uomini, i migliori e i peggiori, che condividono, all'interno di essa, le stesse, superiori o inferiori, qualità. L'ultima sezione della *Repubblica* si chiude, dunque, ribadendo il messaggio che è emerso a più riprese lungo tutta la discussione. Il «racconto» (μῦθος) di Er è stato «salvato» (ἐσώθη – 621b8) dall'oblio grazie alla riproposizione da parte di Socrate e, in cambio, esso sarà in grado di salvare gli uomini nel caso in cui gli presterà fede³²⁹: la nozione di immortalità dell'anima, l'esistenza ultraterrena e la presenza di un sistema di giustizia retributivo in grado di offrire i più grandi doni, ma anche le più grandi punizioni, permetteranno, se accolti, a ogni uomo di raggiungere il benessere a cui da sempre aspira, a patto di essere giusto e di sottomettersi alla guida del filosofo (621b7-d3)³³⁰.

2.3.4 La soluzione semplice all'educazione della massa

È possibile, a questo punto, trarre una breve conclusione ponendo in relazione quanto analizzato finora con i risultati delle analisi sviluppate nei capitoli precedenti. La seconda parte del libro X della *Repubblica* è incentrata primariamente sulla condotta individuale: essa deve essere indirizzata a comportamenti giusti e buoni. Questo messaggio trova la propria forza nel fatto che una vita all'insegna della giustizia o dell'ingiustizia garantisce, rispettivamente, una ricompensa o una punizione, sia durante l'esistenza terrena sia, soprattutto, durante quella ultraterrena: la responsabilità dell'individuo consiste nella scelta del proprio βίος, cui seguiranno tutte le conseguenze rispettive. Per supportare questa concezione, è fondamentale dimostrare l'immortalità dell'anima, nonché descrivere come infallibile e inevitabile il sistema retributivo a cui si è costantemente sottoposti. I passi 608c4-621d3 della *Repubblica* presentano chiari segnali

³²⁹ B. Rosenstock, *Rereading the Republic*, in «*Arethusa*», 16 (1983), pp. 219-246, osserva che è soprattutto la scelta di una vita da tiranno che le parole di Er vogliono scongiurare, perché esemplifica al massimo grado la cattiva opzione in ragione della poca cura, della dimenticanza, della mancanza di conoscenza: il racconto salva, così, gli uomini ricordando loro la necessità di optare per la vita giusta. Il messaggio che emerge dalle parole di Er va abbracciato e accolto se si vuole godere delle ricompense più grandi/evitare le pene maggiori. Secondo J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928, pp. 179-190, vi è una sorta di inversione della reminescenza come formulata, ad esempio, nel *Menone*: è importante non tanto ricordare ciò che si è vissuto e sperimentato nell'aldilà per orientare la vita terrena (che viene dimenticato), ma mantenere il ricordo della vita terrena – dunque gli ammaestramenti del filosofo, aggiungo – durante la permanenza ultraterrena. L'effetto è, allora, di ancorarsi completamente e costantemente a ciò che viene rivelato dai filosofi per scongiurare l'eventualità di dimenticarsi del loro supporto.

³³⁰ Condivido l'osservazione di A. Fago, *Il mito di Er: il mondo come caverna e l'Ade come regno luminoso di Ananke*, in «*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*», 51 (1994), pp. 183-218, per cui Platone presenta, nel libro X, l'Ade positivamente (è un regno luminoso) e il mondo attuale negativamente (connesso al buio, quasi una 'caverna') rovesciando il racconto di Ulisse ad Alcino (come dichiarato dallo stesso Socrate prima di riportare le parole di Er – 614b1), al fine di suggerire la volontà di cambiare e migliorare la condizione del mondo attuale.

del fatto che le discussioni condotte sono costruite per venire incontro a un pubblico in possesso delle caratteristiche e delle aspettative tipiche dei πολλοί.

La dimostrazione dell'immortalità dell'anima è formulata per non essere inquadrabile quale λόγος filosofico: l'assenza di rimandi alla teoria delle idee permette a tale nozione di essere compresa da qualunque individuo, in particolare da quelli poco avvezzi a discussioni filosofiche. La natura immortale della ψυχή ha la funzione di legittimare la descrizione dell'aldilà come un regno funzionale al mantenimento di un sistema di giustizia retributivo, che premia i giusti e punisce i malvagi: ricompense e castighi sono di ordine corporale, ossia rappresentano tutto ciò che un uomo comune brama o da cui rifugge. Il racconto sul destino escatologico viene presentato come vero, ma solamente attraverso assunti che un non filosofo adotta come garanzia di validità. Gli elementi orrorifici, infine, presentano l'ultima sezione del libro X come un discorso che non deve essere assolutamente riservato alle nature più promettenti. È mio parere che tutto questo possa spingere un individuo come Cefalo – un anziano membro dei πολλοί interessato ad ascoltare vari discorsi – a porsi la domanda «se non siano veri» (μη ἀληθεῖς ὄσιν – R. 330e3) i racconti che riguardano l'aldilà: alla luce di quanto si è messo in luce, questo dubbio si trasforma in certezza, poiché, stando alla mentalità dei più a cui si è detto egli appartiene e alle strategie adottate da Platone per presentare come attendibile il mito della seconda parte del libro X, Cefalo sarebbe forzato a ritenere le parole di Er assolutamente vere. Il bersaglio principale, l'anziano membro della massa, viene, in questo modo, efficacemente colpito: ci si può aspettare da quest'ultimo, allora, la riproposizione del μῦθος presso i giovani πολλοί, affinché, da adulti, siano portati a lasciarsi persuadere da qualunque discorso suggerisca lo stesso messaggio del mito di Er, ossia comportarsi giustamente e rispettare le figure più autorevoli in materia di deliberazione morale³³¹. Trattandosi di un μῦθος, il racconto di Er può, infatti, fare parte del progetto educativo platonico volto a esercitare una profonda presa sull'anima del pubblico: in qualità di un racconto da destinare ai πολλοί, è lecito aspettarsi che esso possa spingere allo sviluppo delle virtù che Platone si aspetta la massa adotti, ossia la σωφροσύνη e la δικαιοσύνη³³².

³³¹ Le modalità di funzionamento di questo progetto di ricondizionamento a lungo termine del βίος dei πολλοί sono state descritte nell'ultima parte del cap. 2.2.4 a partire da alcuni passi della *Repubblica* e del *Timeo*.

³³² S. Halliwell, *The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 445-473, osserva che il racconto di Er può essere letto in senso allegorico, per cui gli effetti del sistema di giustizia ultraterrena in realtà rinviano a quelli sulla vita terrena, ma non si comprende allora l'enfasi sull'immortalità dell'anima e sul destino escatologico; oppure letterale, ma ciò apre a una sorta di 'determinismo' del βίος, che contrasta con l'educazione e l'affinamento della propria natura presentati a partire dal libro II, per la precisione con la possibilità di migliorare la propria condotta. La soluzione preferibile consisterebbe a mio avviso, allora, nel ravvisare l'intento, da parte di Platone, di fare presa sull'animo del pubblico attraverso entrambi i livelli, al fine di spingerlo a perseguire la giustizia nel lungo periodo,

Per quanto riguarda la giustizia, emerge, nel finale del libro X, una nozione di δικαιοσύνη meno univoca: non la specifica virtù che impone, all'interno della città perfetta, di svolgere esclusivamente il ruolo per cui si è più adatti, ma una generica attitudine al mantenimento dell' 'ordine' sociale, ad esempio riverire gli dèi, i genitori, non uccidere, etc. Può, comunque, essere ravvisata una 'traccia' della particolare declinazione di δικαιοσύνη proposta a partire dal libro IV. I punti di convergenza isolati in precedenza tra il mito dei metalli e il racconto di Er, ossia la fissità del tipo di vita, potrebbe, infatti, veicolare in maniera sottesa l'idea che esistono diverse figure di cittadini a seconda della scelta – oculata o meno – compiuta dall'anima nell'aldilà: ruoli di comando e di subordinate sono presenti in ragione di questa deliberazione, il cui esito è necessario e vincolante, non si può, cioè, uscire dal βίος che si è deciso di incarnare³³³. È possibile ammettere il caso che uno dei giovani πολλοί ascoltati, da fanciullo, il racconto di Er e che costui sia poi sottoposto, da adulto, a discorsi sulla giustizia nel senso di accettazione dell'incarico previsto, nella città, esclusivamente per un particolare tipo di uomo a seconda della φύσις che da sempre lo ha caratterizzato: ne consegue che l'individuo in questione sarebbe portato a lasciarsi facilmente persuadere sulla necessità di rispettare un determinato ruolo, proprio alla luce dei meccanismi mito-memoria-giovane età di cui si è detto. Le parole di Er circa l'ineluttabilità del βίος scelto da un uomo non possono che supportare la precisa nozione di δικαιοσύνη del libro IV, il cui possesso è richiesto ai cittadini da inquadrare nella città perfetta: svolgere l'incarico per cui si è nati e che, allora, si è scelto di assumere al cospetto degli dèi nell'aldilà.

Per quanto riguarda, invece, la moderazione, l'intento di promuovere i suoi effetti tipici sulla condotta dell'individuo sono chiaramente ravvisabili. Innanzitutto, il lato di freno e di vincolo agli impulsi peggiori, ossia quelli corporei: Socrate ha affermato in continuazione che i piaceri, o i dolori, più grandi sono quelli di cui godrà, o che subirà, la sola anima una volta separata dal corpo e giunta nell'aldilà. Tutto ciò ha la conseguenza di sminuire le ἡδοναί connesse alla dimensione corporea: poiché rappresentano un godimento effimero e qualitativamente inferiore, gli uomini non devono deliberare e agire in funzione del loro perseguimento, bensì devono estendere al di là del σῶμα la cura per determinate azioni, quelle

perché il destinatario capisca cioè che, a un certo punto, deve necessariamente abbandonare qualunque malvagità (o a partire dalla vita terrena, o nel corso dell'esistenza nell'aldilà).

³³³ È opportuno notare che la dimostrazione dell'immortalità dell'anima del libro X, da diffondere tra i πολλοί, prevede di trattarla come un'entità unitaria, mentre il mito dei metalli rinvia, in ultimo, all'esistenza di una tripartizione della ψυχή: quest'ultima tuttavia, come è emerso dalle analisi, è una nozione che sono i filosofi a dover trattare 'teoreticamente', ossia tramite λόγοι veri, discussioni e argomentazioni filosofiche. Ai πολλοί non devono essere rivolti tali discorsi, bensì μῦθοι che, semplicemente, sottolineano l'esistenza di differenze strutturali tra gli uomini: la tripartizione dell'anima nei termini con cui è trattata nella *Repubblica* non doveva interessarli direttamente, in quanto tematica troppo 'complessa'.

che, appunto, garantiscono di ricevere le ricompense ultraterrene, le migliori. Si avrebbe, pertanto, fin da subito una solida motivazione per ignorare gli impulsi del corpo: l'uomo che accoglie le parole di Socrate si avvicinerebbe alla moderazione, non attraverso argomentazioni di stampo filosofico bensì tramite la sollecitazione della sua mentalità edonistica. Infine, il lato di accettazione del comando dell'individuo migliore su quello peggiore: la possibilità di godere dei premi, o di incorrere nei castighi e nei dolori, dell'aldilà dipende dalla scelta del tipo di vita. La maggior parte degli uomini, si evince dalle parole di Er, non dispone dei mezzi conoscitivi per valutare, da soli, il meglio: è opportuno affidarsi ai consigli di chi possiede l'acutezza per discriminare la condotta preferibile, ossia il filosofo. In questo caso, la necessità di offrire il comando di sé al filosofo-governante rappresenta uno degli aspetti della σωφροσύνη: ancora una volta, il giovane membro dei πολλοί che, da adulto, si imbatte in individui che difendono la tesi della filosofia al potere sarebbe portato a dare immediatamente il suo assenso, proprio perché si riconoscerebbe già negli assunti e nelle concezioni che sta ricevendo.

L'invito di Socrate del libro VI, ossia la richiesta che i filosofi diffondano σωφροσύνη e δικαιοσύνη nei cittadini attuali in vista della cessione del comando ai primi, troverebbe, allora, nella seconda sezione del libro X della *Repubblica* un utile esempio circa la modalità con cui promuovere tali virtù: utilizzare argomentazioni semplici e μῦθοι per fare presa sul particolare tipo di anima dei πολλοί, quella dominata dal principio ἐπιθυμητικόν, al fine di condurre gli uomini, attraverso un adeguato appello alla loro irrazionalità, verso l'adozione di una condotta moderata e giusta. Il mito di Er potrebbe essere considerato un esempio di poesia riformata, accettabile entro le mura della καλλίπολις: in questo caso, esso servirebbe, alla luce di quanto mostrato, a mantenere il resto della cittadinanza, i non filosofi, all'interno della condotta richiesta per il perfetto funzionamento della nuova πόλις. Il racconto di Er potrebbe, tuttavia, rappresentare, contemporaneamente, anche un esempio di μῦθος da diffondere, da parte dei filosofi, immediatamente nelle città attuali e malate, per mettere in moto tutti quei meccanismi di correzione dei βίοι – ingiusti – ora imperanti³³⁴.

In un certo senso, il ritorno di Er tra i vivi si avvicina alla ridiscesa nella caverna da parte dei dialettici del libro VII: entrambi illuminano il resto degli uomini. Di più: i filosofi, scegliendo sempre la giustizia e la bontà, otterranno sempre ricompense ultraterrene e divine, risultando,

³³⁴ Accolgo la proposta di lettura di G. Cerri, *Dalla dialettica all'epos: Platone, Repubblica X, Timeo, Crizia*, in G. Casertano (a c. di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 7-34, secondo cui il mito di Er dovrebbe essere diffuso anche nelle città attuali. Tuttavia, esso non si adatta ai τύποι περὶ θεολογίας come ritiene lo studioso (ad esempio, si parla di Inferi, vi sono elementi orrorifici, etc.): integro le sue osservazioni, dunque, con la possibilità di isolare il destinatario preferenziale e tutte le conseguenze che derivano da tale ipotesi di cui si è detto finora. Si avvicina a quanto suggerito da Cerri anche D. Babut, *L'unité du livre X de 'La République' et sa fonction dans le dialogue*, in Id., *Parerga* cit., pp. 235-258.

dunque, cari agli dèi rispetto a tutti gli altri cittadini. La loro ὁμοίωσις θεῶν, emerge indirettamente dal racconto di Er, non è un fine che deve ancora essere raggiunto – è la maggior parte degli individui a dover intraprendere questo cammino – ma rappresenta una condizione che hanno già ottenuto: poiché optano costantemente per il meglio, risultano affini alle divinità, divini essi stessi perché sempre felici, tanto nella vita terrena quanto in quella ultraterrena. Oltre alla necessità di favorire la σωφροσύνη e la δικαιοσύνη, sembra essere adombrato, nei passi in esame, un altro richiamo all’invito di Socrate del libro VI: il bisogno che i filosofi si presentino quali uomini θεῖοι. Tutto questo sarebbe, allora, il compito che Platone potrebbe aver previsto per gli Accademici: qualora questi ultimi avessero letto il libro X, avrebbero avuto chiaro il ruolo che dovevano rivestire di fronte al resto degli uomini, nonché le modalità con cui interagire con i prigionieri (secondo l’immagine della caverna del libro VII) e rivelare i loro errori, al fine di correggerne l’attuale condotta ingiusta. Propongo di considerare che il vantaggio di utilizzare un μῦθος come quello di Er consiste nel fare efficacemente presa sull’anima della massa senza rischiare le violenze a cui invece vanno incontro i dialettici protagonisti dell’immagine della caverna nel caso in cui cerchino di spezzare i falsi saperi degli altri uomini in maniera ‘diretta’, ossia senza un’azione di παραμύθεισθαι, di incoraggiamento con parole pacate³³⁵. Si tratta di supportare il progetto di καλλίπολις del consenso, promuovendo l’immagine dell’eccellenza dei filosofi, dell’inferiorità del resto degli uomini e della necessità di far adottare un preciso tipo di vita ai membri della massa aggirando tutti gli ostacoli che quest’ultima solitamente pone: l’inclinazione a non ascoltare i discorsi tipici dei filosofi, lo scetticismo verso questi ultimi, l’assenza di facoltà conoscitive adeguate, la volontà di ricercare piaceri corporei e di fuggire dai dolori, nonché l’ostilità e le reazioni violente verso qualunque tentativo diretto di far loro cambiare opinione³³⁶.

³³⁵ Sul valore di questa espressione si è detto nei capitoli precedenti. Mutuo il paragone Er-dialettici del libro VII da L. Albinus, *The Katabasis of Er. Plato’s use of myths, exemplified by the myth of Er*, in E.N. Ostenfeld (ed.), *Essays on Plato’s Republic*, Aarhus 1998, pp. 92-101, in part. pp. 98-101, le cui osservazioni integro con il riferimento al παραμύθεισθαι e al possibile invito agli Accademici.

³³⁶ J. Annas, *Plato’s Myths of Judgement*, in «Phronesis», 27 (1982), pp. 119-143, in part. pp. 129-139, sostiene che il racconto di Er si collega alle conclusioni sulla preferibilità della giustizia contenute nel libro IV, poiché suggerisce la necessità di ricercare un’ottima vita terrena: l’ultima parte del libro X si collega, quindi, a discussioni filosofiche. È ravvisabile una sorta di indifferenza, da parte dell’universo, nei confronti della giustizia, dato che sembra non esserci un ‘ottimismo’ retributivo ultraterreno: il destino dopo la morte risulta poca cosa rispetto alla totalità del tempo in ragione delle continue incarnazioni – dunque del mutamento di βίοι – e della cancellazione dei ricordi precedenti. Come corollario, la giustizia va preferita all’ingiustizia non perché apre ai premi nell’aldilà, ma perché consente di raggiungere la felicità durante l’esistenza terrena. Queste sono conclusioni a cui può, certamente, giungere un filosofo che ha già presenti le discussioni del libro IV, ma un pubblico di πολλοί, a cui risultano estranee, non può che essere portato a cedere all’enfasi posta a più riprese sui premi μέγα e βέβαια: anche se ne viene cancellata la memoria, un uomo edonista non vorrebbe, comunque, andare incontro ai dolori e alle sciagure descritte da Er, le peggiori delle quali sono la permanenza, per sempre, nel Tartaro. Rileggerei, dunque, la connessione con il resto della *Repubblica* finora riassunta sulla base di quanto avanzato dalle mie analisi, anche per quanto riguarda la relazione del cosmo con la vita individuale. Condivido, in un certo senso, la colorita espressione

La seconda sezione del libro X della *Repubblica* può, dunque, essere un'appendice redatta a integrazione dei precedenti nove libri e dello scritto sulla μίμησις che occupa la prima sezione del libro in esame: il dialogo περὶ ἄθλον sarebbe una risposta sommaria all'esigenza, da parte di Platone, di risolvere un problema, ai suoi occhi, di secondaria rilevanza, ossia la correzione dello stile di vita dei più e l'educazione della massa, un compito certamente necessario, ma di difficile attuazione, che giustificava, prima, la redazione di un programma completo per supportare le nature migliori e per tentare la via 'più facile' di instaurazione della καλλίπολις, ossia il cambiamento di un solo elemento all'interno di una città preesistente, le inclinazioni del tiranno³³⁷.

della studiosa a svalutazione del passo in questione – poi ritrattata nel lavoro citato in precedenza – che compare nel suo *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, pp. 349-353, in part. p. 349, per cui il racconto di Er «is a painful shock; its vulgarity seems to pull us right down to the level of Cephalus»: alla luce di quanto detto *supra*, nel testo, sarebbe proprio questo l'intento.

³³⁷ Anticipo l'ultima delle questioni che affronterò nel corso della presente ricerca: la possibile volontà di Platone di trasformare in καλλίπολις non esclusivamente una tirannide – Siracusa, nel caso storico – ma anche una democrazia – Atene – come si è ventilato già in precedenza.

3. IL TIMEO, PLATONE E I FUTURI FILOSOFI-GOVERNANTI

3.1 I GUARDIANI DELLA CITTÀ: LA NATURA E IL COMPITO DEI VERI FILOSOFI

«Se quindi l'anima nella sua totalità segue la parte filosofica e non è in un conflitto interno, allora a ciascun elemento tocca svolgere il proprio ruolo ed essere giusto, e assieme godere dei suoi piaceri tipici, migliori e per quanto possibile più veri» (R. 586e4-587a2)³³⁸.

«Dopotutto, Glaucone – dissi – vedi, noi non faremo ingiustizia ai filosofi che si sono formati presso di noi, ma piuttosto daremo loro giuste spiegazioni nel momento in cui li avremo costretti a curarsi degli altri uomini e a difenderli» (R. 520a6-b1)³³⁹.

Alla luce di quanto affrontato nel precedente capitolo, Platone appare consapevole che per destare le attenzioni del pubblico deve fare leva sui desideri e sulle aspettative che esso nutre, nonché venire 'a patti' con le facoltà conoscitive di cui dispone. Per quanto riguarda il caso dei filosofi, di conseguenza, è lecito aspettarsi che un messaggio da rivolgere loro fosse stato costruito rispondendo alla stessa concezione. Nella *Repubblica*, si mostra che la natura dei filosofi li porta a essere dominati dall'elemento razionale: questo controllo si declina come un costante interesse per lo studio e per l'apprendimento, che può essere indirizzato verso le più alte attività, ossia la dialettica e la scienza delle idee. La 'fenomenologia' dei filosofi delineata da Platone in più dialoghi è basata – almeno, in maniera più esplicita a partire dalla *Repubblica* – sulla consapevolezza che in loro esiste una peculiare φύσις, un particolare assetto dell'anima. La maggiore influenza esercitata dalla parte razionale si declina, contemporaneamente, come un tenere a freno gli impulsi peggiori: all'interno della ψυχή, tale principio limita e neutralizza la spinta delle pulsioni irrazionali; nella città, esso modera e governa – nella forma degli uomini al potere – soprattutto la massa. Ciò tradisce un preciso assunto: la vita filosofica coincide, nella sua pienezza, sia con l'esercizio della filosofia, sia con attività politiche. Nel momento in cui Platone, nei dialoghi verosimilmente vicini o posteriori alla *Repubblica*, descrive le caratteristiche e le occupazioni tipiche dei filosofi egli ammanta, allora, proprio tale prescrizione: la riunificazione tra la filosofia e la cura per la condizione degli altri cittadini è – in qualità di occupazioni proprie degli uomini in cui predomina l'elemento razionale e che vogliono sviluppare appieno la loro natura superiore per rendersi, in ultimo, divini, cioè sommamente felici – il βίος preferibile da adottare.

³³⁸ Τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομένῃς ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἐκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἰς τε τᾶλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατόν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.

³³⁹ Σκέψαι τοίνου, εἶπον, ὦ Γλαῦκων, ὅτι οὐδ' ἀδικήσομεν τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοσόφους γιγνομένους, ἀλλὰ δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν, προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαι τε καὶ φυλάττειν.

La parte razionale infonde nel filosofo, infatti, costantemente desideri rivolti all'apprendimento, ai discorsi e ai ragionamenti, aprendo le porte all'acquisizione della scienza, disciplina che, per Platone, assomma sia competenze teoretiche sia pratico-politiche, che li pone al vertice di ogni uomo. Prima di tentare di risolvere la seconda problematica emersa in precedenza nel finale del *Fedone*, ossia la necessità di elaborare una dimostrazione dell'immortalità dell'anima che possa trovare d'accordo un pubblico di filosofi, è dunque opportuno considerare come Platone avesse concepito le peculiarità della natura filosofica. In questo modo, sarà possibile condurre, in seguito, una disamina sulla ψυχή quale entità immortale in grado di risolvere efficacemente il secondo problema lasciato in sospeso nel *Fedone*, nonché di veicolare un preciso messaggio – attraverso tale dimostrazione – proprio ai filosofi: per la precisione, la necessità di assumere non solo un impegno privato, scientifico, ma anche pubblico, educativo e politico.

3.1.1 L'anima razionale dei filosofi e il piacere per lo studio

Una delle prime menzioni, nella *Repubblica*, delle peculiarità tipiche della natura dei filosofi è ravvisabile nel libro IV: Socrate constata che la città perfetta, per essere considerata tale, deve possedere, nel suo complesso, alcune virtù, tale da renderla saggia, coraggiosa, moderata e giusta (*R.* 427e9-10). Per raggiungere la prima condizione, bisogna che sia presente, in essa, una ἐπιστήμη in grado di offrire gli strumenti adatti per una conduzione ottima dei suoi affari interni (428c11-d4). Tale «scienza» è prerogativa di un ristretto numero di individui, quelli definiti da Socrate, in precedenza, «guardiani» (φύλακες), poi distinti in governanti e in guerrieri: per la precisione, appartiene al sottogruppo dei primi (428d6-7). La città, sotto la loro guida, diventa «capace di buon giudizio e veramente sapiente» (εὐβουλον [...] καὶ τῷ ὄντι σοφὴν – 428d9). La massima sapienza, la ἐπιστήμη, coincide, dunque, con un sapere che ha spendibilità pratico-politica: nel corso delle successive indagini condotte nella discussione, si apprenderà che tale scienza riguarda la conoscenza delle idee, la quale concede, in aggiunta, gli opportuni accorgimenti per governare la città. Socrate introduce, allora, fin da subito la destinazione a cui vanno indirizzati i futuri governanti, gli uomini guidati dalla ragione, ossia, come sarà mostrato più dettagliatamente in seguito nei libri V-VI e IX, i filosofi: la loro vita non è dedicata solamente allo studio e alla ricerca della verità, ma prevede anche un interessamento per le sorti della πόλις e degli altri cittadini, forti, appunto, della ἐπιστήμη raggiunta.

Socrate precisa che, all'interno della città perfetta, il gruppo di uomini in possesso della scienza è, «per natura» (φύσει – 428e8), in numero molto minore rispetto a tutti gli altri cittadini (428e3-429a1): ciò che egli descriverà successivamente come l'assetto dell'anima perfetto – lo sviluppo del principio razionale tale da consentire all'individuo di comprendere le nozioni più difficili, le idee, e di comandare efficacemente sugli altri centri motivazionali – si riscontra solamente in pochi uomini. Le nature migliori nascono raramente: pur rappresentando la compagine più ridotta all'interno della città, la superiorità delle loro qualità li trasforma in un elemento vitale per quest'ultima, sottolineando con maggiore forza, in questo modo, la straordinarietà delle loro figure.

L'accostamento di queste caratteristiche alla parte dell'anima migliore emerge quando si afferma la necessità che la moderazione sia presente nella καλλίπολις e nella ψυχή. Nell'anima e nella città esistono un elemento peggiore e uno migliore: il secondo è chiamato a tenere a bada il primo, il quale, attraverso le sue spinte e i suoi desideri, rappresenta un centro motivazionale volto a suggerire una condotta malvagia e ingiusta, dato che porta gli individui in cui predomina a tutti quei comportamenti di cui si è detto nel cap. 2.1. Al contrario, i «rari» uomini (ἐν ὀλίγοις – 431c6) in cui l'elemento migliore ha il dominio vivono «con pensiero, vera opinione e si lasciano condurre dal ragionamento» (μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῶ ἄγονται – 431c5-6): a partire da ciò si sviluppano «desideri e piaceri semplici e misurati» (τὰς δέ γε ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας <ἐπιθυμίας καὶ ἡδονάς> – 431c5). Queste osservazioni prefigurano le indagini condotte nel libro IX, dove l'attenzione si sposta sulle caratteristiche tipiche dei piaceri che sorgono nelle nature migliori: la parte eccellente dell'anima, quella razionale, indirizza verso attività intellettuali, quali appunto la corretta opinione, il pensiero, i ragionamenti, a cui si accompagna, per l'individuo che si dedica al loro esercizio, il piacere più grande. Esso è tale sia perché è stabile, sia perché coincide con l'appagamento di ciò che nell'uomo è ottimo, sia perché riguarda la sfera interna – lo sviluppo, cioè, dell'intima natura razionale del singolo – invece di rivolgersi, per trovare la piena soddisfazione, a elementi esterni e infimi, poiché nulla è perfetto come l'anima razionale³⁴⁰. Si esclude, in questo modo, già a partire dal libro IV che l'anima dei filosofi-futuri governanti possa essere colpita da tutto ciò che proviene dai sensi, oppure dalla

³⁴⁰ Come rileva H. Lorenz, *Desire and Reason in Plato's Republic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 27 (2004), pp. 83-116, già in questa distinzione del libro IV, analogamente a quanto verrà osservato in maniera più estesa nel libro IX, Socrate ritiene che ciascuna parte dell'anima provi desideri suoi propri: l'enfasi viene prima posta sul terzo elemento poiché da esso provengono i desideri più forti e più numerosi (di matrice corporea) a cui la ragione si oppone. Più precisamente, le parti dell'anima sono solite osteggiare la tensione ad appagare gli impulsi propri delle altre: il conflitto maggiore è tra l'elemento razionale e quello desiderativo, dato che il principio aggressivo solitamente funge da alleato del primo.

prospettiva di soddisfare desideri e piaceri corporei. Solamente discorsi e ragionamenti frutto di intelligenza e di pensiero sono in grado di catturare l'attenzione di questi individui, per il fatto che le ἐπιθυμίας coincidono, secondo il punto di vista dei filosofi, con l'esercizio della parte razionale. Al fine di influenzare un pubblico di filosofi è necessario sollecitare il loro interesse per i ragionamenti e per le attività dell'intelletto attraverso discorsi complessi, affidandosi alla consapevolezza che possono essere afferrati dalle superiori facoltà conoscitive di cui dispongono, senza temere che il messaggio così veicolato risulti troppo complesso. La natura di questi individui straordinari consente loro di capire un contenuto che, per il resto degli uomini, risulterebbe difficile.

Il compito principale della parte migliore dell'anima è di tenere a bada la sfera inferiore: porre sotto controllo, allora, i cittadini non filosofi rappresenta un'attività conforme alla natura degli uomini razionali, la piena estrinsecazione del loro βίος. A mio avviso, Platone sta fornendo, in questo modo, una giustificazione, appoggiandosi alla normatività della φύσις, per il ruolo di governanti che alcuni cittadini della καλλίπολις devono assumere: tramite il piano della natura egli sta dimostrando ai filosofi delle città attuali che per essere veramente tali – per vivere, cioè, effettivamente da uomini superiori e, dunque, per raggiungere la condizione perfetta – sono chiamati a porre un freno non solo alla dimensione – sebbene limitata – irrazionale che è presente in loro, ma anche alla compagine più ampia di cittadini peggiori, la massa. L'incarico di diffondere miti e racconti volti a promuovere σωφροσύνη e δικαιοσύνη nel resto degli uomini, di cui si è detto nel cap. 2.3, non rappresenta per i filosofi, di conseguenza, una deviazione dal compito di affinare se stessi: esso è, anzi, parte integrante del βίος tipico di quanti vivono in funzione della parte razionale della propria anima, tra le cui attività figura, appunto, la repressione degli elementi peggiori³⁴¹.

Ciò è illustrato nuovamente, nel libro IV, dopo che Socrate ha specificato quale sia la natura dei desideri più bassi e la necessità della presenza di moderazione nella città: le ἐπιθυμίας più forti sono quelle che guardano al corpo quale orizzonte di riferimento (437a3-439a8). Il controllo viene esercitato dall'elemento migliore solitamente «attraverso un ragionamento» (ἐκ λογισμοῦ – 439d1): per questo motivo, la parte dell'anima in esame può essere definita «razionale» (τὸ λογιστικόν – 439d7). È nella sua natura esprimersi tramite

³⁴¹ Nella discussione del libro IV, ma anche in quella del libro IX, Platone tende, nonostante la tripartizione dell'anima, a contrapporre la sfera razionale a quella irrazionale, dunque a costruire i vari confronti tra piaceri, desideri e stili di vita in senso duplice, come osserva T. Stuart Ganson, *The Rational/Non-Rational Distinction in Plato's Republic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 179-197. Questo conflitto tra la parte razionale e quella irrazionale ricalca l'immagine del carro alato del *Fedro*: l'auriga – la controparte immaginifica del principio razionale dell'anima – si scontra sempre con il destriero nero – l'elemento desiderativo – per la direzione da imporre all'intera biga (*Phdr.* 253c7-256e2).

ragionamenti e, conseguentemente, deliberare (τὸ μὲν βουλευόμενον – 442b7) in merito a ciò che è preferibile: tale principio rende l'individuo in cui predomina σοφός, e la città in cui quest'ultimo governa altrettanto «sapiente». L'intera disamina di Socrate è volta, dunque, a mostrare come τὸ λογιστικόν debba esercitare il ruolo di comando che gli spetta naturalmente: i benefici di questo assetto, nell'anima come nella città, si diffondono in tutte le altre compagini³⁴². Si precisa, cioè, che solamente l'individuo/la πόλις in cui domina la parte razionale/i filosofi-governanti possono godere della felicità, tema ripreso, con ulteriori precisazioni a supporto della superiorità di τὸ λογιστικόν, nel libro IX.

In quest'ultimo, una più attenta considerazione dei «desideri» riconduce i partecipanti della discussione a uno degli assunti difesi nei libri II-IV: la tripartizione dell'anima. La questione delle ἐπιθυμίαι, a detta di Socrate, non è stata ancora affrontata in maniera soddisfacente: egli torna a guardare alla suddivisione in più gruppi della cittadinanza dopo una lunga trattazione sulle caratteristiche tipiche del tiranno e sulle modalità con cui un individuo si trasforma in questa figura (571c3-580c10)³⁴³. La presenza di diversi elementi all'interno della ψυχή è una nozione a cui era stata concessa in precedenza, dagli interlocutori di Socrate, ὁμολογία: in ragione di tale partizione – e del fatto che ogni principio della ψυχή costituisce un centro motivazionale – possono essere individuati tre tipi di piaceri, peculiari di ciascun elemento. Si sottolinea fin da subito che il tema primario del libro IX riguarda la necessità di stabilire quale sia lo stile di vita preferibile, in grado di assicurare, quindi, la maggiore felicità, che dipende dall'appagamento di un determinato desiderio.

L'immagine con cui è stato ritratto il tiranno è connessa a tale esigenza: Socrate pone particolare attenzione, infatti, nel mostrare come egli sia l'individuo più infelice, nonostante

³⁴² I piaceri delle varie parti dell'anima sono incommensurabili, non solo quantitativamente ma soprattutto qualitativamente: soltanto il dominio della ragione concede i piaceri migliori e, alla luce di quanto verrà esposto nel libro IX, permette di costruire la condotta perfetta. Il principio che anima sullo sfondo questi passi resta, allora, il cosiddetto 'intellettualismo etico' di – plausibile – matrice socratica: tuttavia, grazie alle indagini dei libri IV-IX, si apprende che il singolo uomo è responsabile della sua ignoranza e, di conseguenza, della sua malvagità, poiché viene messo al corrente delle caratteristiche del βίος preferibile e di come raggiungerlo, cioè quali desideri bisogna perseguire e quali vanno evitati. Si dà un 'contenuto', quindi, al generico invito di Socrate di ricercare e di indagare la natura del bene: per tutto quanto osservato si rinvia a J.F. Crosby, *Does Plato in Republic IV surpass his intellectualism?*, in G. Reale, S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin 2002, pp. 347-355.

³⁴³ Il sonno contribuisce a 'destabilizzarne' l'assetto psichico, dato che è un momento nel quale la parte desiderativa, approfittando dell'assopimento di quella razionale, può dare libero sfogo alle proprie pulsioni e tensioni sottoforma di sogni perversi. Per il contributo del sonno e dei sogni nella degenerazione morale di un individuo cfr. M.A. Holowchak, *Sleeping with Mother, Men, Gods, and Beasts: Virtuous Rule and Vicious Dreams in Republic IX*, in «Plato Journal», 7 (2007), pp. 1-13: nel caso di un individuo 'in partenza' del tutto irrazionale – quale è, appunto, il tiranno – il sonno ne esaspera e ne acuisce la dissolutezza, proprio perché quel poco di razionalità che risiede presso la sua anima smette di funzionare mentre dorme. L'uomo razionale, invece, anche se incorre in sogni malvagi, non deve temere di cadere nella stessa condizione del tiranno: se la parte razionale della sua anima è forte, dispone allora degli strumenti perfetti per contenere durante la veglia – cioè, nella città e nella società – i desideri irrazionali (i quali sono presenti in ogni uomo).

disponga del potere maggiore all'interno di una città, in quanto è la parte peggiore di sé che ha il sopravvento e che gli detta la condotta – malvagia – da tenere. Come avviene, ad esempio, nel *Gorgia*, alla condizione del tiranno – generalmente inteso quale uomo sommamente beato a causa delle ricchezze e del potere di cui dispone – viene tolto ogni grado di 'appetibilità': Socrate ha illustrato, e ribadirà successivamente con maggiore enfasi, che il suo βίος si colloca sul gradino più basso di una scala di perfezione dei modi di vivere. Ciò si ricollega al problema, sollevato da Adimanto nel libro IV, circa la felicità dei governanti (419a1-420a8), in particolar modo di fronte all'abolizione della proprietà privata e dello οἶκος tradizionale caldeggiata da Socrate. Adimanto sembra considerare – in accordo con la mentalità della maggioranza – il potere supremo come un'occasione per arricchirsi o per soddisfare ambizioni personali, invece di concepirlo, alla stregua del suo amico, quale servizio reso all'insieme dei cittadini: trattandosi di un'obiezione che si basa sulle aspettative più comuni, Socrate deve, di conseguenza, fugare definitivamente il dubbio di Adimanto. L'indagine sui piaceri tipici di ciascun elemento dell'anima condotta nel libro IX serve, dunque, primariamente a risolvere la 'sfida' lanciata da Adimanto contro l'accettazione, da parte dei filosofi, del ruolo di governanti: questo ruolo politico non deve essere concepito come un sacrificio, poiché lo stesso βίος filosofico – nella cui piena declinazione rientrano le attività di capo della καλλίπολις – garantisce la felicità³⁴⁴.

Il principio definito, nel libro IV, razionale è descritto, ora, come «l'elemento grazie a cui si apprende» (τὸ μὲν [...] ὃ μανθάνει – 580d9): le facoltà conoscitive dell'anima vengono, dunque, attribuite soltanto a τὸ λογιστικόν. Quest'ultimo offre gli strumenti adatti ad afferrare la verità (581b7), termine che, come si è visto a più riprese, è utilizzato nella *Repubblica* quale sinonimo delle idee: l'individuo che guarda soltanto a esse come oggetti esclusivi del suo interesse non si dà alcuna cura della fama e delle ricchezze, che costituiscono gli scopi principali verso cui tendono le altre parti dell'anima (581b6-8). Per tale motivo, è legittimo chiamare τὸ λογιστικόν con ulteriori nomi, come avviene nel libro IX, dove è definito «amante dell'apprendimento e della sapienza» (φιλομαθὲς δὴ καὶ φιλόσοφον – 581d10). Di conseguenza, è possibile definire gli individui in cui esso domina quali filosofi. La nuova terminologia introdotta per studiare le parti dell'anima presenta il prefisso 'φιλ-' proprio perché l'oggetto preso in esame è, ora, il desiderio di ciascun centro motivazionale: viene

³⁴⁴ La digressione sull'infelicità del tiranno contribuisce, allora, a mostrare anche come va inteso un incarico politico: non trasformare la città in un terreno di fruizione egoistica dei propri desideri, ma nell'oggetto delle proprie cure e attenzioni. Semmai, la felicità deriva dalla condizione ottima e giusta che si costruisce in città grazie all'interessamento dei filosofi nei suoi affari. Integro con questa osservazione le analisi sull'infelicità del tiranno di R.D. Parry, *The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 386-414.

asserita, conseguentemente, l'equiparazione tra gli elementi dell'anima, tra gli individui in cui un determinato principio ha il sopravvento, tra le qualità delle ἐπιθυμίας verso cui ogni parte della ψυχή tende e, di conseguenza, tra i livelli di perfezione dei vari βίοι perseguibili. L'uomo in cui la parte razionale ha il controllo, ossia il φιλόσοφος, si distingue dall'«amante delle vittorie» (φιλόνικος) in cui è preponderante il principio aggressivo, e dall'«amante delle ricchezze» (φιλοχρήματος), soggetto all'influsso maggiore della parte desiderativa (580d9-581b5).

Il discrimine più evidente consiste nel fatto che il primo gruppo di individui riduce i piaceri tipici delle altre categorie umane al rango di 'necessità': tali piaceri non sono concepiti, cioè, come fine della vita, bensì come strumento utile per soddisfare bisogni primari, ad esempio il sostentamento o la riproduzione, che hanno una durata limitata (581d9-e3). I desideri del cibo, del bere, del sesso, delle ricchezze o della gloria sono perseguiti dall'uomo razionale solamente in funzione della salute e dell'incolumità. Poiché questi desideri non hanno alcun controllo profondo e duraturo sul suo βίος, si può legittimamente affermare che il φιλόσοφος non dipende assolutamente da elementi esterni per appagare le sue ἐπιθυμίας, per ottenere ciò che gli dà più piacere e, quindi, per considerarsi felice. In relazione al problema della εὐδαιμονία, Socrate ha già introdotto, sullo sfondo, gli elementi per spingere Glaucone a riconoscere che il filosofo – dunque il governante della καλλίπολις – è autosufficiente, 'autarchico': gli basta concentrarsi solamente su se stesso – sull'intima parte razionale della sua anima – per raggiungere una vita del tutto appagante, invece di guardare a ciò che è altro e alieno da sé (ad esempio, al corpo e all'approvazione da parte di altri uomini)³⁴⁵.

A conferma della piena felicità della vita filosofica, Socrate invita Glaucone a considerare che gli strumenti migliori per giudicare e per valutare la superiorità, o meno, di un βίος sono «esperienza, intelligenza e ragionamento» (ἐμπειρία τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ – 582a4). Riguardo al primo, la ἐμπειρία, si è costretti ad ammettere che solamente l'uomo razionale ha avuto esperienza di tutti i tipi di piacere: quello φιλοχρήματος, ad esempio, non è mai soggetto alle ἐπιθυμίας che spingono allo studio e alla ricerca della verità, ignorando, pertanto, le caratteristiche di tali desideri; nel caso in cui egli si sia fortuitamente rivolto ad apprendere la natura degli enti (ὄπη πέφυκε τὰ ὄντα μανθάνοντι – 582b3-4), non vi si è però impegnato a lungo e con piena dedizione, a causa del controllo che la parte desiderativa esercita sulla sua condotta, risultando, di conseguenza, inesperto circa il valore della ἀλήθεια

³⁴⁵ Questa autarchia del filosofo rispetto a beni esterni – della parte razionale dell'anima rispetto a ciò che deriva primariamente dalla dimensione corporea – rappresenta un elemento da raggiungere per considerarsi perfettamente filosofi, come emergerà chiaramente, ad esempio, nel *Timeo*, come si dirà.

di cui, invece, dispongono pienamente i filosofi (582a7-b6). Al contrario, il filosofo ha potuto sperimentare sia i piaceri che derivano dalla conoscenza, sia quelli che si accompagnano al guadagno. Simile è il caso dell'amante degli onori, il quale ha saggiato il piacere della fama e della gloria, ma non dello studio (582c2-3): il φιλόσοφος è andato incontro, nella sua vita, anche all'onore, dato che dedicarsi alle finalità proprie di ognuno, osserva Socrate, concede solitamente rispettabilità tra gli uomini (582c4-7). La ἐμπειρία di tutti i tre tipi di piaceri riconosciuti finora appartiene esclusivamente ai filosofi: per questo motivo, il loro parere basato sull'esperienza merita di essere preso in considerazione più degli altri (582c7-d3). Per il fatto, poi, che nell'anima di costoro l'elemento razionale esercita il controllo, il giudizio che si fonda sulla ἐμπειρία è formulato anche attraverso l'intelligenza, ossia tramite una facoltà conoscitiva superiore rispetto, ad esempio, ai sensi, la cui insufficienza viene ribadita più volte nel corso della *Repubblica*. La φρόνησις dei filosofi li porta, infine, a formulare ragionamenti e discorsi (λόγοι), il cui contenuto, proprio perché tali individui si rivolgono allo studio della ἀλήθεια, non può che essere considerato vero e affidabile (582d4-e9)³⁴⁶. A ragione, si può definire il filosofo come «amante dei discorsi» (φιλόλογος – 582e8), proprio perché si rivolge alla verità contenuta nei λόγοι che lui stesso e gli individui simili possono produrre.

Solo il φιλόσοφος può essere chiamato a stabilire quale delle tre ἐπιθυμίας – e, di conseguenza, quale dei tre tipi di vita che si costruiscono in risposta all'appagamento dei diversi desideri – risulta migliore: nel momento in cui difende la superiorità del suo βίος, parla in qualità di «signore dell'elogio» (κύριος γούν ἐπαινέτης – 583a4), di individuo i cui giudizi vanno accettati esattamente come sono formulati poiché assolutamente veri³⁴⁷. Il filosofo dedica completamente la sua vita allo studio della verità e della pura essenza (καθαῶς οὐσίας – 585b11): l'oggetto del suo piacere coincide con quanto è affine alla verità, ossia «con il genere dell'opinione vera, della scienza, del pensiero e di ogni virtù» (τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὖ πάσης ἀρετῆς – 585c1-2), che è in grado di raggiungere grazie all'anima razionale, anch'essa simile alla ἀλήθεια, a ciò che è

³⁴⁶ Per una più estesa analisi di quanto riassunto fino a questo punto a proposito dei passi del libro IX in esame, i quali annoverano riprese e nuove rielaborazioni di posizioni contenute in altri dialoghi – plausibilmente precedenti alla *Repubblica* – dove emerge più o meno direttamente il problema del piacere (ad esempio, *Protagora*, *Gorgia*, *Fedone*), si rinvia a F. de Luise, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VI, Napoli 2005, pp. 539-591.

³⁴⁷ È opportuno notare che il termine κύριος contribuisce a veicolare l'idea dell'infallibilità del filosofo, anche di fronte a una problematica 'soggettiva' come il giudizio su quale sia il piacere più appagante: in ragione del fatto che egli possiede esperienza, intelligenza e capacità di articolare discorsi complessi – perché presentano la verità, cioè le idee – quanto proferito dal filosofo è valido e inconfutabile. In questo modo, Socrate ribadisce che l'immagine con cui il filosofo deve ammantare se stesso e farsi riconoscere dagli altri è quella di un individuo autorevole – nonché autoritario – in linea con l'esigenza ventilata nei capitoli precedenti, e di cui si dirà ancora in seguito, di costruire un ritratto del filosofo quale uomo θεῖος tra gli altri cittadini 'inferiori'.

immortale e immutabile (le idee); al contrario, tutto quello da cui egli rifugge si identifica con la sfera più lontana da tale perfezione, appunto quella del corpo (585a8-586b6). La gerarchia delle vite migliori che consegue ai risultati della discussione prevede, dunque, all'apice i filosofi, in posizione mediana gli amanti degli onori, infine il resto degli uomini che guarda alle ricchezze e, più in generale, all'appagamento del corpo: a questi ultimi si aggiunge il gradino più basso, occupato dal tiranno (583a6-10; 587b6-e4)³⁴⁸.

Il dubbio di Adimanto trova, pertanto, lo scioglimento più adeguato: il ruolo di governanti, il quale priva di proprietà personali e della compagnia costante di donne, figli e schiavi, non prevede una rinuncia alla totale felicità, poiché elimina semplicemente beni esterni, estranei alla vera εὐδαιμονία, che può essere trovata concentrandosi esclusivamente sulla sfera interna, sulla cura dell'anima razionale. Il βίος filosofico basta, cioè, da solo a rendere felici gli individui che lo adottano³⁴⁹.

Questo tipo di vita può, addirittura, estendere la condizione di benessere anche alle altre parti dell'anima. Se quella razionale, filosofica, ha il controllo sull'individuo, allora spinge i restanti elementi a svolgere la propria funzione, dunque, in ultimo, a ricercare gli onori o le ricchezze, cioè il fine principale, rispettivamente, per il principio aggressivo o desiderativo (586d4-587a2): nel caso del filosofo, il perseguimento di fama e di χρήματα va inteso semplicemente come un appagamento dei bisogni che sorgono per necessità. Se si applica questa osservazione, in accordo con l'isomorfismo anima-città della *Repubblica*, alla πόλις, allora il comando della compagine dei cittadini razionali, dei governanti-filosofi, dà luogo, per estensione, a ripercussioni positive sui gruppi di guerrieri e di crematisti: permette loro di trovare ciò a cui maggiormente tendono, sebbene con l'opportuna moderazione che il governo dei filosofi garantisce. La vita filosofica concede la giustizia, la quale si identifica, secondo

³⁴⁸ La disamina che porta Socrate a stabilire la scala dei piaceri provati dai vari tipi umani è condotta sulla base di considerazioni sulla natura sia del piacere, sia del dolore, che presenta notevoli somiglianze con le discussioni del *Filebo*: per una più estesa considerazione cfr. M.M. Erginel, *Plato on the Psychology of Pleasure and Pain*, in «Phoenix», 65 (2011), pp. 288-314. Concordo con J. Butler, *The Arguments for the Most Pleasant Life in Republic IX: A Note Against the Common Interpretation*, in «Apeiron», 32 (1999), pp. 37-48, nel ritenere che tutte le osservazioni di Socrate a sostegno della superiorità di un determinato βίος servono a suggerire che la vita giusta, per ogni compagine umana, dunque anche per i guerrieri e per i crematisti, è la più felice: semplicemente, questi ultimi due gruppi godono di piaceri inferiori se paragonati a quelli che provano i filosofi-governanti.

³⁴⁹ L'indagine sui tipi di piaceri e di vita del libro IX non risolve solamente il dubbio espresso da Adimanto nel libro IV, sebbene ne costituisca una ripresa evidente: essa confuta anche le posizioni di Trasimaco del libro I circa la possibilità che l'ingiustizia possa agevolare colui che la persegue. Per questa osservazione si rinvia a M. Robinson, *Competition, Imagery, and Pleasure in Plato's Republic 1-9*, in «Plato Journal», 13 (2013), pp. 51-75. Vi sono dunque piaceri essenziali per costruire la vita perfetta: si tratta di quelli che derivano, come si è detto, non da un elemento esterno, bensì interno (la parte razionale dell'anima). Nella più complessa disamina del libro IX, emergono anche altri ordini di piaceri, ad esempio quelli che sorgono in relazione al dolore (in risposta alla sua cessazione, quindi maggiormente correlati alla sfera corporea), sulla cui natura Platone torna a riflettere più estesamente nel *Filebo*, anche se resta l'assunto di base della *Repubblica* per cui i piaceri migliori sono quelli della pura ragione. Per questa osservazione cfr. G. Van Riel, *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Brill, Leiden 2000, pp. 11-43.

l'accezione della *Repubblica*, con il dedicarsi solamente al ruolo che è conforme alla natura di ciascun individuo: in base alle nozioni introdotte nel libro IX, svolgere la propria funzione in conformità al principio dell'anima che ha il sopravvento significa anche soddisfare le ἐπιθυμίας verso cui tale principio è specificamente indirizzato. La filosofia apre, pertanto, alla felicità non solo dei singoli individui che perseguono la prima, ma anche di tutta quanta la città.

Socrate suggerisce, sullo sfondo, che intraprendere lo studio e la ricerca della verità significa esercitare, nel contempo, il comando su ciò che è irrazionale, tanto nell'individuo quanto nella città. La giustizia, si apprende ora nel libro IX, è la condizione necessaria a *qualunque* categoria di uomini per raggiungere la εὐδαιμονία: dato che solo il governo dei filosofi offre la δικαιοσύνη, allora esclusivamente nella καλλίπολις ognuno può trovare la felicità. Il progetto di riforma sociale e di concessione di ruoli di governo ai filosofi diventa, di conseguenza, preferibile, se non necessario, per godere del vero benessere³⁵⁰.

Ultimando la lettura/ascolto della *Repubblica* con il libro IX, si apprende infatti che non è in gioco solo il benessere dei guerrieri o dei crematisti della καλλίπολις (o del resto dei cittadini, se ci si pone dal punto di vista delle città attuali secondo il nesso descrizione-prescrizione più volte sottolineato), ma dei filosofi stessi: come l'individuo può raggiungere la somma felicità se nella sua anima domina la parte razionale, così nella città egli può dedicarsi alle attività che più gli concedono εὐδαιμονία se è il gruppo di cittadini razionali, a cui appartiene, a comandare. Socrate invita a pensare che la giustizia non è garantita, ma è anzi ribaltata, nel caso in cui la parte aggressiva o desiderativa/gli uomini guidati da questi principi reggessero le sorti dell'individuo/della città (587a4-13). È mio parere che egli stia, qui, facendo riferimento non soltanto ai vari tipi di costituzione esaminati nel libro VIII, in cui si illustra l'allontanamento dagli assetti della καλλίπολις qualora governi una compagine

³⁵⁰ Per la sovrapposizione felicità del singolo-felicità della città cfr. le analisi di D. Morrison, *The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato's Republic*, in «Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 1-24, che integro con l'osservazione per cui perseguire la giustizia si caratterizza nei termini di necessità grazie, appunto, al fatto che essa garantisce il benessere a tutti i cittadini. Alla luce di quanto considerato e di quanto preciserò ancora *infra*, nel testo, non accolgo la suggestione di D. Devereux, *The Relationship Between Justice and Happiness in Plato's Republic*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 20 (2007), pp. 265-312, per cui Platone ritiene che la giustizia vada perseguita in quanto 'valore in sé', priva di una dimensione retributiva per il singolo individuo: del resto, come si è visto nel corso dell'intero cap. 2 e come si cercherà di mostrare nel cap. 3.2, per rendere più facilmente accettabile un certo tipo di vita Platone lo mostra come in grado di garantire il piacere, anche nel caso dei filosofi. La giustizia acquisisce un valore superiore agli occhi di tutti gli uomini – filosofi, guerrieri, massa – soprattutto in ragione della felicità che è in grado di concedere. Il filosofo-governante continua a usare la sua parte razionale anche quando è chiamato a ricoprire incarichi politici: pertanto, egli andrà incontro alla felicità che si accompagna all'interesse per la dimensione del principio razionale, pur non occupandosi direttamente di studi e ricerche ma di governo della città, come rileva J. Warren, *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge 2014, pp. 29-50. Del resto, le capacità politiche dipendono, per Platone, dalla scienza delle idee, dunque dall'esercizio della facoltà conoscitiva.

estranea alla ragione, ma anche alle πόλεις attuali, in cui è assente la figura del filosofo-governante. Secondo l'immagine della nave del libro VI che si è a più riprese considerata nei capitoli precedenti, l'esercizio della filosofia è, in queste città, addirittura impedito, in quanto gli uomini ἐπιθυμητικοί detengono il potere: i veri filosofi sono trasformati in un'appendice priva di influenza sulla cittadinanza; lo studio della filosofia, qualora non sia scoraggiato in qualità di occupazione inutile, è condotto in maniera inadeguata, dando così i natali a individui malvagi. Poiché non vi è la filosofia, in città simili mancano la giustizia e, dunque, la felicità, tra cui quella degli individui razionali: i filosofi devono, si può intendere, sperare fortemente nella – o attivamente impegnarsi per la – nascita della καλλίπολις, in cui poter esercitare liberamente il loro stile di vita. Solo in essa potranno realizzare il proprio βίος – appunto, dedicarsi alla filosofia nonché tenere a freno le compagini, nell'anima e nella città, non razionali – ed essere, quindi, pienamente felici. Dato che il fine principale della vita di ogni Greco è ricercare la εὐδαιμονία, la proposta di città perfetta avanzata da Socrate rappresenta un progetto imprescindibile agli occhi di un filosofo: significa poter raggiungere definitivamente la condizione migliore a cui ha da sempre aspirato³⁵¹. Il libro IX offre, così, non soltanto una soluzione al dubbio di Adimanto circa la felicità dei filosofi all'interno della città perfetta, ma anche lo sprone più forte per spingere quelli delle città attuali a promuovere attivamente un tentativo di avvicinamento alla καλλίπολις. Quest'ultima rappresenta in ultimo, cioè, l'unico spazio in grado di garantire ai filosofi la felicità: il progetto di riforma non può che assumere, soprattutto ai loro occhi, il grado di necessità³⁵².

Stando a quanto considerato finora, l'anima propria dei filosofi è sollecitata dalla prospettiva di vedere soddisfatto il suo peculiare piacere, ossia dedicarsi ai ragionamenti, allo

³⁵¹ Ciò che, nella comune mentalità greca, variava era, piuttosto, come intendere la felicità da raggiungere, se farla coincidere con l'ottenimento di una buona fama presso gli uomini, con il possesso di ricchezze e di beni esterni, con il potere sugli altri uomini, con il ritiro dalla vita pubblica, con la filosofia, etc.: per tutto questo cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 2010² [1989], pp. 13-35.

³⁵² Ritengo, quindi, che Platone fosse consapevole che fare appello al piacere desiderato dagli uomini è un'operazione in grado di muoverli e di spingerli verso un fine preferibile, come osserva B. Bossi, *Why Does Plato Use Pleasure to Persuade People to Attain the Good?*, in N. Notomi, L. Brisson (ed.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 209-214: tuttavia, non accolgo l'ipotesi della studiosa per cui lo scopo sarebbe, in generale, convertire gli ignoranti a una vita intellettuale. Come ho cercato di mostrare nei capitoli precedenti e attraverso quanto considerato finora, per Platone le parti dell'anima hanno una natura 'fissa', da cui deriva l'irriducibilità dei piaceri bramati da ciascuna e il possesso di qualità e di attitudini peculiari di una certa categoria di uomini: poiché vi sono vari tipi di anima, vi sono differenti tipi di individui e di piaceri e, di conseguenza, diversi modi, da parte di Platone, di sollecitarli. Nel caso dei libri IV e IX, è importante rendere chiaro ai filosofi che il ruolo di governo non sarà foriero di infelicità, perché il benessere coincide con l'accettazione di questo incarico (si tratta comunque di un'attività conforme alla cura per la razionalità). Se, come vuole la studiosa, Platone fa appello alla parte razionale della massa, è, a mio avviso, solo per farle accogliere il governo dei filosofi, sottolineando che sotto la guida dei primi il principio che nei secondi è più forte – quello desiderativo, a cui l'elemento razionale è costantemente asservito nell'anima dei πολλοί – vedrà soddisfatti desideri e piaceri (ad esempio, sfruttando la falsariga del mito di Er di cui si è detto).

studio della verità e all'esercizio della filosofia, la quale si declina non solo come un'attività teoretica, ma anche pratico-politica: tale concezione può essere intesa quale uno dei capisaldi del pensiero di Platone, poiché è suggerita a più riprese in numerosi dialoghi³⁵³.

3.1.2 Il βίος filosofico tra conoscenza e impegno politico

Come il caso dell'immagine della massa di cui si è discusso illustra esemplarmente, il controllo di un particolare elemento dell'anima sulle scelte del singolo dà luogo a una serie di comportamenti e di caratteristiche: si possono, così, raggruppare individui simili, se accomunati dal fatto che il principio razionale domina in loro, in una categoria più ampia, quella dei filosofi-futuri governanti. Nella *Repubblica*, Platone intende in maniera più esplicita l'anima di queste rare nature migliori come adatta a esercizi sia teoretici, sia pratico-politici: la riunificazione del potere politico e della filosofia emerge, nel fondo, anche in altri dialoghi, in cui si illustrano le qualità e le attività tipiche dei filosofi. Ciò, plausibilmente, risponde a una delle problematiche, sollevate dalla *Repubblica*, che possono ostacolare la nascita della città perfetta: non solo l'ostilità dei più – che Platone può neutralizzare attraverso tutti gli espedienti mitici di cui si è detto – ma anche la volontà dei filosofi di concentrarsi esclusivamente sulla ricerca del sapere, invece di condividere la verità che hanno raggiunto con il resto dei cittadini inferiori. Si tratta, allora, di inserire nelle principali trattazioni sulla figura del filosofo alcuni elementi per arginare questa esigenza potenzialmente deleteria, al fine di ricordare che la perfezione a cui i filosofi aspirano si declina sia come studio, sia come governo sulla città e sugli altri uomini.

Una chiara e puntuale descrizione delle caratteristiche tipiche dei filosofi è offerta nei libri V-VI della *Repubblica*: attraverso le parole di Socrate, Platone si focalizza sulla superiorità conoscitiva ed etica che contraddistingue il vero filosofo, la quale lo rende un perfetto governante. Con questa precisazione, egli tenta di risolvere un grande ostacolo alla realizzazione del progetto della *καλλίπολις*: l'ostilità della maggior parte degli uomini nei confronti della concessione del potere ai filosofi (R. 473e5-474a4).

³⁵³ Nel *corpus* dei dialoghi, vi sono altri passi in cui Platone tratta della natura del piacere migliore (e intellettuale, come il già menzionato *Filebo*): in questo capitolo, mi sono concentrato prevalentemente sul caso della *Repubblica* poiché le concezioni qui veicolate dovrebbero essere alla base dei dialoghi che si analizzeranno nei prossimi capitoli (in particolare il *Timeo*), i quali, come si cercherà di mostrare, sembrano presupporre proprio la *Repubblica* quale orizzonte di riferimento primario. L'esigenza di stabilire quale fosse il piacere superiore potrebbe essersi originata quale risposta ad alcune posizioni, per Platone inammissibili, di Antistene: gli echi di una polemica con quest'ultimo possono essere rintracciati già nel *Simposio* e nel *Fedone*, come rileva F. Trabattoni, *Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri*, in L. Rossetti, A. Stavru (a c. di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari 2008, pp. 235-261.

Socrate individua i tratti fondamentali in possesso soltanto di «rarissimi» individui (σπάνιοι – 476b10): dopo averne riconosciuto il generico carattere di amanti (474c8-475c8), specifica che il loro amore è rivolto al sapere (475c1-2), e che ciò che contemplano è la «verità» (ἀλήθεια – 475e4). Il discrimine in grado di rivelare chi è davvero filosofo riguarda le facoltà conoscitive: «opinione» (δόξα) per l'uomo non filosofo, «conoscenza» (γνώμη) della ἀλήθεια per quello vero (476d4-5). Socrate precisa, poi, le caratteristiche di questa verità: essa coincide con «ciò che è in senso pieno» (τὸ μὲν παντελῶς ὄν – 477a3), ossia con il mondo noetico, in opposizione a un piano intermedio tra ciò che è e «ciò che non è» (τοῦ αὐτῆς μηδαμῆ ὄντος – 477a7-8), ossia il mondo dei fenomeni, su cui verte l'opinione (476e7-477b2). La conoscenza del filosofo viene, alla luce di tutto questo, designata con un altro nome, dal precedente e semplice γνώμη al più tecnico «scienza» (ἐπιστήμη – 477b1): si sottolinea, in questo modo, che i veri filosofi sono i Platonici. La superiorità di questi ultimi e del loro sapere deriva dalle qualità dell'oggetto di loro competenza, che è, appunto, stabile e certo (478a11-479c5): esso concede, allora, i migliori strumenti per amministrare ottimamente la città (484c7-d2)³⁵⁴.

Socrate passa, poi, a delineare gli attributi etici. Egli separa due 'blocchi' di virtù (485e3-486b9; 486b10-487a5). Da una parte, quelle che derivano dalla conoscenza di cui il filosofo dispone, che lo rende moderato e avverso all'accumulo di ricchezze (485e3-5), totalmente alieno da «meschinità» (σμικρολογία – 486a5-6). Dall'altra, quelle che appaiono come 'congenite', presenti, cioè, nella sua anima per natura: sono virtù che consentono al filosofo di intraprendere lo studio del mondo noetico e di proseguire, in esso, proficuamente (486b10-11). Tali ἀρεταί lo rendono giusto e mite invece di poco socievole (486b10-12), rapido nell'apprendere (486c3-5), dotato di buona memoria (486c7-d2), di cultura e di grazia (486d4-5). I filosofi sono, infine, uomini καλοὶ καὶ ἀγαθοί (489e5): costoro si sono formati 'spontaneamente' nelle città attuali e malate³⁵⁵.

La valorizzazione dei veri filosofi è stata condotta da Socrate attraverso la descrizione, in parallelo, dell'inadeguatezza dei falsi filosofi, ossia di tutti quei personaggi che considerano se stessi, o che vengono ritenuti dagli altri uomini, a torto filosofi³⁵⁶. In questo modo, è chiaro che tutti coloro che non dispongono delle rare doti elencate devono ubbidire:

³⁵⁴ Su questa riconciliazione tra filosofia e politica, tra sapere e potere, nei filosofi descritti da Platone nella *Repubblica* attraverso lo sviluppo di adeguati saperi cfr. K. Dorter, *Philosopher-Rulers: How Contemplation Becomes Action*, in «Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 335-356.

³⁵⁵ Della relazione tra questo 'tipo' di filosofi con i dialettici del libro VII si dirà *infra*, nel testo. Per la connessione tra le qualità conoscitive dei filosofi e quelle etiche – alcune delle seconde causate dalle prime – cfr. M. Lane, *Virtue as the Love of Knowledge in Plato's Symposium and Republic*, in D. Scott (ed.), *Maieusis. Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford 2007, pp. 44-67, in part. pp. 50-59.

³⁵⁶ Cfr., ad esempio, 475b11-c4,d1-e2; 476a10-480a13; 484e4-d9; 491d7-496a10.

l'effetto della disamina presente nei libri V-VI sarebbe, cioè, illustrare ai personaggi che non coincidono con i veri filosofi la necessità di rinunciare al controllo della città, nonché rafforzare l'immagine di questi ultimi quali individui infallibili. Socrate ha, così, risolto la difficoltà di cui si è detto: mostrare ai molti uomini che le sono avversi la bontà della tesi del potere filosofico (473e5-474c3; 501c5-9).

Socrate si dichiara fiducioso circa la possibilità di eliminare l'ostilità comune e generalizzata: a suo dire, infatti, la maggior parte degli uomini è pronta a cambiare parere nei confronti dei filosofi, nel caso in cui si mostri l'eccellenza di questi ultimi (499d10-501a1). In effetti, nessuno ha mai potuto constatare la validità e l'efficienza di un governo filosofico: per ovviare a ciò bisogna, pertanto, veicolare e diffondere convenientemente a ogni individuo le analisi condotte nei libri centrali della *Repubblica*. Socrate afferma che il contenuto dei messaggi che è opportuno rivolgere alla cittadinanza coincide con la natura, con le qualità e con il βίος tipici dei veri filosofi (499e2-500a2). Solo in questo modo la moltitudine potrà comprendere la loro superiorità e ritenerli «ordinati e divini» (κόσμιός τε καὶ θεῖος – 500d1-2): il δῆμος tutto non sarà, di conseguenza, più ostile ai filosofi e li riconoscerà come suoi governanti (499d8-500e4) «se potrà accorgersi» (ἐάνπερ αἴσθωνται – 500e4) di tutto ciò. È opportuno notare che i filosofi devono anche infondere σωφροσύνη e δικαιοσύνη (500d8) tra i cittadini attuali: la prima virtù, oltre a porre un freno ai desideri più bassi, permette che i molti – di natura peggiore – accolgano e rispettino il controllo da parte dei pochi migliori (431d9-432b1).

Attraverso opportuni accorgimenti, i filosofi devono, dunque, cercare di farsi accettare come governanti legittimi: la loro principale occupazione non è, di conseguenza, dedicarsi soltanto all'affinamento del sapere, ma anche intervenire nella πόλις (attuale) a cui appartengono sia per ribaltare l'immagine negativa con cui sono comunemente dipinti sia per riscrivere la condotta degli altri cittadini promuovendo σωφροσύνη e δικαιοσύνη, operazioni tutte funzionali alla loro 'ascesa' al potere³⁵⁷. I filosofi hanno, a mio avviso, una missione civica, ossia politica ed educativa: correggere la condotta degli altri uomini e tentare di farsi concedere il controllo della città tramite gli espedienti di cui si è detto.

Nella *Repubblica*, Platone teorizza nuovamente, e in maniera più esplicita, lo stretto legame tra sapere filosofico e impegno civico: nella famosa immagine della caverna (514a1-517a6), l'intervento negli affari della città e degli altri uomini è ribadito nei termini di necessità. Oggetto di indagine è, ora, la figura dei dialettici, ossia degli individui la cui nascita

³⁵⁷ Sul valore di queste affermazioni – la necessità, per i filosofi, di rivolgersi al resto degli uomini promuovendo la loro immagine di individui eccellenti, sollecitando quindi lo sviluppo della σωφροσύνη nel loro pubblico – si è detto nel corso del cap. 2.3.

è l'esito del programma educativo promosso dai filosofi che si sono formati spontaneamente nelle città attuali e che sono riusciti, in qualche modo, a mettere in moto il progetto di riforma politica caldeggiato da Platone³⁵⁸. I dialettici coincidono con gli uomini che sono fuggiti dalla caverna, dopo essersi liberati dalle catene che li tenevano imprigionati e che li costringevano sia a osservare le ombre delle statuette sia a udire le voci dei portatori (514b8-515c8): dopo un periodo di 'adattamento' all'esterno, ossia alla dimensione noetica (515c8-516b2; 517a8-b6), riescono infine a contemplare direttamente la luce del sole – l'idea del bene – e a riconoscere che essa è la causa, per entrambi i mondi – fuori (piano noetico) e dentro (piano sensibile) la caverna – di ogni cosa (516b4-c2; 517b6-c4)³⁵⁹.

La preoccupazione più grande riguarda non tanto il fatto che i dialettici riescano in qualche modo a uscire dalla prigionia e a osservare direttamente il sole, bensì che desiderino rimanere per sempre nel mondo delle idee disinteressandosi del resto degli uomini. Platone appare consapevole del rischio a cui i filosofi andrebbero incontro qualora ritornassero nella caverna e cercassero di convincere gli altri prigionieri della falsità del sapere che costoro hanno costruito fino a quel momento: i primi sarebbero, da questi ultimi, derisi, se non addirittura uccisi (516e7-517a6). Ciò costituisce, certamente, un deterrente per l'impegno nella città: tuttavia, la 'tentazione' più forte è costituita dalla bontà e dalla bellezza del mondo noetico stesso, le quali spingono i dialettici a disprezzare la πόλις e tutte le sue dinamiche, che non possono reggere il confronto con la purezza del piano delle idee (517c6-d2, 519d4-7), tanto più che essi risulteranno goffi e inadatti nel caso in cui si immergano nell'orizzonte cittadino (517d8-e1).

Quest'ultima immagine richiama molto da vicino la descrizione del filosofo e del suo rapporto con la città presente nel *Teeteto*: come si vedrà, in questo dialogo si sottolinea l'incapacità, da parte dei veri filosofi, di adottare il βίος tipico del resto degli uomini poiché ingiusto e corrotto, da cui, pertanto, prendono le distanze. Nel passo della *Repubblica* in esame, allora, Platone sta alludendo al fatto che il filosofo risulta ridicolo e inadatto solamente se è costretto a vivere secondo le regole delle città *attuali e corrotte*, se, cioè, tenta di

³⁵⁸ Si tratta di un programma superiore, volto a far comprendere la parte più difficile della filosofia, la dialettica appunto: non coincide, dunque, con la formazione dei giovani φύλακες tramite ginnastica e musica, che occupa invece gli anni giovanili dell'educazione delle nature più promettenti. Per quanto detto finora e per il legame tra i filosofi delle città attuali e i futuri dialettici – con riferimenti anche alla possibile 'missione' dell'Accademia di Platone – cfr. M. Vegetti, *I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi*, in Id. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Napoli 2003, pp. 603-624.

³⁵⁹ La caverna non rappresenta soltanto il mondo sensibile, ma anche il mondo della πόλις, coi prigionieri quale controparte dei cittadini comuni privi di educazione (platonica): da qui i collegamenti tra l'immagine della caverna e quella della linea del libro VI, sebbene problematici. Per un'analisi più dettagliata su questo punto si rimanda alle osservazioni di F. Franco Repellini, *Il posto della linea nell'immagine della caverna*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 91 (2010), pp. 553-574.

lusingare il popolo in assemblee, di vincere a qualsiasi costo gli avversari in tribunali e di esaminare gli oggetti del mondo sensibile senza l'appoggio delle idee: egli può allontanarsi da tutto ciò se si affranca dal controllo esercitato dalla dimensione sensibile e corporea, appunto, ascendendo verso il mondo esterno e reale³⁶⁰.

È lecito, di conseguenza, estraniarsi dalle occupazioni, dalle aspettative e dai valori tipici della città malata, ma non dalla politica 'in sé': una πόλις va guidata e amministrata dai filosofi perché sono gli unici individui in grado di farlo ottimamente. Ciò è ribadito a più riprese, sottolineando sia che la comprensione dell'idea del bene consente di agire saggiamente in privato e in pubblico (517c3-4), sia che individui intelligenti, ma estremamente malvagi, potrebbero altrimenti impossessarsi della città (519a1-5), sia che la maggior parte degli uomini ignoranti governerà quest'ultima malamente (519b7-c4). A questo invito appena formulato si accompagna una 'costrizione', volta a impedire in ogni modo la rinuncia, da parte dei dialettici, a mettere a disposizione degli altri cittadini le loro doti e il sapere che hanno acquisito (519c8-521b11)³⁶¹.

I perfetti filosofi guardano, pertanto, contemporaneamente a due mondi: sia a quello noetico sia a quello degli uomini, ponendosi, in un certo senso, a metà – quale raccordo – tra di essi. Quanto teorizzato nel paragone della caverna è del tutto equiparabile all'immagine di un altro dialogo: un'ulteriore e simile difesa del legame che il filosofo deve mantenere sia con la dimensione delle idee sia con quella della città è, infatti, presente nel *Simposio*.

Nel celebre discorso di Diotima, Amore viene definito un «demone grande» (δαίμων μέγας – *Smp.* 202d13) e il filosofo un «individuo demonico» (δαμόνιος ἄνθρωπος – 203a5): le due figure sono, quindi, strettamente correlate. La sacerdotessa di Apollo illustra le loro caratteristiche peculiari (202d13-209e4), contrapponendole a quelle del resto degli uomini.

³⁶⁰ Integro con il rimando anche alla dimensione cittadina le analisi di I. Männlein-Robert, *Philosophische Entwürfe der (Unter-)Welt in Platons Politeia*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia* cit., pp. 242-251, la quale illustra nel dettaglio come la caverna rappresenti, prima di tutto, il mondo sensibile, la sfera corporea e i loro influssi negativi sulla conoscenza, sull'educazione e sulle virtù degli uomini: la figura dei filosofi viene esaltata in ragione del fatto che si sono immersi nuovamente in una dimensione negativa per aiutare gli altri prigionieri a svincolarsi da essa.

³⁶¹ C. Buckels, *Compulsion to Rule in Plato's Republic*, in «Apeiron», 46 (2013), pp. 63-83, avanza l'ipotesi che esista un punto rischioso nel progetto di educazione platonica, sebbene intenzionale: essa mira a 'costruire' filosofi fortemente tentati di non interessarsi alla città, poiché soltanto tali individui sono i più adatti a governare, in ragione del fatto che hanno perseguito prima di tutto il fine di dedicarsi alla conoscenza e hanno raggiunto, così, un profondo contatto con la dimensione noetica. Da ciò, allora, la frequente esortazione a guardare anche al resto della cittadinanza – qui e in altri dialoghi – e la necessità di obbligare i filosofi a governare, costrizione che può alludere, in ultimo, all'esito dell'educazione platonica, la quale mira a infondere virtù che spingono ad «agire giustamente», secondo δικαιοσύνη: nell'accezione che questo termine ha nella *Repubblica*, armonizzare l'anima e accettare il ruolo che spetta nella città (nel caso dei filosofi, comandare). Se questa lettura è corretta, si avrebbe un'ulteriore conferma che la παιδεία platonica rivolta ai filosofi mira a unire 'teoria' (dialettica) e 'pratica' (politica) quale soluzione per le insufficienze della città e del resto degli uomini.

Questi ultimi sono individui profondamente «ignoranti» (οἱ ἀμαθεῖς – 204a3): il massimo ‘sapere’ che alcuni di loro hanno raggiunto riguarda soltanto le tecniche (203a5-6), le quali non consentono di intessere rapporti con la dimensione divina (203a4-6). Pur essendo manchevoli dal punto di vista conoscitivo, gli uomini non desiderano rimediare e diventare saggi innalzandosi verso le divinità: se lasciati a sé, rimarrebbero, allora, sempre lontani dalla bontà che deriva dagli dèi (204a3-4), i quali non si mescolano direttamente con gli uomini (203a1-2). In quanto mortali, aspirano costantemente all’immortalità (207d1-2): a causa delle loro insufficienze, la perseguono erigendo a orizzonte di riferimento la dimensione corporea (οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες κατὰ σώματα ὄντες – 208e1-2), la quale, in risposta, li spinge a procreare e a generare (207d2-e1) – risultando, così, simili agli animali (207a6-b7) – oppure a perseguire gloria e fama e a lasciare ottimi ricordi di sé (208c1-d2). I loro modi, consuetudini, opinioni, desideri, etc. (207e1-208a3) non hanno alcun elemento di stabilità: le loro conoscenze e i loro βίοι sono, cioè, mutevoli e, dunque, imperfetti³⁶².

Il mondo divino è totalmente opposto: solo in esso è riscontrabile la piena e vera sapienza (204a1-2), così come la bellezza e la bontà (202d5-6): ciò che vi può essere di benefico per la vita di un uomo trova, dunque, origine presso le divinità.

A metà tra questi due estremi si colloca Amore, uno dei tanti demoni, i quali possiedono qualità superiori a quelle degli uomini ma inferiori a quelle degli dèi (202d11-e1; 203e4-5): i filosofi sono equiparabili a δαίμονες perché aspirano, giungendo presso il mondo divino, a diventare sapienti pur partendo da una condizione di mancanza conoscitiva, dato che, al contrario degli uomini, vogliono colmare lo scarto che li separa dalle divinità (204a8-c6). Il filosofo è, cioè, un individuo «mediano» (μεταξύ) tra i sapienti e gli ignoranti (204b4-5). In ragione di ciò, egli ha contatti con la sfera divina, insegue la σοφία, aspira all’immortalità erigendo l’anima, e non il corpo, a guida e a strumento per perseguire tale fine (208e5-209e4). La ψυχή porta il filosofo a sviluppare conoscenza e virtù (φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν – 209a3-4): la forma più alta di φρόνησις è «la capacità di amministrare le città e le case» (ἡ

³⁶² L’immortalità che conquistano i filosofi, di contro a quella effimera che perseguono gli uomini che deliberano secondo il corpo (207d2-e1) o in vista dell’onore (208c1-d2), non rappresenta un’esistenza eterna né una definitiva comunione con il mondo noetico e il suo apice, bensì un affrancamento dalla dimensione corporea, il quale ha come esito, all’interno della città, l’acquisizione di una condotta e di un sapere stabili: per questo cfr. M.A. Fierro, *Symp. 212A7-7: Desire for the Truth and Desire for Death and God-like Immortality*, in «*Methexis*», 14 (2001), pp. 23-43. I filosofi lasciano, poi, in questo modo memoria delle superiori virtù conquistate: è questa la vita eterna nella città, come osserva A. Hooper, *The Memory of Virtue: Achieving Immortality in Plato’s Symposium*, «*Classical World*», 63 (2013), pp. 543-557.

περὶ τὰ τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακόσμησις – 209a6-7), la quale si basa sul possesso della «moderazione» e della «giustizia» (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη – 209a8)³⁶³.

Il ritratto della natura tipica del filosofo non porta a dipingerlo come un individuo che non prova interesse verso il mondo degli uomini. Nel *Simposio* si pone, certamente, enfasi sul fatto che egli – unico tra gli uomini – ha un profondo legame con la dimensione divina, la quale è presentata attraverso immagini tradizionali, appunto tramite la descrizione degli dèi come entità buone e giuste: ciò può valere come metafora per la sfera noetica, divina e perfetta, modello di bontà e di giustizia a cui il filosofo si riferisce costantemente. Il richiamo alla dimensione noetica emerge chiaramente nella cosiddetta scala di ἔρωσ (209e5-212a7), la quale rappresenta l'attuazione del desiderio per l'immortalità tipico di chi agisce e ragiona solo in base all'anima (permette, in effetti, di estraniarsi dalla dimensione corporea)³⁶⁴. Il filosofo, tuttavia, ha un carattere μεταξύ: con questo termine, Platone non vuole suggerire esclusivamente che il filosofo si pone a metà, dal punto di vista qualitativo, tra gli dèi e gli uomini, bensì intende mostrare che ha un preciso ruolo: costituire un ponte, quale intermediario 'attivo', tra i due estremi (202e3-4). Nel richiamo alla concezione tradizionale dei δαίμονες, infatti, Diotima sostiene che, grazie ai demoni, gli uomini possono far pervenire richieste agli dèi, ma osserva anche che dalle divinità giungono doni e benefici per i mortali (202e3-7). Questa duplice direzione della catena di 'scambio' è possibile solamente attraverso l'anello mediano e mediatore, i filosofi: la dimensione del loro sapere ha, pertanto, una valenza civica, politica ed educativa, perché il loro sguardo è indirizzato anche al mondo degli uomini³⁶⁵.

Rileggendo l'immagine tradizionale dei contatti dèi-demoni-mortali alla luce del rimando alle idee di cui si è detto, emerge che i filosofi sono in grado di raggiungere la conoscenza del mondo noetico da cui possono, poi, trarre tutto ciò che risulta vantaggioso per il resto degli uomini. Non a caso, Platone inserisce, nella discussione, la domanda circa

³⁶³ La σωφροσύνη viene qui presentata come una forma di conoscenza perché è una virtù che si basa su di essa, come si è potuto osservare a più riprese nel cap. 2.2. È opportuno notare che σωφροσύνη e δικαιοσύνη sono le virtù che il filosofo è chiamato a diffondere negli altri uomini come affermato nella *Repubblica* (R. 500d5-9): a mio avviso, allora, nel *Simposio* si avrebbe un ulteriore rimando – oltre a quello di cui si dirà *infra*, nel testo – all'impegno del filosofo nei confronti della città, ossia raggiungere quelle virtù che vanno, poi, promosse negli altri cittadini.

³⁶⁴ Come rileva S. Obdrzalek, *Moral Transformation and the Love of Beauty in Plato's Symposium*, in «Journal of the History of Philosophy», 48 (2010), pp. 415-444. Per il fatto che Platone chiama divino il mondo noetico e, quindi, che si debba spesso leggere un rimando alle idee quando egli menziona gli dèi cfr. *infra*, n. 371.

³⁶⁵ Per il ruolo mediatore dei demoni tipico della tradizione che Platone ammantava dietro al termine μεταξύ si rinvia ad A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston 2012, pp. 42-46. Per la necessità di leggere un ruolo 'attivo' nella posizione mediana dei filosofi, che li porta da un estremo all'altro, dunque anche ad agire nel mondo degli uomini, accolgo l'ipotesi di lettura di K. Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989, pp. 20-23, che integro con le osservazioni che avanzo nel testo.

l'utilità di Amore (ossia, della filosofia) per gli uomini (204c8). Considerando il caso dei filosofi, Ἔρως li spinge a ricercare l'immortalità sviluppando molte virtù e la conoscenza, l'apice della quale è costituita dalla corretta capacità di governare la città. Nel perseguimento dell'immortalità, i filosofi generano, poi, «discorsi» (λόγοι), i quali costituiscono un modello di riferimento per tutti coloro che sono disposti ad accoglierli (209a8-c7)³⁶⁶. I benefici della filosofia sono, dunque, duplici: per quanti la praticano attivamente è prevista la perfezione del loro sapere e del loro βίος; per quanti perseguono altri scopi – per gli ignoranti, ossia per il resto degli uomini – il beneficio è essere consigliati ottimamente dai filosofi. I doni che dagli dèi (dal piano delle idee) giungono, tramite Amore/i demoni (la filosofia/i filosofi), ai mortali (il resto degli uomini ignoranti) rientrano, quindi, nell'ambito della buona amministrazione e dell'ottima condotta suggerite.

Viene teorizzato un ruolo necessario per il filosofo, soprattutto se si tengono presenti le concezioni che Platone suggerisce nella *Repubblica*: finché un filosofo si trova nella città malata, la sua natura lo porta inevitabilmente a ricercare la conoscenza delle idee, la quale, tuttavia, può essere di grande aiuto per tutti gli altri uomini. Solamente grazie al filosofo la bontà e l'utilità del mondo noetico possono essere diffuse tra gli ignoranti. Senza il primo, questi ultimi persevererebbero nella loro vita infima e ingiusta: del resto, attraverso la menzione, nel *Simposio*, di coloro che si sono dedicati, al massimo, alle tecniche – attività di cui si dice esplicitamente che escludono un contatto con la dimensione divina – si instaura un rimando ai τεχνῖται delle città attuali della *Repubblica*, i quali usurpano il nome e le funzioni della vera filosofia non avendo nulla in comune con le qualità tipiche dei filosofi e non essendo in grado di raggiungere la conoscenza delle idee (*R.* 495c8-496a10). La città, se affidata loro, non può che essere condotta malamente. A mio avviso, tutto ciò rientra nel solco del più ampio progetto di Platone di ridefinire l'immagine dei filosofi per allontanarla da quella prodotta dalla cittadinanza 'mortale' e incapace: egli sta sostenendo l'importanza di stabilire definitivamente l'identità dei filosofi quali individui in possesso di un sapere perfetto, l'unico utile per guidare la città, nonché incoraggiando i lettori/ascoltatori filosofi a dedicarsi a questa occupazione³⁶⁷. Il desiderio di perseguire l'immortalità e di ricercare il

³⁶⁶ I figli generati dai filosofi, ossia i λόγοι, spingono ad acquisire le virtù che descrivono: educano, pertanto, i cittadini (vertono infatti sulla ἀρετή e su tutto ciò che può rendere buono un individuo – *Smp.* 209b8-c2). Si tratterebbe di una conferma della dimensione civica della vita dei filosofi e del sapere verso cui si indirizzano: per un'analisi sulla prole filosofica si rinvia ad A. Nightingale, *The Mortal Soul and Immortal Happiness*, in P. Destrée, Z. Giannopoulou (eds.), *Plato's Symposium. A Critical Guide*, Cambridge 2017, pp. 142-159, in part. pp. 150-154.

³⁶⁷ Alla luce di quanto osservato nei capp. 2.1-2.2, gli uomini ignoranti vanno quindi identificati con la massa, appunto portata ad agire a caso, stupidamente, senza controllo per via del sopravvento nella loro anima dell'elemento desiderativo, il più estraneo all'intelligenza: senza la mediazione dei filosofi con il piano divino –

contatto con il mondo divino compare – quale pretesto per esprimere una simile esortazione all'impegno civico – anche in un altro dialogo.

In un passo del *Teeteto*, nel cosiddetto *excursus* (*Th.* 172b8-177c1), Platone propone, nuovamente, un'analisi sulle caratteristiche tipiche dei veri filosofi³⁶⁸. Come per gli altri dialoghi, le qualità di questi ultimi sono introdotte in opposizione a quelle dei falsi filosofi o, in questo caso, dei personaggi che sono antitetici ai primi: si instaura, così, una dialettica tra le due compagini, la quale permette di isolare con più facilità la superiorità del βίος filosofico. Nel caso del *Teeteto*, la contrapposizione è la seguente: da una parte, politici/oratori, schiavitù, città, σῶμα; dall'altra, filosofi, libertà, mondo delle idee, διάνοια.

Ciò che contraddistingue i politici/oratori è la bassezza morale a cui sono da sempre inclini: hanno un'anima meschina, sono bugiardi, pronti a danneggiarsi a vicenda e completamente corrotti (173a3-b1). Tale disposizione è sorta poiché la loro prima occupazione è, appunto, dedicarsi alla politica, ossia presenziare in assemblee e in tribunali pronunciando discorsi di fronte al popolo, che deve essere efficacemente lusingato al fine di attirarlo dalla propria parte e ricevere benefici.

La loro condizione è quella di essere schiavi e prigionieri della loro stessa attività: in occasioni pubbliche, dispongono di «poco tempo» per parlare (ἐν ἀσχολίᾳ τε ἀεὶ λέγουσι – 172d9); possono trattare, poi, solamente di tematiche limitate, dato che spesso sono suggerite dall'avversario nel caso in cui i politici/oratori si trovino in un tribunale (172e3); infine, sono costretti a tenere in conto gli umori del «padrone» (πρὸς δεσπότην – 172e5), ossia dei giudici e quindi, in ultimo, del δῆμος stesso (172e7-173a1)³⁶⁹.

La città si presenta come la sede di un insieme di dinamiche caratterizzate da iniquità e da inutilità: essa è costituita, infatti, da numerosi luoghi di aggregazione – mercati, tribunali,

noetico, da cui ricevere ordine – il resto degli uomini sarà perpetuamente privo di contatti con le superiori bontà e utilità di quest'ultimo. In più, i filosofi sono le uniche guide, i perfetti mediatori: i politici, i retori-Sofisti e le altre figure che rientrano in questa categoria sono egualmente distanti dalla conoscenza delle idee in quanto inscrivibili nella compagine umana più infima.

³⁶⁸ Questa digressione si configura come una pausa nella discussione – è considerata da Socrate *πάρεργα* (177b8) – ma non assume un ruolo marginale. L'espressione *μείζων λόγος* (172b8) suggerisce, infatti, l'importanza che Platone vuole attribuirle: essa mira, in particolare, a esaltare le caratteristiche della vita e della conoscenza dei filosofi in opposizione a quelle imperfette dei politici/oratori per invalidare, così, le posizioni sofistiche, come osserva E. Spinelli, *Socratismo, platonismo e arte della vita. Ancora sulla digressione del Teeteto*, in G. Casertano (a c. di), *Il Teeteto di Platone. Struttura e problematiche*, Napoli 2002, pp. 201-215. È mio parere che Platone stia suggerendo un ulteriore scopo, derivabile quale corollario da quello principale e più evidente di cui si è appena detto: la necessità che i filosofi correggano, nelle città attuali, il ritratto con cui sono generalmente dipinti al fine di rivendicare un maggiore coinvolgimento negli affari pubblici.

³⁶⁹ La schiavitù 'incanalata', dunque, la vita dei politici/oratori verso un preciso – e molto limitato – ambito di interessi e di attività a causa, in ultimo, della volontà di ottenere vantaggi egoistici e materiali: per questo cfr. P. Butti de Lima, *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*, Venezia 2002, pp. 87-109. Per l'ipotesi di lettura secondo la quale il padrone coincide con il giudice e, quindi, con il popolo stesso cfr. M.D. Boeri, *Platón. Teeteto*, Buenos Aires 2006, p. 149, n. 156.

consigli, assemblee – dove i politici/oratori fanno a gara per emergere in qualità di uomini encomiabili agli occhi del popolo, oppure dove si ha l'occasione per mettere in mostra la propria fama, le proprie abilità o il proprio lignaggio, come Socrate puntualizza nel momento di illustrare le attività a cui il filosofo è alieno. La città, poi, si mantiene grazie a leggi e decreti, che costituiscono l'unico orizzonte di riferimento per tutti coloro che intervengono in occasioni pubbliche, animate esclusivamente da giochi di potere: i politici/oratori si focalizzano solamente sulla conoscenza di base dei νόμοι e sullo sviluppo delle capacità comunicative necessarie per trionfare in dibattiti e discussioni. Si può affermare, pertanto, che la città costituisce il terreno favorevole per la schiavitù e per la bassezza morale dei cittadini, in particolare di quelli più 'attivi': è una relazione di interdipendenza che non può essere sciolta, qualora si limiti il proprio ambito di riferimento al solo mondo della πόλις. Il filosofo, infatti, si tiene lontano dalle occupazioni appena descritte, vivendo, di conseguenza, soltanto 'parzialmente' in una città: guardando a ben altro, risulta puro e migliore (173c8-e4).

Ciò che ancora l'uomo all'interno di una città è «il corpo»: considerando la natura dei filosofi, Socrate afferma che esso è l'unico elemento di questi ottimi individui a rimanere dentro la città (τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει – 173e2-3), laddove il loro «pensiero» (διάνοια – 173e3) fugge verso altre e superiori mete. Il σῶμα può essere considerato, in ultimo, il responsabile dello sviluppo, da parte dei cittadini, di comportamenti malvagi ed erronei, proprio perché li incanala nell'orizzonte della πόλις e delle sue dinamiche negative³⁷⁰.

Guardando ai veri filosofi, Socrate afferma che essi non si interessano di politica – dunque non sono inclini a ordire inganni e lusinghe – di pettegolezzi, di convivi e di feste (173c8-e1): risultano, pertanto, profondamente estranei ai modi di esprimersi e di intendere comuni (174b7-175b7). Essi perseguono solamente una «assimilazione al dio» (ὁμοίωσις τῷ θεῷ – 176b1), ossia un tentativo, per quanto è in potere di un uomo, di elevarsi verso una condizione superiore, la quale coincide con l'acquisizione di un sapere perfetto, quello delle idee – appunto, divine – anche se non sono menzionate esplicitamente (176b1-3)³⁷¹.

Poiché sono slegati dai meccanismi che mantengono in funzione le città, essi risultano liberi: non hanno, infatti, ristrettezze di tempo quando si dedicano alle loro attività tipiche

³⁷⁰ Del resto, le attività tipiche della città, dedite al litigio, alla sopraffazione, alla vanità, descritte nel *Teeteto* richiamano quelle a cui il corpo è solito indirizzare presentate nel *Fedone* (66c2-d3): sarebbe legittimo, dunque, leggere nel *Teeteto* un riferimento, in ultimo, al corpo quale responsabile della vita dedicata solamente alla dimensione della città (malata) e a comportamenti iniqui.

³⁷¹ Per la possibilità di intendere il mondo divino e gli dèi di cui Platone parla come le idee cfr. F. Fink, *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin-New York 2007, pp. 245-246: per le idee come divine si veda, ad esempio, *Phd.* 80b1, 84a9; *R.* 500c9-d1, 517d4-5; *Phdr.* 246d8-e1. J. McDowell, *Plato. Theaetetus*, Oxford 1973, pp. 174-177, individua, anche se con cautela, i vari punti in cui emergono riferimenti sottesi alla teoria delle idee lungo la digressione.

(172d4-9) né sono costretti a limitare le loro attenzioni a un preciso campo di argomenti per rendere conto al popolo o per ribattere agli attacchi di un avversario³⁷².

I filosofi si dedicano allo studio del mondo noetico, dato che indagano la natura degli enti nella loro universalità, ripudiano ciò che è solamente vicino a esso – il mondo sensibile (πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστον ὅλον, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκραθεῖσα – 174a1-2) – e preferiscono altre occupazioni, che non hanno nulla a che fare con le meschinità dei politici/oratori (173e5-174a2)³⁷³.

Il loro «pensiero», infine, non ha relazione con la dimensione cittadina. È, infatti, tramite il primo che i filosofi si distaccano dalla seconda: di conseguenza, come il σῶμα rende i politici uomini spregiudicati, dediti solamente ad attività infime perché immersi totalmente nella città e nei suoi luoghi di aggregazione/scontro, così la διάνοια connette il filosofo al mondo noetico, trasformandolo in un individuo superiore in ragione del fatto che il piano delle idee è estraneo all'inferiorità del mondo sensibile (il quale è rappresentato, in questi passi, dalla città). È opportuno sottolineare che questa distinzione richiama, in parte, le differenze, enucleate nel *Fedone*, che separano i filosofi da quanti vivono erigendo la sfera materiale a orizzonte di riferimento primario: in quest'ultimo dialogo, il σῶμα è di ostacolo allo studio del mondo noetico perché spinge l'individuo che si dedica alla dimensione corporea a comportarsi ingiustamente. Socrate suggerisce, pertanto, la necessità di allontanarsene per dedicarsi alla cura della ψυχή: tramite quest'ultima, si affinano le qualità dell'individuo, in quanto l'anima ha un legame diretto con il piano delle idee (*Phd.* 62d7-e2; 67a6-b2; 78b1-e5). La ψυχή del *Fedone* svolge una funzione analoga alla διάνοια del *Teeteto*: entrambe si oppongono agli effetti che il σῶμα esercita, descritti in termini simili sia nel primo che nel secondo dialogo³⁷⁴.

³⁷² La libertà deriva dal fatto che il filosofo è padrone del suo tempo e della facoltà di scegliere le attività/oggetto di studi a cui dedicarsi, in ragione del fatto che, in ultimo, non nutre il desiderio di godere di vantaggi personali e materiali, bensì di raggiungere la verità: è così che la sua libertà si contrappone alla schiavitù dei politici/oratori. Per questo cfr. Z. Giannopoulou, *The Digression in Plato's Theaetetus: Observations on its Thematic Structure and philosophical Significance*, «Elenchos», 23 (2002), pp. 75-88, in part. pp. 78-79.

³⁷³ Come osserva D. Labriola, *Philosophy in the Theaetetus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 97 (2015), pp. 397-415, sono presenti varie definizioni di filosofo nei dialoghi platonici, le quali dipendono dai vari «rami» della filosofia (eliminazione dei falsi saperi, dialettica, etc.) a cui si dedicano in un determinato periodo: ciò che accomuna le diverse figure è il loro scopo, ossia affinare la conoscenza e, conseguentemente, le virtù di cui sono in possesso. Secondo l'autore, nel caso del *Teeteto* il filosofo dell'*excursus* aspira a diventare il dialettico dei libri VI-VII della *Repubblica*. A questa ipotesi di lettura aggiungo l'osservazione per cui un ulteriore elemento a connettere le possibili e diverse immagini di filosofo – dal perfetto filosofo della digressione, al filosofo-re, al dialettico – è l'impegno civico, politico-educativo, che passa da una precedente – nonché necessaria – immersione nel mondo delle idee, come si sta cercando di mostrare, tanto più se il filosofo del *Teeteto* mira a tramutarsi nel dialettico della *Repubblica*, per cui è previsto un coinvolgimento negli affari della città, come si è visto.

³⁷⁴ Per questa distinzione anima-corpo del *Fedone* cfr. F. Trabattoni, *Platone. Fedone*, Torino 2011, pp. XXIII-XXX, di cui condivido l'osservazione per cui tale dicotomia non si declina in senso ultramondano, ma rammenta

Con l'*excursus* del *Theaeteto* sul βίος dei filosofi, Platone non vuole sostenere che l'interesse per il mondo noetico cancella completamente la cura per il mondo della città. Il filosofo è, in un certo senso, 'forzato' a risiedervi: finché è in vita, egli possiede un corpo, il quale per definizione, come si è visto, è l'unico elemento che non può separarsi dalla πόλις. Il filosofo continuerà, pertanto, a risultare inadatto a prendere parte alle dinamiche di potere e di relazione interpersonale tipiche della città (attuale e malata), suscitando sempre il riso e lo scherno di tutti gli altri cittadini. È però ammessa la possibilità che egli riesca a volgere qualcuno dei politici/oratori alle sue stesse occupazioni: ciò porta a un ribaltamento della situazione più comune, dato che sarà, ora, l'individuo verso cui il filosofo si sta interessando a mostrarsi incompetente e ridicolo, proprio perché non è mai stato abituato a contemplare le realtà più alte (*Th.* 175b9-176a2).

Socrate sta suggerendo che il filosofo ha il compito di educare gli altri uomini: la sua vita non coincide con la predilezione – utilizzando una terminologia aristotelica – per un βίος θεωρητικός. Uno degli oggetti di indagine del filosofo – o di chi è stato da esso tratto in alto – consiste, infatti, nello stabilire in che cosa consista la giustizia in sé e la felicità, assieme alle loro controparti (εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας [...] ἀνθρωπίνης ὄλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος – 175c1;c5-6). Se il filosofo spinge gli altri uomini ad adottare il suo modello di vita, allora impedisce loro di perseverare nell'ingiustizia: l'assimilazione al divino, infatti, coincide con l'acquisizione di virtù – giustizia e santità – che si accompagnano necessariamente al sapere (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι – 176b2-3). L'enfasi è posta soprattutto su una dimensione etico-paideutica del filosofo e della conoscenza di cui dispone: egli è un cittadino perfetto, molto lontano dai politici/oratori spregiudicati e mossi da fini egoistici³⁷⁵.

al pubblico del dialogo la rilevanza della filosofia in ambito etico-politico: il distacco dal corpo permette l'acquisizione di certe conoscenze ma anche di peculiari, nonché superiori, virtù. S. Drefcinski, *What Does it Mean, To Become Like God? Theaetetus 176a-177b*, in «International Philosophical Quarterly», 54 (2014), pp. 411-427, propone, invece, di ravvisare un altro tipo di rimando al *Fedone*: in relazione alla ὁμοίωσις τῷ θεῷ, suggerisce di considerarla come il tentativo di raggiungere l'immortalità, dunque di godere di una vita perfetta nell'aldilà, descritta nel finale del *Fedone*. Nel caso in cui sia presente anche questo intento nella delineazione di ὁμοίωσις τῷ θεῷ, è opportuno considerare che essa passa attraverso un'ottima vita terrena: l'eventuale scopo ultimo e ultramondano non elimina l'importanza per la dimensione contingente cittadina.

³⁷⁵ La presenza della giustizia, che rinvia alla sfera delle relazioni interpersonali all'insegna della mancanza di prevaricazione in nome del benessere comune, mostra che Platone non sta teorizzando il ritiro completo dalla città, secondo le osservazioni di T.A. Mahoney, *Is Assimilation to God in the Theaetetus Pure Otherworldly?*, in «Ancient Philosophy», 24 (2004), pp. 321-338, cui si rinvia per l'accezione di giustizia di cui si è appena detto: Platone starebbe promuovendo in questo modo, invece, un «active moment» della vita del filosofo. Per quanto riguarda la presenza di santità nel βίος di quest'ultimo, tale virtù contribuisce a indicare che egli è pio perché connesso al mondo divino, richiamando, in questo modo, l'attributo di δαιμόνιος ἀνὴρ di *Smp.* 203a5 e il profondo contatto, dunque, con la sfera noetica (divina, appunto), come rileva M.L. McPherran, *Justice and Piety in the Digression of the Theaetetus*, in «Ancient Philosophy», 30 (2010), pp. 73-94. Non concordo, tuttavia, con la lettura di quest'ultimo studioso, per cui l'immagine del filosofo del *Theaeteto* è una ripresa del

Socrate, come si è visto, parla della necessità di fuggire al più presto dalla città (176a8-b2): questa fuga non equivale, alla luce di quanto detto finora, a un estraniarsi definitivo dalla πόλις, bensì a un prendere le distanze dalle dinamiche delle città *attuali*, poiché indirizzate solo alla sopraffazione, all'inganno, alla lusinga, a chiacchiere prive di valore e all'ottenimento di vantaggi personali³⁷⁶. Il filosofo possiede un σῶμα che lo incatena in una città: egli può distaccarsi dal primo vincolo, ossia dalla dimensione 'morale' del mondo sensibile/corpo/città (che spinge a ingiustizie, meschinità, etc.), ma non dal secondo vincolo, quello 'materiale', ossia dal fatto di trovarsi a risiedere, per un certo periodo, all'interno di una πόλις spazialmente e temporalmente definita. La fuga si prospetta come il perseguimento – oltre che della conoscenza migliore – della perfezione morale, sia per la vita del singolo filosofo sia per quella degli altri cittadini, nei confronti dei quali il primo deve correggerne la natura corrotta³⁷⁷.

Non a caso, da una parte Teeteto osserva che, se i filosofi potessero convincere gli altri uomini della superiorità del loro βίος, ogni male verrebbe meno (176a3-4), dall'altra Socrate sottolinea che è necessario dire la verità ai politici/oratori, ossia mostrare loro l'insufficienza del tipo di vita che hanno adottato (176d5-6): a mio avviso, le parole di Teeteto richiamano molto da vicino l'augurio che Socrate esprime nella *Repubblica* (R. 499d10-500a4; d11-e3), ossia la speranza di persuadere efficacemente i cittadini – che sono soliti guardare con scherno o con ostilità alla filosofia – del fatto che i filosofi sono gli individui migliori, a cui va pertanto affidato il comando della città; l'esigenza di Socrate di rivelare direttamente ai politici o ai falsi filosofi la loro inadeguatezza è, poi, la stessa sia nel *Teeteto* sia nella *Repubblica* (474b1-c3; 476d7-e3). Il ruolo politico ed educativo del filosofo emerge, allora,

momento in cui egli si trova fuori dalla caverna secondo l'allegoria del libro VII della *Repubblica*, passi, quelli della digressione e della caverna, volti a suggerire che bisogna dedicarsi solo alla contemplazione: secondo quanto detto a proposito del *Simposio*, della *Repubblica* e del *Teeteto*, l'intento sarebbe invece spingere anche a un continuo contatto con la dimensione terrena o, meglio, cittadina.

³⁷⁶ Così F. Ferrari, *Platone. Teeteto*, Milano 2011, pp. 78-80. Al contrario, A. Lännström, *Socrates the Philosopher in the Theaetetus Digression (172c-177c), and the Ideal of homoiōsis theōi*, in «Apeiron», 54 (2011), pp. 111-130, ritiene che l'unica attività del filosofo nelle città attuali e ingiuste sia esclusivamente quella di dedicarsi alla contemplazione: la καλλιπολις della *Repubblica* è l'unico caso in cui ai filosofi è concesso un coinvolgimento in politica. Ciò si scontra, tuttavia, col fatto che sono proprio le città attuali a richiedere un intervento da parte dei filosofi, gli unici individui in grado di salvarle dalla condizione di male generalizzata in cui versano: pretendono, cioè, un coinvolgimento da parte dei filosofi, nonostante tali città non siano ancora la καλλιπολις.

³⁷⁷ Il famoso aneddoto di Talete (*Tht.* 174a4-b6), le attività del quale suscitano la derisione poiché cade in un pozzo osservando il cielo dimentico della realtà più immediata (il pozzo, cioè il resto degli uomini e la città), serve, allora, a mostrare come fosse deleterio per i filosofi rifiutare totalmente la dimensione 'umana' e 'terrena': in favore di questa interpretazione cfr., ad esempio, R. Rue, *The Philosopher in Flight: the Digression (172C-177C) in Plato's Theaetetus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11 (2003), pp. 71-100. *Contra*, oltre alle opinioni di alcuni studiosi menzionati nelle note precedenti, influente è stata l'ipotesi di lettura di J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca 1999, pp. 54-71, secondo la quale estraniarsi dal mondo in favore della pura contemplazione e dell'affinamento di sé è, per Platone, il fine principale del filosofo.

anche dall'*excursus* del *Teeteto*: del resto, Socrate puntualizza che la conoscenza che non è tipica dei filosofi risulta priva di utilità per il governo di una città (*Th.* 176c6-d1). La ὁμοίωσις τῷ θεῷ non può coincidere con la rinuncia a condurre una vita da cittadino (perfetto), e, naturalmente, nemmeno con la distruzione materiale del corpo (con il suicidio, nell'ottica del dubbio di Cebete nel *Fedone*): essa consiste nell'evitare che la sfera corporea sia eretta a polo di riferimento costante. Finché il filosofo è in vita – finché è legato a un σῶμα, finché si trova a esistere nel mondo sensibile, finché risiede, cioè, in una città – egli ha il compito di perfezionare se stesso e gli altri uomini.

Con ciò non intendo dire che quest'ultimo debba trasformare ogni uomo in un ottimo filosofo, bensì rendere tutti quanti coscienti delle proprie incapacità, in una sorta di operazione 'distruttiva' delle falsità e delle ingiustizie comuni³⁷⁸. Tra i numerosi cittadini bisognosi di correzione, ve ne possono certamente essere alcuni in grado di raggiungere la stessa conoscenza dei veri filosofi: la maggior parte, tuttavia, si rende semplicemente conto che non è adatta alle attività in cui il filosofo eccelle (175c6-d7). In questo modo, ai politici/oratori viene tolta la pretesa di essere uomini valenti (176c5-d5), riprendendo l'intento di Socrate dei libri V-VI della *Repubblica* di cui si è detto prima, il cui esito consiste nella perdita dei pregiudizi e dell'ostilità con cui solitamente si guarda alla filosofia (nonché, secondo le speranze di Socrate, nella rinuncia al potere in favore dei filosofi). È mio parere che la descrizione della ὁμοίωσις τῷ θεῷ del *Teeteto* rientri nella più ampia strategia di Platone di descrivere i filosofi quali individui infallibili, divini (*R.* 500d1): ciò permette di suggerire ai filosofi lettori/ascoltatori del dialogo che devono sia iniziare a dedicarsi al ruolo civico che spetta loro, sia spingere tutti gli altri cittadini a riconoscere le proprie manchevolezze e, conseguentemente, ad affidare il controllo sulle loro condotte/il governo sulla città ai filosofi. Perché tale scenario si realizzi, questi ultimi devono però prendere parte attivamente alla vita della città, nelle modalità di cui si è detto³⁷⁹.

³⁷⁸ Al massimo, quale corollario, il filosofo può spingere gli altri uomini verso la condotta migliore che la φύσις di questi ultimi permette di raggiungere: tale condotta finale non può che risultare superiore rispetto ai βίαι adottati nelle πόλεις attuali. Questo momento del *Teeteto* – quando il filosofo mostra il mondo divino ai politici/oratori costringendoli a balbettare e a coprirsi di ridicolo perché inadatti a discuterne – potrebbe coincidere anche con il frangente in cui, nell'immagine della caverna, il dialettico, appena ritornato nell'oscurità, rivela la falsità del sapere degli altri uomini.

³⁷⁹ Secondo M. Lane, «*Emplois pour philosophes*»: *l'art politique et l'Étranger dans le Politique à la lumière de Socrate et du philosophe dans le Théétète*, in «Les Études Philosophiques», 74 (2005), pp. 325-345, il sostrato politico dell'*excursus* del *Teeteto* ha un intento prolettico, in quanto guarda 'in avanti' – ai contenuti del *Politico* – invece che 'indietro' – alla *Repubblica* – ossia invita a cercare una nuova immagine di governante adatto, ben lontana da quella dei politici/oratori meschini. Alla luce dei richiami alla *Repubblica* delineati *supra*, nel testo, ritengo che Platone abbia in mente, con la digressione del *Teeteto*, certamente non il progetto di καλλίπολις nei suoi esatti dettagli, bensì la stessa necessità di intervento dei filosofi nelle città attuali teorizzato nel suo dialogo 'centrale' e di cui si è detto a proposito del commento ai libri V-VII. Accolgo e sviluppo un'osservazione di F. Forcignanò, *Felicità, piacere e politica nel tardo Platone*, in «Methexis», 31 (2019), pp. 179-186, per cui il

Questo messaggio sarebbe stato molto più chiaro una volta avvicinarsi alla filosofia di Platone e posti di fronte a tematiche più complesse nonché urgenti, quali le nozioni che egli proporrà, poi, all'interno dell'Accademia (una volta che sarà stata fondata), nei libri V-VII della *Repubblica* (ossia correggere l'immagine erronea con cui è comunemente ritratta la filosofia, diffondere σωφροσύνη e δικαιοσύνη, dedicarsi alla dialettica e, dunque, alla politica), nel *Simposio* e nel *Teeteto* (abbracciare la dedizione alla conoscenza delle idee e all'impegno civico). Il filosofo apprende, in ultimo, di possedere una natura divina in ragione della sua stretta comunione con la sfera divina-noetica, della sua natura di δαιμόνιος ἀνήρ (*Simposio*), del suo essere θεῖος in ragione della sua ἐπιστήμη (*Repubblica* VI), della sua assimilazione τῷ θεῷ grazie alla δίανοια (*Teeteto*).

La seconda sezione del libro X della *Repubblica*, stando a quanto si è osservato finora, mostrerebbe così un percorso da seguire per quei filosofi che hanno abbracciato appieno il βίος loro destinato e che vogliono fregiarsi del titolo di perfetto e infallibile filosofo: tramite il racconto di Er, la promozione della figura di quest'ultimo a individuo superiore, nonché la diffusione di giustizia e di moderazione, nel resto degli uomini trova un'adeguata soluzione. L'esito dell'impegno civico connesso al percorso conoscitivo intrapreso dal filosofo – una delle cui declinazioni è, appunto, la costruzione di μῦθοι finalizzati a correggere gli uomini intellettualmente inferiori – può essere rintracciato anche in un dialogo apparentemente estraneo alle questioni etiche, paideutiche e politiche ravvisate fino a questo punto, ossia il *Timeo*. È mio parere che quest'ultimo assuma lo stesso ruolo di manifesto del platonismo precedentemente incarnato dal *Fedone*, 'riscrivendolo', tuttavia, secondo una differente prospettiva, al fine di favorire un messaggio di dedizione a una precisa condotta – rivolta a un pubblico di filosofi – alla luce del progetto di riforma sociale e politica sviluppato da Platone nella *Repubblica*.

3.2 IL *TIMEO* E L'EDUCAZIONE DELLE NATURE MIGLIORI

«Gli dèi, al fine di imitare la forma dell'universo che è rotonda, collegarono i due movimenti divini in un corpo sferico, che noi ora chiamiamo testa, la quale è la parte più divina e che in noi domina su tutte le altre» (*Ti.* 44d3-6)³⁸⁰.

«Un dio [...] strutturò la conformazione del fegato [...] affinché la forza dei ragionamenti che proviene dall'intelletto [...] le <all'anima desiderativa> infondesse timore» (*Ti.* 71a7-b5)³⁸¹.

Secondo l'ottica di Platone, ciò che caratterizza il vero filosofo è l'attrazione per i discorsi e l'unione di abilità conoscitive a capacità pratico-politiche. Questa particolare φύσις dipende, ovviamente, dalla disposizione della sua anima: in essa domina il principio razionale, il quale spinge l'individuo verso la condizione appena descritta. Riconsiderando uno dei problemi da cui la presente indagine ha preso le mosse, ossia l'esigenza, riscontrabile nel *Fedone*, di formulare un discorso sull'anima in grado sia di mostrarne il lato immortale sia di derivare opportuni corollari etici di fronte a un pubblico di filosofi, è possibile inferire che una trattazione di questo tipo può essere facilmente accolta da tale tipo di destinatari, superiore per natura: al contrario dei πολλοί, infatti, la parte della ψυχή che nei filosofi ha il sopravvento li predispone ad accogliere e ad ascoltare ragionamenti più complessi.

Le facoltà conoscitive di cui questi ultimi dispongono, poi, li rendono adatti ad affrontare, nonché a comprendere, la teoria delle idee: è ammesso, dunque, aspettarsi la presenza, nei dialoghi di Platone, di una dimostrazione dell'immortalità dell'anima capace di veicolare tale concezione annoverando, anche, riferimenti al piano noetico senza il rischio di incontrare l'ignoranza del destinatario. Parallelamente, essa dovrebbe essere inserita in un più ampio discorso sul βίος preferibile, il quale va inteso come dedizione alla conoscenza nonché come sviluppo di competenze pratico-politiche.

Il *Timeo* potrebbe soddisfare tutto quanto descritto fino a questo punto: esso è, infatti, un discorso che esclude certamente la massa quale pubblico primario, a motivo delle questioni affrontate, tra cui proprio le idee (anche se vengono considerate nelle loro relazioni con il mondo dei fenomeni in qualità di cause e modello). Attraverso l'opportuna rivelazione della parentela dell'anima umana con quella del cosmo, l'immortalità della prima trova un elemento per rivendicare plausibilità. Inoltre, introducendo il cosmo quale elemento bello e perfetto al massimo grado, si illustra il tipo di condotta che gli uomini – i filosofi – devono

³⁸⁰ Τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὐσας, τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θειότατόν τέ ἐστὶν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν.

³⁸¹ Θεὸς [...] τὴν ἥπατος ἰδέαν συνέστησε [...] ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις [...] φοβοῖ μὲν αὐτό.

adottare per raggiungere la perfezione, ossia imitare la disposizione del primo, il quale la ricava dalla sua connessione col, e dalla sua dipendenza dal, piano noetico: i filosofi, per essere a loro volta perfetti, divini, devono entrare in contatto con le idee, appunto esercitando il loro elemento razionale. Il λόγος di Timeo sembra fare presa sulle aspettative dei suoi lettori/ascoltatori, quelle di avere accesso non a piaceri di natura corporea, bensì alla felicità che deriva proprio dallo sviluppo della conoscenza e dalla dedizione a λόγοι e λογισμοί: in altre parole, attraverso la sollecitazione della dimensione λογιστικόν dell'anima.

Il monologo di Timeo, tuttavia, è presentato quale discorso verosimile, viene, cioè, indebolito il grado di verità assoluta che potrebbe rivendicare, ossia il riferimento esclusivo al mondo noetico: di conseguenza, si limita anche la portata della sua difficoltà. Ciò perché il *Timeo* potrebbe costituire un nuovo manifesto del platonismo, un mezzo per avviare il pubblico, promettente ma presumibilmente ancora inesperto, verso il possesso della scienza delle idee. Il dialogo risponde, infatti, anche a un'altra esigenza avanzata, sebbene in modo non chiaramente definito, nel *Fedone*: trattare opportunamente del mondo fenomenico rivelando le sue vere cause, le idee, al contrario dello sterile approccio, esclusivamente di ordine sensibile, dei Presocratici. Il *Timeo* costituirebbe, insieme, una ripresa e una riscrittura del *Fedone* per promuovere la superiorità della filosofia platonica e per veicolare le nozioni che l'individuo migliore, ma ancora da 'platonizzare', doveva assolutamente possedere: in ultimo, disporre di ἐπιστήμη, aver accolto l'immortalità dell'anima e la sua peculiare φύσις, che lo rende adatto ad afferrare quelle conoscenze – le più alte – a cui si accompagnano capacità politiche.

La revisione del *Fedone* rappresentata dalla stesura del *Timeo* può essere stata condotta alla luce della proposta, introdotta nella *Repubblica*, di stabilire un preciso programma educativo sia per le nature migliori all'interno della καλλίπολις, sia per i filosofi delle città attuali che vivono col rischio di essere travolti da una παιδεία erronea e pericolosa. Questo duplice livello di circolazione del *Timeo* può essere servito, a Platone, per costituire un'efficace risposta a problematiche non solo di natura cosmologica (il primario e più evidente oggetto di indagine) ma anche educativa e politica (connesse alle prime e presenti sullo sfondo).

Si tenterà, quindi, analizzare nel dettaglio il contenuto del *Timeo* cercando di sottolineare il legame con la *Repubblica*, il supporto che il primo fornisce per la costruzione di una morale individuale in grado di trasformare le nature migliori in filosofi platonici e, infine, la presenza di una trattazione sulla natura dell'anima e sulle vere cause adatta a un pubblico di filosofi: l'indagine sarà condotta provando a illustrare, inoltre, i tentativi di

Platone di presentare il suo programma di filosofia come unico e definitivo, facendo dunque emergere i riferimenti – polemici – ai Presocratici, operazione già condotta, sebbene non in maniera ultimativa, da Platone nel *Fedone*.

3.2.1 Leggi del cosmo e perfezione umana nel *Timeo*

I protagonisti del *Timeo*, dopo la rievocazione, da parte di Socrate, delle conclusioni a cui era giunto in precedenza riguardo all'assetto preferibile per la città migliore, e in seguito al racconto di Crizia sulle vicende di Atene antica e di Atlantide, decidono di suddividere in varie parti – da affidare a ciascuno dei presenti – un discorso di più ampio respiro (*Ti.* 26d5-27b9): a Timeo spetta il compito di indagare la genesi del cosmo fino a definire la natura dell'uomo (ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν – 27a5-6)³⁸².

Egli avanza una considerazione preliminare, a partire da cui sviluppare l'impalcatura della descrizione sulle caratteristiche del cosmo e degli uomini: precisamente, la distinzione tra differenti piani ontologici. Timeo osserva che vi è un livello a cui appartiene «ciò che è sempre» e che non è stato generato, e un altro a cui va ricondotto «ciò che è costantemente in divenire e in mutamento», mai nella condizione di essere (τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε – 27d6-28a1): per la precisione, il primo piano coincide con il mondo delle idee, appunto incausate ed eterne³⁸³; il secondo, invece, con il mondo sensibile, in perenne trasformazione³⁸⁴. Quest'ultimo è, poi, generato, è dunque ontologicamente inferiore rispetto al piano noetico che funge da sua causa³⁸⁵. Al fine di giustificare il passaggio dal primo al secondo livello, per spiegare, cioè, la genesi delle cose

³⁸² Il racconto di Atlantide (20d1-25e5) sarà analizzato estesamente nel corso del cap. 4, accanto a quanto emerge dal *Crizia*. La rievocazione delle discussioni che Socrate aveva in precedenza condotto a proposito della città perfetta (17a1-20c3) saranno invece trattate *infra*, cap. 3.2.2.

³⁸³ Timeo non impiega ancora i termini usuali – per Platone – per indicare le idee: essi sono, generalmente, εἶδος, ἰδέα, i quali ricorrono, nel *Timeo*, per connotare, in aggiunta al piano intellegibile, anche l'aspetto esteriore delle cose, la forma geometrica – ad esempio – degli elementi, oppure il genere a cui appartiene un ente (analogamente a γέννη), come rilevano J. Opsomer, G. Roskam, *Platon, Timée, Critias*, in A. Motte, C. Rutten, P. Somville (éd.), *Philosophie de la forme: eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain 2003, pp. 223-248. Nel passo in esame, è chiaro che si tratta delle idee poiché sono presenti le loro altre qualifiche tipiche (essere, eternità, capacità di venire colte solo col ragionamento, stabilità, etc.): le indagini del *Timeo* si focalizzeranno, in particolare, sulla loro natura di αἰτίαι e di παράδειγμα per i fenomeni.

³⁸⁴ Per questa distinzione nel passo in esame – e per la ricostruzione del testo greco – cfr. T.M. Robinson, *The Argument of "Tim." 27d ff.*, in «Phronesis», 24 (1979), pp. 105-109.

³⁸⁵ Sulla terminologia impiegata da Platone per connotare il mondo sensibile come generato – non a partire da un preciso momento nel tempo, ma a livello ontologico, dunque come piano di statuto inferiore rispetto a quello delle idee ingenerate – si rinvia a M. Balthes, Γέγονεν (*Tim.* 28b7). *Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in A. Hüffmeier, M-L. Lakmann, M. Vorwerk (hrsg.), ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. M. Balthes: Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus, Stuttgart 1999, pp. 303-325.

sensibili a partire dalle idee, Timeo introduce la figura ‘metaforica’ – probabilmente dell’attività causale e paradigmatica del piano noetico – del Demiurgo: le sue azioni da artigiano e la sua caratteristica di entità buona (ἀγαθὸς ἦν – 29e1) lo hanno spinto a guardare al mondo intellegibile, a «ciò che si coglie attraverso il ragionamento e il pensiero» (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν – 29a6-7), per replicarne la perfezione e la bellezza nel cosmo che egli ha generato (28c3-29b3; 29d7-30b6)³⁸⁶.

Timeo propone, parallelamente, una distinzione epistemologica. Sulla base della correlazione tra oggetto descritto e natura del discorso preposto a renderne conto (τούτων αὐτῶν συγγενεῖς ὄντας – 29b5), vi sono due ordini di λόγοι: da una parte, un genere interamente vero, costruito attraverso il pensiero razionale, che ha per oggetto il mondo noetico e che deriva le caratteristiche di verità e di assoluta coerenza – stabilità – dalle idee stesse (τὸ μὲν δὲ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν, ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν – 28a1-2; [...] καθ’ ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν [...] – 29b7-c1); dall’altra, discorsi che rispecchiano un’opinione costruita tramite la sensazione, estranei alla totale razionalità perché incentrati solo sul mondo sensibile in perenne mutamento e, conseguentemente, impossibilitati a fornire una conoscenza salda e valida in ogni frangente (τὸ δ’ αὖ δόξῃ μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν – 28a2-4). Nonostante la sfiducia verso questi ultimi, Timeo concede un certo grado di verità ad alcuni di essi: nel caso in cui si studi il mondo sensibile quale risultato delle attività ordinatrici del Demiurgo, le indagini relative vanno intese come «verosimili» (εἰκότας – 29c2). Dato che l’intero *Timeo* tratta, per la precisione, del cosmo come ente generato dall’intelligenza, il dialogo può essere considerato un εἰκὼς λόγος/μῦθος (29c2,8; 29d2; 30b7), un discorso «verosimile» (ἀληθινὸν λόγον – 26e4-5)³⁸⁷.

³⁸⁶ La natura del Demiurgo, se da intendere come ente separato dalle idee oppure come metafora di un particolare livello ontologico (anima del mondo, piano noetico, etc.) è stata oggetto di numerosi studi: condivido l’ipotesi per cui il Demiurgo può rappresentare la caratteristica di ‘essere una causa’ appartenente al mondo noetico – appena introdotto quale modello per la genesi degli enti sensibili – come suggerisce, ad esempio, F. Ferrari, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel ‘Timeo’*, Amsterdam 2003, pp. 83-96. Attraverso la figura del Demiurgo è possibile far emergere con maggiore chiarezza che ogni cosa è stata generata in vista della bellezza e della perfezione, dato che l’attività ‘artigianale’ è garanzia della produzione di enti ottimi, concezione ravvisabile nell’esempio del generico artigiano che si ispira al modello ideale – ingenerato e dunque perfetto – per realizzare la sua opera (28a6-b1), come osserva T.K. Johansen, *Why the Cosmos Needs a Craftsman: Plato, Timaeus 27d5-29b1*, in «Phronesis», 59 (2014), pp. 297-320. Aggiungo a tutto quanto detto finora che, a mio avviso, Platone ha scelto di rappresentare la causalità delle idee tramite l’immagine del Demiurgo anche per contribuire a illustrare efficacemente il criterio del meglio tramite cui costruire, da parte degli uomini, un βίος superiore: una disamina ‘pura’ della causalità delle idee – ossia condotta esclusivamente tramite la dialettica – non avrebbe garantito lo stesso effetto a un pubblico non ancora abituato a trattare delle questioni filosofiche più complicate, ossia al destinatario primario del *Timeo*, come cercherò di chiarire nel corso delle indagini.

³⁸⁷ I termini λόγος e μῦθος non si pongono in maniera antitetica l’uno con l’altro: un μῦθος può avere, infatti, un legame con la verità tipica del λόγος assolutamente vero, ossia può veicolare in qualche modo concezioni (in

Con quest'ultima espressione, Timeo sta, a mio avviso, prefigurando la distinzione tra le facoltà conoscitive tipiche dell'anima – quelle razionali – di cui egli dirà in seguito: esse restituiscono sempre conoscenze accettabili. In un caso, la ψυχή offre un sapere assolutamente vero perché si concentra esclusivamente sul mondo noetico. Nell'altro, garantisce opinioni vere e sicure perché guarda al mondo sensibile con la sua facoltà razionale: in ragione di ciò, è in grado di riconoscere nel piano fenomenico il rinvio alla perfezione delle idee quali cause e modello. Al contrario, si legge in questa parte introduttiva del *Timeo*, focalizzarsi sulla sfera sensibile solamente «tramite la sensazione» (μετ' αἰσθήσεως – 28a2) permette di costruire al massimo un discorso «lontano dalla ragione» (ἄλογου – 28a3), in quanto, si può intendere, la αἴσθησις non può ravvisare l'attività del Demiurgo e le idee: di conseguenza, si inficia in maniera negativa il livello di verità di questo ordine di discorsi, che risultano necessariamente ἄλογοι. Riconoscere il Demiurgo e le idee è possibile solo attraverso il pensiero, come Timeo avrà modo di illustrare: un discorso che ha descritto il mondo sensibile quale risultato dell'adeguamento al modello noetico – dunque una disamina che rivela l'artefice del cosmo e il contributo della perfezione delle idee nella conformazione di quest'ultimo – non può che avere coinvolto anche il pensiero e la ragione, ossia, in base ai dati che Timeo fornirà in seguito, l'anima razionale. Il discorso del *Timeo* guarda sì al mondo sensibile, ma non è condotto esclusivamente con il supporto della sensazione: altrimenti, sarebbe incompleto e andrebbe ritenuto ἄλογον. Esso è, invece, un εἰκὼς λόγος perché ha per oggetto anche il piano noetico: non può rivendicare il grado di λόγος assolutamente certo e vero, filosofico (dialettico), perché considera, accanto alle idee, il mondo sensibile, dimezzando, in questo modo, il suo carattere di συγγενές rispetto alla verità.

È mio parere che, con questa terminologia, Platone stia avvertendo il suo pubblico su come impiegare e intendere il *Timeo*. Il dialogo è uno strumento per avvicinarsi alle idee: il destinatario primario è già in qualche modo al corrente della loro esistenza, ma non dispone attualmente della conoscenza del piano noetico nella sua purezza e indipendenza dal mondo fenomenico, ad esempio perché non è capace di esercitare la dialettica. Il *Timeo* non esaurisce le conoscenze di cui il filosofo deve disporre perché si limita a una considerazione parziale della sfera intellegibile e si concentra su un oggetto intrinsecamente instabile e incerto.

particolare etiche) che derivano dalle idee; un λόγος può, parimenti, possedere elementi di falsità, come osservato nel cap. 2.2. È, però, l'etichetta di εἰκὼς a giustificare, qui, l'interscambiabilità delle due parole, perché suggerisce a quale livello vada ricondotto il discorso in esame alla luce dell'oggetto di suo interesse, come rileva L. Brisson, *Why Is the Timaeus Called an eikōs muthos and an eikōs logos?*, in C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 369-391, cui si rinvia per una panoramica degli studi sul valore dell'espressione εἰκὼς λόγος e per l'osservazione secondo la quale tale formula compare spesso, nel *Timeo*, in occasione di descrizioni dettagliate sulla conformazione del mondo sensibile.

Tuttavia, tale discorso è da considerare l'unico adatto e adeguato in materia, in quanto è in grado di illustrare efficacemente e convincentemente un tema esaminato in precedenza da altri autori in modo insufficiente, poiché nessuno di loro – si chiarirà – ha ravvisato il ruolo delle idee, delle vere cause nella genesi degli enti particolari: da ciò la qualifica di εἰκὼς λόγος per le parole di Timeo e l'invito a ritenerle definitive in merito all'origine del mondo e degli uomini (ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένουσ πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν – 29d1-3). Timeo suggerisce fin da subito che la superiorità del discorso che si appresta a svolgere consiste, soprattutto, nel mostrare che il cosmo è stato plasmato rispondendo al criterio della perfezione: la sua analisi è in grado di mostrare, in conseguenza di tutto ciò, anche in che cosa consista il meglio per gli uomini (29a2-6; 29e2-3; 30a2-6; 30b5-6), come emergerà nel corso della discussione³⁸⁸.

Le prime considerazioni che Timeo avanza dopo aver evocato il piano delle idee e la figura del Demiurgo possono essere etichettate come nozioni 'introdottrive' sul cosmo: si tratta della disamina della natura del suo corpo, del numero di mondi, della sua forma e del suo, eventuale, movimento (30c2-34a7). È possibile rintracciare problematiche simili nei frammenti dei – e nelle testimonianze indirette sui – Presocratici. Come si è accennato, la proposta di Timeo va però considerata superiore alle altre osservazioni sullo stesso tema, dato che rinvia al mondo noetico come criterio di spiegazione: precisamente, a qualcosa di assolutamente vero e, dunque, di potenzialmente utile per gli uomini, in quanto permette di derivare opportuni corollari etici³⁸⁹.

L'esistenza del piano delle idee in qualità di «modello» (παράδειγμα – 31a4) in riferimento a cui ogni ente particolare è stato generato rappresenta l'assunto di base delle

³⁸⁸ Come suggerisce C. Osborne, *Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the Timaeus*, in C. Gill, M.M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp. 179-211, il discorso sul mondo del *Timeo* ne rispecchia le caratteristiche, secondo uno degli assunti di partenza di Timeo circa la sovrapposizione di caratteristiche tra oggetto e tipo di indagine preposta a renderne conto: dato che il mondo è unico, anche il discorso relativo lo è, sebbene non come assolutamente certo, bensì come il maggiormente probabile. La struttura della trattazione di Timeo, rileva invece R. Brague, *The Body of the Speech: A New Hypothesis on the Compositional Structure of Timaeus' Monologue*, in D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, Washington 1985, pp. 58-83, rispecchia la morfologia del corpo umano, con un apice (l'introduzione delle idee/la testa), un punto di raccordo con le parti più basse (la trattazione della necessità/i vari diaframmi), etc.: tali letture non sono in contrapposizione tra loro, dato che l'uomo, come si vedrà, rappresenta una riproposizione, in piccolo, dell'ordine del cosmo.

³⁸⁹ A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, pp. 17-27, suggerisce che molti passi del *Timeo* sono una ripresa e una giustapposizione di più dottrine naturalistiche diffuse, e ormai consolidate, nell'epoca in cui il dialogo venne composto: in particolare, pitagorismo e teorie di Empedocle si fonderebbero, accanto a concezioni atomistiche e ippocratiche, nella trattazione, che non sarebbe, quindi, interamente una genuina proposta di Platone, parte 'integrante' del suo pensiero e da lui effettivamente condivisa. Accolgo l'assunto di base, ossia la presenza di queste figure sullo sfondo, sottolineando, tuttavia, maggiormente l'intento polemico di Platone e, soprattutto, il fatto che non si tratta delle 'pure' concezioni avanzate dai Presocratici: Platone riformula questi assunti al fine di mostrare, strategicamente, la loro insufficienza di fronte a un'indagine sulla natura in grado di rivelare il ruolo delle idee nella genesi di ogni cosa, che è appunto l'intero *Timeo*, dunque un discorso condivisibile da parte di Platone, come si cercherà di mostrare.

riflessioni che Timeo si appresta a proporre. Il cosmo viene originato a partire dal παράδειγμα intellegibile, il quale è sia perfettamente ordinato sia un vivente: in ragione di tale rapporto, il primo non può che essere a sua volta armonizzato e dotato di vita³⁹⁰. Constatata la bellezza del cosmo impone di non attribuire la causa della sua nascita a qualcuno dei molteplici enti particolari, il quale non avrebbe, infatti, potuto infondere ottime qualità. Il cosmo è invece – per quanto è possibile avvicinarsi alla perfezione delle idee – «del tutto simile» (πάντων ὁμοιότατων – 30c6-7) al mondo noetico (30c1-8): si tratta, dunque, di un «vivente» (ζῶον – 30d3) ordinato e «visibile» (ὄρατόν – 30d3), e ingloba al suo interno tutti gli altri enti contingenti (30c8-31a1)³⁹¹.

Il vantaggio di questa proposta consiste nel mostrare che ogni cosa tende al meglio, in quanto è stata plasmata dal Demiurgo al fine di avvicinarla «a ciò che è bellissimo e in tutto perfetto» (καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ – 30d2): viene, così, ripreso quanto Anassagora – in qualità di ‘rappresentante’ dei Presocratici – non è stato in grado di garantire, come si apprende nel passo del *Fedone* di cui si è detto nel cap. 1.1.3. Le nozioni di perfezione e di bontà non trovano spazio negli scritti degli autori che Socrate, da giovane, ha studiato, gli stessi che, si può intendere, hanno anticipato l’esposizione di Timeo sul cosmo e sui vari fenomeni: nelle loro opere non vi è nessun rinvio al piano delle idee, dunque le – pretese – caratteristiche del cosmo suggerite dai Presocratici non permettono di stabilire cosa sia ottimo per l’uomo. Come emergerà meglio nel corso delle analisi, la descrizione del cosmo contenuta nel *Timeo* veicola un valore prescrittivo: l’indagine sui fenomeni rivela la condotta preferibile a cui gli uomini – o, meglio, i filosofi – dovrebbero adeguarsi. Solamente la dottrina esposta da Timeo risponde con precisione e in maniera soddisfacente a questa esigenza, in ragione del fatto che rivela l’esistenza delle idee – la fonte di ogni bene – e la dipendenza di tutte le cose da esse³⁹²: egli, al contrario di quello che ha fatto Anassagora, non riconduce la spiegazione

³⁹⁰ Sembra in qualche modo veicolata la concezione per cui il piano delle idee – causa della genesi del cosmo – possiede un’anima, la quale è appunto principio di movimento e di vita, come si dirà: nel caso del mondo noetico, garantisce le relazioni reciproche tra le idee. Per questa proposta cfr. W. Scheffel, *Aspekte der Platonischen Kosmologie*, Leiden 1976, pp. 104-118, il quale avanza tale ipotesi appoggiandosi anche ad alcuni passi del *Sofista*. Non è possibile, a mio avviso, ravvisare con certezza questa teoria sulla base dell’evidenza testuale del *Timeo*, soprattutto l’ipotesi dello studioso per cui la – presunta – anima delle idee si effonde fino a investire delle sue peculiarità, poi, il cosmo: sicuro è che è l’anima di quest’ultimo a garantire movimento e vita, e tale entità viene generata dal Demiurgo a partire dall’essere, dall’identico e dal diverso, più che – plotinianamente – ‘emanata’, ‘effusa’ dal piano noetico.

³⁹¹ Concordo con l’osservazione di M. Bastit, *Du demiurge au premier moteur. Essai autour du demiurge platonicien*, in «Methexis», 16 (2003), pp. 23-42, per cui la ricerca delle αἰτίαι come elemento con cui rendere conto opportunamente delle cose anima la filosofia di Platone, compito dichiarato, come si è già analizzato, nel *Fedone* e ripreso, dunque, soprattutto nel *Timeo*: la vera causa è il mondo noetico, con alcune variazioni nei diversi dialoghi, ad esempio con l’idea del Bene all’apice, con la figura del Demiurgo come elemento di raccordo tra idee e piano sensibile, etc.

³⁹² Come osserva D.J. O’Meara, *The Beauty of the World in Plato’s Timaeus*, in «ΣΧΟΛΗ», 8 (2014), pp. 24-33, il passo in esame presenta la prima formulazione della concezione di ‘bellezza del mondo’: integro le sue

dei vari fenomeni ad altri fenomeni, un approccio ‘sterile’ per la costruzione sia di una conoscenza adeguata sia di un βίος perfetto. Platone sta, allora, riscrivendo un trattato Περὶ φύσεως per rispondere alle aspettative del giovane Socrate: trovare nell’indagine sulla natura uno strumento per scegliere il meglio in relazione alla sfera umana, mostrando, nel contempo, in maniera soddisfacente la causa e l’origine degli enti e, più in generale, del cosmo³⁹³.

A proposito della natura di quest’ultimo, Timeo ha continuato ad affermare che è un vivente perfetto e ordinato parlandone al singolare. Si domanda, pertanto, se sia corretto intenderlo come unico, oppure se esistano molteplici altri mondi (31a2-3). La risposta conferma quanto aveva già implicitamente considerato: si tratta di «un solo» cosmo (ἓνα – 31a3). Tale problematica è variamente trattata nelle riflessioni presocratiche. In un contesto temporalmente e spazialmente vicino a Platone, Democrito si era espresso a favore della molteplicità dei mondi probabilmente quale conseguenza delle possibili infinite combinazioni a cui danno luogo gli atomi, a partire da cui si è originata ogni cosa³⁹⁴. La soluzione alla domanda posta da Timeo è presentata in maniera assertoria: ciò perché il cosmo è stato fabbricato a immagine del paradigma ideale (εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται – 31a3-4). Se vi fossero svariati mondi si dovrebbe, infatti, ammettere che esistono più modelli noetici, aprendo le porte all’esistenza di un ulteriore e più ampio mondo intellegibile che ingloba gli altri, in un processo ‘logico’ senza fine (31a4-8)³⁹⁵. Può essere ravvisata

considerazioni con il valore descrittivo-prescrittivo di questa qualifica del cosmo. Le caratteristiche che rientrano nella categoria di bellezza – perfetta fusione anima-corpo, sfericità, risultato della bontà del Demiurgo, etc. – sono analizzate dettagliatamente, in relazione anche ad altri dialoghi, da J. Laurent, *La beauté du dieu cosmique*, in J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l’Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Caen 2012² [2003], pp. 25-40: aggiungo che la bellezza dipende, anche, dal fatto che la genesi del cosmo risponde al criterio del meglio. L’espressione «καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ» è uno dei primi elementi con cui catturare l’attenzione del pubblico e spingerlo a imitare le caratteristiche – si apprenderà in seguito – regolari e intelligenti del cosmo, come rileva A. Kélessidou, *La kalliphanie du monde (l’ἐπιφάνεια du beau)*, in «Kernos», 9 (1996), pp. 327-332.

³⁹³ Concordo con G. Naddaf, *Plato and the Περὶ Φύσεως Tradition*, in T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, pp. 27-36, il quale osserva che il *Timeo* e il *Crizia* (nonché l’*Ermocrate*, che coincide, a suo dire, con le *Leggi*) riprendono tutti i punti di un trattato *Sulla natura* presocratico, quali la nascita del cosmo, la spiegazione dei fenomeni naturali, la genesi degli uomini, etc.

³⁹⁴ Per questo problema nel pensiero atomista cfr. J. Warren, *Ancient Atomists on the Plurality of Worlds*, in «The Classical Quarterly», 54 (2004), pp. 354-365. N.L. Cordero, *Los atomistas y los celos de Platón*, in «Methexis», 13 (2000), pp. 7-16, nota che possono essere rintracciati vari rimandi a teorie atomiste lungo il *Timeo*: Platone non fa però esplicita menzione di Democrito; testimonianze indirette attestano, inoltre, un particolare astio nei confronti di quest’ultimo. Potrebbe darsi che ciò fosse dovuto al fatto che la dottrina di Democrito – gli atomi come causa presente all’interno di ogni cosa, con i vari corollari di tale teoria – era profondamente diversa dalla separazione causa-causato difesa da Platone: non serviva dunque una disamina in parallelo tra la filosofia di Platone e di Democrito, bensì era sufficiente focalizzare l’attenzione sulla superiorità della prima, mostrando per contrasto, così, le generiche negatività di altre concezioni dissimili.

³⁹⁵ Il cosmo è unico poiché non dipende dalle forme di un particolare vivente (ad esempio pesce, uccello, uomo o corpo celeste): il suo modello è uno solo nel senso che quest’ultimo contiene le altre forme, è cioè il mondo noetico nella sua totalità e unicità di piano causale. Rileggerei in questo modo le analisi, ad esempio, di R.D. Parry, *The Intellegible World-Animal in Plato’s Timaeus*, in «Journal of the History of Philosophy», 29 (1991), 272

un'altra ragione per cui il cosmo è unico: se il Demiurgo ne avesse prodotto più di uno, sarebbe impossibile discriminare quale sia il migliore e il più simile alla perfezione del paradigma ideale (31a8-b3). Verrebbe, allora, meno quell'esigenza di cui si è detto, ossia far emergere in ogni modo le cause della perfezione e della bontà quali riferimento per la morale individuale. A mio avviso, l'insufficienza della proposta dei molti mondi ha un doppio aspetto: da una parte 'teoretico' – un regresso all'infinito – dall'altra 'etico' – è impossibile isolare il criterio del meglio³⁹⁶.

Vi è un'altra considerazione riguardo la natura del cosmo: quest'ultimo è «corporeo» (σωματοειδές – 31b4), poiché si tratta di «ciò che è generato». Poiché le idee, il suo modello, sono ingenerate e incorporee, allora si deve inferire che τὸ γενόμενον non può che assumere la qualità contraria, pena confonderlo totalmente con la sua causa. Essendo σωματοειδές, è anche «visibile e tangibile» (ὄρατὸν ἄπτὸν τε – 31b4), attributi tipici della corporeità³⁹⁷. La visibilità e la tangibilità dipendono da due elementi, rispettivamente dal «fuoco» e dalla «terra»: di conseguenza, il σῶμα del cosmo è formato da πῦρ e da γῆ (41b5-8). Anche in questo caso, Timeo eredita, giustificandoli con il mondo noetico, assunti della tradizione presocratica, ossia la materialità e la presenza degli elementi fuoco e terra: la prima dipende dal fatto che il cosmo va ricondotto al piano ontologico del causato, e deve possedere necessariamente, per questo, caratteristiche differenti da quelle della sua causa, ossia dall'immaterialità delle idee; la seconda deriva dall'attributo σωματοειδές che si è appena riconosciuto in ragione di questo assunto.

Fuoco e terra si situano, tuttavia, agli estremi di una scala di caratteristiche 'intrinseche': se solamente questi due concorressero a costruire il corpo del cosmo, risulterebbe difficile comprendere come esso risulti ordinato e perfetto a partire da due elementi così opposti (31b8-c2). Bisogna, pertanto, ammettere la presenza di un «legame intermedio» (δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ – 31c1), ossia l'esistenza di altri elementi che si avvicinano gradatamente l'uno all'altro, per costituire, in questo modo, un'unità (τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἐν πάντα ἔσται – 32a6-7): qualcosa che risponde al criterio della perfezione (31c2-

pp. 13-32, il quale suggerisce che il modello per il cosmo è una particolare forma intellegibile, quella del mondo animato, che contiene poi al suo interno altre forme di viventi sensibili.

³⁹⁶ Integro con il rinvio all'insufficienza etica le analisi dell'argomento contro la pluralità di mondi – che, a livello teoretico, fanno emergere la superiorità del rinvio alle idee come criterio per spiegare ogni cosa – di R.D. Mohr, *Divinity, Cognition and Ontology. The Unique World Argument*, in Id., *The Platonic Cosmology*, Leiden 1985, pp. 9-52.

³⁹⁷ Per la nozione di corporeità nel pensiero greco arcaico di cui si ha qui eco, segnata soprattutto dall'attributo della 'visibilità', cfr. R. Renehan, *On the Greek Origins of the Concepts of Incorporeality and Immateriality*, in «*Greek, Roman, and Byzantine Studies*», 21 (1980), pp. 105-138.

32b3). Il Demiurgo introduce, allora, «acqua» (ὔδωρ) e «aria» (ἀήρ) per supplire a questa necessità, in quanto la prima è affine alla terra e la seconda al fuoco (32b3-8)³⁹⁸.

Il corpo del cosmo risulta, pertanto, formato da quattro elementi sulla base di questo criterio e di questa proporzione: grazie a tutto ciò, si mantiene vincolato in armonia e in unità (φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων – 32c2), identico a se stesso e, infine, destinato a non essere separato nelle sue componenti da niente altro se non dalla volontà del Demiurgo (32b8-c4). È opportuno notare che Timeo rilegge, ancora una volta, la tradizione presocratica, che vuole i quattro elementi – o uno di loro o tutti insieme indifferentemente – all’origine di ogni cosa: tuttavia, egli giustifica la presenza di fuoco, aria, acqua, terra e della loro diversa natura sulla base della proporzione matematica suggerita (31c4-32a7). Viene, cioè, proposta la causa di una (erroneamente concepita come tale) causa: gli elementi che i Presocratici ritengono la vera ἀρχή esistono in ragione della proporzione volta a concedere unità, ossia perfezione, un tipo di rapporto, di conseguenza, che deriva solamente dal piano noetico³⁹⁹. Timeo sta riducendo i quattro elementi al livello del generato, a un qualcosa di ontologicamente non sussistente da solo, impossibilitato, perciò, a essere inteso come origine ultima, ruolo che spetta alle idee: gli scritti dei Presocratici che guardano al fuoco, all’aria, all’acqua e alla terra come vere cause veicolano, pertanto, dottrine parziali ed erronee⁴⁰⁰.

Anche il concetto di armonia e di legame degli elementi che formano il corpo del cosmo può rappresentare un tentativo di instaurare un parallelo con i Presocratici. Timeo impiega il termine φιλία per connotare la saldezza degli elementi nel σῶμα del cosmo, parola chiave per Empedocle, secondo cui «Amicizia» (Φιλία) è una delle ‘forze’ – accanto a «Contesa» (Νεῖκος) – insita nel cosmo e che agisce sulle quattro «radici» (ρίζώματα), ossia fuoco, aria, acqua, terra: essa lega insieme questi ultimi sia per consentire la nascita degli enti particolari,

³⁹⁸ Per un’analisi più approfondita di questo passo cfr. V. Karasmanis, *Plato’s Timaeus 31b4-32c4: Why Do We Need Two Bonds between Fire and Earth?*, in «Philosophical Inquiry», 38 (2014), pp. 61-68.

³⁹⁹ Il passo in questione presenta alcune problematiche, anche grammaticali, che avevano già interessato i commentatori antichi: una panoramica delle letture del testo, antiche e moderne, è offerta da P.T. Keyser, *The ὄγκοι and the δυνάμεις of Plato, Timaios 31c-32b*, in «Les échos du monde classique», 39 (1995), pp. 251-266, e da A. Lernoūd, *Mathématiques et physique chez Proclus: l’interprétation proclienne de la notion de ‘lien’ en Timée 31b-32c*, in G. Bechtle, D.J. O’Meara (éd.), *La philosophie des mathématiques de l’antiquité tardive*, Fribourg 2000, pp. 129-147. Per una disamina circa le nozioni matematiche sottese al passo, che portano poi ad affermare la presenza dei quattro elementi per rispondere all’unità e alla perfezione, cfr. N. Vinel, *Sur les ὄγκοι et les δυνάμεις du Timée 31c5. Contre les interprétations modernes*, in «Les Études Classiques», 71 (2003), pp. 51-70.

⁴⁰⁰ Più avanti nella discussione, Timeo considererà fuoco, terra, acqua e aria come cause accessorie, legate alla ‘meccanicità’ della materia – nel senso che, da sola, quest’ultima non si indirizza al meglio – ben diverse, quindi, dalle vere αἰτίαι, le idee incorporee, precisando quanto finora è emerso sullo sfondo. In ultimo, gli elementi derivano la loro inferiorità non dalle idee, bensì dal fatto che è soprattutto la χώρα a essere coinvolta nella loro generazione, come si vedrà. L’area semantica della proporzione, dell’equilibrio, dell’armonia – nel passo appena esaminato in rapporto alla nascita di elementi intermedi tra gli estremi fuoco e terra – ricorre frequentemente nel *Timeo*, sia in relazione al cosmo sia alla vita umana, a sottolineare la simmetria tra le due: per questo cfr. C. Joubaud, *La juste mesure dans le Timée. Définition et rôle*, in «Les Études philosophiques», 1 (1999), pp. 31-39.

sia – se è lei sola a predominare senza l’influsso parallelo di Contesa – per unire i quattro elementi in un agglomerato indefinito chiamato «sfero» (σφαῖρος), in cui fuoco, aria, acqua e terra sono così saldamente connessi da perdere la loro identità⁴⁰¹. Per Empedocle, le radici nello sfero costituiscono un’unità, presentata come la condizione ottima e preferibile per i ῥιζώματα⁴⁰². Questa concezione sarebbe insufficiente sempre alla luce di quanto si è detto: Empedocle non contempla il rinvio al mondo noetico per giustificare la perfezione che vuole ravvisare nello sfero. Egli parla anche di proporzione: le radici si mescolano secondo rapporti differenti per dare origine ai vari enti particolari⁴⁰³. Questa teoria non sarebbe valida se paragonata a quella offerta da Timeo: Empedocle non presenta una giustificazione del perché si rispettino le proporzioni che suggerisce – almeno, nei frammenti sopravvissuti – né ammanta, in ultimo, il riferimento al meglio. Non veicola, cioè, in maniera soddisfacente il criterio di perfezione che si accompagna all’unità. Si dovrebbe respingere anche il venire meno dell’identità empedoclea di tutti gli enti quando fanno parte della medesima cosa: tale condizione è ravvisabile a proposito dello sfero, ma senza l’opportuna spiegazione dei termini intermedi e della differente gradazione tra un elemento e un altro, nozioni che invece legittimano l’ammissione di aria e acqua tra fuoco e terra, nonché la possibilità di considerare questi elementi parte di una medesima entità. Lo sfero unico sembra semplicemente una giustapposizione delle quattro radici senza criterio⁴⁰⁴.

Infine, Timeo osserva che il corpo del cosmo può essere distrutto, ma solo dall’azione del Demiurgo – eventualità esclusa in seguito. Empedocle ravvisa nello sfero la condizione perfetta – in quanto a essa si accompagnano unità e saldezza – sebbene momentanea, perché lo σφαῖρος è sempre destinato, nel corso delle fasi cosmiche, a scindersi e a dare origine agli enti particolari⁴⁰⁵. La concezione empedoclea di unità e di saldezza non rinvia, allora, a nulla di perfetto e di plausibile: Timeo riconduce, in ultimo, la causa di tali caratteristiche a qualcosa di superiore (la proporzione che imita l’unità) invece che a una parte del cosmo stesso (la Φιλία di Empedocle, un fenomeno tra i fenomeni) e connette le ragioni della sua scissione con il volere di un’entità superiore (il Demiurgo, che, come si è detto in precedenza,

⁴⁰¹ Cfr., rispettivamente, DK31B6; 17; 20-22; 26-29; 35.

⁴⁰² Per la positività dello sfero cfr. J.-C. Picot, *Penser le bien et le mal avec Empédocle*, in «Chôra», 15-16 (2017/2018), pp. 381-414, in part. pp. 385-389.

⁴⁰³ Cfr. DK31B62; 71; 76; 98.

⁴⁰⁴ Integro sulla base di quanto osservato finora *supra*, nel testo, l’osservazione di R.J. Mortley, *The Bond of the Cosmos: A Significant Metaphor* (Tim. 31c ff.), in «Hermes», 97 (1969), pp. 372-373, per cui Platone vuole echeggiare, nel passo in esame, Empedocle attraverso l’impiego del termine φιλία.

⁴⁰⁵ Per un’analisi più approfondita dei cicli cosmici – temporalmente circoscritti, tra cui la fase in cui esiste solo la perfezione dello sfero – di Empedocle cfr., ad esempio, S. Trepanier, *Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 24 (2003), pp. 1-57.

è una rappresentazione delle ‘azioni’ svolte dal mondo delle idee in quanto cause paradigmatiche).

Timeo continua rilevando che tutti gli elementi fanno parte del cosmo nella loro totalità: non vi sono porzioni di elementi a partire da cui il σῶμα di quest’ultimo non è stato formato (32c5-8). Si potrebbe ravvisare un altro rimando implicito a Empedocle, secondo cui non tutte le radici formano, durante le varie fasi cosmiche, gli enti o, più in generale, il cosmo⁴⁰⁶: vi sono particelle dei ῥιζώματα che si collocano agli estremi confini non commiste, non dando origine, quindi, a niente⁴⁰⁷. La necessità di escludere questa concezione emerge chiaramente. Il Demiurgo ha impiegato tutti i quattro elementi per far sì che il cosmo risultasse sia «un insieme» (ὅλον – 32d1), sia perfetto in ogni sua parte, sia unico: se qualcosa fosse stato tralasciato, sarebbe infatti nato un altro cosmo, rinviando alle aporie escluse in precedenza a proposito della questione del numero dei mondi. Il Demiurgo rese il cosmo, inoltre, intoccato dalla vecchiaia e da malattie perché, se vi fossero elementi al di fuori del cosmo, potrebbero attaccarlo e indebolirlo dall’esterno (32c8-33b1)⁴⁰⁸. L’utilizzo di tutti il fuoco, l’aria, l’acqua e la terra risponde al «ragionamento» (τὸν λογισμὸν – 33a6) del Demiurgo – dunque a qualcosa di assolutamente razionale – e la «causa» (τὴν αἰτίαν – 33a6) di tale scelta è da ravvisare nella volontà di adeguare il cosmo alle generiche caratteristiche appena riassunte: ciò perché permette di garantirne la perfezione⁴⁰⁹.

⁴⁰⁶ Il riferimento, in questa parte del *Timeo*, è soprattutto a Empedocle molto probabilmente perché più degli altri Presocratici si era dedicato ad analizzare estesamente le fasi del cosmo prima che sorgessero i viventi particolari, tematica ora presa in esame da Timeo. In altri passi del dialogo, emergeranno maggiormente richiami ad altre teorie dei Presocratici – plausibilmente – perché uno di essi si era espresso estesamente, ed erroneamente, su una questione simile a quella indagata, in un determinato frangente, da Timeo. Potrebbe essere un bersaglio polemico, qui, anche la seconda parte del poema di Parmenide circa le fasi iniziali della genesi del cosmo, il quale, però, guardava a quest’ultima come a una ricostruzione che non poteva rivendicare il medesimo grado di verità – o non ne possedeva alcuno – rispetto alla prima sezione, incentrata sull’essere. Per l’importanza – come elemento da cui prendere le distanze – di Empedocle in Platone cfr. D. O’Brien, *L’Empédocle de Platon*, in «Revue des Études Grecques», 110 (1997), pp. 381-398.

⁴⁰⁷ Cfr. DK31B35.8-9. Per la possibilità di ravvisare l’‘esilio’ di una delle due forze agli estremi confini del cosmo durante una certa fase cosmica, accanto ad alcune particelle delle quattro radici, cfr. M.R. Wright, *Empedocles: the Extant Fragments. Edited with Introduction, Commentary, Concordance and New Bibliography*, London 1995³ [1981], pp. 205-208.

⁴⁰⁸ È opportuno notare che le analisi fisiche di Timeo presuppongono spesso assunti e dimostrazioni logico-dialettiche, come rileva D.T. Runia, *Timaeus, Logician and Philosopher of Nature*, in M. Kardaun, J. Spruyt (eds.), *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk*, Leiden-Boston 2000, pp. 105-118: ciò segnala, dunque, la conoscenza del mondo noetico – e non una esclusivamente del mondo sensibile – da parte di Timeo, contrassegnando l’operazione che ogni filosofo dovrebbe compiere nell’approccio al piano fenomenico.

⁴⁰⁹ È esclusa, quindi, la presenza del vuoto, tematica introdotta e affrontata da Melisso, Leucippo, Democrito (non è possibile stabilire con certezza se anche i Pitagorici trattarono della questione). Il termine κενόν veicola vari significati: può rinviare sia a una cosa o a uno spazio vuoti, cavi, sia in generale al concetto ‘il vuoto’. Per tutto questo cfr. K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden 1995, pp. 38-52. I passi del *Timeo* riassunti in precedenza dovrebbero, allora, escludere sia il vuoto come nozione ammissibile a livello ‘speculativo’, sia il vuoto tra gli enti particolari e tra regioni del cosmo a livello ‘materiale’: tutto questo al fine

La natura del cosmo viene ulteriormente precisata: esso ha una forma, precisamente è «sferico» (σφαιροειδές – 33b4), poiché, assieme all'unicità e all'estraneità alla corruzione, è un tratto che lo avvicina al modello divino, ossia, per tutti coloro che hanno già recepito il discorso iniziale di Timeo sui diversi livelli ontologici, al mondo delle idee: la sfera, infatti, è la forma più simile e identica a se stessa in ogni sua parte (33b1-7). Il suo contorno esterno è inoltre liscio, senza occhi, orecchie, aria oppure organi per nutrirsi, in quanto non vi è altro all'infuori di sé da vedere, sentire, respirare o assimilare (33b7-d1): è, dunque, perfettamente «autosufficiente» (αὐταρκες – 33d2). Non possiede, a maggior ragione, mani per afferrare cose esterne, o piedi per mantenersi diritto, in quanto, per avere stabilità e per, appunto, muoversi, basta il moto che gli è stato attribuito (33d3-34a1; 34a6-7). Infine, è dotato di «movimento» (κίνησις – 34a1): precisamente, si sposta circolarmente attorno al proprio asse, in quanto si tratta del moto migliore e perfetto (34a1-4), il più simile all'uniformità – si può dedurre, alla coerenza – del «pensiero» (τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὕσαν – 34a2-3).

Le caratteristiche finora isolate richiamano sia gli attributi dati dalla dea a τὸ ἐόν nella cosiddetta 'via della Verità' descritta da Parmenide, sia le qualità dello sfero di Empedocle. Stando al primo, τὸ ἐόν, o anche τὸ πᾶν, dunque un altro nome per il cosmo, va inteso come unico, non soggetto alla corruzione e sferico⁴¹⁰: delle varie qualifiche di τὸ ἐόν, quelle appena menzionate sono del tutto sovrapponibili alla conformazione del cosmo delineata nel *Timeo*. Stando al secondo, lo sfero non possiede membra come occhi, orecchie, gambe, ed è l'unica cosa a esistere nella fase in cui è individuato dall'azione di Amicizia. Anche in questo caso, vi sono caratteristiche simili a quelle elencate in precedenza da Timeo. Si possono menzionare, poi, convergenze in altri dettagli con Anassimene per quanto riguarda la respirazione del cosmo – negata da Timeo – e con Anassimandro per il fatto che esso si mantiene stabile senza avere bisogno di altro⁴¹¹. Le conclusioni a cui i Presocratici giungono si fondano sul mancato utilizzo delle vere cause, rinviando a tutte le manchevolezze di cui si è detto più volte. In

di far emergere, coerentemente con l'intento di fondo del *Timeo*, il criterio della perfezione e ciò su cui esso riposa, il modello ideale.

⁴¹⁰ Per τὸ πᾶν come sinonimo di cosmo nei Presocratici cfr. J. Balaudé, *Le vocabulaire des Présocratiques*, Paris 2002, pp. 54-57.

⁴¹¹ Anassimandro – se è degna di fede la testimonianza – applicava un principio simile a quello di ragion sufficiente al caso della posizione della Terra nell'universo, qualità da attribuire alla Terra stessa: Timeo riconduce la stabilità del cosmo, invece, in ultimo al mondo noetico, marcando, così, la differenza con Anassimandro. Per quanto detto su Anassimandro cfr. D.L. Couprie, *The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy*, in D.L. Couprie, R. Hahn, G. Naddaf (eds.), *Anaximander in Context. New Studies in the Origin of Greek Philosophy*, New York 2003, pp. 167-254, in part. pp. 201-211. Per l'eventuale relazione con Platone cfr. D.J. Furley, *The Dynamics of the Earth: Anaximander, Plato, and the Centrifocal Theory*, in Id. (ed.), *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge 1989, pp. 14-26. Per Anassimene cfr. DK13B2.

aggiunta, Timeo opta per alcune qualità che contrastano – se il rinvio implicito è soprattutto a loro – con Parmenide ed Empedocle: per il primo, τὸ ἕὸν è immobile, per il secondo, lo sfero non ingloba dentro di sé niente altro se non le radici – che hanno mutato forma assumendo, appunto, quella dello sfero – in quanto è avvolto da Contesa, che non può penetrarvi⁴¹². Il movimento rotatorio attorno al proprio asse e la totalità degli elementi al suo interno – senza nulla al di fuori – sono qualità che il cosmo possiede perché è stato plasmato a immagine del modello perfetto e divino delle idee: si è costretti ad ammettere tali attributi in quanto sono frutto del ragionamento che più si adegua alla verità⁴¹³.

Il discorso finora condotto a proposito delle caratteristiche generali del cosmo si conforma, certamente, alla volontà di Timeo di costruire un resoconto accettabile, ma non sembra apparentemente mostrare il criterio del meglio applicato al caso degli uomini, una delle esigenze primarie emerse dal *Fedone* a proposito dei problemi inerenti alle indagini sulla natura, di cui il *Timeo*, discutendo proprio della genesi e della φύσις di ogni cosa, dovrebbe fornire la soluzione adeguata. È opportuno notare, tuttavia, che il principale attributo del cosmo è l'autarchia, ossia il fatto che non è per nulla manchevole: esso ha ricevuto, a sua volta, questa qualità dalla dimensione intellegibile, dal modello ideale alla cui perfezione – l'autosussistenza, in questo caso – il Demiurgo ha cercato di avvicinarlo⁴¹⁴.

Questa descrizione è simile a quella relativa alla natura tipica dei filosofi, in particolar modo presente nella *Repubblica* (libri IV, VI e IX) di cui si è detto nel paragrafo 3.1.1: il filosofo non necessita di beni esterni per migliorare la propria condizione, in quanto il principio della felicità deriva unicamente da se stesso, ossia dal fatto che la parte razionale

⁴¹² Cfr., rispettivamente, DK28B8.4,26; DK31B27-29; 36.

⁴¹³ D. O'Brien, *Space and Movement. Two Anomalies in the Text of the Timaeus*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus* cit., pp. 121-149, osserva che l'autosufficienza introdotta da Timeo nel momento in cui afferma che non vi è nulla all'esterno del cosmo crea un'incongruenza con alcuni passi successivi di cui si dirà (34b4; 36e3), in cui si sostiene che l'anima avvolge il primo dal di fuori: ciò costringe ad ammettere, allora, che la ψυχή si situa anche all'esterno del cosmo, dunque che vi è qualcosa al di fuori di quest'ultimo. Con tale precisazione, Timeo sta creando un parallelo con Empedocle, precisamente con la sua descrizione delle fasi cosmiche in cui predomina o Amicizia o Contesa, a cui si accompagna l'«esilio» ai confini del cosmo della forza che è venuta meno. Sostenendo che vi è solo l'anima attorno al corpo del cosmo, Timeo confuta l'idea per cui vi è qualcosa di nefasto che agisce sul secondo, ossia Contesa; al contrario, vi è solo un principio benefico, la ψυχή. Concordo con questa lettura, che ho integrato *supra*, nel testo, con i rimandi – polemici – ad altri punti delle dottrine di Empedocle. Non accolgo, tuttavia, la soluzione dello studioso circa l'incongruenza evocata in precedenza, per cui l'anima risiede anche in una parte di spazio – in cui non vi è il corpo – fuori dal cosmo, che sarebbe stata occupata da qualche altra entità rischiando di intaccare l'integrità del primo. A mio avviso, l'anima è stata completamente legata al corpo del cosmo, dunque non può che finire per occupare lo stesso spazio preso da quest'ultimo. Di conseguenza, essa è fuori dal cosmo nel senso che è inserita all'interno di esso e ne forma in qualche modo un involucro: i confini del cosmo presentano, semplicemente, dentro di sé l'anima, senza che essa se ne separi/se ne differenzi estendendosi, quindi, in una porzione di spazio dove vi è solo la ψυχή, e non il corpo del cosmo. Non vi è «spazialmente» niente altro al di là del mondo e della sua anima (vuoto, elementi, etc.). Le idee sono incorporee nel senso che non occupano uno spazio, nozione connessa con il movimento, come si vedrà a proposito della χώρα.

⁴¹⁴ Le idee sono, infatti, causa, e sono ingenerate: in quanto tali, non ammettono l'esistenza di altro da cui dipendere per la loro esistenza (da qui, dunque, la necessità di intenderle come autosussistenti).

della sua anima domina sulle quelle inferiori, spingendo l'individuo a perseguire il piacere che deriva dal dedicarsi ai λογισμοί. Alla luce di ciò, nel *Timeo* sarebbe istituito un parallelo tra le caratteristiche del cosmo e quelle che il filosofo deve sviluppare, rendendo il secondo una rappresentazione, in piccolo, del primo. A mio avviso, dai passi presi in esame si potrebbero trarre alcune conclusioni. La perfezione coincide con l'autarchia, come testimonia esemplarmente il caso del cosmo, il quale la possiede poiché è nato in conseguenza dell'adeguamento al mondo intellegibile, anch'esso non manchevole di nulla e, pertanto, perfetto. L'uomo che vuole raggiungere la condizione migliore deve, allora, cercare di riprodurre l'autosussistenza che ha potuto ravvisare nell'indagine sulle caratteristiche del cosmo, analisi in grado di rivelare la dipendenza della perfezione/autarchia di quest'ultimo dal piano noetico, che è perfetto/autarchico al massimo grado. Chiunque nutra il desiderio di perfezionarsi è chiamato, pertanto, a istituire un legame con le idee – si può intendere, conoscendole – e a eliminare ogni influsso proveniente da quegli elementi 'esterni' che possono impedire l'adempimento di tale compito. L'individuo in questione deve, in ultimo, farsi filosofo (platonico).

Non a caso, l'autosussistenza emergerà ancora una volta in seguito, quando Timeo descriverà l'unione dell'anima umana (o, meglio, della sua parte divina) a un corpo e la conseguente necessità di guardare soltanto alla dimensione della prima, fuggendo da qualunque dipendenza dal σῶμα: tramite questo isolamento da tutto ciò che gli è esterno e 'alieno', all'uomo – all'anima immortale e razionale dell'uomo – si aprirà l'accesso al piano delle idee e, quindi, la possibilità di raggiungere la perfezione. Sarebbe lecito affermare che Timeo stia introducendo gradatamente gli attributi fondamentali che permetteranno di isolare, poi, il modello a cui il singolo individuo – il filosofo che può considerarsi tale a pieno titolo – deve adeguarsi: il modello è, naturalmente, il piano delle idee, il mezzo tramite cui conoscerlo e legarsi a esso è la cura della sola dimensione dell'anima immortale, il 'premio' è il raggiungimento della felicità, di una condizione divina, il 'pretesto' e il primo supporto per rispondere a questa finalità è l'analisi sulla natura del cosmo condotta nel *Timeo*.

Alla descrizione della genesi del corpo del cosmo, Timeo affianca una nuova tematica, quella della sua ψυχή (34a8-39e2). Il Demiurgo la pose al centro del σῶμα del cosmo affinché lo avvolgesse completamente (34b3-4)⁴¹⁵: la presenza dell'anima concorre a confermare che,

⁴¹⁵ Un'analisi più dettagliata delle modalità di unione dell'anima del cosmo, a forma di X, al corpo è offerta, ad esempio, da O. Velásquez, *The X of the Universe* (Timaeus 36b6 sq.), in C. Santini, L. Zurli, L. Cardinali (a c. di), *Concentus ex Dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli 2006, pp. 751-757. D. Nikulin, *A New Interpretation of Plato's Cosmology: Timaeus 36B-D*, in «Methexis», 3 (2000), pp. 113-118, ritiene che il cosmo, una volta che l'anima si è unita a esso, non sia del tutto sferico, lettura che non si accorda, però, con la perfezione dello stesso, qualità che si accompagna necessariamente alla forma sferica (33b1-7): per le, superiori,

nel suo insieme, il cosmo è un vivente «unico, solo, solitario, in grado per sua capacità di sussistere da sé senza avere bisogno di niente altro, di conoscere e di amare se stesso» (ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὐτῷ – 34b5-8). La ψυχή completa, cioè, l'autosufficienza del cosmo: esso è αὐταρκες non solo perché, come si è appreso prima, è stato formato a partire da tutti gli elementi senza tralasciare nulla all'esterno, ma anche perché ciò che concede vita e movimento – facoltà che dipendono dall'anima – è parte integrante di sé, invece di essere qualcosa di estraneo e di irriducibilmente separato⁴¹⁶. Il cosmo conosce se stesso sia perché l'anima, come emergerà meglio in seguito, è il principio della conoscenza, sia perché non vi è altro all'infuori del cosmo da conoscere, se non il modello noetico di cui, però, vi sono impronte e tracce nel cosmo stesso, in quanto è plasmato a immagine della perfezione delle idee⁴¹⁷. Infine, esso ama se stesso poiché, nuovamente, non vi è nulla di totalmente separato verso cui indirizzare il proprio amore. Se così non fosse, il cosmo sarebbe manchevole, e dunque non potrebbe essere descritto come il più possibile vicino alla perfezione del suo paradigma intellegibile. Sia a partire dalle analisi sul corpo del cosmo sia da quelle che concernono la sua anima, si è costretti ad ammetterne l'autarchia: alla luce di tutto ciò, è legittimo attribuirgli la piena «felicità» e il fatto di essere una «divinità» (διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο – 34b8-9).

L'importanza di queste precisazioni si rivelerà chiaramente dopo, quando Timeo passerà dall'analisi sul cosmo, sul suo corpo e sulla sua anima allo studio della natura degli uomini, dei loro σώματα e delle loro ψυχαί: è mia opinione che la descrizione del cosmo coinvolga, qui velatamente e altrove in maniera più esplicita, il già menzionato valore prescrittivo, ossia la necessità, per l'uomo, di acquisire l'autosufficienza, riscontrabile nel cosmo e che deriva a sua volta da quella del paradigma noetico. Precisamente, si tratta di sviluppare ciò che vi è già di divino, di unitario e di perfetto nell'individuo, ossia l'anima razionale e immortale, la quale 'naturalmente' conosce e si dedica ai λόγοι, ai ragionamenti filosofici che garantiscono saldezza e coerenza a livello sia del sapere sia dei comportamenti

caratteristiche di quest'ultima cfr. R.J. Mortley, *Plato's Choice of the Sphere*, in «Revue des Études Grecques», 82 (1969), pp. 342-345.

⁴¹⁶ Per la concezione dell'anima del cosmo, Platone potrebbe aver echeggiato teorie presocratiche come quelle di Empedocle e di Anassagora circa la presenza di una 'forza' (Amicizia) o di un principio (il νοῦς) nel cosmo, come suggerisce, invitando alla prudenza nello stabilire contatti diretti e profondi tra queste nozioni, F. Karfik, *L'âme du monde: Platon, Anaxagore, Empédocle*, in «Études platoniciennes», 11 (2014), pp. 1-23.

⁴¹⁷ L'intelligenza è un attributo, una facoltà dell'anima, tanto del cosmo quanto degli uomini, e non necessita dunque del corpo per funzionare. Essa è, però, solitamente «embodied», e deve di conseguenza compiere grandi sforzi – soprattutto nel caso degli uomini – per superare la dimensione sensibile-corporea in cui è inserita, anche qualora sia unita al corpo di un animale, e volgersi a più alte occupazioni che conducono alla felicità, come si vedrà: per quanto sottolineato cfr. A.D. Carpenter, *Embodying Intelligence. Animals and Us in Plato's Timaeus*, in J. Dillon, J. Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin 2008, pp. 39-57.

da seguire, aprendo le porte alla felicità. Quest'ultima prospettiva emerge non solo dalle precedenti considerazioni sul $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ del cosmo: può nuovamente essere ravvisata, con l'aggiunta di un ulteriore elemento, a partire dall'analisi sulla sua $\psi\upsilon\chi\eta$. Il cosmo è, infatti, composto da un'anima e da un corpo esattamente come l'uomo: ciò permette di sovrapporre agevolmente e immediatamente cosmo e uomini, con lo sviluppo di tutti i corollari di cui si è detto. Viene mostrato, allora, ancora una volta per quale motivo – nonché in che modalità – trattare del cosmo: non alla stregua delle sole interazioni fisiche e fisiologiche dei Presocratici, bensì mostrando la perfezione insita in tutte le cose e la loro tensione al meglio, analisi in grado, nel contempo, di fungere da polo di orientamento per gli uomini nella ricerca della condizione migliore.

Timeo, prima di trattare minuziosamente della genesi e delle caratteristiche dell'anima del cosmo, avverte l'esigenza di precisare un dettaglio per evitare un'incomprensione potenzialmente deleteria: egli ha discusso della $\psi\upsilon\chi\eta$ dopo aver analizzato la formazione del corpo del cosmo, ma non perché la nascita di quest'ultimo ha preceduto, a livello temporale, quella della prima, bensì perché sta semplicemente svolgendo un discorso (34b10-5). Il linguaggio umano, si può intendere, è calato nel tempo, nozione che Timeo affronterà più avanti, e non può non rendere conto delle cose se non presentandole in prospettiva, collocandole in un 'prima' e in un 'poi'. Da ciò non bisogna inferire che il corpo è più antico dell'anima, e quindi che esso primeggia ed è più importante, attributi che solitamente si accompagnano a ciò che è più vetusto. Timeo sta invece constatando le varie caratteristiche del cosmo, quindi del suo $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ e della sua $\psi\upsilon\chi\eta$: il discorso riguarda il piano ontologico del causato, e allora bisogna intendere l'anima come anteriore al corpo per l' 'eminenza' delle sue qualità. Essa è più importante perché è stata generata al fine di comandare sul $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$, mentre quest'ultimo è stato generato in vista dell'essere dominato dalla $\psi\upsilon\chi\eta$ (34c5-35a1).

Questo inciso richiama la fallibilità del linguaggio umano e, per esteso, di tutte le facoltà umane, un tema presente come *topos* nella produzione presocratica. Parmenide ed Empedocle premettono le stesse osservazioni nel momento in cui si apprestano a descrivere la natura più generale del cosmo: la lingua degli uomini è contrapposta a quella degli dèi, poiché le divinità sono in grado di parlare correttamente e di significare puntualmente la natura dell'oggetto di cui stanno discutendo in quanto ne conoscono tutte le caratteristiche⁴¹⁸. Gli uomini, invece, non possiedono lo stesso sapere, e dunque il loro linguaggio risente di questa

⁴¹⁸ Cfr. DK28B8.38-39,53-54; 9; 19. DK31B9.

debolezza: le loro parole ingannano e possono rinviare a qualcosa di non vero⁴¹⁹. Per Timeo, questa concezione serve come pretesto per ribadire la necessità di guardare al cosmo tramite il criterio del meglio. L'inciso gli consente di affermare che l'anima è stata generata dal Demiurgo perché dominasse il corpo, così come quest'ultimo venne plasmato per obbedire alla prima. È chiaro, allora, il messaggio morale per l'uomo: chi vuole diventare divino deve concentrarsi sul dio felice che è il cosmo e replicare le caratteristiche che aprono al benessere, quando la ψυχή umana è chiamata a comandare sul σῶμα.

Come si è detto in precedenza a proposito dei passi 34b5-8, la presenza dell'anima all'interno del cosmo gli garantisce conoscenza, dato che la ψυχή ne è il principio: è dopo la precisazione sul linguaggio umano che Timeo esplicita la dipendenza di questa facoltà dall'anima. Una volta descritta la complessa formazione della ψυχή a partire «dall'identico, dal diverso e dall'essere» (ἐκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας – 35b3) e la sua unione al corpo del cosmo (35a1-37a2), egli ne illustra le modalità di conoscenza⁴²⁰. Essendo mista tra essere, identico e diverso, può rendere conto sia di ciò che coincide puramente con l'essere e l'identico, ossia il piano delle idee, sia di ciò che è diverso, ossia i fenomeni. Se conosce tramite «il cerchio del diverso» rivolgendosi verso «il sensibile», l'anima dà origine a «opinioni e credenze sicure e vere» (ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος [...] δόξαι καὶ πίστεις γίνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς – 37b6-8); se guarda con «il cerchio dell'identico» al «piano razionale», noetico, costruisce invece «intellezione e scienza» (ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾗ καὶ ὁ τοῦ ταύτου κύκλος [...] νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται – 37c1-3)⁴²¹.

⁴¹⁹ A sottolineare questa separazione, gli dèi talvolta dispongono di nomi differenti rispetto a quelli impiegati dagli uomini per connotare il medesimo oggetto: ciò perché la conoscenza in possesso degli dèi è in grado di comprendere l'intima natura di qualcosa, al contrario degli uomini che tendono a ingannarsi. Per questa osservazione cfr. R. Lazzeroni, *Lingua degli dei e lingua degli uomini*, in T. Boselli, S. Sani (a c. di), *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, Pisa 1997, pp. 209-235, in part. pp. 209-224. Per una rassegna delle diplomimie (nome dato dagli uomini vs nome dato dagli dèi) o dell'impiego dei soli nomi divini nella letteratura greca – con studi comparatisti con le lingue ittita, indiana, celtica – si rinvia a F. Bader, *La langue des dieux, ou l'hermetisme des poètes indo-européens*, Pisa 1988, pp. 189-272.

⁴²⁰ Per una descrizione più dettagliata della genesi dell'anima del mondo cfr., ad esempio, F.L. Lisi, *La construcción del alma del mundo en el Timeo (35A-B) y la tradición indirecta*, in T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias* cit., pp. 251-259.

⁴²¹ L'anima del cosmo (e, come si vedrà, anche quella immortale degli uomini) partecipa dei mondi noetico e fenomenico in ragione della sua formazione: è per questo motivo che essa può rendere conto di entrambi, potendo ravvisare ogni rinvio all'intelligibile nel sensibile, come rileva D. Frede, *The Philosophical Economy of Plato's Psychology: Rationality and Common Concepts in the Timaeus*, in M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, pp. 29-59. È ravvisabile una connessione tra movimento e λόγος, nozione di cui si possono riscontrare alcuni precedenti nelle immagini del cammino conoscitivo dell'iniziato lungo la via della verità in Parmenide, nonché del λόγος come elemento dinamico e battagliero, di ascendenza sofistica, entrambe presenti in Platone. Il ragionamento è dunque un movimento, facoltà che deve di conseguenza appartenere all'anima immortale del cosmo (e dell'uomo), che è appunto esclusivamente razionale: dai moti ordinati e disordinati (questi ultimi causati dalle relazioni con il corpo) del λόγος dipende, poi, il tipo di

La partizione dei saperi in ragione del diverso oggetto verso cui si rivolgono le attenzioni richiama quanto Platone espone nel libro VI della *Repubblica*: sono presenti, infatti, gli stessi termini di πίστις, δόξα, ἐπιστήμη, nonché i due piani fenomenico e noetico verso cui si indirizzano diverse – e qualitativamente differenti – facoltà conoscitive. È opportuno notare che Timeo attribuisce, ora, la qualifica di βέβαιοι e di ἀληθεῖς alle δόξαι, prerogative che, invece, solitamente si accompagnano solo ai λόγοι prodotti dalla ἐπιστήμη, o all’esigenza che i λογισμοί siano tali⁴²². Sembrano essere proposti due ordini di opinione: da una parte quella vera – anche se, si dovrebbe intendere, non totalmente ἀληθής come i discorsi puramente razionali, filosofici – dall’altra quella insufficiente, da cui Platone prende più volte le distanze nei suoi dialoghi. A mio avviso, potrebbe darsi che la prima categoria coincida con opinioni prodotte dalla sola anima quando è attraverso di essa e le sue facoltà che si guarda al mondo dei fenomeni. Le sue superiori caratteristiche non possono, allora, che restituire una descrizione della sfera sensibile ottima e vera, un tipo di sapere ovviamente non analogo al frutto dei processi tipici della ἐπιστήμη, ma comunque meritevole di essere accolto. Ritengo che l’intero *Timeo* possa essere considerato l’esito dell’applicazione delle facoltà conoscitive dell’anima al mondo dei fenomeni: ciò spiegherebbe sia il fatto che emerge, grazie alla ricostruzione offerta da Timeo, il criterio del meglio riguardo i fenomeni – sfuggito ai Presocratici che hanno eretto a campo di indagine lo stesso oggetto – sia il fatto che l’elemento di verità contenuto nel discorso costituisce tracce del mondo noetico. In più, quanto appena detto sarebbe uno dei motivi per cui il racconto di Timeo è etichettato quale εἰκὼς λόγος, quale discorso verosimile che contiene al suo interno un grado di verità, come si è suggerito in precedenza. La ἀλήθεια coincide, come è usuale per Platone, con le idee, ed è stata rintracciata in un oggetto così tanto distante dal piano noetico – il mondo dei fenomeni – solo perché al suo studio sono state applicate le superiori facoltà conoscitive dell’anima: tramite il cerchio del diverso e la direzione del suo sguardo al piano sensibile è stata conseguita una δόξα sicura e vera⁴²³.

conoscenza perfetta/imperfetta. Per tutto questo cfr. E.E. Pender, *Plato's Moving Logos*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 45 (2000), pp. 75-107.

⁴²² Cfr., a titolo d’esempio, *Phd.* 85d3, 90c4-d9; *Tht.* 180a8, 201c4-d3; *Sph.* 230c3; *Phlb.* 59b5; *R.* 537c4, 585b12-c3; *Ti.* 90d6-e6.

⁴²³ Secondo A.F. Ashbaugh, *Plato's Theory of Explanation. A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, New York 1988, pp. 47-136, il discorso di Timeo rappresenta il modo in cui il cosmo è conosciuto dall’anima, e non come è ‘in sé’, ossia nella sua intima natura: concordo con, e sviluppo, l’assunto per cui è l’anima che permette di conoscere ottimamente il cosmo, ma ritengo che quanto esposto nel *Timeo* sia l’effettiva struttura del cosmo in qualità di risultato dell’‘adeguamento’ al modello ideale: non poteva assumere altre conformazioni. Il discorso su di esso è definito come verosimile non tanto perché può esistere un’altra disposizione del cosmo che l’anima, a causa dell’ostacolo del mondo sensibile, non è in grado di descrivere, ma perché l’oggetto dell’indagine non può rivendicare la qualifica di verità ultima, che appartiene solo alle idee. Il

I poemi e gli scritti dei Presocratici valgono come conoscenze che possono rientrare nel denominatore di δόξα – l’oggetto è infatti lo stesso, il mondo sensibile – ma che non possono rivendicare il grado di ἀληθής: non si adeguano al criterio del meglio, il quale si manifesta a sua volta, come è stato detto, nel modellamento del cosmo sulla perfezione del paradigma intellegibile. I discorsi dei Presocratici, si può intendere ora, vanno ricondotti a un livello inferiore di δόξα perché costoro non hanno guardato al cosmo attraverso l’anima, bensì attraverso i sensi, che inficiano, appunto, il grado di verità e di perfezione della conoscenza così costruita⁴²⁴. Per tale motivo, allora, i Presocratici si sono fermati alla semplice spiegazione dei fenomeni attraverso altri fenomeni come si dice nel *Fedone*, senza rinviare alle vere cause, rimanendo, conseguentemente, ignari del criterio del meglio. Solo Timeo ha considerato opportunamente lo stesso oggetto di riflessione dei Presocratici tramite la facoltà superiore: tutte le altre opinioni sul mondo sensibile vanno rigettate e sostituite da quelle βέβαιοι e ἀληθεῖς contenute nel *Timeo*⁴²⁵.

Timeo passa, poi, a trattare di un altro aspetto che rende il cosmo il più simile possibile al suo modello: il «tempo» (χρόνος – 37d7). Il piano noetico è eterno: tale caratteristica non poteva essere trasposta direttamente sul piano sensibile, altrimenti esso si sarebbe confuso con la sua causa⁴²⁶. Il tempo venne introdotto rispondendo al criterio del numero, ossia, in ultimo, alla divisione in giorni, mesi e anni per riprodurre il corso dell’eternità tipica dell’intellegibile. Quest’ultima va applicata solo alle idee, ed esclusivamente nella formula ‘è’, in qualità di vita indistinguibile in attimi diversi l’uno dall’altro: ciò che connotano le espressioni ‘era’ e ‘sarà’ va invece utilizzato in riferimento al mondo sensibile, che coincide con il mondo del divenire. Non vi è stabilità a livello del contingente, ma un continuo susseguirsi tra passato e futuro, un mutamento in cui ogni ente particolare è inserito, al contrario dell’immutabilità dell’‘è’ del

mondo fenomenico è infatti ontologicamente inferiore, perché generato e sottoposto al divenire perpetuo, rispetto al piano paradigmatico, che invece è ingenerato e immutabile.

⁴²⁴ Sulla debolezza dei sensi Timeo dirà dettagliatamente in seguito, come si vedrà. È opportuno però anticipare che non sono totalmente negativi: possono – in particolare la vista – fornire un elemento utile per rivolgersi verso più alte contemplazioni.

⁴²⁵ L’anima che conosce è, ora, quella del cosmo. Tuttavia, il discorso può valere anche nel caso dell’uomo, poiché la ψυχή di quest’ultimo, si dirà, è stata plasmata a partire dagli stessi elementi della prima: le parti aggressiva e desiderativa sorgeranno, poi, in relazione con il corpo e a partire da un altro ordine di ‘produttori’, non dal Demiurgo ma dagli dèi inferiori. Le opinioni vere e sicure dell’anima del cosmo possono, quindi, essere rintracciate anche nell’uomo sulla base di questa ‘parentela’: ciò sarà chiaro dopo che Timeo avrà parlato dell’anima umana. Per la parentela tra le due cfr. le osservazioni di D. De Cecco, *Origine e destino dell’anima umana tra cerchio dell’Identico e cerchio del diverso*, in L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Milano 2007, pp. 247-279, che integro con tutto quanto avanzato finora.

⁴²⁶ Sui diversi gradi di eternità che compaiono nel *Timeo* – ad esempio, le idee sono eterne in quanto fuori dal tempo; il cosmo come ente generato è eterno solo perché il Demiurgo lo vuole, ma potrebbe cessare di esistere se venisse meno questa volontà – cfr. T.M. Robinson, *The “Timaeus” on the Types of Duration*, in «Illinois Classical Studies», 11 (1986), pp. 143-151.

piano intellegibile (37d1-38b5)⁴²⁷: anche a proposito del tempo non può non mostrarsi il rimando alle idee, in questo caso alla loro eternità, che emerge, appunto, considerando che esiste qualcosa che sfugge all' 'era' e al 'sarà' tipici del solo mondo sensibile⁴²⁸.

La presenza degli astri nel cosmo, considera Timeo, è funzionale alla generazione del tempo, che è appunto un movimento: l'analisi su di essi contribuisce a rinviare, in ultimo, ancora al modello eterno. Il sole, la luna, i cinque pianeti, le loro orbite e i loro moti permettono infatti, se osservati e studiati, di riconoscere chiaramente lo scorrere del tempo, la riproduzione dell'eternità ideale (38b6-39e2). Timeo dichiara di non voler scendere in ogni dettaglio astronomico (38b3-5), gli basta, invece, mostrare per quali ragioni (καὶ τούτων ἕνεκα – 39d7) è importante considerarli: illustrare come anche gli astri imitano la perfezione del modello noetico, in questo caso non la sua autarchia ma la sua eternità⁴²⁹.

È mio parere che si possano trarre le stesse conclusioni avanzate a proposito dell'autosussistenza del cosmo: solo lo studio condotto da Timeo circa i pianeti – altra tematica largamente analizzata dai Presocratici – e circa il tempo consente di mostrare la perfezione a cui gli uomini devono guardare, quella del mondo noetico⁴³⁰. Nel caso di quanti vogliono raggiungere la condizione migliore attraverso questo adeguamento al modello intellegibile, viene rivelato che devono aspirare non solo alla perfezione declinata come autarchia, ma anche a quella connotata come eternità. Quest'ultima può essere 'tradotta' in maniera duplice nella vita di un uomo. Innanzitutto, ciò che, per Platone, vale «sempre» (ἀεί)

⁴²⁷ In questo modo, il tempo entra in relazione con il movimento, dunque non si applica alle idee, eterne, stabili e immutabili: per questo cfr. W. Mesch, *Zeit und Ewigkeit in Platons Timaios. Eine Untersuchung des demiurgischen Modells*, in R.G. Kratz, H. Spieckermann (hrsg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns*, Berlin 2009, pp. 69-97.

⁴²⁸ Per la differenza tra il divenire – perpetuo – del tempo e l'eternità delle idee cfr., ad esempio, R.D. Mohr, *Plato on Time and Eternity*, in «Ancient Philosophy», 6 (1986), pp. 39-46. Per tracce in Parmenide di questa problematica cfr. L. Tarán, *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*, in «The Monist», 62 (1979), pp. 43-53. Per un'analisi più approfondita sulla nozione di tempo, legata al mutamento e al movimento, in Platone cfr. F. Filippi, *Osservazioni sulla struttura logica dell'eternità e sull'ordine del tempo per Platone*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 101 (2009), pp. 483-499.

⁴²⁹ È, in ultimo, il numero che consente la nascita del tempo come κίνησις, ossia correlato al divenire, come χρόνος, in riferimento alla successione di più momenti, e come αἰών, che evoca un ciclo vitale-biologico continuativo per il cosmo, di ascendenza empedoclea: da qui l'importanza dello studio dell'astronomia, se già l'osservazione dell'alternarsi giorno-notte rispecchia in qualche modo rapporti matematici. Per tutto questo cfr. M.C. Fialho, *Sobre o dia no Timeu*, in «Humanitas», 41-42 (1989-1990), pp. 65-76. Nel *Timeo* ricorrono varie espressioni per sottolineare la causa – il motivo per cui qualcosa è stato generato – in particolare la particella διά, che compare frequentemente con accusativo, non presentando invece il genitivo per indicare lo strumento, essendo sostituita, in questo, dal dativo, come rileva S. Luraghi, *Cause and Instrument Expressions in Classical Greek. Remarks on the Use of διά in Herodotus and Plato*, in «Mnemosyne», 42 (1989), pp. 294-307: in questo modo, aggiungo, si può riconoscere il vero problema che interessa a Timeo, ossia restituire le ragioni per cui qualcosa esiste (in ultimo, mostrare la presenza delle idee e il disegno intelligente del cosmo, con l'opportuno corollario per la vita degli uomini).

⁴³⁰ Per una rassegna delle dottrine e dei frammenti dei Presocratici in merito a questioni cosmologiche e astronomiche cfr., ad esempio, D.W. Graham, *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*, Cambridge 2013, pp. 41-226.

sono i contenuti dei «discorsi filosofici», dei λόγοι/λογισμοί: essi garantiscono, infatti, l'accesso alla verità, la quale coincide con le idee e offre un orientamento stabile e certo a cui fare costantemente affidamento in ogni circostanza⁴³¹. Questo sapere, dunque, non può che 'trascendere' la mobilità del divenire, dei fenomeni e, si può intendere, della conoscenza che deriva esclusivamente dallo studio del mondo sensibile: il raggiungimento della perfezione/eternità passa attraverso l'esercizio della filosofia e l'esito della sua applicazione, che porta alla costruzione di λόγοι totalmente veri. Assumere, poi, lo stesso carattere imperituro delle idee è un fine che gli uomini possono soddisfare concentrandosi esclusivamente sulla dimensione che, in loro, è più vicina a questa caratteristica: l'anima immortale. L'individuo che, leggendo/ascoltando il discorso di Timeo, nutrive lo scopo di migliorare la propria condizione poteva, dunque, ricavare gli opportuni corollari dalle considerazioni sulla perfezione del cosmo: la lettura che si è finora suggerita può essere considerata l'inevitabile conclusione a cui il pubblico preferenziale del *Timeo* doveva giungere una volta apprese le caratteristiche della natura umana, la sua somiglianza con la conformazione del cosmo, che tipo di perfezione quest'ultimo e il suo modello incarnano.

Dopo aver plasmato il corpo e l'anima del cosmo, il discorso di Timeo si concentra su un altro livello: gli enti contingenti (39e3-47e2). Il Demiurgo nota che, dopo aver ricevuto σῶμα e ψυχή, il cosmo è ancora manchevole: non vi sono, infatti, «i viventi particolari» (τὰ πάντα ζῷα – 39e4), la cui presenza concorre a completarlo definitivamente, dato che lo rende, in tutto, il più simile alla pienezza e alla perfezione del modello noetico (39e3-9). Il Demiurgo provvede, allora, a predisporre la generazione di quattro «stirpi» (γέννη): quella celeste degli dèi e poi, in ordine, quella alata, acquatica e terrestre (39e10-40a2). Il più importante di questi γέννη è il primo, a cui appartengono divinità composte, per la maggior parte, di fuoco, dunque splendenti e visibili nonché belle nell'apparenza, di forma sferica e in possesso del più alto livello di conoscenza tra i vari ζῷα: sono, infatti, collocati nel cerchio dell'identico, da cui mutuano le caratteristiche di regolarità e di ottima intelligenza (40a2-7). Questi dèi sono dotati, poi, di movimento: solamente di due tipi, uno intorno a se stessi, l'altro nella traiettoria dell'identico. Timeo sta descrivendo in qualità di divinità, per la precisione, «le stelle fisse» (ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρον – 40b4-5), a cui aggiunge altri corpi celesti come la Terra, immobile – ma soggetta anch'essa ai movimenti del cerchio dell'identico e intorno a se stessa – e garante dell'alternarsi tra la notte e il giorno, quale «la prima e la più antica delle divinità»

⁴³¹ Una prefigurazione della concezione per cui la scienza delle idee è valida in ogni caso è rintracciabile, ad esempio, nel *Critone* – dove Socrate dichiara di adeguarsi solo ai ragionamenti che valgono sempre invece che alle, costantemente mutevoli, opinioni dei più (*Cri.* 46d7-47d5; 48a5-8; 48c3-7) – e nel *Gorgia*, dove si dice che la filosofia dice sempre le stesse cose (*Grg.* 482a7-b1).

(πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν – 40c2-3), dunque la più importante, non in senso temporale bensì qualitativo (40a7-c3) secondo le osservazioni già avanzate da Timeo a proposito della produzione dell'anima del cosmo⁴³².

In un inciso, Timeo considera che i movimenti tipici degli astri hanno fatto sviluppare, nel corso dei secoli, numerose credenze e superstizioni tra gli uomini che li scrutavano: si tratta dell' 'arte' dei pronostici, che egli condanna in quanto frutto dell'incapacità dei più di comprendere le cause dell'apparire e dello scomparire di questi dèi nella volta del cielo. La maggior parte degli uomini non sa calcolare le traiettorie e i periodi degli astri, che seguono precise regolarità: deriva, piuttosto, conclusioni fuori luogo dalla semplice e 'bruta' osservazione, come, appunto, la possibilità che stelle fisse e pianeti influenzino il destino del singolo individuo (40c3-d5). Per esplicita volontà di Timeo, non vengono ulteriormente precisate le manchevolezze e le particolarità di queste presunte conoscenze del futuro e dei presagi: a mio avviso, si può ipotizzare che egli ne prenda le distanze perché finiscono per attribuire eventi positivi o negativi all'azione di divinità. Il secondo scenario è da Platone respinto a più riprese in quanto ritiene che si tratti di assunti del tutto falsi, nonché potenzialmente dannosi: se, come si sta cercando di provare, il discorso in esame è rivolto agli uomini in possesso di una natura migliore – affinché si volgano a pieno titolo alla filosofia (platonica) – allora ritenere gli dèi responsabili del bene, ma anche del male, è una concezione da escludere a priori⁴³³.

Il distacco dalla tradizione continua nel momento in cui Timeo passa a discutere, brevemente, degli altri ordini di divinità, ossia degli dèi personali e dei loro figli, gli eroi⁴³⁴.

⁴³² Per un'analisi più estesa sui tipi di movimenti delle stelle fisse e dei pianeti si rinvia a D.L. Guetter, *Celestial Circles in the Timaeus*, in «Apeiron», 36 (2003), pp. 189-203. Il *Timeo* abbonda di nozioni matematiche: vi sono, in particolare, cinque passi in cui esse sono estesamente trattate (etichettabili come il problema della proporzione, della proprietà della sfera, degli intervalli, delle ellittiche e dei movimenti circolari degli astri, dei poliedri regolari): per una loro analisi si rinvia a B. Vitrac, *Les mathématiques dans le Timée de Platon: le point de vue d'une histoire des sciences*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 11-78. Non è implausibile ravvisare un rimando, laddove si pone enfasi sull'importanza di rapporti e criteri matematici nella genesi o nelle caratteristiche di una parte del cosmo, alle correnti del pitagorismo che erano maggiormente interessate a questioni matematiche e cosmologiche, più che a tematiche religiose e morali: nel *Timeo*, i problemi matematici si ricollegano al tema del rapporto causa-causato e al criterio del meglio, come si sta cercando di mostrare. Le dottrine pitagoriche, molto difficili da ricostruire, sarebbero dunque un altro – tacito – elemento a cui Timeo contrappone il suo discorso sulle vere cause. Per la presenza di echi pitagorici nel *Timeo* cfr., ad esempio, J.-J. Duhot, *Le même et l'autre. Platonisme et pythagorisme dans la gamme du Timée*, in J.-L. Périllié (éd.), *Platon et les Pythagoriciens: hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique – Science – Politique*, Bruxelles 2008, pp. 237-256.

⁴³³ Sulla necessità di rappresentare gli dèi come privi di responsabilità per le contingenze negative che occorrono nella vita umana – nemmeno se le si intende quali punizioni per un crimine – si è detto in precedenza a proposito dei τύποι περι θεολογίας, volti, appunto, a elaborare discorsi utili al perfezionamento delle nature migliori (cfr. cap. 2.2). Per la particolare 'teodicea' di Platone nel *Timeo* cfr., ad esempio, S. Lanzi, *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma 2000, pp. 122-128.

⁴³⁴ È opportuno osservare che, per connotare queste entità, Timeo utilizza il termine δαίμων in luogo di θεός (40e6): la prima parola, nella letteratura greca precedente, veniva spesso utilizzata come sinonimo della seconda,

Egli afferma che renderne conto ottimamente è un compito difficile, di conseguenza bisogna limitarsi a fare riferimento alle parole di quanti si sono già espressi in merito, prestando loro fede in accordo con la tradizione. Si possono ammettere, nella trattazione della nascita dei viventi particolari, le genealogie di Gaia, Urano, Crono, Rea, Zeus e di tutte le altre entità sovraumane (40d6-41a3): appare chiara, tuttavia, la poca serietà concessa da Timeo a riflessioni di questo tipo, che eredita ‘acriticamente’. A queste figure divine, tuttavia, egli tenta di imprimere una fisionomia che le possa rendere utili per l’economia del discorso che ha finora condotto: parlare degli dèi astrali e, sotto di questi, delle divinità personali può contribuire a mostrare l’inferiorità ontologica e qualitativa dei γέννη aerei, acquatici e terrestri, i quali sono nati non per diretta intercessione del Demiurgo ma a partire dalle azioni di tali entità⁴³⁵.

I poemi omerici, di Esiodo e di altri autori sono piegati al criterio del meglio: si mostra, da un lato, la parentela degli uomini con le divinità da cui sono stati generati, come Timeo preciserà a proposito dell’unione dell’anima immortale a un corpo e della genesi degli elementi mortali della ψυχή; dall’altro, la distanza che, attualmente, li separa dai loro artefici, ma che può essere colmata proprio in ragione della comune ascendenza, come Timeo avrà modo di chiarire più approfonditamente nel seguito della sua esposizione. In conseguenza di ciò, si suggerisce dove la tradizione, senza l’intervento di Platone, risulta manchevole, appunto nel contribuire a fondare il βίος preferibile⁴³⁶.

ma a indicare un dio la cui identità non è del tutto riconoscibile dagli uomini – ad esempio perché volutamente camuffato o coperto di foschia – oppure un ordine di entità distinte dagli dèi e subordinate a essi. Se si inserisce questa valenza nel passo in esame, Timeo ha appena descritto gli dèi superiori, ossia gli astri, come ben visibili nel loro ordine e nella loro regolarità. Si potrebbe spiegare alla luce di tutto ciò la ‘degradazione’ degli dèi della tradizione (τῶν ἄλλων δαιμόνων) a entità ‘accessorie’ per il discorso che egli sta completando, dunque a δαίμονες: sulla loro natura non è opportuno soffermarsi, né sarebbe utile farlo in quanto non permettono di rinviare, se non debolmente come si dirà, al criterio del meglio, dunque di dedurre la perfezione del cosmo e del suo modello intellegibile. Del resto, Timeo affermerà, poco dopo, che gli dèi personali, definiti in precedenza δαίμονες, sono differenti rispetto agli astri perché i primi «si manifestano solo quando ciascuno vuole» (ὅσοι φαίνονται καθ’ ὅσον ἂν ἐθέλωσιν – 41a4), dunque, si può intendere, non consentono mai agli uomini di derivare con sicurezza il concetto di perfezione da qualcosa di superiore alle qualità umane, proprio perché non si vedono sempre (da qui l’uso di δαίμων al posto di θεός). Per la valenza del termine δαίμων nella lingua greca con particolare riferimento al retroterra pre-platonico cfr. A. Timotin, *Le daimon homérique*, in Id. (éd.), *Mélanges à la mémoire du Professeur Dan Slușanschi*, Bucarest 2010, pp. 187-194.

⁴³⁵ Come osserva M. Regali, *Hesiod in the Timaeus: The Demiurge addresses the gods*, in G.R. Boys-Stones, J.H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, pp. 259-275, il passo in cui il Demiurgo si rivolge agli altri dèi serve a isolare il controllo che il primo esercita, costantemente, sui secondi, in maniera analoga a quello che Zeus, nella *Teogonia*, possiede sugli altri dèi e, ne *Le opere e i giorni* di Esiodo, mantiene sugli uomini: si ha, così, l’effetto di trasferire l’importanza che gli uomini sono soliti dare agli dèi della tradizione a un’entità ancora più alta, assolutamente razionale, quale è, appunto, il Demiurgo. Un intento simile sarebbe, a mio avviso, ravvisabile anche nella descrizione dell’intervento da parte di questi dèi nella nascita degli uomini: questi ultimi risultano lontanissimi dal piano divino per eccellenza, rendendo coloro che raggiungono la conoscenza delle idee e che si adattano a ciò a cui esse indirizzano l’apice dell’umanità (o, meglio, uomini trasfigurati in dèi).

⁴³⁶ Integro con queste osservazioni la lettura di L. Brisson, *La critique de la tradition religieuse par Platon et son usage dans la République et dans les Lois*, in E. Vegleris (éd.), *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, Hildesheim 2005, pp. 67-82, per cui Platone, ad esempio nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, parla della

Il Demiurgo decide di demandare la nascita dei viventi alati, acquatici e terrestri al primo ordine di ζῷα: nel discorso che rivolge agli astri e agli dèi personali, motiva questa scelta sulla base del fatto che, se fosse stato lui in persona ad aver generato questi tre γένη, li avrebbe necessariamente resi uguali alla prima stirpe, impedendo, così, di considerare il cosmo come completo in ogni sua parte, in quanto avrebbe al suo interno solamente viventi immortali e sarebbe stato, dunque, manchevole rispetto al modello intellegibile (41a3-c6)⁴³⁷. Gli altri enti particolari sono caratterizzati dalla duplicità: una parte di loro è immortale, fabbricata direttamente dal Demiurgo; l'altra è mortale, è il risultato delle azioni di dèi inferiori e si unisce all'elemento ἀθάνατος sempre per intercessione di queste entità.

La dimensione immortale del singolo vivente va chiamata «divina», ed è insita in ogni ente in qualità di principio «che comanda» in tutti coloro che desiderano «seguire sempre la giustizia» (θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθέλοντων ἔπεσθαι – 41c7-8). Con questa breve osservazione, Timeo sta per anticipare ciò che si è detto a più riprese e che pervade, dunque, ogni aspetto della sua discussione: la necessità di isolare, a partire dalle considerazioni sulla conformazione del cosmo, un βίος preferibile. Impiegando gli stessi elementi con cui era stata generata la ψυχή del cosmo – ossia l'essere, l'identico, il diverso – il Demiurgo plasma le anime immortali e le affida a ciascun astro (41d4-e3), non prima di aver rivelato a esse «la natura del tutto e le leggi del fato» (τὴν τοῦ πάντος φύσιν [...], νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους – 41e2-3). La «prima generazione» di anime, per il Demiurgo, doveva essere uguale per caratteristiche (ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν – 41e3-4): il loro scopo, una volta congiunte a un σῶμα, sarebbe stato quello di «costituire il più pio dei viventi» (φῦναι ζῶων τὸ θεοσεβέστατον – 42a1), ossia essere il più vicino alla sfera divina. Infine, egli svela loro che «il migliore tra le stirpi dei viventi» è «l'uomo» (τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἶη γένος [...] ἀνὴρ – 42a2-3).

religione tradizionale perché essa può fornire un supporto per posizioni etiche e politiche: in particolare, negarla del tutto aprirebbe le porte a posizioni scettiche, empie o peggio atee sulla dimensione religiosa tutta, con potenziali effetti deleteri sull'ordine sociale. A mio parere, questa esigenza di fondo può servire, nel caso del *Timeo*, a scongiurare, attraverso la fugace ammissione degli dèi personali, un eventuale disinteresse verso le altre figure divine, ossia gli astri, il Demiurgo, il cosmo e, in ultimo, le idee, che potrebbe così precludere la possibilità di suggerire il βίος preferibile al pubblico di filosofi da convertire al platonismo. Del resto, molti intellettuali erano spesso in contrasto con gli assunti della religione tradizionale: nel caso del discorso di Timeo, quest'ultima andava accettata come genuina, ma non ulteriormente indagata perché era difficile esprimersi con chiarezza, come suggerito *supra*, n. 434.

⁴³⁷ È opportuno notare che la prima stirpe divina è immortale non in senso temporale. Poiché sono stati generati, gli altri dèi risultano inferiori al Demiurgo e al modello divino, il quale è eterno e imperituro: di conseguenza, condividono con il cosmo la natura mortale e la possibilità di essere distrutti. Questo scenario, tuttavia, non si verificherà mai, perché la bontà del Demiurgo – l'unico a poter disporre della loro dissoluzione – impone a quest'ultimo di non concedere la morte agli dèi della tradizione, agli astri, ai pianeti (41a3-b6). La qualifica di 'divinità' non si accompagna, dunque, necessariamente ed esclusivamente alla durata – eterna – della vita: piuttosto, essere un dio significa godere di una condizione di vita qualitativamente superiore, felice e beata. La possibilità che un uomo raggiunga la perfezione tipica degli dèi risulta allora sì remota, ma lecita e praticabile.

È opportuno precisare, innanzitutto, cosa si intende con «leggi del fato», in quanto potrebbe aprirsi una possibile contraddizione: Timeo aveva infatti condannato, in precedenza, la volontà degli uomini di trarre prognostici a partire dall'osservazione dei movimenti degli astri. Timeo esclude che i primi possano apprendere direttamente dalle traiettorie dei secondi qualcosa di già stabilito e che deve ancora verificarsi. La conoscenza del futuro rivelata alle anime dal Demiurgo coincide con nozioni vere, invece che con il frutto della superstizione, proprio perché è concessa da un'entità in possesso del sapere perfetto: è del tutto contraria al presunto sapere prodotto dagli uomini, incapaci di fare calcoli e di comprendere le regolarità dei moti celesti. Il primo dato sicuro a proposito dell'avvenire riguarda un livello 'generale': la natura del cosmo è tale da renderlo un vivente che non verrà mai distrutto dal suo artefice, come afferma il Demiurgo rivolgendosi agli dèi (41a7-b6). Tutte le vicende cosmiche continueranno a protrarsi nello stesso ordine impostole da quest'ultimo e illustrate da Timeo. Il secondo prevede, a livello 'individuale', quale sarà il destino di ciascuna delle anime, il quale dipende necessariamente dalla loro condotta. Se si sarà vissuto ottimamente (ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς – 42b3) è certo che torneranno, dopo la separazione dal corpo in cui furono unite, a dimorare tra gli astri, in compagnia di divinità, conducendo «un'esistenza felice» (βίον εὐδαίμονα – 42b4); altrimenti, verranno relegate in σώματα di viventi sempre più infimi – donna, animale, etc. – continuando a mutare senza smettere di soffrire (42b3-c4). La responsabilità della condizione futura delle anime, pertanto, risiede in loro stesse: come si è appena detto, il Demiurgo si è limitato a renderle tutte uguali nella prima generazione, mentre il destino che le attende è nelle loro mani, ossia nel tipo di βίος che adotteranno⁴³⁸.

⁴³⁸ Si può ravvisare il fatto che il *Timeo* non si focalizza su una visione antropocentrica del cosmo e della Terra, che anzi ribalta: gli uomini risiedono su quest'ultima, che è certamente al centro del cosmo sferico a livello 'fisico-sensibile', ma compito dei primi è tornare alla loro vera dimora, tra le stelle, dunque alla 'periferia'. La vita sulla Terra è un punto di passaggio verso una condizione superiore: rimanervi significa non aver sviluppato la conoscenza adeguata, azione che costringe a restare su di essa in forme di esistenza inferiori. Questo guardare ai confini può essere rintracciabile nel discorso su Atlantide e Atene antica, la prima oltre le Colonne d'Ercole, oppure nel fatto che Socrate, che la giornata precedente la discussione aveva illustrato la costituzione preferibile per una città, perde il ruolo di 'conduttore' del dialogo, lasciando la parola a chi era stato prima ai margini, in silenzio. Per un'analisi più approfondita di quanto detto si rinvia a C. Osborne, *Topography in the Timaeus: Plato and Augustine on Mankind's Place in the Natural World*, in «The Cambridge Classical Journal», 34 (1988), pp. 104-114, in part. pp. 104-109. Il fine di tutto questo può essere, a mio avviso, isolare l'importanza di una vita 'da divinità', tra gli astri appunto, di contro a quella sensibile terrena, rafforzando l'invito a dedicarsi alla conoscenza. Al 'decentramento' dell'uomo – aggiungo – si può accostare anche il suo 'rovesciamento': nel finale del dialogo, Timeo affermerà che gli uomini sono «piante celesti» (90a6-7), alberi capovolti, a sottolineare che la dimensione che più conta è quella delle regioni celesti, divine, collegate al singolo individuo grazie alla sua testa, sede delle facoltà razionali, mentre i piedi lo ancorano, invece, alla terra, al mondo fenomenico. Per un'analisi di questa metafora cfr. M.L. Gatti, «*Piante celesti con le radici lassù*». *Una metafora dell'esistenza umana nel Timeo di Platone*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 107 (2015), pp. 111-118.

A proposito dell'invito rivolto alle anime di formare, una volta relegate in un corpo, «il più pio dei viventi», il Demiurgo sottolinea la necessità di coltivare solamente la dimensione dell'anima divina, conscio del fatto che le ψυχὰί saranno unite a un corpo i cui impulsi e influssi le distrarranno verso altre, e inferiori, occupazioni (42a3-b2). Il termine θεοσεβέστατον rinvia al significato di 'rispetto degli dèi', 'onoranza che conviene alla divinità': diventare il più pio dei viventi significa, allora, essere il più vicino possibile a queste ultime, ossia agli astri e alla loro perfezione – che si declina come ordine, armonia, ottima conoscenza – la quale è espressione, a sua volta, della superiorità del mondo divino e perfetto per antonomasia, quello delle idee. Come si è già osservato in precedenza a proposito delle caratteristiche tipiche dei filosofi nei dialoghi di Platone, i veri φιλόσοφοι sono vicini al mondo divino o divini essi stessi (δαμόνιος ἀνὴρ – *Smp.* 203a5; θεῖος – *R.* 500d2; ὁμοίωσις τῷ θεῷ – *Tht.* 176b1) per via del sapere che hanno raggiunto, il quale li connette, appunto, con la dimensione divina-noetica. Potrebbe darsi che le parole del Demiurgo si stiano inserendo nel solco di questa ricorrente concezione, sottolineando, quindi, l'importanza di mantenere sempre attivo l'elemento divino – e razionale, come emergerà in seguito – insito negli uomini attraverso lo sviluppo della conoscenza migliore, che coincide, appunto, con la comprensione del piano delle vere cause⁴³⁹.

A mio avviso, la «giustizia» di cui *Timeo* ha finora parlato (δίκη – 41c8; 42b2) e che gli uomini devono perseguire si avvicinerebbe alla nozione di δικαιοσύνη della *Repubblica*: adempiere al compito a cui la particolare φύσις dell'individuo indirizza. Per i filosofi, dedicarsi alla conoscenza, allo sviluppo della parte migliore di sé e, poi, al comando nella città perfetta. Poiché il *Timeo* è destinato esclusivamente a un pubblico di filosofi, e poiché costoro sono, nell'ottica di Platone, uomini divini, rispettare il proprio compito (la δικαιοσύνη della *Repubblica*) non può che coincidere con l'invito del *Timeo* a vivere abbracciando la δίκη, la quale consiste nel costruire un βίος volto allo sviluppo del principio divino: una modalità di esistenza, cioè, che si caratterizza per il consentire che la parte migliore comandi (41c8), per l'impedire al corpo di esercitare influssi deleteri sull'anima (42b2-3) e per il conoscere, comportamenti che possono essere estesi anche al di fuori dell'individuo, ossia a

⁴³⁹ Come osserva D.T. Runia, *The Language of Excellence in Plato's Timaeus and Later Platonism*, in S. Gersh, C. Kannegiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame 1992, pp. 11-37, è ricorrente, nel *Timeo*, l'utilizzo dei superlativi in riferimento al Demiurgo, al corpo e all'anima del cosmo, agli astri, agli uomini: in questo modo, viene sottolineata l'eccellenza di queste entità, e dunque la loro vicinanza alle idee (divine). Aggiungo che, in riferimento agli uomini, compare, verso il finale del dialogo, l'espressione καλὸς καὶ ἀγαθός (88c6), a segnalare la perfezione che raggiungono coloro che si dedicano alla vera conoscenza, ma anche a una particolare cura per il corpo, tale da temperarlo e armonizzarlo. La formula ricalca la stessa qualifica da attribuire ai filosofi (platonici) della *Repubblica* (*R.* 489e5): si mostra, dunque, l'importanza di un preciso modello di filosofo agli occhi di Platone, quello descritto nel libro VI, lo stesso a cui va affidato il comando sulla città perché è l'apice dell'umanità, è θεῖος, «divino» (500d2).

livello delle relazioni interpersonali nella città come emergerà in seguito dalla descrizione delle anime, immortale e mortale, umane. Si tratta, allora, proprio dei compiti previsti per i filosofi-futuri governanti in possesso della δικαιοσύνη⁴⁴⁰.

Dopo la rivelazione del Demiurgo alle anime, esse vengono innestate, ciascuna, nei vari corpi: tale unione improvvisa dà luogo a «una sola sensazione a partire da violente affezioni» (αἴσθησιν [...] μίαν ἐκ βιαίων παθημάτων – 42a5-6), dalla quale sorgono, poi, la facoltà di provare piacere e dolore, il timore, l'ira e altre passioni (42a3-b2). Come si è anticipato, se queste ultime vengono dominate, sottolinea Timeo, allora l'anima vive nella giustizia; al contrario, se ne viene sottomessa sarà ingiusta (ὄν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικία – 42b2). Considerando, contemporaneamente, le precedenti parole del Demiurgo, un'esistenza condotta all'insegna della δίκη garantisce all'anima – si può intendere, alla morte del corpo, ossia alla separazione della ψυχή dal σῶμα – di tornare dall'astro presso cui, durante la prima generazione, aveva dimorato, trovando la felicità nonché «la sua condizione propria» (βίον [...] συνήθη – 42b5), appunto divina. Il perseguimento della giustizia e l'ascesa verso la sfera divina si collega, dunque, con il dominio sugli impulsi corporei. Le anime di tutti coloro che non si adeguano alla δίκη saranno, invece, costrette a unirsi ad altri corpi, nonché, parallelamente, a degradarsi, dando luogo a donne e, poi, ad animali in una spirale di sofferenza: si può eliminare tutto ciò dominando «con il ragionamento» (λόγῳ κρατήσας – 42d1) gli influssi del σῶμα, e dunque perseguendo la condotta che deriva dal λόγος, quel vivere secondo giustizia di cui si è detto in precedenza e che apre al ritorno delle anime «alla condizione primigenia e migliore» (εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξῃως – 42d1-2).

Ancora una volta, alla descrizione della genesi del cosmo – in questo caso, dei viventi particolari – si accompagna l'esigenza di rispondere al criterio del meglio: il βίος preferibile è chiaramente quello che consiste nel concentrarsi esclusivamente sulla giustizia al fine di sviluppare pienamente la parte divina dell'anima e ottenere, così, la felicità, evitando il rischio di degradarsi e di incorrere conseguentemente nell'infelicità. Anche se le parole per descriverlo sono poche, i viventi particolari e le anime in essi infuse sono soggetti a un 'ciclo di reincarnazioni'. Per loro è, inoltre, prospettata un'esistenza ultraterrena potenzialmente favorevole. Timeo si starebbe tacitamente opponendo ad alcune concezioni presocratiche che

⁴⁴⁰ È opportuno notare che sono rintracciabili, nel passo in esame, anche le modalità di funzionamento della σωφροσύνη, ossia il dominio dell'elemento migliore su quello peggiore e il controllo sugli impulsi corporei: come si è detto a proposito della δικαιοσύνη e della σωφροσύνη nel cap. 2.2.1, la giustizia e la moderazione sono virtù strettamente correlate, che possono fondersi l'una con l'altra, proprio perché, nel caso dei filosofi, adempiere al proprio compito non può che tradursi nel dominio della parte superiore di sé, ossia lasciare libero spazio di azione all'anima razionale che è dedita alla conoscenza e al governo sulla città/sugli uomini inferiori.

ammettevano una trasmigrazione delle anime, colpevoli, nuovamente, di non isolare l'importanza della conoscenza – o del mancato studio – delle idee come elemento per la loro ascesa o discesa⁴⁴¹. Egli starebbe brevemente recuperando, inoltre, lo scenario descritto con maggiori dettagli nel finale del *Fedone*, del *Gorgia* e del libro X della *Repubblica*. Per la precisione, dai primi due dialoghi egli 'eredita' l'idea sia che l'anima sopravvive alla morte del corpo sia che le si può aprire una vita felice nell'aldilà, a patto di essere stata in precedenza virtuosa. Dunque si presuppone maggiormente il discorso del *Fedone*, il quale sottolinea l'imminente incontro di Socrate con le ψυχὰι di altri saggi nelle Isole dei Beati, al contrario del *Gorgia*, che invece pone particolare enfasi sulle punizioni terribili a cui sono sottoposti coloro che sono stati eccezionalmente malvagi⁴⁴². La teoria della reincarnazione a cui è dedicata un'ampia trattazione nel libro X, non rintracciabile esplicitamente nel *Fedone* e nel *Gorgia*, trova un parallelo con l'inserimento, nel *Timeo*, dell'anima in vari corpi dando luogo, a scalare, a uomini, a donne, ad animali: il *Timeo* unisce, dunque, all'escatologia del *Fedone* e del *Gorgia* la teoria della reincarnazione, mantenendo, poi, sullo sfondo di tutto il criterio del meglio a cui l'intero discorso sul cosmo, sulle anime e sugli ζῷα particolari tenta di adeguarsi.

Come si è cercato di far emergere finora, il mutamento di 'qualità di vita' dopo la morte è descritto come un adeguamento alla – o un allontanamento dalla – δίκη, azioni che si accompagnano, in ultimo, al raggiungimento di una condizione conoscitiva, rispettivamente, superiore o inferiore. Gli astri dispongono di ordine, di armonia e di un sapere ottimo: l'anima giusta raggiunge queste divinità a patto di sviluppare solo la sua dimensione, che è immortale e divina, e anche, lo dirà Timeo in seguito, puramente razionale. L'esercizio della giustizia si

⁴⁴¹ Nei frammenti di Empedocle (DK31B115; 117; 127; 137) è ravvisabile la credenza nelle trasformazioni, da parte di δαίμονες, in enti mortali, anche se non è possibile stabilire con certezza se questi δαίμονες vadano intesi come anime o, piuttosto, come un termine per designare le quattro radici o un altro genere di entità. Difficile è, poi, attribuire una metempsicosi all'orfismo e al pitagorismo: molto probabilmente, il primo – nelle sue formulazioni arcaiche – prevedeva una sopravvivenza dell'anima alla morte del corpo, ma non necessariamente una sua successiva incarnazione. Nei secc. V-IV a.C. esistevano alcuni culti escatologici con teorie della reincarnazione, i quali si riallacciavano alla più antica autorità di Orfeo e di Pitagora pur trattandosi di elaborazioni di epoca successiva e, plausibilmente, in parte divergenti dal preteso nucleo di origine: erano diffusi in larga parte della Grecia e noti a Platone, che potrebbe, allora, averli evocati – e 'superati'/'integrati' con la dottrina delle idee – nei passi in esame. Per questi culti si rinvia, ad esempio, a F. Graf, *Text and ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics*, in R.G. Edmonds III, *The "Orphic" Gold Tablet and Greek Religion*, Cambridge 2011, pp. 53-67; A. Bernabé, *Transfer of Afterlife Knowledge in Pythagorean Eschatology*, in A.-B. Renger, A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden 2016, pp. 17-30.

⁴⁴² Data la particolare enfasi sugli scenari ultraterreni terribili – punizioni da parte degli dèi, castighi, dolori, etc. – del *Gorgia*, il mito finale di questo dialogo può adattarsi a un pubblico di non filosofi, analogamente a quanto osservato a proposito del racconto di Er: in effetti, l'ultimo interlocutore, Callicle, è un amante del δῆμος, ne ha assimilato, cioè, le caratteristiche negative tipiche, non può, quindi, che comprendere – ed essere colpito – solo da un tale tipo di discorso per potersi volgere alla virtù, alla stregua del popolo/dei πολλοί, come si è cercato di mostrare nel corso di tutto il cap. 2.

manifesta quale dominio sugli impulsi del corpo: stando a quanto si è appreso dalla *Repubblica* e a quanto emergerà dalle successive parole di Timeo, è la dedizione al sapere che spinge verso tale condotta. Sarebbe lecito ammettere, dunque, che l'apertura alla felicità ultraterrena dipende dal tipo di conoscenza che si è raggiunto. La degradazione a un tipo di vita inferiore, da donna o da animale, può, parimenti, dipendere dal raggiungimento di una condizione conoscitiva inferiore: questi ultimi erano tradizionalmente e comunemente considerati come sprovvisti di λόγος, come già sottolineato a commento del quadro di apertura del *Fedone* nel cap. 1.1.1. Non a caso, l'unica uscita da questa condizione è affidarsi «a un ragionamento» (λόγῳ – 42d1), strumento che permette di dominare sul corpo, composto dai quattro elementi quale entità «tumultuosa e irrazionale» (θορυβώδη καὶ ἄλογον – 42d1). Ascendere verso gli astri o cadere verso corpi sempre più infimi è una questione di ragione/irrazionalità, l'esito dell'applicazione, o meno, di un'attività intellettuale.

Timeo starebbe, inoltre, illustrando le prime e fondamentali nozioni per avanzare una teoria della εὐδαιμονία. Essa dipende dal raggiungimento della condizione divina, che si attua con la separazione della ψυχή dal σῶμα e con l'incontro della prima con gli astri a cui originariamente era legata. Le modalità tramite cui ottenere tutto ciò consistono nel dedicarsi, da parte del singolo individuo, allo sviluppo della dimensione immortale della ψυχή: stando agli elementi finora forniti, seguire la giustizia, che consiste nel dominio sugli impulsi corporei e, dunque, nel concentrare l'attenzione esclusivamente sull'anima. Solo in seguito la connessione di questa felicità con la conoscenza sarà chiaramente precisata.

L'infelicità viene invece ricondotta alla vita da donna e da animale. È opportuno notare che la forma mortale «migliore» (τὸ κρεῖττον – 42a2) è costituita dall'uomo: Timeo non sta considerando «l'essere umano» in generale (ἄνθρωπος), bensì «l'individuo maschile» (ἄνθρωπος – 42a3), ai cui occhi, dunque, vivere da donna (εἰς γυναικὸς φύσιν – 42b5) rappresenta una degradazione. Si può ipotizzare, come si è già suggerito, che questa infelicità dipenda da un progressivo allontanamento dal λόγος, il quale è invece posseduto, al massimo grado, dall'uomo, dal maschio: la prima generazione di anime umane è uguale per condizione, e il perfetto tra gli ζῷα particolari è proprio lo ἄνθρωπος. Sviluppare la parte divina di sé seguendo la giustizia riporta la sua anima tra gli astri: se la sua ψυχή è finita nel corpo di una donna, significa che quest'ultima incarna un grado di allontanamento dalla perfezione divina ancora maggiore, dunque non solo dall'ordine, dalla regolarità e dall'armonia, ma anche dall'altra caratteristica tipica degli dèi, la conoscenza più alta.

Non a caso, l'unica via di fuga da questo ciclo progressivamente sempre peggiore consiste nell'ottenere nuovamente la facoltà di sviluppare un λόγος. Si può, pertanto,

connettere la reincarnazione al tipo di conoscenza di cui dispone l'individuo prima ancora che Timeo riveli chiaramente l'importanza che il sapere riveste per l'elevamento di condizione della ψυχή. Felicità e infelicità sono connesse alla conoscenza: si tratta di un ulteriore elemento a conferma del fatto che il pubblico preferenziale del Timeo è composto dai filosofi, gli unici in grado di sviluppare il sapere nonché i soli a concepire il piacere come una dedizione ai λόγος⁴⁴³. La perfezione che, considerando il corpo e l'anima del cosmo, coincide sia con l'autosufficienza sia con l'eternità, inizia ora a caratterizzarsi, nel discorso sui viventi particolari, anche come conoscenza. La reincarnazione e il tipo di vita felice/infelice dell'anima dopo la morte del corpo, stando al libro X della *Repubblica*, dipendono dalla scelta dell'individuo, il quale, come si è visto nel cap. 2.3, deve demandarla ai consigli del filosofo, nel caso in cui non disponga del sapere adeguato per discriminare il βίος preferibile da uno inadeguato, eventualità, del resto, che si verifica sempre, perché i πολλοί tendono a valutare scorrettamente. Le caratteristiche dell'esistenza terrena e la felicità/infelicità ultraterrena dipendono, nel libro X, dalla conoscenza di poche persone.

Nel *Timeo*, la εὐδαιμονία – ritornare tra gli astri, tra gli dèi – deriva dal concentrarsi esclusivamente sulla dimensione della sola ψυχή immortale. La sofferenza provocata dalla reincarnazione dell'anima in corpi di viventi inferiori può essere interrotta sviluppando un ragionamento e adeguandosi, in accordo a quanto esso prescrive, alla giustizia tramite la separazione dell'anima dagli influssi corporei. Considerando il fatto che il *Timeo* presuppone, plausibilmente, come destinatari preferenziali i filosofi, il messaggio è chiaro: favorire la dimensione immortale (razionale) che è dominante in questi ultimi, e da cui dipendono le loro doti straordinarie.

Se si leggono congiuntamente lo scenario del *Timeo* e del libro X della *Repubblica*, emerge a mio avviso una diversa modalità di funzionamento della reincarnazione, in ragione, si può intendere, del differente tipo di pubblico presupposto da ciascun dialogo. Mentre nel libro X uscire dall'infelicità delle reincarnazioni significa optare per il tipo di vita migliore demandando la scelta ai consigli degli uomini superiori, nel *Timeo* scampare a questo tipo di

⁴⁴³ Platone non sta introducendo una radicale 'novità': il possesso della corretta conoscenza, dai Presocratici ai culti misterici, era concepito come la condizione per aprire le porte a un'esistenza felice. Piuttosto, Platone riscrive la natura di questa vera conoscenza, che è solo la scienza delle idee: grazie alla difesa della superiorità di quest'ultima nel *Timeo* e alla descrizione del destino beato che essa può garantire, ogni altro tipo di sapere perde qualunque legittimità di fronte al platonismo. Per alcuni riti misterici che ponevano particolare enfasi nella conoscenza salvifica noti, probabilmente, a Platone cfr. R.G. Edmonds III, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*, Cambridge 2004, pp. 29-110, 221-236; M.A. Rinella, *Supplementing the Ecstatic: Plato, the Eleusinian Mysteries and the Phaedrus*, in «Polis», 17 (2000), pp. 61-78. Per il ruolo della corretta conoscenza come mezzo per elevarsi di condizione in alcuni Presocratici cfr., ad esempio, P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, pp. 217-391.

sofferenza coincide con lo sviluppo della conoscenza direttamente da parte del singolo individuo infallibile, ossia di quella persona superiore di cui si parla nel libro X, il filosofo. La reincarnazione descritta nei due dialoghi rinvia, per quanto riguarda il cercare riparo dall'infelicità, a una diversa declinazione dello stesso assunto: raggiungere la perfetta condizione di ciascun uomo in accordo con la sua peculiare φύσις. Nel caso della *Repubblica*, lasciarsi guidare di propria volontà dai filosofi; nel caso del *Timeo*, sviluppare appieno la conoscenza e la parte divina di sé. La differenza dipende dal fatto che il libro X e il *Timeo* guardano a due destinatari diversi, rispettivamente, i πολλοί e i (futuri) filosofi (platonici).

Ritornando alle parole di Timeo, si dice che le anime vennero disseminate nelle varie zone del cosmo affinché toccasse agli dèi inferiori unirle al rispettivo σῶμα (42d3-e4): quest'ultimo viene plasmato a partire dagli stessi elementi del corpo del cosmo, ossia fuoco, aria, acqua, terra (42e543a6), dando origine, in tale frangente, ai movimenti tipici dei mortali, totalmente differenti da quelli degli astri, e cioè alle «affezioni» (παθήματα – 43b4) e alle «sensazioni» (αἰσθήσεις – 43c6), dunque a qualcosa di non interamente ordinato e regolare come gli dèi inferiori (43a6-c7). I moti peculiari e perfetti dell'anima, quelli nel cerchio del diverso e dell'identico, vengono, di conseguenza, turbati e ostacolati: sono sconvolti all'inizio, ossia nel momento in cui un'anima è inserita in un corpo, ma continuano a essere osteggiati anche nel corso della vita del singolo ente contingente, nel caso in cui quest'ultimo guardi solo ai sensi confondendo, di conseguenza, l'identico e il diverso e allontanandosi, così, dalla possibilità di sviluppare la perfetta conoscenza (43c7-e8).

Come si è visto in precedenza, l'anima del cosmo produce opinioni e credenze salde e vere quando guarda al sensibile attraverso il cerchio del diverso, mentre dà luogo a scienza e a intellesione nel momento in cui si rivolge al mondo noetico tramite il cerchio dell'identico. La ψυχή cosmica è, dunque, sempre in grado di separare e di distinguere il «diverso» (τὸ θάτερον) dall'«identico» (τὸ ταῦτόν) e il sensibile dalle idee: per tale motivo, la δόξα che produce è ἀληθής, in quanto decisamente superiore rispetto, si apprende ora, alla δόξα che si origina esclusivamente a partire dai sensi. Questi ultimi, infatti, confondono τὸ θάτερον e τὸ ταῦτόν (43e8-44b1), non riuscendo, dunque, in alcun modo a intravedere la verità, cioè il riferimento al modello ideale nella natura del cosmo, contrariamente alla δόξα ἀληθής garantita dall'anima cosmica. La ψυχή immortale e divina dell'uomo deve sviluppare solamente questa sua dimensione allontanandosi dagli impulsi corporei: si apprende ora che gli influssi del σῶμα consistono anche in un incanalamento verso i sensi, i quali confondono e sconvolgono l'anima immortale una volta che essa si è unita a un corpo. Dedicarsi a sviluppare solamente l'elemento divino dell'anima per ritornare dagli astri acquisisce una

caratteristica più precisa: vivere secondo la δίκη dominando sul corpo si accompagna anche all'impedire di erigere a polo di riferimento costante la conoscenza che i sensi costruiscono. Più in generale, conviene allontanarsi da tutti quei παθήματα che turbano i movimenti dell'identico e del diverso nell'anima: l'invito sotteso alle parole di Timeo, si può intendere, è, in ultimo, di concentrarsi su una conoscenza che non trae la propria 'forza' in alcun modo dai sensi, nemmeno quando si cerca di rendere conto di un piano ontologico inferiore a quello delle idee⁴⁴⁴.

Dato che l'anima divina dell'uomo è affine alla ψυχή del cosmo per via della comune origine, allora è legittimo ipotizzare che l'anima umana può costruire, analogamente a quella del cosmo, una δόξα ἀληθής: questo scenario si verifica, alla luce di quanto detto finora, solo se è la ψυχή immortale dell'individuo nella sua forma pura e assoluta ad applicarsi al sapere, ossia una volta che si è totalmente allontanata dal corpo, cioè dall'utilizzo dei sensi che dal σῶμα dipendono. Anche questi ultimi danno origine a una δόξα, che condivide, con quella vera prodotta dall'anima del cosmo, il medesimo oggetto di interesse, il mondo sensibile, il resoconto del quale, tuttavia, non può essere accolto come un sapere valido e ultimativo. L'indagine sul piano dei fenomeni attraverso il cerchio del diverso che un uomo può condurre esclusivamente tramite le facoltà superiori della sua anima divina permetterebbe di costruire un resoconto sul mondo sensibile che veicola in qualche modo la verità, termine che per Platone coincide sempre con il mondo delle idee. La separazione dell'identico e del diverso che la ψυχή immortale dell'uomo è in grado, al contrario dei sensi, di compiere consente di rendere conto efficacemente della natura del cosmo e degli enti particolari, rivelando il loro riferimento al modello divino: da ciò, quindi, la qualifica di δόξα (perché l'oggetto non è l'idea in sé ma il mondo sensibile) e gli attributi βέβαια e ἀληθής (perché mostra

⁴⁴⁴ L'espressione opinione vera ricorre, forse per la prima volta, nel *Menone*, connessa a problematiche, insieme, etiche ed epistemologiche: l'opinione diventa scienza se integrata con argomentazioni, se, cioè, si è in grado di rendere conto del perché si possiede una qualche conoscenza, invece di constatarne meramente la presenza. L'opinione vera viene ripresa, poi, nel *Teeteto*: l'anima sviluppa la scienza tramite il ragionamento sugli oggetti – anche sensibili – percepiti dall'anima; l'opinione vera presenta, invece, uno statuto ambiguo, dato che sembra essere legata ai sensi, ma dipendere anche da attività dell'anima indipendenti dalla sensazione. Queste proposte non pretendono di costituire, tuttavia, una soluzione definitiva e inconfutabile dell'argomento. Per tutto quanto detto finora si rinvia alle analisi più dettagliate di Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la Doxa*, Paris 1981, pp. 83-115, 197-304, il quale considera le caratteristiche dell'opinione vera senza considerare il caso del *Timeo*. Integro, dunque, le indagini dello studioso alla luce di quanto ho osservato *supra*, nel testo: può darsi, a mio avviso, che il *Timeo* riprenda questa concezione stabilendo una partizione epistemologica in ragione dei precisi oggetti di studio, ma anche del coinvolgimento della facoltà razionale dell'anima (da cui scienza – se rivolta alle idee – e opinione vera – se rivolta al mondo sensibile) o meno (dunque sensazione – costretta a guardare solo ai fenomeni – e da qui l'opinione poco valida).

opportunamente che ogni cosa fenomenica dipende dal mondo noetico, dunque si parla comunque delle idee, della verità)⁴⁴⁵.

Nel passo in cui vengono descritti gli effetti dell'unione di un'anima a un corpo, compare un'ulteriore allusione alla reincarnazione, la quale può confermare l'interpretazione che di essa si è fornita in precedenza, ossia che dipende dal tipo di conoscenza sviluppata dall'individuo. Se l'anima incarnata, nel corso dell'esistenza terrena, non si affranca dai disturbi e dagli influssi del corpo tra cui l'utilizzo dei sensi, allora diventa priva di intellesione esattamente come era avvenuto nel momento primigenio di fusione con un σῶμα, condizione che si era poi 'temperata' e affievolita nel corso del tempo (καὶ διὰ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῆ ἠνιπτόν – 44a8-b1): l'anima, alla morte del corpo, vagherà nuovamente nell'Ade «imperfetta e non assennata» (ἀτελής καὶ ἀνόητος εἰς Ἄιδου πάλιν ἔρχεται – 44c3-4). È dunque il sapere ciò che permette a quest'ultima di ascendere o di cadere. A contribuire al primo scenario concorre anche l'educazione (44b8-c2): si tratta di un altro elemento a supporto di quanto detto finora, e che prova, dunque, l'invito a dedicarsi esclusivamente all'affinamento della conoscenza rivolto a un pubblico preferenziale di filosofi.

Dopo queste precisazioni, Timeo passa a considerare le parti principali del corpo umano: tutti possiedono una testa, di forma sferica a imitazione dei movimenti circolari divini (44d3-6). Il suo fine è di dominare l'intero corpo, che ne è servitore (ὅ καὶ πᾶν τὸ σῶμα παρέδωσαν ὑπηρεσίαν αὐτῷ συναθροίσαντες θεοὶ – 44d6-7): delle membra, la testa è infatti «la più divina» (θειότατον) e comanda (τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτῶν – 44d6) poiché, come Timeo dirà in seguito, al suo interno risiede la parte immortale e razionale dell'anima, generata proprio per governare e per guidare l'intera esistenza dell'individuo. Gli uomini sono, poi, dotati di quattro arti, i quali suppliscono a varie funzioni ma sono, soprattutto, strumenti del volere e delle intenzioni della testa e, quindi, dell'anima immortale che in essa risiede (44d8-45b2). A proposito degli «occhi», Timeo li considera per contrapporre ciò che si può vedere per loro tramite a ciò che è visibile con l'anima (45b2-46d7): questi organi sono la fonte principale di conoscenza, se ci si limita, tuttavia, a considerare solamente i sensi. Gli ὄμματα permettono di scorgere il mondo sensibile, tra cui le stelle fisse, gli dèi e i loro

⁴⁴⁵ Con questa distinzione tra opinioni corrette e meno valide possedute dall'anima umana, integro le osservazioni circa l'affinità conoscitiva delle ψυχαὶ del cosmo e dell'uomo di G. Betegh, *Cosmic and Divine Cognition in the Timaeus*, in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity: The History of the Philosophy of Mind*, vol. I, London 2018, pp. 120-140: l'opinione corretta viene prodotta nel caso in cui l'anima dell'uomo si rivolge al mondo fenomenico non esclusivamente attraverso la sensazione, bensì attraverso il cerchio del diverso, analogamente a quanto compie l'anima del cosmo (con cui l'anima umana è imparentata).

movimenti regolari, ma non sono in grado di costruire, a partire da queste constatazioni, ciò che invece la superiore facoltà conoscitiva dell'anima rivela, ossia l'ordine e l'armonia sottesa a ogni cosa e, da qui, la presenza del modello noetico. È l'anima invisibile la vera fonte e il principio del pensiero (τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχῆν – 46d5-6): Timeo chiarisce, ora, l'altra facoltà che dipende strettamente dalla ψυχή, non solo il movimento e la vita come era emerso in precedenza (34b5-8), ma anche il sapere. L'anima conosce le vere cause, il piano intellegibile, separandole dalle «concause» (τῶν συναιτίων – 46c7), le quali coincidono con i quattro elementi da cui sono formati i vari corpi (46d6-7) e sono responsabili solamente del livello 'meccanico' del cosmo, dando origine a raffreddamento, condensazione, riscaldamento, etc. (46d2-3). Queste συναιτίαι non possono coincidere con le idee, e risultano, pertanto, estranee «al discorso puramente razionale e al pensiero» (λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν – 46d4)⁴⁴⁶.

L'importanza di una distinzione tra αἰτίαι e συναιτίαι viene enfatizzata da Timeo: colui che si considera «amante del pensiero e della scienza» (τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν – 46d7-8) deve indagare le prime (46d7-e6). Si precisa, in questo modo, che il vero filosofo, ossia l'individuo che vuole dedicare la sua vita alla ricerca del sapere, è esclusivamente il platonico, poiché la vera σοφία coincide con la ἐπιστήμη. È mio parere che Platone stia quasi tentando di 'coniare' una nuova parola: il filosofo prova φιλία verso la σοφία, ma, si apprende ora, la sua tensione è un ἔρωσ rivolto alla ἐπιστήμη, alla «scienza delle idee». La ricerca delle vere cause non può non rivelare tutto ciò che Timeo ha esposto fino a questo punto sulla natura del cosmo come entità generata a partire da un modello perfetto, accanto ai corollari etici che derivano da tale descrizione. La vista, ribadisce Timeo alla luce di queste implicazioni, è certamente utile per la conoscenza 'di base' del cosmo, da cui gli uomini hanno poi tratto la φιλοσοφία: tuttavia, bisogna guardare a esso tramite i cerchi dell'anima divina – dunque non attraverso i sensi – per indirizzarsi compiutamente verso la comprensione delle αἰτίαι, delle idee, ossia verso la ἐπιστήμη (46e6-47c4), arrivando, così, a partecipare della correttezza dei ragionamenti e a rettificare la condotta individuale (λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα – 47c2-4). È come se il termine φιλοσοφία fosse ora troppo generico: il significato di 'interesse (φιλία) per la sapienza (σοφία)' che esso veicola è suggerito più adeguatamente da 'passione (ἔρωσ) per la scienza (ἐπιστήμη)'. È, questo, un

⁴⁴⁶ Una puntuale analisi della differenza tra αἰτίαι e συναιτίαι è offerta da G. Casertano, *Cause e concause*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus* cit., pp. 33-63: integro le sue osservazioni con quanto suggerirò *infra*, nel testo, ossia che dedicarsi allo studio di uno dei due ordini discrimina i platonici dagli altri filosofi che non hanno ravvisato l'esistenza delle idee.

chiaro riassunto di ciò che si è cercato di far emergere in precedenza: la volontà di Timeo di spingere gli uomini ad abbracciare una precisa conoscenza come mezzo per migliorare la propria condizione.

Coerentemente con le parole di Platone, si potrebbe coniare il termine ἐπιστημηραστής per sostituire φιλόσοφος: del resto, egli sembra applicare la parola φιλοσοφία alla conoscenza costruita a partire dall'osservazione sensibile, a un sapere sviluppato tramite la vista, che permette di contemplare ad esempio la regolarità degli astri. Lo studio delle idee nella loro intima natura, indipendente dalle relazioni con il mondo sensibile, non è concessa da questa φιλοσοφία che sorge grazie agli occhi. Da qui, allora, la necessità di ricorrere a un'altra espressione per connotare l'attività del vero filosofo: il più 'tecnico' ἐπιστήμη, in sostituzione di σοφία, doveva suggerire immediatamente che quest'ultimo era esclusivamente il platonico (dialettico)⁴⁴⁷.

Nel *Timeo*, il discorso si limita, per quanto osservato finora, alla δόξα ἀληθής, a un discorso sui fenomeni in grado di rivelare le vere cause, il piano intellegibile: per l'esercizio della pura ἐπιστήμη, ossia per l'analisi delle idee senza il contemporaneo studio del mondo sensibile, bisogna dunque rivolgersi altrove. Si conferma, allora, che il *Timeo* è una sorta di protrettico alla filosofia platonica, rivolto a un pubblico di intellettuali che riconoscono di provare piacere nel dedicarsi a ragionamenti, a λόγοι e λογισμοί filosofici, e che fanno coincidere il fine della loro vita con il raggiungimento della felicità attraverso lo sviluppo della conoscenza, tematiche tutte presenti nel discorso di Timeo. Per Platone, si trattava di mostrare a questi individui che solo la filosofia platonica rispondeva in maniera soddisfacente alle loro esigenze: il *Timeo* può a ragione essere considerato come un dialogo destinato ai filosofi attuali, in qualche modo a conoscenza delle indagini presocratiche sulla natura o direttamente sostenitori di posizioni simili, chiamati ad abbandonarle in favore del platonismo. Sarebbe ripresa la stessa esigenza sottesa nelle discussioni del *Fedone* di cui si è detto nel cap. 1: Platone cerca di far innalzare i quasi filosofi – rappresentati da Simmia, da Cebete e dagli altri astanti nel *Fedone*, ossia il pubblico preferenziale del *Timeo* – alla filosofia platonica tramite gli stessi oggetti di interesse: il cosmo – considerato, tuttavia, non quale fenomeno da spiegare attraverso altri fenomeni, ma come entità che dipende dalle idee – e la piena felicità. Una riflessione Περὶ φύσεως è stata condotta rispondendo al criterio del

⁴⁴⁷ La parola greca φιλοσοφία è solitamente tradotta con «amore per la sapienza»: tuttavia, la presenza del termine ἔρωσ per la ἐπιστήμη ha il fine, a mio avviso, di rafforzare la spinta che provano gli uomini dediti a una vita all'insegna della razionalità di contro alla generica, e più debole, φιλία verso vari tipi di sapere, tra cui quello che prevede l'analisi del mondo sensibile. Per questo motivo, ritengo che rendere φιλία con 'interesse' rispecchi meglio l'intenzione di Platone nel passo in esame.

meglio per la vita umana: il *Timeo* riprende, così, anche l'altra esigenza del *Fedone*, quella che emerge dalla critica ad Anassagora di cui si è detto a più riprese⁴⁴⁸.

Non a caso, Timeo sottolinea che gli occhi e la vista sono stati generati in vista di un fine (δὲ ὁ θεὸς αὐτῶν ἡμῶν δεδωρηται – 46e8-47a1; παρ' ἡμῶν αὐτῆ ἐπὶ ταῦτα αἰτία – 47b5-6), ossia di permettere agli uomini di osservare i moti del cielo e di riconoscere, tramite la loro perfezione, la stessa regolarità insita nel pensiero, nonché la conseguente necessità di correggere le imperfezioni umane sulla base dell'armonia così ravvisata: tutto ciò può essere raggiunto dedicandosi ai λογισμοί, ai ragionamenti, appunto alle attività che più danno piacere ai filosofi. A questo stesso fine servono anche l'udito, la voce e la musica, prodotta dai primi due (47c4-e2). Le ultime considerazioni sulla generazione dei viventi particolari mostrano, dunque, come occorre ai Presocratici trattare della genesi delle parti del corpo, tematica largamente presente nei frammenti delle loro opere: sottintendere un'adeguata risposta al criterio del meglio.

Dopo queste considerazioni, Timeo introduce un nuovo e differente livello di indagini. L'analisi che egli ha offerto nei passi 30c2-47e2 è stata compiuta utilizzando quale punto di vista le azioni del Demiurgo, la volontà del suo pensiero (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα – 47e4), ossia l'operato di qualcosa di profondamente affine alle idee: pertanto, le parole di Timeo si sono finora concentrate esclusivamente sul contributo, nella genesi del cosmo, del piano delle vere cause. A partire dal passo 47e3 si assiste, invece, a considerazioni sulla nascita del cosmo e dei viventi particolari quale conseguenza della «necessità» (τὰ διὰ ἀνάγκης γινόμενα – 47e4-5), cioè a partire da un ordine di αἰτίαι diverso dal νοῦς e dalle idee. Si apprende, quindi, che il cosmo è il risultato di due categorie di cause: una noetica, l'altra necessaria, differenti per caratteristiche 'intrinseche' l'una dall'altra⁴⁴⁹.

Se la prima, come si è già osservato a lungo, incarna al massimo grado – ed esclusivamente – la perfezione, la seconda non può che posizionarsi su un gradino più basso. Il ruolo comprimario della ἀνάγκη nella genesi del cosmo potrebbe, allora, rischiare di

⁴⁴⁸ Integro sulla base di quanto osservato finora le analisi di D. Sedley, *The Timaeus as a Vehicle for Platonic Doctrine*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 56 (2019), pp. 45-72, il quale fa emergere i riferimenti del *Timeo* a precise teorie avanzate da Platone in altri dialoghi.

⁴⁴⁹ Timeo formula una nuova invocazione alle divinità (48d4-e1), oltre a quella che aveva aperto il suo discorso sui diversi piani ontologici e sul contributo del Demiurgo (e quindi delle idee) nella genesi del cosmo (27b6-d4): ciò serve a segnalare un differente ordine di indagini, appunto sul ruolo della necessità nella formazione del cosmo e su ciò che dipende maggiormente da essa, ossia i quattro elementi, il continuo divenire dei fenomeni, etc. L'«inizio» di un nuovo discorso, dunque l'introduzione di un diverso punto di vista, può essere segnalato anche dal fatto che Timeo propone una numerazione tra i piani ontologici, con l'ammissione del terzo genere, similmente a quanto avviene nell'apertura del dialogo, quando Socrate conta i presenti: ciò creerebbe un parallelo tra i due passi, marcando quello ora in esame quale novità nelle indagini (anche se il terzo genere rappresenta un elemento importante nella discussione, a differenza del terzo interlocutore Ermocrate). Per quest'ultima possibilità cfr. J. Sallis, *Timaeus' Discourse on the Χώρα*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 11 (1995), pp. 155-169.

compromettere la finalità a cui Timeo ha cercato di indirizzare il suo discorso: mostrare che il cosmo è sempre contraddistinto dalla perfezione. Egli, tuttavia, avanza una precisazione prima di scendere nei dettagli della «necessità», volta a scongiurare il corollario pericoloso appena menzionato: il criterio del meglio nell'indagine sulla natura del cosmo emerge anche considerando il secondo ordine di cause. L'intelletto, infatti, tende sempre a dominare la necessità, spingendola a realizzare, appunto, «il meglio» (τὰ πλεῖστα) all'interno del mondo sensibile (47e5-48a5)⁴⁵⁰. L'operazione di isolare la dipendenza del cosmo dalle idee e, da qui, di ricavare il βίος preferibile per gli uomini non sarà, dunque, minata dalla disamina sul ruolo che la ἀνάγκη riveste nella formazione di ogni cosa⁴⁵¹.

Timeo torna su alcune conclusioni a cui era precedentemente giunto: in particolare, invita a indagare, nuovamente, la natura dei quattro elementi (48a5-b5). Questi ultimi sono stati prima descritti come direttamente coinvolti nella nascita del corpo del cosmo: le ultime considerazioni hanno permesso di distinguere chiaramente le vere cause dalle concause, a cui fuoco, aria, acqua e terra vanno ricondotti. Non trattandosi di αἰτίαι in senso pieno, di qualcosa di ingenerato come le idee, sorge il problema di capire a partire da cosa si sono formati: occorre, pertanto, analizzare la loro «natura» e le loro «affezioni» (φύσιν [...] καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη – 48b4-5), compito a cui, a detta di Timeo, nessun altro si è mai dedicato (48b5-6). In questo modo, egli sta instaurando un confronto diretto con i Presocratici, i quali hanno, in realtà, considerato fuoco, aria, acqua e terra: semplicemente, non li hanno trattati nel senso appena suggerito, ossia in qualità di concause, intendendoli, piuttosto, come ἀρχαί da cui ogni cosa dipende, dato che era loro ignoto il mondo delle vere cause. Si dovrebbe, quindi, spiegare alla luce di tutto questo l'affermazione di Timeo per cui nessuno si è mai espresso sui quattro elementi: i Presocratici non hanno considerato la causa di una concausa, ritenendo fuoco, aria, acqua e terra – erroneamente – ingenerati e dunque – a torto – principi legittimi.

⁴⁵⁰ In un certo senso, è come se l'intelletto 'persuadesse' la necessità a indirizzarsi verso ciò che è tipico della dimensione del νοῦς: su questo rapporto e incontro tra i due livelli cfr., ad esempio, K. Alt, *Die Überredung der Ananke in Platons Timaios*, in «Hermes», 106 (1978), pp. 426-466.

⁴⁵¹ Concordo con la lettura di E. Jelinek, *Pre-Cosmic Necessity in Plato's Timaeus*, in «Apeiron», 44 (2011), pp. 287-306, per cui la «pre-cosmic necessity» (ovviamente, non in senso temporale) mostra quale è il contributo della necessità nella genesi degli enti sensibili, il quale è orientato ateleologicamente, di contro alle azioni del νοῦς (del Demiurgo, in ultimo del piano paradigmatico) che sono invece indirizzate teleologicamente. La necessità concorre nella formazione del cosmo, che però ha bisogno del complemento da parte del νοῦς per predisporre verso il meglio. Il lavoro del Demiurgo non è dunque una 'creazione' dal nulla e libera, al contrario del Dio della tradizione giudeo-cristiana cui spesso è stato equiparato: il primo deve venire a patti con la necessità, ed è, in qualche modo, 'costretto' dalla sua natura ἀγαθός a imitare solo il modello ideale, come osserva, ad esempio, A. Gesché, *L'homme créé créateur*, in «Revue théologique de Louvain», 22 (1991), pp. 153-184, in part. pp. 153-169.

Per tale motivo, i loro scritti non possono essere collocati sullo stesso livello dell'esposizione di Timeo⁴⁵².

Timeo invita a considerare che idee e necessità appartengono a generi diversi: ai due considerati in precedenza, ossia il mondo noetico e il cosmo sensibile (48e2-49a1), si aggiunge un «terzo» (τρίτον – 49a1), ritenuto un «genere» difficile e oscuro a comprendersi (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος – 49a3-4). Si tratta di un «ricettacolo», fonte del «divenire», a partire da cui si sono generati i quattro elementi (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν – 49a5-6)⁴⁵³. Dato che fuoco, aria, acqua e terra sono stati formati soprattutto per intercessione di questo principio, essi ne hanno derivato la caratteristica di trasformarsi costantemente l'uno nell'altro – appunto, il «divenire» – senza mai assumere una forma definitiva (49a6-c7): per questo motivo, è meglio considerarli non come un 'questo' (τοῦτο), bensì come un qualcosa 'di tale natura' (τοιούτου). La prima espressione, infatti, trasmette maggiormente il senso di stabilità e di coerenza, attributi del tutto estranei ai quattro elementi, a qualcosa di sempre mutevole (49c7-50a4). Si apprende, ora, perché la necessità è differente dalle idee: essa è garante di attributi inferiori e altri rispetto a quelli che è in grado di infondere il piano noetico⁴⁵⁴. In questo modo, si evita il rischio di intendere la ἀνάγκη quale parte del mondo intellegibile, caratterizzando quest'ultimo come governato anche dal disordine, dall'irrazionalità e dal continuo mutamento⁴⁵⁵.

⁴⁵² P.-M. Morel, *Le Timée, Démocrite et la nécessité*, in M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon source des Présocratiques*, Paris 2002, pp. 129-150, rileva che la disamina sulla necessità del *Timeo* ammantava possibili riferimenti alla necessità di Democrito: non esiste, allora, solo una causa necessaria come sostenuto da quest'ultimo – che impedirebbe di isolare il criterio del meglio – bensì anche un altro piano, quello delle vere αἰτίαι. Timeo connota, in un caso, la necessità quale causa, precisamente la definisce «la causa errante» (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας – 48a6-7): la qualifica di «errante» suggerisce l'inferiorità della necessità, dato che la perfezione si accompagna all'attributo dell'immutabilità e della stabilità, che appartiene – appunto – solo alle idee, le quali restano le cause superiori 'per antonomasia'.

⁴⁵³ W.J. Prior, *Timaeus 48e-52d*, in «Canadian Journal of Philosophy», 13 (1983), pp. 123-147, osserva che questa distinzione ontologica tra piano delle idee, dei fenomeni e ricettacolo, con i reciproci rapporti, permetterebbe di arginare il cosiddetto problema del 'terzo uomo' che emerge nel *Parmenide* e che, forse, doveva riprendere critiche alla dottrina delle idee sollevate nell'Accademia. Sul problema di come intendere il termine ὑποδοχὴ si rinvia alla rassegna delle principali interpretazioni fornita, ad esempio, da J.J. Reynolds, *How Is the Third Kind in Plato's Timaeus a Receptacle?*, in «Ancient Philosophy», 28 (2008), pp. 87-104, il quale propone di considerare che la parola veicola l'immagine di un qualcosa che permette il sostentamento e la nutrizione, quasi come una «wetnurse», dato che, in effetti, tale ὑποδοχὴ è responsabile della nascita degli enti particolari ed è chiamata anche madre: nel senso filosofico, si tratterebbe di un principio che garantisce l'esistenza dei corpi sensibili offrendo loro la parte materiale, senza la quale le idee non potrebbero avere i loro corrispettivi fenomeni.

⁴⁵⁴ M.L. Gill, *Matter and Flux in Plato's Timaeus*, in «Phronesis», 32 (1987), pp. 34-53, osserva che è presente, in questo passo, una sorta di eraclitismo di fondo per quanto concerne il perenne divenire degli elementi: questa caratteristica si applica nella sua totalità nella fase 'precosmica', ossia prima dell'intervento delle cause intellegibili sulla necessità. Questo lascia i fenomeni, nello stato 'attuale', con un minimo grado di stabilità, in grado dunque di concedere una conoscenza degli stessi, sebbene imperfetta: si ha conoscenza di qualità di cose sensibili che derivano dalla relativa forma noetica.

⁴⁵⁵ F. Fronterotta, *Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade dei principi nel Timeo?*, in «Methexis», 27 (2014), pp. 95-120, sottolinea che vi sono vari generi di enti, appunto le idee, la necessità, le

Porre i quattro elementi quali sola fonte di ogni cosa, alla stregua dei Presocratici, è un'operazione erronea: essi si trasformano l'uno nell'altro, e il divenire non può mai appartenere intrinsecamente a una causa. Timeo sta illustrando la fallacia ultima in cui, nel *Fedone*, si dice che i Presocratici sono caduti: spiegare cose fenomeniche – la genesi del cosmo, i viventi particolari, etc. – attraverso altre cose fenomeniche, cioè i quattro elementi, che possono valere, al massimo, quali συναίτια⁴⁵⁶. Fuoco, aria, acqua e terra si originano da immagini impresse a partire dalle idee nel ricettacolo, che viene chiamato da Timeo «χώρα»: in questo modo, sorgono tutti i vari i corpi sensibili (50a4-51b6)⁴⁵⁷.

In relazione a tale distinzione, è possibile, poi, individuare due facoltà conoscitive: il «pensiero» (νοῦς), il cui oggetto di interesse è costituito dalle idee, e l'«opinione vera» (δόξα ἀληθής), che si rivolge, invece, solo ai fenomeni attraverso la mediazione del corpo (51d3-7). È opportuno notare che compare, nuovamente, la qualifica di ἀληθής applicata alla δόξα, come emerso in precedenza a proposito del tipo di conoscenza a cui può dare luogo l'anima del cosmo (37b6-8). L'opinione ora in esame non va, tuttavia, confusa con quella già discussa: in quest'ultimo caso, si tratta del prodotto di un'attività esclusiva della ψυχή grazie al suo cerchio del diverso. Al contrario, la δόξα ἀληθής di cui si sta discutendo prevede l'impiego dei sensi, della sola dimensione corporea (διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα – 51d7; δόξη μετ' αἰσθήσεως – 52a7) applicata esclusivamente all'ambito del sensibile: per questo motivo, si precisa subito che, in realtà, è poco certa e non valida (51e2-4). Non vi è, dunque, contraddizione con le indagini pregresse, poiché considerano, in ultimo, due tipi di δόξα differenti: si è adesso, del resto, all'interno di un nuovo ordine di discorso, che fa dipendere

cose sensibili, ma 'principi' dei fenomeni vanno sicuramente intesi il piano noetico e quello della ἀνάγκη: la necessità, pur con alcune differenze rispetto alle idee, è comunque stabile e, dunque, può essere concepita come origine del causato. Lo studioso avanza, prudentemente, la possibilità di estendere la qualifica di principio anche all'anima del mondo, in una sorta di 'dualismo imperfetto'.

⁴⁵⁶ Come rileva S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge 2011, pp. 243-277, Timeo introduce il Demiurgo e le idee come piani separati dal mondo sensibile – nonché l'intervento delle cause divine nella formazione del cosmo al di là del tempo, cioè all'infuori di un momento esatto a partire da cui il cosmo venne 'creato' – per contrapporsi ad esempio a Empedocle e a Diogene di Apollonia, i quali ravvisano la presenza delle cause di tutte le cose – in continua attività anche nel presente, dunque inserite in un prima e in un poi – negli enti stessi. Ponendosi, allora, dal punto di vista di Timeo, Empedocle e Diogene finirebbero per assegnare qualità negative alle cause, appunto perché le annoverano nella dimensione materiale che non è perfetta al massimo grado, essendo la perfezione una caratteristica da attribuire invece a ciò che è causa in senso pieno (la quale, di conseguenza, va cercata al di là del mondo sensibile).

⁴⁵⁷ Gli studi sulla natura della χώρα sono molto numerosi: per un'analisi più approfondita, che mostra le sue caratteristiche di 'principio' della materialità e del divenire – di cui si dirà *infra*, nel testo – si rinvia, ad esempio, a L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1998³ [1974], pp. 178-265. È opportuno notare che possono essere rintracciati due ordini di 'necessità' in Platone: quello del *Timeo* è connesso alla materialità e al disordine, laddove quello del libro X della *Repubblica* – la figura divina che tiene insieme il cosmo – appare in termini maggiormente positivi. Quest'ultima può essere in qualche modo assimilata al Demiurgo, quale garante, attraverso le sue azioni, della formazione – e della stabilità – del cosmo: il Demiurgo potrebbe essere una 'rivisitazione' di quanto emerge nel libro X della *Repubblica*. Per questo cfr. R. Chlup, *Two Kinds of Necessity in Plato's dialogues*, in «Folia philologica», 120 (1997), pp. 204-216.

tutto, in ultimo, dal terzo genere, dalla causa necessaria inferiore per qualità alle vere cause, da cui invece dipendono direttamente la struttura dell'anima immortale e la superiorità delle sue peculiari facoltà conoscitive, νοῦς/ἐπιστήμη e δόξαι βέβαιοι e ἀληθεῖς. Per questo motivo, sottolinea Timeo, il tipo di δόξα appena evocata appartiene a tutti gli uomini, mentre il pensiero è prerogativa degli dèi e solo di una piccola parte dei mortali: solo i filosofi divini possono cogliere la dimensione noetica grazie al fatto che non si limitano ai sensi per conoscere⁴⁵⁸.

Il pensiero, aggiunge Timeo, è tipico degli dèi, e appartiene soltanto a una piccola parte degli uomini (51e5-6), gli stessi, si può intendere, che riescono a elevarsi e ad assimilarsi alle divinità. Egli non sta solo recuperando la 'classica' separazione – riscontrabile frequentemente negli scritti dei Presocratici – tra uomini sapienti – e, dunque, divini – dal resto degli uomini ignoranti sulla base dello strumento che le due categorie utilizzano per apprendere (νοῦς, γνώμη o sensi)⁴⁵⁹: sta anche presupponendo ciò su cui la concisa teoria della reincarnazione introdotta in precedenza si basa, ossia che i suoi 'meccanismi' funzionano a seconda del raggiungimento di una particolare conoscenza. I pochissimi uomini che, come le divinità, guardano solo al νοῦς sono gli stessi che ritornano, alla loro morte, presso gli astri: si tratta, in ultimo, dei veri filosofi.

⁴⁵⁸ Per quanto riguarda la conoscenza degli enti sensibili, è opportuno notare che l'affermazione di Timeo per cui non si può parlare di essi come un 'questo' ma come un qualcosa 'di tale natura' dipende dal fatto che i fenomeni non possono costituire oggetti di denotazioni, perché non sono stabili e non possiedono identità con se stessi nel tempo (il 'minimo' grado di stabilità è da ravvisare in quelle qualità che dipendono dalla somiglianza con la rispettiva forma, come suggerito *supra*, n. 454). Gli enti particolari vanno considerati alla stregua di attributi contingenti del ricettacolo quali 'sub-categorie' che derivano da fuoco, aria, acqua, terra, anche essi qualità del ricettacolo, il quale possiede invece la propria identità, come rileva, ad esempio, J.S. Zembaty, *Plato's Timaeus: Mass Terms, Sortal Terms, and Identity through Time in the Phenomenal World*, in «Canadian Journal of Philosophy», 13 (1983), pp. 101-122: non concordo, tuttavia, con la sua proposta di estendere agli uomini la qualifica di oggetto di denotazione, alla stregua del ricettacolo, dato che anche gli uomini, coi loro corpi soggetti al divenire, sono, in ultimo, qualità contingenti del ricettacolo. Piuttosto, è la loro anima (immortale) a rimanere stabile nel tempo, anche se si incarna in vari corpi a seconda della conoscenza che ha sviluppato. Gli enti sensibili sono il risultato di una sorta di 'impressione' sul ricettacolo, una sua qualità contingente: non tanto secondo la metafora dello specchio, quanto del dipinto, che però presenta immagini non statiche ma in movimento, appunto gli enti fenomenici, come rileva A. Merker, *Miroir et χώρα dans le Timée de Platon*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 79-92. Si conosce e si denota in ultimo, allora, la χώρα mutata, che ha accolto impressioni e immagini delle idee in essa, cioè i fenomeni, e non la χώρα 'in sé', che è invece oggetto di un «ragionamento bastardo» (λογισμῶ τι νὸθῳ – 52b2), come suggerisce, ad esempio, D.P. Hunt, *The 'Problem of Fire': Referring to Phenomena in Plato's Timaeus*, in «Ancient Philosophy», 18 (1998), pp. 69-80.

⁴⁵⁹ La differente conoscenza – superiore e inferiore – degli dèi e dei mortali è presente nei frammenti dei Presocratici, in particolare quelli di età più antica, quasi come *topos*: per una rassegna si veda T.P. Torgerson, *The eidōs phōs and the Traditional Dichotomy of Divine and Mortal Epistemology*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 24 (2006), pp. 25-43. Come si è visto nel cap. 2.1, Platone riprende e sviluppa più volte questa concezione, separando i πολλοί, equiparabili a bestie, dai filosofi, divini agli occhi dei primi o che si stanno indirizzando verso una assimilazione al dio: la 'novità' è la giustificazione dell'inferiorità della maggior parte degli uomini, la quale dipende dall'elemento dell'anima che in loro ha il sopravvento, di cui si è detto nel cap. 2.2.

Timeo prosegue considerando le interazioni che avvengono tra il piano delle idee e la *χώρα*: all'interno di quest'ultima gli elementi permangono, prima dell'«intervento» del piano noetico, in uno stato «senza ragione e senza ordine» (*ἄλόγως καὶ ἀμέτρως* – 53a8). Grazie alla connessione instaurata dal Demiurgo, essi vengono configurati attraverso rapporti numerici, a partire da cui si originano la profondità e, da qui, varie forme geometriche peculiari di ciascuno: fuoco, aria, acqua e terra vengono poi uniti tra di loro secondo precise proporzioni (52d2-57d6)⁴⁶⁰. Anche in questo caso, Timeo sta recuperando le discussioni condotte in precedenza: egli aveva affermato che il Demiurgo introdusse aria e acqua tra fuoco e terra per rispettare una proporzione in grado di garantire unità e armonia tra elementi opposti. Tutto ciò risponde all'esigenza di illustrare come il cosmo sia stato plasmato per adeguarsi il più possibile alla perfezione. Compare, nel passo in esame, la stessa concezione, poiché si dice che la *χώρα* «accolse» l'influsso delle idee imponendo rapporti numerici e forme geometriche ai quattro elementi, così da rendere il cosmo uniforme nel modo «più bello e ottimo» possibile (*κάλλιστα ἄριστά τε* – 53b6). Indipendentemente dal punto di vista sulla natura del cosmo, se guardata a partire dalle azioni dirette del pensiero del Demiurgo o dal coinvolgimento della causa necessaria, si è costretti ad ammettere la sua perfezione.

La trasformazione di un elemento in un altro, osserva Timeo, è all'origine del movimento, impedisce che vi siano spazi vuoti nel cosmo e, infine, costringe a considerare che esso è unico: lo stesso punto d'arrivo del discorso che tiene conto dell'«influenza» del solo paradigma ideale⁴⁶¹. Timeo avanza, in seguito, ulteriori e specifiche considerazioni circa la

⁴⁶⁰ Per un'estesa analisi di quanto proposto da Timeo in questi passi si rinvia a B. Artmann, L. Schäfer, *On Plato's "Fairest Triangles"* (Timaeus 54a), in «Historia Mathematica», 20 (1993), pp. 255-264; D.R. Miller, *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen 2003, pp. 163-195; A. Macé, *Activité démiurgique et corrélation des propriétés matérielles. Timée 55e-56b*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 97-128 e, più recentemente, E. Paparazzo, *It's a World Made of Triangles: Plato's Timaeus 53B-55C*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 97 (2015), pp. 135-159. Con la teoria delle varie forme geometriche assunte dagli elementi, Platone doveva probabilmente nutrire l'intenzione di opporre la sua fisica a quella atomista di Leucippo e di Democrito e a quella che prevedeva una nozione di continuità, ravvisabile in Parmenide e in Zenone, come osserva L. Brisson, *À quelles conditions peut-on parler de «matière» dans le Timée de Platon?*, in «Revue de métaphysique et de morale», 37 (2003), pp. 5-21. Alla necessità vanno ricondotti poi i movimenti senza ordine, che vengono corretti una volta che l'anima è infusa nel corpo del cosmo: quest'ultima, certamente principio di movimento, non può essere però considerata l'origine del movimento disordinato, che appartiene solo alla necessità se considerata in sé, ossia senza che la si guardi nei suoi rapporti con l'anima, come sottolinea R.D. Parry, *The Soul in Laws X and Disorderly Motion in Timaeus*, in «Ancient Philosophy», 22 (2002), pp. 289-301.

⁴⁶¹ La necessità assume il ruolo di «non-contingent sustainer of their <gli enti sensibili> motion», come rileva T.M. Robinson, *Two Key Concepts in Plato's Cosmology*, in «Methexis», 7 (1994), pp. 43-49, in part. pp. 43-46. La questione del movimento si ricollega alla scelta del termine *χώρα* in relazione sia al terzo genere, sia ai corpi sensibili: a partire dal *Teeteto* e dal *Parmenide*, il termine nei dialoghi di Platone si distingue da *τόπος* perché veicola la nozione di uno spazio occupato da una cosa in movimento, oltre a connotare il territorio di appartenenza di una città o di un popolo in senso geo-politico. Nel *Timeo*, *χώρα* indica, in riferimento agli enti fenomenici, una localizzazione in senso ontologico, ossia che è nella natura di questi ultimi occupare uno spazio (*χώρα*), il quale varia localmente – in un luogo momentaneo (*τόπος*) – perché gli enti particolari sono sempre in movimento. Questa caratteristica intrinseca deriva dal terzo genere, il quale è, allora, definito *χώρα* proprio perché è nella «costituzione» stessa del ricettacolo occupare uno spazio muovendosi. Il senso geo-politico di

natura dei quattro elementi, ossia i vari tipi di fuoco, aria, acqua e terra che si formano grazie ai loro continui mutamenti (57d7-61c2)⁴⁶².

Ciò attraverso cui è possibile rendere conto delle trasformazioni degli elementi è la «sensazione» (αἴσθησις – 61c6), la quale consente di conoscere i viventi particolari e ogni loro caratteristica sensibile (61c3-5). Per poter descrivere in maniera esaustiva il suo funzionamento, Timeo nota che sarebbe opportuno tenere presente, in contemporanea a quanto sta per illustrare, anche i processi fisiologici del corpo e le caratteristiche della parte mortale dell'anima, in quanto, si può intendere, è soprattutto a partire da ciò che la αἴσθησις si origina (61c6-d5). Per il momento, Timeo dà per scontate le informazioni che rivelerà successivamente: egli enuclea prima i processi percettivi che i corpi esterni innescano nel soggetto, per trattare dopo della fisiologia umana che risponde, e che dà origine, a questi «impulsi» (τὰ παθήματα – 61d4).

Dei vari παθήματα descritti da Timeo, è opportuno concentrare l'attenzione su alcuni: egli illustra nel dettaglio come si originano le sensazioni caldo, freddo, molle, duro, pesante, liscio, etc. (61d5-64a1), accanto al «piacere» e al «dolore» (λύπας [...] ἡδονάς – 64a5). Tutti i παθήματα elencati sorgono a partire dal movimento degli elementi esterni e dal loro incontro con quelli interni all'individuo: i più mobili sono il fuoco e l'aria, e per tale ragione gli occhi e le orecchie, tra gli organi di senso, offrono le percezioni maggiori, dato che, al contrario di

χώρα permette, poi, di ricondurre le cose sensibili, di cui si dice appunto che occupano una χώρα, più entro il 'dominio' del terzo genere definito χώρα che entro il piano noetico. Per tutto questo si rinvia a J.-F. Pradeau, *Être quelque part, occuper une place. ΤΟΠΟΣ et ΧΩΡΑ dans le Timée*, in «Les Études philosophiques», 3 (1995), pp. 375-399.

⁴⁶² Il movimento e i mutamenti non dipendono esclusivamente dal mondo noetico o dall'anima: sono proprietà di cui dispongono intrinsecamente gli enti sensibili a partire dalla loro origine. Semplicemente, questa mobilità e tendenza a trasformarsi in continuazione non sarebbero volti all'ordine e al meglio senza il coinvolgimento di una causa intelligente, come rileva B.D. Prince, *Physical Change in Plato's Timaeus*, in «Apeiron», 47 (2014), pp. 211-229. Questo perpetuo 'divenire' è, paradossalmente, l'unico modo che gli elementi hanno di mantenere la propria identità, ad esempio cambiando luogo: il fuoco, per rimanere tale, deve muoversi verso altre zone in cui non sono presenti aria o acqua, pena trasformarsi in queste ultime al loro sopraggiungere, come rileva D. O'Brien, *A Metaphor in Plato: 'Running Away' and 'Staying Behind' in the Phaedo and the Timaeus*, in «The Classical Quarterly», 27 (1977), pp. 297-299: si è dunque lontani dall'identità stabile delle idee. Prima dell'analisi del divenire degli elementi, Timeo avanza nuovamente il problema del numero di mondi (55c7-d6), già considerato precedentemente: egli pone ora un dubbio nel caso si ritenga che siano finiti, per la precisione se si tratta di uno solo o di cinque. L'ammissione della seconda ipotesi – poi scartata – può essere dipesa da considerazioni di tipo matematico a corollario della natura degli elementi in qualità di solidi geometrici nati grazie al contributo del terzo genere: per questo cfr. E. Paparazzo, *Why Five Worlds? Plato's Timaeus 55C-D*, in «Apeiron», 44 (2011), pp. 147-162. Si conferma, dunque, che nei passi in esame il punto di vista di Timeo su problematiche simili a quelle che aveva condotto in precedenza è posto a partire dalla necessità. Per le trasformazioni degli elementi – dipendenti dal divenire tipico della necessità – cfr. B. Besnier, *Genèse relatives et genèse originelles dans le Timée*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 129-140. È opportuno notare, infine, che il continuo movimento degli elementi presenta ascendenze empedoclee, anassagoree, atomiste e da Diogene di Apollonia, come rileva J. Ferguson, ΔΙΝΟΣ, in «Phronesis», 16 (1974), pp. 97-115, oppure anche da Anassimene, come suggerisce D.W. Graham, *A Testimony of Anaximenes in Plato*, in «The Classical Quarterly», 53 (2003), pp. 327-337: nell'ottica del *Timeo*, la maggior parte dei Presocratici si è fermata a riconoscere solo il terzo genere come principio, senza individuare le idee.

altre parti del corpo come ossa e muscoli, sono composti da maggiori quantità di fuoco e di aria (64a2-c7)⁴⁶³. Un'impressione forte e improvvisa sul corpo genera dolore, mentre una che, gradatamente, si stabilisce e si calma origina il piacere (64c7-d7). Sembrano essere presupposte alcune concezioni presocratiche, ad esempio l'incontro tra fuoco, aria, acqua e terra esterni e interni all'individuo che percepisce, oppure l'idea per cui a una sensazione si accompagna il dolore (e il piacere quando questo dolore si affievolisce)⁴⁶⁴. Il processo di recupero e di contemporanea presa di distanza dai Presocratici si verifica nuovamente: dopo queste considerazioni sull'insorgere delle impressioni, Timeo anticipa, brevemente, che è soprattutto la parte mortale dell'anima a essere più suscettibile a ἡδονή e λύπη – nonché alla αἴσθησις in generale – a seconda, poi, delle modalità con cui gli organi riescono a privarsi degli elementi esterni con cui sono entrati in contatto e che hanno sollecitato lo sviluppo di un particolare πάθημα (64d3-65b3). La descrizione di come avviene la sensazione serve a 'svalutarla', per il fatto che si illustrano gli oggetti a cui può rivolgersi, il sapere che può costruire e la facoltà che viene coinvolta: chi si ferma alla αἴσθησις ottiene solamente παθήματα ed esercita la parte mortale di sé. Si rinvia, così, alla forma di conoscenza superiore, quella che Timeo ha in precedenza definito νοῦς e ἐπιστήμη, esclusiva della filosofia platonica, suggerendo di nuovo, in maniera sottintesa, la necessità di studiare il mondo noetico.

Questa ipotesi di lettura per il passo in esame trova conferma nelle ulteriori parole di Timeo. I meccanismi illustrati fino a questo punto derivano dalla causa necessaria e dalle concause. A partire da queste ultime si originano solamente gli elementi 'accessori' per la formazione di ciò che è «bellissimo e ottimo» (ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργός – 68e1-2), dato che tali qualità dipendono invece unicamente dalle cause divine, dalle idee (68e1-6): Timeo ha finalmente esplicitato ciò che si è tentato a più riprese di far emergere dal fondo delle sue osservazioni circa la conformazione del cosmo e la sua natura. Tutti coloro che si dedicano allo studio delle vere cause hanno accesso diretto alla felicità (69a1), per via, appunto, di quanto si è detto a proposito della conoscenza, ossia per il fatto che consente di

⁴⁶³ Una panoramica più approfondita sui meccanismi della sensazione nel *Timeo* è offerta, ad esempio, da L. Brisson, *Plato's Theory of Sense Perception in the Timaeus. How It Works and What It Means*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 13 (1999), pp. 149-184.

⁴⁶⁴ Allusioni a teorie presocratiche, come ogni altra eco ravvisata finora, sono inserite nell'intento di fondo del *Timeo* di 'aggiustare' spiegazioni esclusivamente fenomeniche – in questo caso, dei meccanismi della sensazione – e mostrare la superiorità della conoscenza tramite il pensiero. Per una ricostruzione delle originarie teorie della sensazione dei Presocratici, probabilmente, echeggiate nel *Timeo* cfr., ad esempio, J. Jouanna, *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du Régime: ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon*, in «Aion(filol)», 29 (2007), pp. 9-38; D. Wolfsdorf, *Empedocles and his Ancient Readers on Desire and Pleasure*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 1-71; J. Warren, *Anaxagoras on Perception, Pleasure, and Pain*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 33 (2007), pp. 19-54.

assimilarsi alla condizione tipica degli dèi, concezione di cui Timeo dirà ancora più nel dettaglio in seguito. Egli rivela, inoltre, a cosa è servita la disamina delle concause e, quindi, il discorso sul mondo sensibile a partire dalla ἀρχή necessaria: permettere di intravedere la dipendenza della perfezione dalle αἰτίαι noetiche (69a1-5). I fenomeni servono a rinviare alle idee, ma solo se opportunamente riconsiderati: non tramite quello che di loro dicono le dottrine dei Presocratici, colpevoli di tutti i fraintendimenti illustrati, ma attraverso il duplice discorso di Timeo sulla generazione del cosmo dal paradigma intellegibile e dalla χώρα⁴⁶⁵. Chiarita questa finalità, Timeo si concentra sulla formazione dell'anima mortale (69a6-72d8): si tratta dell'ultimo 'tassello' con cui stabilire, una volta per tutte, il messaggio che si è appena riassunto. Egli tratta solamente ora dell'aspetto θνητόν della ψυχή poiché il presente discorso si sviluppa a partire dall'ammissione dell'esistenza della causa necessaria: ciò che vi è di minor 'valore' nel cosmo e, per esteso, nell'uomo si deve al terzo genere⁴⁶⁶.

Timeo rievoca il punto in cui aveva illustrato l'intervento del Demiurgo nel dare origine all'anima immortale degli uomini e il compito che tale entità aveva affidato agli dèi inferiori: plasmare un corpo a cui unire la ψυχή, così da completare la formazione degli altri γένη in qualità di θνητοί. Dopo aver composto il σῶμα, gli dèi provvedono a fabbricare l'anima mortale (εἶδος [...] ψυχῆς [...] τὸ θνητόν – 69c7-8): essa possiede passioni spaventose a cui è difficile resistere, tra le quali il dolore, il piacere, la temerarietà, il timore, l'ira, la speranza e il desiderio, accanto alla facoltà di provare sensazioni (69c8-d6). Appare chiaro che Timeo sta descrivendo – considerandoli insieme – gli elementi θυμοειδές e ἐπιθυμητικόν dell'anima, introdotti da Platone nella *Repubblica*. Emerge, soprattutto, la totale estraneità alla ragione da parte dell'aspetto mortale della ψυχή, sottolineata dai numerosi attributi delle sue passioni tipiche⁴⁶⁷: degno di attenzione è l'aggettivo δυσπαραμύθητον, il quale deriva dal verbo

⁴⁶⁵ Con ciò non intendo dire che bisogna eliminare completamente lo studio dei fenomeni: al contrario, la sensazione è orientata teleologicamente, e può quindi indirizzare verso forme di conoscenza superiore. Ad esempio, permette di riconoscere gli 'effetti' visibili della presenza dell'anima del cosmo, altrimenti invisibile, attraverso gli astri e i loro movimenti regolari. Nel caso della vista, vi è una συναίτια della visione – la luce, qualcosa di fenomenico – e una αἰτία, la ragione per cui si possiede questa sensazione, ossia contemplare la perfezione del cosmo che deriva dal suo modello intellegibile: concordo dunque con quanto osservato in proposito, ad esempio, da T.K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge 2008, pp. 160-176.

⁴⁶⁶ Nonostante il coinvolgimento di un principio inferiore rispetto alle idee, l'intento di Timeo è di far emergere come tutto sia ordinato intelligentemente: nel caso degli uomini, essi sono stati plasmati per conoscere, sono cioè nelle condizioni ontologiche di scorgere la presenza dell'intelligenza nel mondo sensibile e di ricavarne gli opportuni corollari, come rileva F. Ferrari, *Intelligenza e Intelligibilità nel Timeo di Platone*, in J. Dillon, J. Zovko (eds.), *Platonism and Forms* cit., pp. 84-104. L'indagine sulla parte 'mortale' degli uomini contribuirà, dunque, a isolare ancora una volta la condotta preferibile.

⁴⁶⁷ Ciò che viene definito παθήματα appartiene, pertanto, alla sola sfera irrazionale – e, soprattutto, desiderativa – contrapponendosi, così, ai desideri e ai piaceri che sorgono dalla parte razionale dell'anima: questa concezione è comune, nei suoi assunti di fondo, al *Timeo*, al *Filebo* e alla *Repubblica*, la quale costituisce, dunque, il riferimento principale per la tripartizione della ψυχή che emerge dal *Timeo* e per le caratteristiche peculiari dei

παραμυθέομαι. Quest'ultimo è una spia, nella *Repubblica*, della possibilità, ventilata da Platone, di calmare tutti gli individui ostili a priori ai filosofi, affinché questi ultimi si facciano accettare come governanti legittimi, come si è discusso dettagliatamente in tutto il cap. 2. Tale atteggiamento è tipico dei πολλοί: è vero che, nel passo del *Timeo* in esame, si applica alla particolare passione θυμός, parola che contribuisce a istituire un parallelo immediato con la parte θυμοειδής dell'anima, ma, dato il livello generico e introduttivo delle parole di Timeo, sarebbe lecito pensare, in generale, a tutti gli individui che non sono filosofi, che non vivono rispondendo al principio immortale (e razionale) della loro anima, dunque soprattutto a quella categoria di uomini etichettata come πολλοί, come «massa». Viene segnalato, in questo modo, il fatto che i personaggi che vivono all'insegna dei παθήματα elencati sono totalmente antitetici ai filosofi e alla ragione: si rimarca allora, a mio avviso, la difficoltà, da parte dei filosofi/dell'anima immortale, di venire a patti con gli uomini irrazionali/con l'anima mortale. Timeo proporrà una soluzione a questa problematica a partire dai processi fisiologici del corpo umano, che può valere a livello delle relazioni sia intrapsichiche sia interpersonali, ossia tra differenti tipi di individui nella città.

Timeo sottolinea che gli dèi si sono serviti della necessità per dare origine all'anima mortale (69d5-6). Il Demiurgo aveva infatti ingiunto loro di provvedere direttamente alla formazione delle altre stirpi di viventi al fine di renderle mortali. Per soddisfare questa esigenza, gli dèi non potevano rivolgersi al modello perfetto delle idee, bensì a un genere di causa inferiore per caratteristiche, appunto la χώρα: ciò che è mortale e irrazionale – sia la sfera irragionevole della ψυχή dei viventi sia i loro σώματα – è dovuto alla sua diretta relazione con il ricettacolo caotico e, appunto, ἄλογον. Tutto questo equivale ad affermare che quanti vivono in funzione della parte irrazionale e mortale della loro anima, oltre che del corpo a cui essa è strettamente legata, si rendono simili alla causa necessaria, dunque si allontanano dalla perfezione connessa unicamente al piano intellegibile, a cui invece apre lo studio di quest'ultimo. La prescrizione di separarsi dal lato ἄλογον dell'anima viene precisata immediatamente a partire dall'analisi della conformazione del corpo umano⁴⁶⁸.

Per evitare che l'anima divina venisse contaminata dal contatto diretto con quella mortale, gli dèi inferiori inserirono la prima nella testa e posero la seconda nel torso (69d6-

principi qui descritti. Per tutto quanto osservato finora cfr. J. Moss, *Pictures and Passions in the Timaeus and Philebus*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012, pp. 259-280.

⁴⁶⁸ Concordo con C. Steel, *The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of Timaeus 69-72*, in «Phronesis», 46 (2001), pp. 105-128, per cui Platone vuole differenziarsi dai suoi predecessori nell'identificare ciò che è meglio per l'uomo a partire da indagini fisiche-fisiologiche: la teleologia ravvisabile nel *Timeo* non è di natura biologica, ma etica. Non solo l'analisi sui vari tipi di anima, ma anche quella sui vari organi corporei consente di mostrare che gli uomini devono vivere in funzione del λόγος.

e4). In particolare, il principio che tende all'ira e alla ricerca di onori (τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν – 70a2-3) – ossia l'elemento θυμοειδές di cui si parla nella *Repubblica* – fu collocato tra il diaframma e il collo, facendogli intessere, così, un particolare legame con il cuore (70a7): in tal modo, questo elemento può obbedire maggiormente, grazie alla relativa vicinanza, all'anima immortale. È proprio in vista di quest'ultimo assetto che gli dèi generarono la dimensione aggressiva dell'anima mortale (ἴνα – 70a4): l'alleanza che essa facilmente crea con la ragione – del tutto simile alla cooperazione tra τὸ θυμοειδές e τὸ λογιστικόν della *Repubblica* – consente di tenere a freno i vari appetiti (70a4-7). Appare chiara, dunque, la ripresa delle osservazioni contenute nella disamina della ψυχή condotta nella *Repubblica*. Altri organi, oltre al cuore, favoriscono il dominio dell'anima immortale sull'ira per volgere quest'ultima a perseguire il meglio per l'individuo (70b1-c1), appunto impedire che le spinte irrazionali governino da sole: Timeo si adegua, nuovamente, allo scopo ultimo del suo discorso, isolare la condotta preferibile a partire dalla descrizione di ogni livello del cosmo⁴⁶⁹.

È possibile ravvisare una seconda parte all'interno dell'anima irrazionale, che viene denominata come principio ἐπιθυμητικόν (70d7): essa fu relegata tra le viscere, risultando, di conseguenza, la più lontana 'spazialmente' dalla ψυχή immortale (70d7-e3). Venne qui incatenata «alla stregua di una bestia selvaggia» (ὡς θρέμμα ἄγριον – 70d4): Timeo impiega la stessa metafora con cui i πολλοί e l'elemento «desiderativo» vengono solitamente connotati, in particolar modo nella *Repubblica*, dialogo che costituisce, di conseguenza, l'orizzonte di riferimento principale per questo passo del *Timeo*. L'elemento ἐπιθυμητικόν

⁴⁶⁹ J. Frère, *Thymós et kardía* (Timée, 69c2-70d6), in «Kleios», 1 (1997), pp. 9-16, osserva che il *Timeo* introduce una prospettiva nuova nella psicologia platonica: la relazione fisiologica tra il corpo e l'anima, assente in altri dialoghi. A mio avviso, tuttavia, questa concezione non è una totale novità: nella *Repubblica*, come suggerito nel corso delle analisi condotte nel cap. 2.2, il principio desiderativo intesse infatti uno stretto legame con il corpo, i cui piaceri e desideri erige a orizzonte di riferimento per azioni e scelte. Il *Timeo*, allora, sta trattando con maggiori dettagli questa prospettiva già presente nella tripartizione dell'anima nella *Repubblica*. L'autore sottolinea, inoltre, che il cuore come 'luogo' in cui si stabilisce l'elemento aggressivo permette di rintracciare echi dal *corpus hippocraticum* e da alcune teorie pitagoriche. Aggiungo che fare di una parte del corpo la sede di un'attività consente a Platone di creare un collegamento anche con altri pensatori e di offrire una soluzione definitiva a un – presunto – 'dibattito' arcaico: quello sulla sede delle attività – secondo un termine odierno – cognitive, in particolare tra le teorie cardiocentriche a cui può essere ricondotto Empedocle, per cui la sede del ragionamento è da ravvisare nel (sangue che circola attorno al) cuore, e quelle encefalocentriche, il cui rappresentante più noto è Alcmeone di Crotona. Platone, asserendo che il cuore è sede del principio aggressivo e che nella testa è presente la parte razionale, confuta i fautori delle concezioni cardiocentriche e integra le dottrine di Alcmeone. Quest'ultimo, al pari di ogni Presocratico, si limita a ricondurre ogni cosa, dunque anche la cognizione, a processi sensibili, invece di attribuirli a un'entità superiore e divina, affine alle idee, l'anima razionale presente nella testa. Per una ricostruzione della concezione di Alcmeone cfr. R. Lo Presti, *Between Distinction and Separation: Rethinking the Centrality of the Brain in Alcmeon's Theory of Sense-Perception and Cognition*, in J. Althoff, S. Föllinger, G. Wöhrle (hrsg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* XIX, Trier 2009, pp. 9-30. Che Platone conoscesse le dottrine di Alcmeone può essere inferito più esplicitamente da altri passi del *Timeo*, come rileva C. Mugler, *Alcméon et les cycles physiologiques de Platon*, in «Revue des Études Grecques», 71 (1958), pp. 42-50. Per il ruolo cognitivo del cuore in Empedocle cfr. DK31B105.

risiede nella parte più distante dalla testa per non distrarre con tumulti e grida (θόρυβον καὶ βοὴν ὡς ἐλαχίστην παρέχον – 70e7) il principio razionale, concezione già emersa nell'analisi sulle caratteristiche tipiche della massa nell'ottica di Platone: i più si esprimono solamente tramite urla e frastuoni, senza produrre discorsi. L'estraneità ai λόγοι è confermata dal fatto che la parte ἐπιθυμητικόν non intende mai ragioni, e non è previsto in alcun modo il caso che si dedichi ai ragionamenti (λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πη καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων – 71a3-5). L'unico 'accesso' alla verità è costituito dalla «divinazione» (τὸ μαντεῖον – 71e2), attività garantita dal fegato e dal fatto che l'elemento desiderativo è connesso a questo organo. La conoscenza del futuro che essa concede può rientrare nell'ottica del tempo come scorrere tra lo 'era' e il 'sarà' di cui si è detto: guardando al futuro, la divinazione è dunque una forma di sapere legata al divenire, estranea allo 'è' tipico del mondo noetico e, di conseguenza, alla ἐπιστήμη⁴⁷⁰.

Le parti della ψυχή aggressiva e desiderativa sembrano non appartenere, stando a quanto si è isolato finora nel testo, all'anima umana 'originaria' (non dal punto di vista temporale ma ontologico), ossia a quella immortale-razionale: esse sorgono per intercessione degli dèi inferiori e a partire dalla necessità, a segnalare la diversa 'qualità' della sfera mortale-irrazionale. Al contrario, l'anima divina presente negli uomini viene plasmata impiegando gli stessi elementi con cui è stata generata quella del cosmo: ciò permetterebbe, a mio avviso, di considerare le tre distinzioni in razionale, aggressiva, desiderativa come parti effettive dell'anima umana solo se guardata nella sua totalità in un momento contingente, se si studia, cioè, l'uomo come composto da una ψυχή e da un σῶμα, come sta avvenendo, appunto, nel *Timeo*. Considerando questo caso particolare – ossia l'anima incarnata – si è costretti ad ammettere la tripartizione della ψυχή: gli elementi aggressivo e desiderativo, di altra natura rispetto all'anima razionale, sono infatti giustapposti e collegati a quest'ultima attraverso l'ausilio degli organi in cui sono vincolati. La stretta relazione con le parti più infime del corpo marca la loro estraneità all'anima razionale e ne sancisce, inoltre, l'impossibilità a perdurare alla morte del σῶμα. Τὸ θυμοειδές e τὸ ἐπιθυμητικόν sono quindi parti 'effettive' dell'anima, accanto a quella razionale: quando una ψυχή è inserita in un corpo, dà origine a un uomo ed è analizzata in tale frangente, legittimando, così, l'ipotesi di

⁴⁷⁰ Integro con questa osservazione – e con quelle che seguiranno dopo – l'indagine approfondita sulla natura della divinazione (e della profezia) fornita da M. Dixsaut, *Divination et prophétie (Timée 71a-72d)*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus* cit., pp. 275-291.

una presenza della tripartizione nelle teorie psicologiche del *Timeo*⁴⁷¹. La prefigurazione del futuro può giocare un ruolo importante nella ‘formazione’ del singolo individuo che si affida, come chiave di accesso conoscitiva ed etica al mondo, al principio ἐπιθυμητικόν.

Si può ravvisare un livello prescrittivo sotteso a questa descrizione dell’anima mortale: tutti coloro che rispondono, in ultimo, a ciò che vi è di più irrazionale dentro di sé – appunto agli appetiti di natura corporea che sorgono per diretto influsso di τὸ ἐπιθυμητικόν – finiscono per vivere totalmente distanti dalla dimensione divina della ψυχή, precludendo la possibilità di elevarsi verso la condizione perfetta e di raggiungere la felicità. È opportuno, quindi, dedicarsi alla cura esclusiva di ciò a cui spinge il principio immortale, ossia la conoscenza e l’interesse per i λόγοι. Compito dell’uomo è di porre un freno a qualunque pressione riceva dalla sua parte mortale e inferiore, al fine di trasfigurarsi in un dio, cioè di prendere le distanze da quanto è imperfetto e insufficiente, dalla sfera mortale: precisamente, dagli appetiti corporei e dalla conoscenza sensibile. Questo discorso, certamente, si applica al livello della condotta individuale: tuttavia, poiché vengono presupposte le stesse concezioni della *Repubblica*, non sarebbe implausibile estendere l’invito a controllare l’elemento irrazionale anche ‘al di fuori’ dell’uomo, ossia al livello delle interrelazioni cittadine. Nella *Repubblica*, infatti, vi è un isomorfismo tra la necessità del dominio della parte migliore dell’anima su quella peggiore e il controllo degli uomini in possesso di facoltà superiori sugli individui inferiori: a mio avviso, il *Timeo* sta offrendo una ‘dimostrazione’, in chiave naturalistica, del primo assunto da cui prende le mosse l’isomorfismo uomo-città della *Repubblica*.

Si apprende, ora, che il dominio, all’interno dell’individuo, dell’elemento migliore è un compito richiesto direttamente dagli dèi, poiché l’uomo è stato da loro opportunamente generato in ogni suo aspetto per adempiervi: violarlo coincide con l’ignorare il volere delle divinità, con un allontanarsi dalla loro condizione perfetta e, si dirà nelle ultimissime battute del *Timeo*, con un trasformarsi in entità infime, dunque soffrire. Il fine preferibile per il βίος

⁴⁷¹ Rileggerei alla luce di quanto considerato le osservazioni di F. Fronterotta, *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel Timeo platonico*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 141-154, il quale sostiene che le parti mortali dell’anima sono reazioni psico-fisiologiche del corpo, escludendo una tripartizione dell’anima, e quelle in senso opposto di T.K. Johansen, *Body, Soul, and Tripartition in Plato’s Timaeus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 19 (2000), pp. 87-111, per cui l’anima è tripartita originariamente, presenta cioè una sfera irrazionale che si sviluppa nelle sue piene potenzialità (negative) una volta infusa in un corpo. A mio avviso, la tripartizione è un dato sicuramente ammissibile nel caso ‘contingente’ considerato nel *Timeo*, appunto le anime particolari quali entità incarnate: esse potrebbero, nella loro vera e pura natura, non essere tripartite, ma è possibile esprimersi in merito solo se le anime e il soggetto chiamato a descriverle si sono separati completamente dalla dimensione corporea, come sottolineato nel libro X della *Repubblica* (611b9-612a6). È impossibile risolvere ora (cioè, dal punto di vista di uomini che conducono un’esistenza terrena) la questione: è sufficiente, pertanto, riprendere quanto già enucleato nei libri IV e IX della *Repubblica* considerando i risultati raggiunti sotto una diversa prospettiva.

di un uomo coincide con l'instaurazione del controllo sulla parte mortale, la quale si realizza attraverso un freno posto agli impulsi corporei, un allontanamento dalla dimensione etica e conoscitiva del $\sigma\omega\mu\alpha$ in favore della cura della sola sfera dell'anima nonché del suo superiore sapere. Una volta chiarito su questa base il primo assunto dell'isomorfismo, il secondo versante, quello che riguarda la città, non può che essere il corollario inevitabile: se non avviene un controllo dello stesso genere, la città tutta sarà sempre sotto il dominio degli uomini inferiori, che precluderanno agli uomini migliori, con le loro influenze e attitudini, la possibilità di dedicarsi liberamente a quelle attività che consentono di godere della felicità, cioè di dedicarsi alla filosofia, una scelta che infatti è costantemente osteggiata e dissuasa dalla massa. L'importanza di realizzare lo scenario di governo dei migliori sui peggiori risulta chiara a quei filosofi che hanno accettato – grazie al *Timeo* quale manifesto del platonismo, di cui si dirà – di intraprendere lo studio delle idee e/o di entrare nell'Accademia, dove sarà loro chiarito, poi, esaustivamente il secondo aspetto dell'isomorfismo e dunque la necessità dell'impegno civico, inevitabile, nell'ottica di Platone, per i veri filosofi, come confermano tutti i dialoghi considerati nel cap. 3.1.2⁴⁷².

Le modalità con cui 'tradurre' il controllo sull'elemento infimo dell'anima e, per estensione, sui cittadini peggiori emerge considerando una precisazione di Timeo: gli dèi svilupparono una relazione profonda tra l'anima desiderativa e il fegato, affinché, attraverso quest'organo, l'influenza della parte razionale potesse esercitarsi su τὸ ἐπιθυμητικόν (71a7-b4). Ciò perché, per la precisione, il fegato è la parte più suscettibile al «timore» (φόβος) che l'intelletto è in grado di infondere (71b4-c3): se l'anima razionale vuole controllare quella desiderativa, allora deve costantemente spaventarla e minacciarla. È opportuno notare che questo compito si applica male al caso del βίος tipico dei filosofi: costoro hanno già raggiunto la, o sono sulla strada per avvicinarsi alla, dimensione divina, che si realizza, appunto, attraverso un definitivo allontanamento dalla sfera del corpo e dalla parte desiderativa dell'anima che lega i piaceri e i dolori ai παθήματα di ordine sensibile. Un filosofo non ha bisogno di esercitare costantemente un controllo sulla parte peggiore suscitando in se stesso timori e paure: del resto, uno degli attributi tipici del vero filosofo è, per Platone, l'assenza di φόβος, come si è visto a più riprese⁴⁷³. Piuttosto, il discorso che Timeo sta conducendo trova

⁴⁷² Concordo con M. Miller, *The Timaeus and the "Longer Way". Godly Method and the Constitution of Elements and Animals*, in G. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, pp. 17-59, nel ritenere che il *Timeo* introduce nozioni finalizzate a spingere il suo pubblico di filosofi non ancora platonici verso la conoscenza della dimensione noetica: integro le sue osservazioni con quanto isolato finora e con quanto suggerirò successivamente a proposito dei corollari etico-politici che si possono ricavare dal percorso conoscitivo tracciato.

⁴⁷³ Cfr., ad esempio, *supra*, n. 97.

maggior coerenza se si esce dalla dimensione interna all'individuo: nel caso delle relazioni che dovrebbero vigere in una città, il filosofo può esercitare il controllo sugli uomini irrazionali attraverso la paura che può instillare in loro. Può darsi che il *Timeo* stia nuovamente fornendo una sorta di postulato di stampo naturalistico per tutti coloro che si stanno indirizzando o che sono chiamati a volgersi verso una vita da filosofo perfetto, da platonico, il cui compito è di guardare non esclusivamente all'affinamento del sapere, ma anche alle sorti della città. Se è corretta l'ipotesi per cui il *Timeo* si rivolge a un pubblico di intellettuali vicino alle indagini naturalistiche per indirizzarli al platonismo, il controllo che la parte razionale dell'anima può esercitare su quella desiderativa può essere interpretato dal pubblico a cui è soprattutto destinato – una volta entrato nell'Accademia/volto alla piena padronanza della scienza delle idee – come la descrizione delle modalità con cui spingere gli uomini irrazionali verso il meglio e tenere a freno i loro impulsi: bisogna fare leva sulla paura.

Propongo di considerare che gli incisi di Platone, nella *Repubblica*, circa il timore che Cefalo dichiara di provare costantemente a proposito dell'esistenza ultraterrena, gli scenari terribili dipinti nel racconto escatologico del libro X con la menzione degli Inferi, di giudici severi, di punizioni particolarmente dolorose trovano, tutti, la legittimazione della loro efficacia e presa sul pubblico nel *Timeo*: precisamente, per il fatto che l'anima desiderativa è naturalmente portata a spaventarsi, nonché a ubbidire alla ragione solamente se questa la pone di fronte a un pericolo, la prospettiva del dolore⁴⁷⁴. A mio avviso, Platone starebbe giustificando quel programma di diffusione di peculiari μῦθοι suggerito nella *Repubblica* – di cui il racconto di Er rappresenta l'esempio migliore – sulla base della genesi del cosmo e del principio del meglio a cui esso risponde. Per la precisione, scrivere e diffondere μῦθοι a tema orrorifico come quello del libro X della *Repubblica* equivale, si legge nel *Timeo*, a estrarre il dominio che la parte migliore dell'anima è *naturalmente* portata a esercitare

⁴⁷⁴ Come rileva H. Lorenz, *The Cognition of Appetite in Plato's Timaeus*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self* cit., pp. 238-258: il compito del fegato è di «supply suitable images» in riferimento allo scenario spaventoso stabilito dalla ragione. La tripartizione del *Timeo* stabilisce dunque una comunicazione – principalmente visiva attraverso la superficie a specchio del fegato – tra elemento razionale e desiderativo, con il secondo in grado di capire le direttive che provengono dal primo, a patto di rispondere a precise norme (fare leva sull'aspettativa del dolore e, come si vedrà, sulla speranza del piacere). Anche l'udito e particolari suoni possono concorrere nel controllo sulla parte desiderativa, poiché si afferma in seguito (80b5-8) che suoni armonici sono in grado di dare «piacere» (ἡδονή) «agli stolti» (τοῖς ἄφροσιν) e «piacere intellettuale» (εὐφροσύνη) «a chi ha intelligenza» (τοῖς ἔμφοσιν), come rileva A. Barker, *Timaeus on Music and the Liver*, in M.R. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, London 2000, pp. 85-99. Concordo con la lettura di F.L. Lisi, *El alma humana en el Timeo*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 155-174, per cui l'anima aggressiva e desiderativa contribuiscono a fare da raccordo tra l'anima razionale e il corpo – con l'ausilio degli organi di quest'ultimo – ma non con l'ipotesi per cui l'anima umana è unitaria e non tripartita: nel frangente in esame, diversi elementi della ψυχή sono in stretta relazione tra di loro, un uomo non può, cioè, esistere senza un'anima così predisposta. Sull'effettiva semplicità o complessità dell'anima non è possibile esprimersi definitivamente adottando il punto di vista del *Timeo*, come già osservato.

sugli altri centri motivazionali: nella *Repubblica*, i filosofi spaventano gli uomini inferiori all'interno della città; nel *Timeo*, l'anima razionale è stata prodotta anche per tenere a freno, tramite la paura, gli impulsi più bassi all'interno dell'individuo. Elaborare racconti come quello del finale del libro X non rappresenta, di conseguenza, un'attività totalmente estranea alla razionalità e, per estensione, non costituisce una distrazione dal tentativo di assimilarsi alla natura divina: si sta, comunque, attuando una delle attività tipiche dell'elemento immortale, ossia il comando su quello mortale. Il lettore/ascoltatore del *Timeo* riceve, attraverso il passo in esame, un avviso circa la necessità di dedicarsi alle sorti della cittadinanza: promuovere l'educazione (facendo leva sulla paura del dolore) degli altri uomini rientra legittimamente nel solco dell'esercizio della dimensione divina (assolutamente razionale) del singolo filosofo.

Il fegato è in grado di recepire i comandi della ragione: in risposta, grazie alla sua superficie simile a uno specchio e al fatto che è correlato alla divinazione, suscita immagini paurose e minacciose in grado di tenere sotto controllo la componente irrazionale. Ad esempio, permette di visualizzare nitidamente punizioni e mali futuri, se questi vengono minuziosamente descritti (71a5-c3)⁴⁷⁵. Si possono, allora, ricostruire gli effetti fisiologici del racconto di Er nel suo uditorio di πολλοί. Il racconto di Er pone particolare enfasi sulle punizioni ultraterrene a cui i malvagi vanno incontro: l'individuo in cui l'elemento desiderativo predomina sarà, di conseguenza, spinto immediatamente a prefigurare gli stessi scenari dolorosi, grazie alle rappresentazioni del fegato. Queste ultime vengono sollecitate dal modo in cui è costruito il μῦθος: come si è visto nel cap. 2.3, il racconto è il frutto della testimonianza visiva e uditiva di Er, e sottolinea soprattutto, con dovizia di particolari, i numerosi castighi. Gli effetti e l'intento educativi del mito di Er possono, così, trovare un corrispettivo 'naturalistico' nel quadro delineato nel *Timeo*, risultando efficaci agli occhi del suo pubblico di filosofi chiamati, in futuro, a elaborare racconti simili⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Alla luce di tutto quanto detto finora, non accolgo la lettura di N. Sawatzky, *Timaeus' Indifference to Education*, in «Ancient Philosophy», 33 (2013), pp. 353-373, secondo cui ogni menzione dell'educazione, da parte di Timeo, è una distorsione, se non una corruzione, dell'impiego che Socrate fa del termine παιδεία nella *Repubblica*; in più, il personaggio di Timeo riprende nozioni della *Repubblica* non fedelmente, ciò perché egli rappresenta un «oligarchic pragmatist» che non mira a spingere l'anima verso un certo tipo di educazione. Essendo indifferente alla παιδεία, Timeo e il suo racconto non possono essere considerati affini alla filosofia. Come ho cercato di mostrare, emerge tuttavia in più punti la volontà di Timeo di illustrare il cosiddetto 'criterio del meglio' per la vita umana, e le sue ultime osservazioni enfatizzano l'importanza per un percorso educativo, come si vedrà: oltre a questo, propongo di considerare anche la possibile relazione del passo del *Timeo* appena commentato *supra*, nel testo, col programma di costruzione di μῦθοι volti a educare i πολλοί.

⁴⁷⁶ In un certo senso, si può sfruttare il fatto che la maggior parte degli uomini si ferma, stando all'immagine della linea della *Repubblica*, alla εἰκασία e alla πίστις: considerando insieme *Timeo* e *Repubblica*, si può inferire che miti come quello di Er permettono sia di essere compresi da coloro che hanno sviluppato solo le facoltà conoscitive appena menzionate, sia di fare presa efficacemente su tali individui grazie al funzionamento del fegato, che fornisce immagini paurose connesse a racconti escatologici che possiedono elementi finalizzati a

Non bisogna tuttavia fare presa solamente attraverso il timore: Timeo afferma che l'anima razionale può esercitare il controllo che le deve spettare suscitando, tramite il fegato, anche la prospettiva del piacere (71c3-d4). Ancora una volta, è opportuno notare che questo scenario non si adatta adeguatamente al caso del βίος del filosofo: il suo piacere consiste, infatti, nel dedicarsi solo ai λόγοι, assecondando una spinta che sorge unicamente dalla dimensione razionale. La ἡδονή che è in grado di sollecitare la parte desiderativa non può, dunque, coincidere con il piacere peculiare del filosofo, né è un obiettivo che egli deve perseguire: se provato costantemente, lo distoglierebbe, in ultimo, proprio dai λόγοι, dato che la ἡδονή che è in grado di muovere la parte desiderativa deriva dalla sfera corporea.

Ritengo che la piena portata delle considerazioni contenute nei passi del *Timeo* in esame possa essere compresa se si considera non esclusivamente la dimensione fisiologica e psicologica dell'individuo, ma anche quella della città perfetta: sulla base, cioè, dell'isomorfismo anima-città della *Repubblica*. A mio avviso, Platone sta alludendo anche al fatto che i πολλοί sono individui profondamente edonisti, e che i governanti possono tenerli sotto controllo nel caso in cui aprano loro la prospettiva di godere del piacere. Questo accorgimento costituisce, per i filosofi-governanti, uno strumento fondamentale per farsi seguire dalla compagine cittadina che non è in grado di accogliere λόγοι filosofici e di nutrire desideri solamente razionali. Si rimanda, così, nuovamente all'importanza dei μῦθοι e al modo con cui possono permettere ai filosofi di controllare la massa, così da indirizzarla alla condotta per essa preferibile (ubbidire ai filosofi-governanti, rispettare il compito di provvedere esclusivamente ai χρήματα della città, seguire la moderazione nelle loro attività). A proposito dell'anima, Timeo considera brevemente, infine, ciò che si è cercato di far emergere a più riprese: la parte immortale e divina dell'uomo coincide con la parte razionale (70e6-7; 71b3; 71c4). Dedicarsi alla cura di essa non può che significare volgersi alla conoscenza⁴⁷⁷.

suscitare spavento. Integro alla luce di tutto questo le analisi di J.M. van Ophuijsen, *Making Room for Faith: Is Plato?*, in M. Kardaun, J. Spruyt (eds.), *The Winged Chariot* cit., pp. 119-134, in merito al valore della πίστις che emerge in alcuni dialoghi. Accolgo l'osservazione di C. Collobert, *The Audience's Response to Plato's Eschatological Myths: Aesthetics Experience at the Service of Morality*, in «Organon», 47 (2015), pp. 5-22, per cui i miti escatologici sono interessati a suscitare precise reazioni nel pubblico: alla luce di quanto considerato finora, tuttavia, porrei, al contrario della studiosa, maggiore enfasi non tanto sul piacere, bensì sull'aspettativa del dolore – per il fatto che sono soprattutto scenari terribili a essere tratteggiati – e separerei da un lato i racconti ultraterreni del *Gorgia* e del libro X, accomunati dal fatto che possono essere rivolti a un pubblico di non filosofi, e, dall'altro, del *Fedone*, il cui mito escatologico è invece inserito, come si è visto, in un dialogo rivolto, tutto quanto, in particolare a un pubblico di filosofi.

⁴⁷⁷ Specialmente se si considera che tutti gli uomini presentano naturalmente pulsioni alla «smoderatezza» (ἀκολασία – 72e4): ciò riprende gli assunti già emersi nel cap. 2.2.1 a proposito dell'esistenza di desideri irrazionali che sorgono in ogni individuo, come rileva L. Romeri, *L'akolasia est en nous (Platon, Tim. 72e). Deux solutions à l'intempérance humaine: Platon et Plutarque*, in «Kentron», 21 (2005), pp. 225-240. Dedicarsi alla conoscenza è allora assolutamente necessario per evitare di vivere in funzione di questa sfera inferiore.

Circa la natura della morte, sembra esserci un'ulteriore conferma del fatto che Platone presuppone un pubblico di intellettuali da indirizzare definitivamente verso la *sua* filosofia: attraverso considerazioni di ordine naturalistico, *Timeo* mostra che la morte è un processo istantaneo, in grado addirittura, in ultimo, di dare piacere (81d4-e5). Essa non è, di conseguenza, qualcosa da temere: si recupera, in maniera sottesa, la stessa nozione che Socrate aveva cercato di trasmettere – sebbene non vi fosse riuscito in maniera definitiva – ai suoi amici e discepoli nel *Fedone*, i quali sono, come si è detto, i possibili portavoce di intellettuali da volgere agli assunti fondamentali del platonismo. Il *Timeo* riprende brevemente e dimostra esaurientemente – sempre se ci si pone dal punto di vista di filosofi – che la morte non è un male, una nozione che rientra nei requisiti imprescindibili per discriminare chi è filosofo a pieno titolo da chi erroneamente è considerato tale, come si è visto a più riprese. La morte consiste nello scioglimento dell'anima dai «legami» che la uniscono al corpo, un processo che avviene fisiologicamente (μεθιάσιν τοὺς τῆς ψυχῆς αἰδεσμούς – 81d6-7). Più è rapida, maggiore è il piacere, dato che finalmente la ψυχή recupera la sua dimensione di purezza (καὶ μᾶλλον μεθ' ἡδονῆς γινόμενος ἢ λύπης – 81e5)⁴⁷⁸. È opportuno notare che viene confermato quanto già osservato a proposito del timore che l'anima razionale deve suscitare su quella desiderativa per tenerla a freno: il filosofo sa che la morte non costituisce per nulla una forma di dolore, dunque la sua anima razionale non può fare presa su quella desiderativa attraverso la paura della morte. Il controllo, tramite il fegato, sulla sfera inferiore dell'individuo non ha dunque senso se applicato al caso del filosofo.

⁴⁷⁸ D. Sedley, *Three kinds of Platonic immortality*, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin-New York 2009, pp. 145-161, osserva che vi sono tre differenti sfumature di 'immortalità' in Platone. La prima è un'immortalità «essential», che appartiene strutturalmente a un'entità (ad esempio l'anima del *Fedone*); la seconda è «conferred», ossia è una durezza che deriva da, e si fonda in ultimo su, altro (ad esempio il cosmo del *Timeo*, che può perire ma che non verrà mai meno per esplicita volontà del Demiurgo da cui è stato plasmato); infine «earned», guadagnata da parte di un mortale (attraverso la 'prole' – biologica o intellettuale – di cui si legge nel *Simposio*, oppure tramite la scelta di vita, se dedicata alla conoscenza o meno, di cui si dice nel finale del *Timeo*). Concordo con quanti ritengono l'anima razionale umana la sola parte strutturalmente immortale, in senso temporale: essa potrà, così, infondersi in corpi di enti 'inferiori' intellettualmente, perdendo le sue caratteristiche razionali (o potendo straordinariamente recuperarle), marcando, dunque, il fatto che si tratta di un soggetto costante nel ciclo di incarnazioni che emerge dal *Timeo* e che presuppone, allora, proprio un elemento immortale. Per l'immortalità della sola anima razionale nel *Timeo* cfr., ad esempio, A.S. Mason, *Immortality in the "Timaeus"*, in «Phronesis», 39 (1994), pp. 90-97. Integro tutto questo con l'osservazione per cui la tripartizione che emerge nel *Timeo* rinvia a quella della *Repubblica*, dunque per Platone presuppone, in ultimo, l'orizzonte politico che aveva formulato nel suo dialogo 'centrale', sebbene non sia ora esplicitamente al centro dell'attenzione. Se è corretta l'ipotesi per cui il *Timeo* è rivolto a un pubblico di filosofi da indirizzare al platonismo, il dialogo guarda ancora alla tripartizione dell'anima e all'isomorfismo uomo-città della *Repubblica* quali tematiche che devono, poi, poter legittimare altri discorsi circa il ruolo civico previsto per i filosofi. L'enfasi sull'anima razionale come immortale può rispondere, allora, alle aspettative e alle attenzioni del pubblico che poteva maggiormente riconoscersi nel discorso di *Timeo* e dunque adottare la filosofia platonica come strumento per raggiungere questa condizione, più che in quello, ormai troppo generico e non 'politicizzabile', del *Fedone*: il tema dell'immortalità dell'anima – e dell'apertura di un tipo di esistenza superiore – sembra servire soprattutto come strategia per fare presa sul pubblico che possiede i mezzi per ottenerla, ossia che riconosce agire dentro di sé più un principio razionale che un'anima semplice e unitaria.

Quest'ultimo, appunto, non è in grado di provare timore per la morte, il quale domina, invece, in un individuo appartenente alla schiera dei πολλοί come Cefalo. Le ultime considerazioni del *Timeo* mostrano, pertanto, in maniera sempre più esplicita il fatto che il dialogo presuppone un pubblico di intellettuali.

Riguardo alle malattie, Timeo distingue quelle del corpo (81e6-86a4) e quelle proprie dell'anima (86b1-87b9): tra queste ultime, vi sono la «follia» e l'«ignoranza» (δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν – 86b3-4), che derivano dal dedicarsi ai piaceri e ai dolori eccessivi⁴⁷⁹. Questi ultimi dipendono, a loro volta, dalla parte mortale dell'anima, dai suoi παθήματα e dalla relazione che intrattiene costantemente con il corpo (86b4-87a7)⁴⁸⁰. Il σῶμα è nuovamente tacciato di rappresentare una dimensione infima da cui prendere le distanze, lo stesso messaggio rivolto al pubblico del *Fedone*. Il βίος preferibile che emerge dal *Timeo* si prospetta come un allontanamento dalla dimensione conoscitiva ed etica che fa capo al corpo e ai sensi, per dedicarsi solamente alla cura dell'anima divina e immortale indagando il cosmo, un oggetto sensibile, senza appoggiarsi alle αἰσθήσεις per rintracciare l'elemento di verità insito in esso. Si tratta della stessa concezione della filosofia e del compito dei veri filosofi presente nel *Fedone*: i filosofi sono infatti chiamati a separarsi da tutto ciò verso cui spinge la dimensione corporea, sia dal punto di vista teoretico sia morale (smettere di limitarsi a quel grado di conoscenza che deriva dalla vista e dall'udito e di vivere per soddisfare appetiti materiali). Come nel *Fedone* Socrate aveva illustrato le insufficienze degli altri metodi, ossia quello dei naturalisti e dei retori-Sofisti, così nell'omonimo dialogo Timeo mostra le manchevolezze dei Presocratici trattando del mondo sensibile e rispondendo al criterio del meglio: si approda sia a un discorso assolutamente condivisibile, poiché comporta

⁴⁷⁹ I due termini μανία e ἀμαθία si riferiscono a due aspetti della stessa unica malattia, definita come ἄνοια: esse rappresentano, in ultimo, una mancanza di cognizione. In questo modo, si pone l'attenzione sul fatto che la dimensione che più conta nell'anima è quella razionale. Per tutto questo cfr. P. Lautner, *Plato's Account of the Diseases of the Soul in Timaeus 86B1-87B9*, in «Apeiron», 44 (2011), pp. 22-39. Vi è dunque una componente non ininfluente del corpo nello sviluppo di questi comportamenti, sulla base della relazione anima-corpo difesa nel *Timeo*: la responsabilità, tuttavia, risiede nell'uomo che non si oppone agli influssi negativi. Per questa problematica cfr. M.M. Sassi, *Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in late Plato*, in W.V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden-Boston 2013, pp. 413-426.

⁴⁸⁰ Le malattie dell'anima descritte nel *Timeo* trasformano gli uomini in individui biasimevoli: le caratteristiche negative elencate (87a4-7) sono l'opposto di quelle possedute, invece, dalla perfetta natura filosofica di cui si legge nella *Repubblica* (486a4-487a5). Tutto ciò potrebbe essere un ulteriore elemento a conferma del fatto che Platone aveva in mente, in questi passi del *Timeo*, alcune concezioni già proposte nella *Repubblica*. Il dolore e il piacere dipendono, in ultimo, dal movimento più o meno forzoso contro una parte del corpo poco mobile, e possono interessare sia quest'ultimo sia, attraverso di esso, l'anima. Il σῶμα è dunque il principale vettore del dolore: il corollario che si può trarne è estraniarsi il più possibile dal corpo e dalla sua dimensione o, piuttosto, armonizzarlo con l'anima attraverso la ginnastica e l'educazione, come Timeo dirà successivamente. Per quanto osservato cfr. A. Merker, *Corps et châtimeut chez Platon*, in «Études platoniciennes», 1 (2004), pp. 11-49, in part. pp. 14-20. Aggiungo, in relazione a quanto sottolineato in precedenza nel testo, che l'enfasi su dolori di natura corporea come ad esempio i supplizi dell'anima descritti nel libro X della *Repubblica* – appunto corporei, ossia bastonate, torture, scorticamenti, etc. – permette di colpire maggiormente quel pubblico che vive in funzione della dimensione corporea e dell'anima desiderativa.

il riferimento a qualcosa di stabile e certo, sia a un βίος dettagliatamente costruito per portare alla felicità.

A differenza del *Fedone*, tuttavia, il corpo non è totalmente e unilateralmente svalutato: per raggiungere la perfezione, bisogna fornire qualche cura anche al σῶμα⁴⁸¹. Se l'anima si adira, si dedica ad alcuni studi, oppure cerca di ottenere in ogni modo la vittoria in discorsi pubblici e privati, allora suscita numerosi mali nel corpo (87e6-88a7). Queste attività sono tipiche di uomini non filosofi: nel primo caso, si può intendere, di chi vive in ragione del principio aggressivo dell'anima, ossia soprattutto dei guerrieri, gli stessi della καλλίπολις; nel secondo, di studiosi generici ma di certo non platonici, altrimenti verrebbe svalutato l'intero *Timeo*; nel terzo, dei demagoghi, dei politici corrotti, dei retori-Sofisti, che impiegano le loro capacità comunicative per vincere in dibattiti pubblici e privati. Tutti rappresentano, dunque, βίοι da cui bisogna prendere le distanze sia per la natura delle loro occupazioni, sia perché possono influenzare negativamente la disposizione del corpo⁴⁸².

L'analisi delle malattie dell'anima è il pretesto che Timeo utilizza per aprire un discorso sull'educazione e su come essa vada declinata: occorre un bilanciamento tra lo studio e lo sviluppo del corpo, precisamente dedicarsi alla ginnastica, alla danza e alla musica, impegni che infondono equilibrio e armonia nell'individuo (88b5-d1). È possibile ravvisare un rinvio al discorso della *Repubblica* sul tipo di παιδεία che più conviene alle nature migliori, per indirizzarle a sviluppare compiutamente le superiori qualità di cui sono in possesso: ancora una volta, il *Timeo* starebbe giustificando, su basi naturalistiche, alcune tematiche della *Repubblica*, in questo caso il discorso volto a tracciare i contorni del programma platonico di risanamento delle condotte degli uomini più promettenti⁴⁸³. A mio avviso, può darsi che il *Timeo* stia cercando di correggere la totale e forte svalutazione del corpo – e, allora, per esteso

⁴⁸¹ È opportuno notare che le malattie del corpo, descritte da Timeo prima di quelle dell'anima (81e6-86b2), sono spiegate attraverso gli stessi principi fisici che rendono conto dei movimenti dei quattro elementi: solo Timeo, allora, possiede la conoscenza medica adeguata, in ragione del fatto che ha appreso l'intimo ordine del cosmo, come rileva L. Grams, *Medical Theory in Plato's Timaeus*, in «Rhizai», 6 (2009), pp. 161-192. Vengono svalutate, così, le teorie ippocratiche e di ogni Presocratico che si era espresso sull'argomento, in accordo con uno degli intenti di fondo del dialogo.

⁴⁸² La presa di distanza dalla figura del guerriero può confermare l'ipotesi che suggerirò *infra*, cap. 3.2.2, per cui il *Timeo* può servire anche a formare la natura del giovane φύλαξ della città perfetta, distinguendo, all'interno della compagine dei guardiani, i futuri guerrieri dai futuri governanti.

⁴⁸³ L'individuo può incappare nella mancanza di controllo dovuta alle passioni (ἀκράτεια – 86d5): egli è, allora, caduto in un fallimento della sua parte intellettuale, che appunto deve impedire ai παθήματα di avere il sopravvento. Come sottolinea G.R. Carone, *Akrasia and the Structure of the Passions in Plato's Timaeus*, in C. Bobonich, P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden-Boston 2007, pp. 101-118, è soprattutto per aiutare a scongiurare questo scenario che il corpo deve essere in una precisa disposizione, ossia non deve sovrastare per nulla l'anima. Da qui una certa cura da rivolgergli: non assecondare il σῶμα nei suoi impulsi, ma temperarlo, oltre che con sforzi intellettuali, anche attraverso esercizi fisici all'insegna dell'ordine e dell'armonia quali la musica e la danza. Tutto questo perché le passioni potrebbero non essere del tutto negative, perché potrebbero dare ascolto alla ragione.

anche di tutte le attività che lo riguardano, tra cui la ginnastica – operata nel *Fedone*: cioè, forse, sia perché il messaggio che emerge in quest’ultimo dialogo non si adattava nel modo migliore all’educazione dei futuri filosofi formulata nella *Repubblica*, plausibilmente composta in un periodo successivo, che prevede anche esercizi fisici, sia perché il pubblico di intellettuali comune al *Timeo* e al *Fedone* doveva avvicinarsi in maniera più graduale alla filosofia platonica, attraverso concezioni e aspettative che potevano essere condivise anche da chi non si era ancora accostato al platonismo. Il *Fedone* richiedeva infatti, come si è visto, di porre una immediata e netta cesura con le occupazioni che non avevano nulla a che fare con la sola anima, tra cui possono rientrare, appunto, lo studio del mondo sensibile e le attività ginniche. Il *Timeo* non costituisce, allora, solamente una ripresa e uno sviluppo di alcune esigenze e problematiche emerse nel *Fedone*: sarebbe anche una riscrittura del manifesto del platonismo, una sua sostituzione alla luce di quanto avanzato nella *Repubblica*, per rispondere, inoltre, alla possibile cautela nel non svalutare in maniera troppo netta concezioni e interessi che il pubblico da convertire alla filosofia platonica nutriva, rischiando, dunque, di inimicarselo in partenza⁴⁸⁴.

Le ultime considerazioni di *Timeo* riguardano la reincarnazione. Egli osserva che l’anima razionale e immortale, «egemone», venne attribuita a ciascuno «in qualità di demone» (τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ’ ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν – 90a2-4). Non si tratta del δαιμόνιον σημεῖον di Socrate: questo inciso serve, piuttosto, a ribadire che è solamente tramite l’anima razionale che l’individuo può ascendere alla condizione divina, dato che è tipico della natura dei δαίμονες avere relazione con gli dèi e metterli in contatto con gli uomini (90a4-b1). Compiere questa operazione coincide con il dedicarsi alla conoscenza, la quale, in ultimo, concede la perfetta felicità (90b1-d7). Si declina attraverso un’altra tematica lo stesso messaggio protrettico riscontrato a più riprese: l’impegno del filosofo a rendersi divino, attività che coincide

⁴⁸⁴ Un uomo è chiamato a equilibrare e a temperare il corpo così da raggiungere un rapporto con quest’ultimo simile al legame che si instaura tra l’anima e il σῶμα del cosmo (88c7-d1): ciò in vista del raggiungimento della perfezione da parte del singolo individuo, che deve avere il corpo come un alleato, un supporto (88e6-89a1). Resta, comunque, che vivere in funzione esclusiva di quest’ultimo non è una scelta preferibile. Come rileva C. Eggers Lan, *Body and Soul in Plato’s Anthropology*, in «Kernos», 8 (1995), pp. 107-112, anima e corpo sono entrambi parte dello stesso individuo, e rappresentano due modalità di esistenza: vivere guardando alla prima o al secondo apre a differenti antropologie, a diversi tipi umani, rispettivamente affine al divino o vicino alla condizione animale. In un certo senso, questa scelta rispecchia l’eventualità – paventata ma inammissibile quale effettiva scelta da compiere – che il Demiurgo impieghi un modello generato per plasmare qualcos’altro a partire da tale modello inferiore, invece che a partire dal non generato (le idee): per l’uomo si tratta, di conseguenza, di agire come una divinità (il Demiurgo)/vivere dedicandosi alla conoscenza, di contro all’agire da bestia/vivere cercando di soddisfare esclusivamente gli impulsi del corpo.

solamente con lo sviluppo della perfetta conoscenza⁴⁸⁵. Si stabilisce chiaramente, infine, che il *Timeo* costituisce la risposta definitiva all'aporia riguardante Anassagora esaminata nel *Fedone*: il cosmo è stato trattato fino alla genesi dell'uomo per mostrare come ogni cosa sia stata generata presupponendo la disposizione migliore e perfetta (ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον – 90d5-7).

Trova conferma, inoltre, la proposta di leggere la teoria della reincarnazione delineata in precedenza da *Timeo* come una serie di meccanismi che si innescano a partire dal tipo di conoscenza – e di condotta che da essa deriva – che un uomo è in grado di sviluppare: donne e animali si originano da quelle anime che si sono sempre più allontanate dai λόγοι e dalla verità (90e1-92c3)⁴⁸⁶. Quest'ultima considerazione acquisisce il valore di monito: i quasi filosofi, se non accolgono i numerosi inviti del *Timeo* a dedicarsi allo studio delle idee, finiranno per assomigliare ai πολλοί, al resto degli uomini inferiori, equiparati da Platone a più riprese a bestie. La metafora che egli ha utilizzato in numerosi altri dialoghi – si apprende ora – è una prefigurazione di ciò che i πολλοί diverranno nelle loro prossime vite⁴⁸⁷. Per

⁴⁸⁵ Vi potrebbe apparentemente essere un'altra modalità per elevare la propria condizione. Le piante possiedono solo l'anima desiderativa – al contrario degli animali che ospitano l'anima razionale umana 'degradata' – pur essendo dotate di una sorta di intelligenza 'indiretta' e inferiore (non tale da permettere loro di conoscere le realtà più alte e di elevarsi di condizione, così da trasformarsi in animali e da qui in uomini, ma semplicemente in grado di stabilire cosa sia buono o dannoso per la singola pianta), come analizzato da A.D. Carpenter, *Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's Timaeus*, in «Phronesis» 55 (2010), pp. 281-303. Da questa caratteristica, L. Brisson, *Justifying Vegetarianism in Plato's Timaeus (76e-77c)*, in L. Rossetti (ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium. Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, Sankt Augustin 2004, pp. 313-319, nota che si potrebbe ricavare una giustificazione del vegetarianismo: in ultimo, cibarsi di carne animale corrisponderebbe a un atto di cannibalismo. Aggiungo all'osservazione dello studioso che tutto ciò potrebbe riecheggiare assunti di Empedocle circa la necessità di non nutrirsi di carne – azione riconducibile alla categoria di omicidio – ritenuta un comportamento che contribuisce all'uscita dal ciclo di trasformazioni (cfr. DK31B115; 139): si potrebbe allora ravvisare lo stesso messaggio anche nel *Timeo*. A mio avviso, la – presunta – legittimazione del vegetarianismo non presuppone quest'ultima prospettiva 'etica', poiché si dice solo che cibarsi di piante ha vantaggi fisiologici (77c6-7; 80d7-e1): l'uscita dalle incarnazioni avviene intellettualmente. Platone si starebbe, allora, tacitamente contrapponendo a Empedocle: mangiare esclusivamente piante conta a livello sensibile – per il sostentamento preferibile del corpo – ma è il conoscere ciò che migliora la condizione umana.

⁴⁸⁶ Si può inferire che l'umanità, che non ha un inizio nel tempo come tutto il resto del cosmo – salvo la distinzione in sessi – possiede già la conoscenza delle τέχναι: questa concezione, ravvisabile anche nel libro III delle *Leggi*, non si accorda del tutto con l'immagine del *Politico* e del libro VI delle *Leggi*, in cui l'umanità si evolve a partire da un 'grado zero' e acquisisce nel tempo la padronanza di varie tecniche. La posizione di Platone al riguardo è ambigua, come rileva G. Naddaf, *Mind and Progress in Plato*, in «Polis», 12 (1993), pp. 122-133: aggiungo, tuttavia, che la conoscenza che l'umanità è sempre, e da sempre, in grado di sviluppare è la ἐπιστήμη, quale mezzo per elevarsi di condizione. Lo sviluppo delle τέχναι non interessa, dunque, a Platone nel *Timeo* proprio perché è un diverso tipo di sapere ciò su cui è più opportuno focalizzare l'attenzione, escludendo, così, la problematica di accordare l'evoluzione delle tecniche con l'esistenza 'da sempre' dell'uomo.

⁴⁸⁷ Anche la femminilità è spesso declinata in maniera negativa da Platone, dunque quale sinonimo delle insufficienze dei πολλοί, come si è osservato a proposito della figura di Santippe nel *Fedone*. Concordo con S. Brill, *Animality and Sexual Difference in the Timaeus*, in J. Bell, M. Naas (eds.), *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, Indiana 2015, pp. 161-175, la quale afferma che il 'prototipo' dell'umanità è maschile, e il fallimento di quest'ultima nel vivere correttamente apre a una vita da donna o da animale. L'esistenza da donna o da animali è correlata alle caratteristiche dell'anima che risiede nei rispettivi

separarsi definitivamente da questo destino, occorre allontanarsi dal loro βίος: la vita più lontana da quella delle bestie è l'esistenza tipica degli dèi, ossia l'autosufficienza, l'eternità e la conoscenza, caratteristiche che i filosofi convertiti al platonismo possono acquisire a partire dallo studio della natura del cosmo⁴⁸⁸.

Il *Timeo* può essere considerato non solo la risposta adeguata alle aporie riguardanti Anassagora sollevate dal giovane Socrate, ma anche la soluzione all'invito che quest'ultimo, poco prima di morire, aveva rivolto agli amici e ai discepoli: affrontare nuovamente il problema della natura dell'anima per costruire un discorso su di essa in grado di soddisfare le loro aspettative di filosofi, stando alla valenza simbolica che i personaggi assumono nel dialogo. È opportuno notare che il *Timeo* non presenta una vera e propria dimostrazione dell'immortalità dell'anima nella forma condotta, ad esempio, nel *Fedone* e nel libro X della *Repubblica*: il fatto che la ψυχή – almeno, solo la parte divina e razionale – è immortale appare, tuttavia, un dato accettabile in quanto è espressione di una δόξα ἀληθής, ossia di una considerazione sul cosmo attraverso il riferimento alle vere cause. Questo tipo di argomentazione ha portato a riconoscere le attività del Demiurgo e a riscontrare che ogni cosa è ordinata in vista del meglio: quanto vi è di divino e di superiore nel cosmo non verrà mai meno grazie alla bontà del Demiurgo, nelle cui mani risiede la possibilità della dissoluzione di ciò che è θεῖος e ἀθάνατος, ma la cui volontà non consentirà in nessun caso la morte a ciò che ha plasmato per essere, appunto, divino e perfetto, immortale. Guardare al cosmo e spiegarlo non attraverso altri fenomeni, bensì rispondendo alle formule «διὰ τί» e «ἔνεκα τούτων» consente di accogliere l'immortalità dell'anima come un 'postulato' sicuro e valido, senza dover ricorrere a ulteriori dimostrazioni particolareggiate: può, cioè, soddisfare efficacemente un pubblico di filosofi vicini alle speculazioni naturalistiche. Costoro, leggendo/ascoltando

corpi: l'anima in sé, di conseguenza, presenta caratteristiche maschili, attributo che marca la superiorità di qualcosa di contro alla femminilità, analogamente al Demiurgo 'padre' e al ricettacolo 'madre'.

⁴⁸⁸ Integro sulla base di quanto osservato finora la lettura di G.R. Carone, *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge 2005, pp. 24-78, secondo la quale la teleologia del macrocosmo si applica anche al microcosmo, al fine di sostenere la preferibilità delle azioni conformi ai dettami dell'elemento razionale che si riscontra nelle idee, nell'anima del cosmo e in quella umana: in quest'ultimo caso, conoscere e derivare opportune norme di comportamento dal sapere acquisito. Condivido le osservazioni di M. Migliori, *Il Filebo e il Timeo come esempio del progetto educativo di Platone, scrittore di filosofia*, in U. Bruchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Zurich-New York 2012, pp. 121-181, secondo cui il lettore filosofico del *Timeo*, a partire dalle considerazioni del *Fedro* circa il grado di serietà delle opere scritte, è in grado di comprendere che il *Timeo* (e il *Filebo*) posseggono un intento didattico e protrettico, sono uno «strumento per imparare a fare filosofia»: nel caso del *Timeo*, le sue riflessioni vanno 'incastrate' con quelle del *Filebo*, in qualità di esempio di come il metodo dialettico fornisca una scienza unica della realtà. Non condividerei, tuttavia, l'asserzione che il *Timeo* sia «essenzialmente metafisico-cosmologico» (p. 174) e che necessiti delle discussioni del *Filebo* per completare il lato antropologico: come si è cercato di mostrare, nel *Timeo* emerge una teoria antropologica sufficiente già da sola a costruire un βίος filosofico appropriato (il *Filebo*, piuttosto, arricchisce e precisa questo quadro).

nozioni a loro così familiari come quelle contenute nel *Timeo*, sarebbero spinti ad accogliere l'immortalità dell'anima e tutti i corollari etici che si accompagnano a tale concezione esattamente come è formulata in questa δόξα ἀληθής, per riprenderla, poi, o nell'Accademia (se il tentativo di 'conversione' al platonismo avesse buoni esiti sui filosofi non ancora platonici), o una volta 'maturati' nel percorso educativo che hanno imboccato (qualora discorsi simili a quelli del *Timeo* fossero stati diffusi nella καλλίπολις, o nei giovani promettenti delle città attuali). Il fatto che l'anima sia immortale legittima il ciclo di reincarnazioni, dunque la possibilità che gli uomini possano raggiungere la felicità oppure l'infelicità, condizione che dipende dal tipo di conoscenza sviluppata: la 'coltivazione' di questo stesso elemento, affine al divino, consente inoltre agli uomini che riconoscono di aver adempiuto a tale compito di considerarsi superiori agli altri e, quindi, di svolgere, all'interno della città, quei compiti che spettano loro in accordo con la loro φύσις, come si dirà nel cap. 3.2.2⁴⁸⁹.

È opportuno precisare che il *Timeo* può essere considerato non solo un εἰκὼς λόγος da diffondere nelle città attuali per attirare intellettuali al platonismo, ma anche un discorso che trova un posto legittimo all'interno della καλλίπολις. In quest'ultimo caso, infatti, esso si adatta perfettamente ai τύποι περὶ θεολογίας: Timeo pone particolare enfasi nel sottolineare la bontà delle divinità, sia di quelle inferiori che ereditano perfezione, ordine e armonia dal modello, sia, soprattutto, del Demiurgo, esplicitamente definito ἀγαθός (29e1) nonché per nulla responsabile di qualunque atto malvagio o condizione negativa delle anime che ha plasmato. La qualifica di εἰκὼς λόγος si accorda con l'etichetta di δόξα ἀληθής a cui può

⁴⁸⁹ Accolgo e sviluppo quanto osservato da S. Broadie, *Fifth-Century Bugbears in the Timaeus*, in R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato. A Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas 2012, pp. 255-289, in part. pp. 257-270, la quale suggerisce che l'effetto del passo in cui si descrive la formazione delle anime individuali mortali da parte del Demiurgo è di spingere il pubblico del *Timeo* ad accettare che esista un elemento immortale dentro di sé, con tutti i corollari per la condotta individuale che derivano da tale assunto. In particolare, un lettore/ascoltatore interessato a questioni cosmologiche, ma che non accettasse a priori l'immortalità dell'anima, era forzato a condividere questa nozione, anche grazie alla parentela dell'anima umana con quella del cosmo. La presenza di un'anima (o di una 'forza' simile all'anima razionale) del cosmo era invece una teoria condivisa, ad esempio da Empedocle, Anassagora, Diogene di Apollonia, come si è osservato in precedenza a più riprese. Si potrebbe quasi ipotizzare che Platone non credesse genuinamente nell'immortalità dell'anima, ma che guardasse a essa appunto nei termini di 'utilità', come suggerito da B. Centrone, *L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psyché di Platone*, Milano 2007, pp. 35-50: di certo era una nozione che poteva piegarsi alle diverse finalità previste da Platone, indipendentemente dalla sua intima credenza. È opportuno notare che non vi sono, plausibilmente, solo riferimenti ai Presocratici nelle dottrine di Timeo che si è tentato di far emergere in precedenza: Platone doveva essere, probabilmente, debitore anche di contemporanei matematici e astronomi come Eudosso, Archita, Teodoro, Teeteto, etc., non quali 'pupilli' o 'discepoli' diretti, membri effettivi dell'Accademia, ma come fonte di dottrine da integrare, e da superare, con il platonismo: per questa osservazione e per alcuni possibili rimandi a loro teorie nel *Timeo* cfr., ad esempio, L. Zhmud, *Plato as "Architect of Science"*, in «Phronesis», 43 (1998), pp. 211-244; A. Gregory, *Eudoxus, Callippus and the Astronomy of the Timaeus*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 46 (2003), pp. 5-28. Convertire anche questi personaggi alla sua filosofia tramite il *Timeo* poteva, allora, rientrare plausibilmente negli scopi di Platone.

essere ricondotto l'intero discorso di *Timeo*: esso possiede un grado di verità nel senso che rivela la presenza delle vere cause, ma si tratta, tuttavia, di un'indagine sul mondo sensibile, su qualcosa di qualitativamente inferiore al suo modello noetico. Di conseguenza, è, contemporaneamente, sia un discorso complesso, filosofico, in quanto connesso alla verità, dunque concepito per essere letto/ascoltato da una ristretta cerchia di individui, sia un'esposizione più accessibile, rispetto a un esercizio di pura dialettica ed ἐπιστήμη, a chi si sta indirizzando alla scienza delle idee. Uno di quei giovani in possesso delle nature migliori, a cui va rivolto un preciso programma educativo, può accogliere il *Timeo* perché è utile per muovere i primi passi verso il possesso della scienza, ma anche perché rivela le vere cause senza risultare troppo difficile a chi dispone di abilità filosofiche non ancora completamente sviluppate⁴⁹⁰.

Si può dunque spiegare la mancanza di una dimostrazione dettagliata e puntuale della natura immortale dell'anima considerando che il pubblico previsto è sì di uomini superiori – ad esempio, rispetto ai πολλοί presupposti nel libro X della *Repubblica* – ma non è composto da individui già platonici/dialettici: nel libro X, come si è visto, trattare compiutamente dell'anima è un compito molto difficile, e richiede una sua analisi nel momento in cui è totalmente separata dal corpo, quando è tornata a essere affine alla condizione divina, a quella delle idee. Questa indagine necessita, dunque, dell'esercizio della ἐπιστήμη: il *Timeo* è invece il frutto di una δόξα ἀληθής, che considera la ψυχή (del cosmo o di un uomo) in unione al σῶμα. La soluzione definitiva al problema dell'immortalità dell'anima può essere individuata – e capita – solamente dai perfetti platonici e dialettici: ciò che si è considerato prima quale postulato saldo e certo del carattere imperituro della ψυχή può bastare a soddisfare i giovani membri della καλλίπολις che stanno ricevendo l'educazione più adeguata oppure i filosofi non ancora platonici delle città attuali⁴⁹¹.

A mio avviso, il *Timeo* può essere considerato l'espressione delle riflessioni di Platone con i discepoli – all'interno dell'Accademia – in accordo con le ultime volontà di Socrate

⁴⁹⁰ Alla luce di quanto osservato fino a questo punto, si può concludere che il *Timeo* contribuirà a spingere gli individui più promettenti a sviluppare la loro superiore φύσις fino ad assimilarsi alla condizione divina. Il dialogo presenta, dunque, un'etica con precisi contenuti e prescrizioni: in questo modo, si differenzia dalla – presunta – concezione di Socrate, il quale si limitava a indicare la generica norma di perseguire il bene senza specificarne l'esatta natura. Ai filosofi è invece suggerito, tramite il *Timeo*, che il bene consiste nel concentrare i propri interessi sul mondo divino (noetico) e assimilarsi alle sue caratteristiche perfette, echeggiando le aspirazioni che il filosofo deve coltivare di cui si legge nella *Repubblica* e nel *Teeteto*, come rileva F. Ferrari, *Ordine del mondo e ordine dell'anima. Il Timeo e la de-socratizzazione dell'etica socratica*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008, pp. 129-142.

⁴⁹¹ Come già osservato a proposito della seconda parte del libro X della *Repubblica*, il contenuto del *Timeo*, che non è un esercizio di pura dialettica alla luce di quanto sottolineato fino a questo punto, può essere interpretato quale discorso da diffondere sia nelle città attuali, al fine di volgere gli uomini migliori alla filosofia platonica, sia nelle città perfette, dal momento che è costruito rispondendo agli schemi sulla teologia, che non introduce le idee senza disamine 'difficili', etc.: può, cioè, fare parte del percorso educativo destinato ai futuri governanti.

descritte nel *Fedone*, alle quali anche la seconda sezione del libro X della *Repubblica* si adegua. Se, come si è cercato di mostrare, quest'ultima risponde all'esigenza di convincere Critone/i πολλοί dell'immortalità dell'anima, il primo riprende l'invito a discutere nuovamente, e solo tra filosofi, del carattere imperituro della ψυχή, dunque a produrre un discorso su di essa che possa essere condiviso, poi, da altri filosofi. Nel fare questo, Platone ha anche risolto le aporie dei Presocratici fatte emergere sempre dal *Fedone* e costruito un definitivo manifesto del platonismo, l'invito più forte – nel caso in cui il dialogo fosse stato diffuso nelle città attuali – a entrare nell'Accademia per ricercare il vero, dove il pubblico del *Timeo* si sarebbe poi confrontato con la necessità di impegnarsi a livello civico, attività imprescindibile, agli occhi di Platone, per il vero filosofo.

3.2.2 Il *Timeo* e la *Repubblica*: ripresa e riaffermazione dell'educazione delle nature migliori

Sulla base delle considerazioni fatte, la trattazione fornita da *Timeo* sembra contenere vari richiami a tematiche presenti nella *Repubblica*, dunque presupporre questo dialogo, se non come orizzonte di riferimento primario, quantomeno come elemento da cui ricavare nozioni e a cui fornire un certo grado di supporto. In effetti, una porzione del *Timeo* che, nelle analisi condotte fino a questo punto, non è stata presa in considerazione presenta un apparente sommario della *Repubblica*: è il cosiddetto 'prologo' di Socrate (17a1-20c3) al racconto di Atlantide e dell'Atene antica da parte di Crizia e al lungo discorso di *Timeo* sulla genesi del cosmo.

Dopo aver contato i presenti, Socrate allude a una discussione avuta il giorno precedente, la quale, come si dirà in seguito, riprende proprio il tema della costituzione migliore, di cui Platone ha parlato, appunto, nella *Repubblica*⁴⁹². Se il raccordo è,

⁴⁹² Socrate nota che, in realtà, manca un quarto personaggio, non menzionato per nome, presente nella discussione del giorno precedente e impossibilitato a fare parte di quella successiva perchè ammalato (17a1-5). Sull'anonimità di quest'ultimo e sulla sua possibile identificazione sono state avanzate numerose proposte, tanto che è impossibile stabilire quale sia da accogliere e quale da respingere: la mancanza di ulteriori informazioni legittima – quasi – ogni lettura. A titolo d'esempio, si può menzionare una delle prime ipotesi avanzate – formulabile sulla base dei precedenti dell'*Apologia* e del *Fedone* in cui, similmente, un personaggio è dichiarato assente – per cui si tratta di Platone. M. Vegetti, *L'autocritica di Platone: il Timeo e le Leggi*, in M. Vegetti, M. Abbate (a c. di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999, pp. 13-27, sposa questa posizione proponendo, tuttavia, che tale accorgimento serve a segnalare la presa di distanza da alcuni nuclei della *Repubblica*. A questo scopo sarebbe funzionale il prologo del *Timeo* con la rievocazione e la – presunta – voluta mistificazione degli assunti del precedente dialogo: alla luce di quanto cercherò di far emergere, il contatto sarebbe, invece, di supporto del *Timeo* alla *Repubblica*. Contrario a rintracciare un preciso personaggio storico (o di finzione dialogica, comunque un individuo con un nome) è, ad esempio, W.H.F. Altman, *The Missing Speech of the Absent Fourth: Reader Response and Plato's Timaeus*, in «Plato Journal», 13 (2013), pp. 326

effettivamente, con quest'ultima, sorgono, tuttavia, una serie di problematiche a partire sia dalla finzione dialogica, sia dal modo in cui la *Repubblica* è – presumibilmente – riassunta. Rispetto alla prima questione, ad esempio, non coincidono l'ambientazione e la data delle discussioni dei due dialoghi, dato che la *Repubblica* si connette alle feste Bendidie e il *Timeo*, invece, alle Panatenee; in aggiunta, non emerge alcun dettaglio, nella *Repubblica*, che faccia pensare alla presenza di Timeo, Ermocrate e Crizia quali interlocutori di Socrate, il quale, genericamente, rievoca in essa le discussioni avute presso la casa di Cefalo di fronte a non meglio precisati spettatori. Per superare questa difficoltà, è però opportuno notare che proprio il silenzio, nella *Repubblica*, circa gli astanti di fronte ai quali Socrate sviluppa le sue discussioni con Cefalo, Trasimaco, Glaucone, Adimanto e gli altri ospiti – la *Repubblica* è un dialogo riportato – può legittimare l'ipotesi per cui egli stesse, in effetti, parlandone ai compagni menzionati nel *Timeo*, che solo in questo dialogo vengono, dunque, resi noti⁴⁹³. Resta, tuttavia, il problema della non perfetta sovrapposizione tra i contenuti della *Repubblica* e il loro riassunto nel prologo del *Timeo*⁴⁹⁴.

È mio parere che quest'ultimo vada considerato come una perfetta ripresa del dialogo evocato sullo sfondo, o, meglio, come il recupero e la rielaborazione di ciò che Platone intendeva effettivamente difendere e mantenere della *Repubblica*, indipendentemente dal problema di stabilire la continuità nella finzione dialogica tra le discussioni presentate nei due dialoghi e dal fatto che le tesi presenti nel *Timeo* non combaciano perfettamente con le questioni simili presenti nella *Repubblica*⁴⁹⁵. Socrate si premura di sincerarsi che gli

7-26, il quale propone di considerare che è il lettore/ascoltatore stesso del dialogo a rivestire la funzione del personaggio assente, in qualità di spettatore dei discorsi chiamato a giudicarne il valore.

⁴⁹³ Per questo tipo di problematiche che emergono dai passi iniziali del *Timeo*, in aggiunta alla questione di stabilire l'identità dei personaggi e la datazione effettiva dell'opera – composta, e dunque iniziata a circolare, probabilmente tra il 360 e il 350 a.C., parallelamente al *Filebo* – si rinvia all'analisi offerta da F. Fronterotta, Platone. *Timeo*, Milano 2006² [2003], pp. 12-23, e alla bibliografia *ivi* citata.

⁴⁹⁴ Dei nuclei tematici presenti nel prologo si dirà *infra*, nel testo. Per un'esaustiva ricostruzione delle incongruenze tra i punti del prologo del *Timeo* e le posizioni simili che compaiono nella *Repubblica* rinvio, ad esempio, a L. Rossetti, *Il proemio del Timeo. Una strategia comunicazionale molto protetta*, in C. Santini, L. Zurli, L. Cardinali (a c. di), *Concentus ex Dissonis* cit., pp. 593-608, al cui avviso «il riassunto banalizza la *Repubblica*». Accolgo, tuttavia, la sua osservazione per cui «il proemio ottiene di evitare che il lettore pensi di doversi misurare con un'opera di scienza talmente impegnativa da scoraggiarne la lettura»: il *Timeo*, come si è cercato di suggerire, si situa 'al di qua' della ἐπιστήμη, proprio perché il suo destinatario preferenziale deve trasformarsi in futuro nello scienziato delle idee. Il fruitore del dialogo non è tale, dunque, al momento della prima lettura/ascolto del dialogo. In ragione di tutto ciò, l'esemplificazione della *Repubblica* può essere calcolata e voluta, e non per questo da rigettare.

⁴⁹⁵ Del resto, non è necessario presumere che il *Timeo* rievochi l'esatta discussione che Socrate ha illustrato nella *Repubblica*, dunque che crei un continuo temporale tra le due finzioni dialogiche: nel primo dialogo, egli potrebbe semplicemente alludere a una discussione simile tenutasi in un altro momento rispetto a quella avvenuta nel preciso frangente delle Bendidie e nella casa di Cefalo. Come rileva H.W. Ausland, *Who Speaks for Whom in the Timaeus-Critias?*, in G.A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham 2000, pp. 183-198, il prologo del *Timeo* vuole rinviare, più che alla finzione dialogica della *Repubblica*, a un preciso tipo di πολιτεία, quella di cui Platone aveva discusso estesamente nel suo dialogo centrale – e non a quella, per esempio, di cui si parla nelle *Leggi* o in eventuali altre proposte di città preferibile – al fine di

interlocutori si ricordino quanto era stato proferito in precedenza, su cui avrebbero dovuto riflettere, in seguito, a loro volta (ἄρ' οὖν μέμνησθε ὅσα ὑμῖν καὶ περὶ ὧν ἐπέταξα εἰπεῖν; – 17b5-6): Timeo, preoccupato di non riuscire a rammentare ogni singolo punto, esorta l'amico a elencare di nuovo, «dall'inizio», tutto quanto (ἐξ ἀρχῆς διὰ βραχέων πάλιν ἐπάνελθε αὐτά, ἵνα βεβαιωθῆ μᾶλλον παρ' ἡμῖν – 17b8-9). Socrate dichiara che sta per rievocare «il fulcro» (τὸ κεφάλαιον – 17c2) della discussione intorno alla costituzione migliore e alla cittadinanza della πόλις così ordinata: con questa espressione, è come se Platone stesse segnalando quale fosse il nucleo imprescindibile, quei punti irrinunciabili – per quanto espressi alla stregua di sommi capi – del suo progetto di riforma cittadina che il lettore/ascoltatore del *Timeo* doveva accogliere. Si tratta, per la precisione, della divisione in diversi gruppi dei suoi abitanti – contadini e difensori, poi ulteriormente distinti in guerrieri e in governanti (17c6-8) – del conferimento di ruoli e compiti secondo la peculiare natura di ciascun individuo (17c10-18a1), di un particolare percorso educativo da destinare ai guardiani (18a9-10), dell'abolizione della proprietà privata e dello οἶκος tradizionale (18b1-7), dell'apertura alle donne di incarichi di potere (18c1-4), della comunanza dei figli (18c6-e3) e dell'intervento, da parte dei governanti, sul loro allevamento, sulla loro educazione e, più in generale, sui matrimoni (19a1-5)⁴⁹⁶.

In quanto rievocate all'interno di un riassunto, tali tematiche non vengono sottoposte a una nuova discussione, ossia al confronto con punti di vista differenti, a eventuali confutazioni o a miglioramenti: sfuggono alle regole dialogiche, presentandosi, di conseguenza, quale contenuto da accettare così come viene presentato. Esso è introdotto come un insieme di nozioni che hanno già ottenuto la ὁμολογία: è lecito ipotizzare che il pubblico, sia nel caso in cui gli fossero note le discussioni della *Repubblica*, sia nel caso in cui stesse ricevendo per la prima volta questo tipo di osservazioni in merito alla costituzione preferibile, è costretto a guardare al contenuto del prologo del *Timeo* quale punto di partenza assodato, quasi un 'postulato' da cui sviluppare nuove e altre indagini. Si ha, così, l'effetto di incorniciare il successivo discorso di Timeo mantenendo, sullo sfondo, il problema della πολιτεία e delle caratteristiche dei suoi cittadini: con ciò non intendo privare di autonomia la

rispondere all'esigenza di mostrarla nella sua dimensione di realizzabilità. In aggiunta a questa volontà, resta, a mio avviso, anche l'importanza di un altro nucleo fondamentale: la figura dei guardiani, certe disposizioni di cui sono protagonisti e il ruolo nella città conforme alla loro natura.

⁴⁹⁶ Per un elenco dei passi della *Repubblica* in cui emergono tematiche simili a quelle evocate nel prologo del *Timeo* si rinvia a quanto offerto da M. Cannarsa, *La cornice letteraria del Timeo*, in L.M. Napolitano-Valditara (a c. di), *La sapienza di Timeo* cit., pp. 3-48, secondo la quale il *Timeo* è un «trattato apparente' in cui si toccano i temi centrali del pensiero platonico [...] solo una parte, seppure rilevantissima, di quello che Socrate definisce "banchetto di discorsi"»: condivido l'ipotesi sulla natura intima del dialogo, aggiungendo *infra*, nel testo, la direzione protrettica di cui si ammantava e la rilevanza sul pubblico che la connotazione di 'parte di un più ampio susseguirsi di discorsi' assume.

trattazione cosmologica che occupa la maggior parte del dialogo, bensì propongo di considerare che quest'ultima poteva – e doveva – fornire elementi utili per suggerire al suo destinatario che è opportuno guardare anche all'orizzonte della πόλις nel momento in cui si tenta di progredire nella conoscenza, ad esempio in occasione dello studio del mondo sensibile, dato che la trattazione di Timeo ha preso le mosse proprio da problematiche politiche, rispetto alle quali il discorso cosmologico non dovrebbe essere, di conseguenza, del tutto estraneo.

Il collegamento tra il *Timeo* e i contenuti imprescindibili della *Repubblica* può essere dunque inteso come un rafforzamento delle tesi del secondo dialogo da parte del primo. A proposito della πολιτεία migliore e dei suoi cittadini, Socrate inizia riconsiderando la distinzione in più gruppi sociali e l'attribuzione a ciascun uomo di un solo e unico compito, in accordo con la sua particolare «natura» (καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὐτὸν ἐκάστῳ πρόσφορον ἔν μόνον ἐπιτήδευμα, μίαν ἐκάστῳ τέχνην – 17c10-d1). Egli concentra l'attenzione sul caso dei guardiani, che sono chiamati sia a combattere in difesa della città sia ad amministrarne ottimamente gli affari, governando benevolmente nei confronti dei sottoposti e mostrandosi duri nei confronti dei nemici (17d3-18a2): tali incarichi sono attribuiti a questa categoria di individui poiché «la natura dell'anima dei guardiani» (φύσιν [...] τῶν φυλάκων τῆς ψυχῆς – 18a4) li rende coraggiosi e propensi alla filosofia (ἄμα μὲν θυμοειδῆ, ἄμα δὲ φιλόσοφον – 18a5).

Come si è cercato di mostrare nel corso del cap. 3.2.1, il destinatario preferenziale del *Timeo* è rappresentato proprio dalle nature migliori, affinché si volgano, in ultimo, alla scienza delle idee, la quale è intesa da Platone esplicitamente in altri dialoghi come una forma di conoscenza superiore, che è anche in grado di fornire gli strumenti utili per amministrare nel modo migliore una città, secondo quanto osservato nel cap. 3.1.2. Il discorso di Timeo ha per oggetto una precisa φύσις degli uomini, una particolare ψυχή: l'anima divina e immortale, il cui βίος preferibile prevede lo sviluppo della sua intima natura razionale attraverso il tentativo di recuperare la condizione primigenia e originale assimilandosi alle divinità e alla perfezione del cosmo/del mondo noetico, dunque raggiungendo l'autosufficienza, calandosi in una dimensione eterna ed esercitando, costantemente, il controllo sull'elemento peggiore, sulla sfera irrazionale. La parte più ampia del *Timeo* starebbe precisando proprio le caratteristiche della φύσις tipica dei guardiani su cui Socrate aveva, nel prologo, concentrato l'attenzione, dato che solamente costoro possiedono un'anima coraggiosa e tendente alla filosofia, quella stessa che può (e deve) essere coltivata secondo le direttive che è possibile inferire dal resto del *Timeo*. Il dialogo avrebbe, di conseguenza, contribuito a rivelare al suo

pubblico di uomini superiori sia quale fosse la loro natura, sia quale fosse il compito che sarebbe spettato loro in ragione della prima: fungere da φύλακες della città perfetta e, in futuro, o difenderla in guerra o amministrarla rettamente. L'indagine sulla φύσις degli uomini, uno degli oggetti della riflessione che Timeo offre (27a5-6), è, cioè, funzionale non solo a indirizzare il singolo individuo verso un βίος preferibile, ma anche a legittimare ai suoi occhi la divisione della cittadinanza in gruppi distinti e con incarichi conformi alle qualità di ciascuno: il *Timeo* precisa, rafforza e dimostra uno di quei punti imprescindibili della *Repubblica*, il primo che Socrate menziona nel nuovo confronto. Alla luce di ciò, il discorso di Timeo sulla genesi del cosmo e, da qui, sulla natura degli uomini non riguarda *tutti* gli individui, bensì principalmente solo i migliori: quelli peggiori, come si è visto, rappresentano una 'degenerazione' dei primi nel caso in cui abbiano fallito nel favorire la parte razionale di sé, dunque nell'esercitare la conoscenza e nel contenere le pulsioni irrazionali. La φύσις dei πολλοί/dei crematisti/del terzo gruppo viene evocata indirettamente, confermandone le caratteristiche deteriori e quindi, in senso più ampio, il ruolo di guida della città che il pubblico preferenziale del *Timeo* deve assumere⁴⁹⁷.

Non a caso, le altre componenti della costituzione migliore ricordate da Socrate, che ho definito come imprescindibili per Platone, sono presentate dal punto di vista dei soli φύλακες: l'assunzione di un preciso programma educativo, l'abolizione della proprietà privata e dello οἶκος tradizionale, l'estensione alle donne di ruoli bellici o di governo, la comunanza dei figli e della loro παιδεία interessano esclusivamente – si legge nella *Repubblica* – il gruppo dei guardiani, non dei crematisti. Concentrare l'attenzione su tali aspetti costituzionali quali punti su cui è stata concessa ὁμολογία può, plausibilmente, rispondere all'esigenza di farli accettare alle nature migliori. Si tratta di questioni imprescindibili, per Platone, perché devono essere accolte assolutamente dal futuro guardiano, in modo da formare opportunamente la sua natura e da renderlo pronto a essere inquadrato nella città perfetta: costui, allora, ha già accettato la legittimità del suo ordinamento interno nonché il ruolo che egli deve rivestirvi. A seconda

⁴⁹⁷ Del resto, nella *Repubblica* (ad esempio nel passo 456c1-3), si connette la plausibilità della realizzabilità del progetto al fatto che la riforma sociale corrisponde perfettamente alla natura degli uomini: per questo motivo, allora, nel *Timeo* si esamina a fondo la φύσις di quelli migliori, operazione in grado di mostrare loro il ruolo imprescindibile – perché conforme alla natura – che devono assumere nella città perfetta. Come nota A. Silverman, *Philosopher-Kings and Craftsman-Gods*, in R.D. Mohr, B.M. Sattler (eds.), *One Book, the Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas 2010, pp. 55-67, il discorso del *Timeo* suggerisce che gli uomini devono avere a che fare anche con un piano necessario – così come il Demiurgo è stato costretto a intervenire su di esso – diverso dall'intelletto: semplicemente, bisogna guardare ad altro oltre a quest'ultimo. Aggiungo che questa nozione può servire a infondere la consapevolezza, nel destinatario del *Timeo*, che vi è un livello lontano dalla ragione sia nel cosmo sia negli uomini (da cui derivano gli elementi materiali sempre in movimento – impossibilitati a produrre una conoscenza salda e valida – e le parti irrazionali dell'anima – che possono dominare in alcuni individui): la natura migliore deve prenderne le distanze, sapendo che non può eliminarlo dall'ordine delle cose (esisteranno sempre fenomeni/uomini guidati dalle spinte più infime), bensì evitare che abbia influenze su di sé, oppure comandarlo e temperarlo grazie alla ragione (alla stregua del Demiurgo).

delle sue capacità e della sua φύσις, deve o combattere o dedicarsi alla filosofia e, su questa base, accedere alla ἐπιστήμη e al governo sulla città. Il *Timeo* si impegna sia a dimostrare a fondo il primo punto del prologo – la divisione della cittadinanza e l’attribuzione di incarichi in accordo con la natura degli uomini – sia a fornire una precisazione al secondo – ossia la necessità di una corretta educazione (ripresa nel finale del dialogo) – sia, infine, a introdurre come altrettanto valide le ulteriori disposizioni a cui i φύλακες dovranno sottostare una volta parte della καλλίπολις, sebbene non venga loro fornito un più esplicito supporto⁴⁹⁸.

Se quanto ipotizzato finora risulta corretto, sorgerebbe, tuttavia, un problema: l’assenza, nel prologo del *Timeo*, della figura dei filosofi-re discussa nei libri V-VI della *Repubblica*, l’oggetto della terza ondata – la tesi dei filosofi al potere – ossia la condizione maggiormente imprescindibile, agli occhi di Platone, per la fondazione della καλλίπολις e per la salvezza dai mali attualmente imperanti in ogni città (*R.* 473c11). A mio avviso, il discorso di Timeo si situa *prima* dell’avvenuta nascita del filosofo-re, il quale dispone – si legge nella *Repubblica* – *già* della scienza delle idee e, dunque, del relativo sapere pratico-politico. Il *Timeo* tratta, invece, di filosofia, ossia – nell’accezione che tale termine assume nel dialogo – dello studio dell’ordine del mondo sensibile quale esito della causalità paradigmatica delle idee. Non si tratta di una pura indagine dialettica, di un esercizio della sola ἐπιστήμη, proprio perché l’oggetto di studio è rappresentato soprattutto dai fenomeni: le idee sono considerate in relazione a questi ultimi, non separatamente. Come si è visto, l’intento sarebbe quello di indirizzare il lettore/ascoltatore del *Timeo* al platonismo/alla scienza del mondo noetico. In quanto tale, il dialogo può essere destinato alle nature migliori precedentemente alla loro ripartizione nella categoria di governanti o di guerrieri: il *Timeo* varrebbe, anzi, quale elemento per inquadrare i generici, giovani φύλακες nel gruppo più appropriato alla loro natura, nel caso in cui alcuni di loro si fossero dimostrati attenti e propensi a seguirne i contenuti. Il dialogo si adatta perfettamente ai τύποι περὶ θεολογίας, tramite cui bisogna comporre opere di μύμησις da diffondere nella città a supporto dell’educazione dei guardiani: in qualità di (εἰκῶς) μῦθος/λόγος, il *Timeo* può legittimamente rientrare in questo ambito, dato che descrive gli dèi (il Demiurgo, le divinità inferiori, gli astri, il cosmo) come buoni, perfetti e stabili, dunque come elemento a cui gli uomini possono ispirarsi per la costruzione di una

⁴⁹⁸ Anticipo che gli altri punti imprescindibili (concessione alle donne di ruoli bellici o politici, abolizione della proprietà privata, etc.) saranno ripresi, invece, nel *Crizia*, guardando soprattutto al punto di vista dei guerrieri: questo dialogo completerebbe, allora, il quadro di formazione – e di operazione della distinzione interna – delle nature migliori, iniziata col *Timeo*, in filosofi-governanti (*Timeo*) e in guerrieri (*Crizia*). Era importante nel *Timeo*, allora, inserire prima di tutto il ‘germe’ della riunificazione tra sapere e potere nell’anima dei guardiani da destinare a ruoli amministrativi, in accordo, del resto, con la figura del destinatario preferenziale che si è suggerita nel cap. 3.2.1 e su cui si sta insistendo nel presente capitolo.

condotta animata dalle stesse caratteristiche⁴⁹⁹; rappresenta, inoltre, un discorso εἰκῶς, non un puro λόγος filosofico espresso in forma dialettica, potendo, di conseguenza, essere compreso da chi non possiede ancora gli strumenti conoscitivi più elevati e adatti a capire ciò che è più difficile, cioè le idee considerate assolutamente, senza rimandi al mondo sensibile. Sempre per quest'ultima ragione, il *Timeo* può essere fatto circolare anche nelle città attuali: può, cioè, essere capito, grazie alle modalità con cui è espresso e all'oggetto della sua disamina, dai filosofi non platonici, poiché, alla stregua dei giovani φύλακες della καλλίπολις non ancora governanti, non sono a conoscenza degli assunti più complessi della filosofia (della dialettica e della ἐπιστήμη).

L'elemento con cui attrarre l'interesse del pubblico di futuri filosofi-governanti della città perfetta/di filosofi attuali risiede nel fatto che il *Timeo* appartiene a un «banchetto di discorsi» (τὴν τῶν λόγων ἐστίασιν – *Ti.* 27b7-8): fin dall'apertura, sollecita, quindi, quella φιλία per i λόγοι che, nell'ottica di Platone, permette di discriminare preliminarmente il vero filosofo, ossia l'uomo in cui domina la parte razionale della sua anima, dagli individui peggiori, come si è cercato di mostrare nel corso del cap. 3.1.1⁵⁰⁰.

Trattandosi di un εἰκῶς λόγος/μῦθος, l'individuo appartenente ai φύλακες che continua, attratto, la sua lettura/ascolto può essere destinato al gruppo di governanti, e non a quello dei guerrieri, e proseguire nell'affinamento della sua educazione; l'uomo che, nelle città attuali, pretende di essere un filosofo e, nel contempo, si interessa al contenuto del *Timeo* dà prova di possedere le qualità necessarie per essere 'coltivato', e dunque per essere indirizzato alla piena filosofia platonica. Come ho già ipotizzato nel precedente cap. 3.2.1, è mio parere che il *Timeo*, adottando il nesso descrizione-prescrizione già messo in opera nel libro X della *Repubblica*, possa essere convenientemente diffuso in entrambi i tipi di città, sia in quella perfetta, sia in quella malata e attuale. Il fine è lo stesso, volgere il suo pubblico verso una

⁴⁹⁹ Accolgo quanto osservato da G. Reydam-Schils, *La requête de Socrate dans le Timée (19B-20C) et les dieux*, in «Philologus», 146 (2002), pp. 265-276, il quale suggerisce che il *Timeo* «arrive à transformer la notion de mimésis en quelque chose de positif».

⁵⁰⁰ L'area semantica dell'ascolto di discorsi, del racconto, dello scambio di λόγοι ricorre frequentemente prima della lunga trattazione di *Timeo* sul cosmo: cfr., a titolo d'esempio, 17a5-6,c2; 19b3,c2-3; 20b6-c3,d1-7; 21d3; 22a5; 26e4-27b6. Integro con l'ipotesi per cui questa presentazione del *Timeo* sollecita l'interesse degli uomini nei quali prevale l'elemento razionale le analisi di M. Regali, *Socrate giudice nel Timeo di Platone*, in «Studi Classici e Orientali», 57 (2011), pp. 73-96, secondo cui nel *Timeo* è Socrate a voler ascoltare λόγοι, al contrario di quanto avviene negli altri dialoghi, dove sono gli interlocutori del primo a desiderare i suoi discorsi: l'interesse di Socrate si declina, per la precisione, nel dettare le regole e i contenuti di questo banchetto di λόγοι, che devono riguardare la costituzione e l'elogio degli uomini buoni. *Timeo*, Crizia ed Ermocrate dovranno, di conseguenza, inserirsi nel solco tracciato da Socrate. Egli costringe questi ultimi a opporsi ai poeti del libro X della *Repubblica*, che si rivolgono alla parte desiderativa dell'anima: *Timeo* e gli altri forniranno, al contrario, λόγοι utili per l'elemento migliore della ψυχή. Si confermano, in questo modo, le ipotesi avanzate fino a questo punto, che vedono il *Timeo* come un dialogo 'paideutico', volto ad affinare le nature superiori (della città perfetta/attuale).

precisa disposizione, in qualità di primo strumento per portare al possesso della scienza delle idee, la quale aprirà, poi, anche a competenze politiche. Nel primo caso, il *Timeo* consentirebbe di operare il potenziamento e la distinzione, in seno al gruppo di uomini superiori, di quanti sono destinati a governare; nel secondo caso, si tratterebbe invece di strappare all'educazione presente, ed erronea, le nature migliori, ponendo come alternativa preferibile – se non l'unica vera e valida – la dedizione alla filosofia platonica. Con ciò non intendo affermare che questo fosse l'unico fine del dialogo: semplicemente, uno degli effetti delle esigenze primarie del *Timeo* – tra cui mostrare il piano delle vere cause, e quindi la superiorità del platonismo, quale modello per costruire un βίος perfetto a partire da considerazioni sul mondo sensibile – è di contribuire a giustificare il quadro delineato nella *Repubblica*.

La ragione dell'assenza della figura del filosofo-re nel *Timeo* andrebbe ricondotta, di conseguenza, a quanto proposto finora. L'importanza dell'assunzione di un ruolo civico – politico ed educativo – si ricava dal possesso della scienza delle idee, lo sviluppo della quale è una delle finalità del *Timeo*: essa e il suo contenuto non sono, però, ora l'oggetto esclusivo dell'indagine del dialogo. Spingere il pubblico a dedicarsi in futuro alla ἐπιστήμη rappresentava un compito di difficile attuazione: l'affermazione della necessità di dedicarsi anche all'attività politica, oltre alla contemplazione, ossia rendere l'individuo in tutto simile al profilo del filosofo-re, è un passo successivo, nonché altrettanto complicato, poiché, si apprende nel libro VII della *Repubblica*, i filosofi che – dopo un opportuno e lungo percorso – sono diventati dialettici si opporranno all'invito di ritornare nella caverna, nella città. Il discorso sviluppato nel *Timeo* non era fine a se stesso: andava integrato, nel caso fosse riuscito nel suo intento di 'conversione' alla dialettica/al platonismo, sia con l'effettiva spiegazione del funzionamento di questa disciplina sia con la costrizione a governare. I governanti già al potere della καλλίπολις/Platone nella città attuale avrebbero messo a parte di tutto ciò quegli individui che, grazie, appunto, alla ricezione di discorsi simili a quelli del *Timeo*, avessero sviluppato l'interesse a diventare dialettici⁵⁰¹.

I filosofi-re non sono presenti nel *Timeo*, a mio avviso, per esigenze di 'strategia' paideutica: il dialogo farebbe parte di un *iter* educativo teso a costruire la disposizione perfetta che le rare nature migliori sono in grado di sviluppare, secondo le considerazioni

⁵⁰¹ Per tale motivo, non accolgo l'ipotesi di M. Schofield, *The disappearing philosopher-king*, in Id., *Saving the City. Philosophers-kings and other classical paradigms*, London 1999, pp. 31-50, secondo cui la figura dei filosofi-re è invece presente nel *Timeo* e nel *Crizia*, ad esempio proprio nel personaggio di Timeo. A mio avviso, piuttosto, questa figura è evocata sullo sfondo quale fine da raggiungere dopo aver ultimato la lettura/l'ascolto del *Timeo*, appunto una volta deciso di accoglierne l'invito a passare dalla filosofia alla scienza delle idee e, dopo quest'ultima, alla politica.

avanzate fino a questo punto. Per la precisione, il dialogo trasforma il suo pubblico in individui in possesso della filosofia – intesa come comprensione dell’ordine del mondo sensibile dipendente da quello noetico – e desiderosi di intraprendere un nuovo percorso, ossia lo sviluppo della ἐπιστήμη, lo studio del piano intellegibile nella sua purezza. La trasformazione in filosofo-re, in un individuo dotato della scienza delle idee e del sapere pratico-politico, sarebbe stato oggetto di un altro ordine di intervento per affinare la φύσις degli uomini migliori⁵⁰². Ciò non significa che non vi siano allusioni al ruolo civico previsto per il filosofo: il personaggio di Timeo riunisce, infatti, la filosofia (ma non ancora la scienza delle idee) con la politica, dato che egli proviene da Locri, città amministrata ottimamente, alla gestione dei cui affari ha contribuito direttamente (19e8-20a5). Poiché Timeo rappresenta il modello di individuo a cui i destinatari dell’omonimo dialogo dovrebbero avvicinarsi – in quanto svolge quelle attività che il suo pubblico preferenziale sarebbe chiamato a compiere – la dimensione politica non dovrà essere loro, fin da subito, del tutto estranea: grazie alla finzione dialogica, allora, Platone starebbe prefigurando alla giovane natura migliore/al filosofo non platonico delle città attuali a quali altre attività dovrà dedicarsi per poter raggiungere la perfezione⁵⁰³.

Ritornando alla scena descritta nel dialogo, Socrate, dopo aver discusso il giorno precedente sulla costituzione preferibile, aveva lasciato il compito agli interlocutori di riflettere sugli argomenti trattati: una volta rievocati i punti fondamentali del suo discorso sulla πολιτεία, egli manifesta l’esigenza di sentire ulteriori discorsi a riguardo. Per la precisione, Socrate ha, per il momento, guardato alla città come a un animale raffigurato in un dipinto, ossia in quiete: il suo desiderio è di contemplarlo in azione, dunque preferisce osservare, ora, la città perfetta e i suoi uomini ad esempio impegnati in guerre, pronti a reagire

⁵⁰² Sulla base di quanto osservato, condivido il suggerimento di C. Rowe, *Why is the Ideal Athens of the Timaeus-Critias not ruled by philosophers?*, in «Methexis», 10 (1997), pp. 51-57, ripreso in Id., *The Case of the Missing Philosophers in Plato’s Timaeus-Critias*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 28 (2004), pp. 57-70, per cui il *Timeo* non è interessato a difendere e a propagandare direttamente la superiorità del modello incarnato dai filosofi-re. A suo dire, l’assenza di questi ultimi risponde all’esigenza di evitare il problema «chicken-and-egg» che emerge dalla *Repubblica*, per cui i filosofi sono necessari alla nascita della città perfetta, ma solo quest’ultima può produrre filosofi, e a convincere i politici della bontà della tesi del potere filosofico: Timeo, Crizia ed Ermocrate sarebbero infatti solo politici, e non filosofi. Riguardo alla prima proposta, le analisi che ho condotto nel corso di questi capitoli hanno cercato di mostrare come tale problematica o non si pone o si può arginare grazie proprio alla diffusione dei contenuti del *Timeo* e del libro X della *Repubblica*, che invece di aggirarla la affrontano e la risolvono direttamente. A proposito della seconda, le parole di Socrate, in realtà, smentiscono la lettura unilateralmente politica della figura di Timeo: piuttosto, la filosofia di cui si parla nel *Timeo* non è la stessa – la ἐπιστήμη – in possesso del filosofo-re. Da qui la distanza di Timeo da quest’ultimo.

⁵⁰³ Integro alla luce di quanto proposto le considerazioni di P. Donini, *Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso*, in «Elenchos», 9 (1988), pp. 5-52, il quale, a mio avviso convincentemente, suggerisce che il lungo discorso di *Timeo*, in relazione al prologo e al racconto di Crizia su Atene, Atlantide e l’Egitto antichi, ha la funzione di segnalare che le discipline evocate a più riprese nei vari interventi dei personaggi non esauriscono la sapienza, ma piuttosto servono come avviamento ad essa.

e a comportarsi secondo l'educazione ricevuta (19b3-c8). Socrate dichiara che non è in grado di assolvere in maniera soddisfacente a questo compito (19c8-d3), che non possono farlo nemmeno i poeti, antichi o contemporanei, essendo loro estraneo quanto è stato argomentato fino a questo punto – non possiedono gli strumenti necessari per parlare della città, dei suoi cittadini e della loro παιδεία (19d3-e2) – e, infine, neanche i Sofisti, in quanto sono personaggi itineranti e, di conseguenza, impossibilitati a comprendere a fondo i meccanismi di una peculiare città (19e2-8): solamente gli individui che riuniscono la filosofia e la politica possono soddisfare la richiesta di Socrate (19e8-20a1). Timeo, Crizia ed Ermocrate rispondono, tutti, perfettamente al profilo appena tracciato: essi dispongono allora delle facoltà per proseguire il discorso sulla πολιτεία perfetta e sui suoi uomini (20a1-c3).

Con quest'ultimo scambio di battute, si conferma quanto suggerito in precedenza: il discorso di Timeo (in aggiunta a quello di Crizia e a quello, promesso, di Ermocrate) va considerato come collegato alle riflessioni di Socrate in merito alla costituzione riassunte nel prologo del dialogo. A proposito della richiesta di vedere la città e i cittadini perfetti in azione, Timeo fornisce, in particolare, la cornice più ampia per inserirli 'nel movimento', 'nel tempo': il cosmo quale, appunto, spazio per le azioni della città e degli uomini. Socrate crea infatti, attraverso l'immagine degli animali dipinti e del suo desiderio di vederli emergere dalla parete, un contrasto tra la quiete e il movimento: la prima può, legittimamente, corrispondere alla città ideale, ossia presente nei discorsi – della *Repubblica*/del prologo del *Timeo* – semplicemente quale modello frutto di una speculazione, di un esercizio dialettico; il secondo, invece, può rappresentare l'inserimento di questo paradigma nel mondo sensibile, che è appunto caratterizzato dal movimento e, grazie a quest'ultimo, dal tempo⁵⁰⁴. Tutto ciò risponde, in particolare, a quell'esigenza di vedere trasposto nella realtà il discorso sulla καλλίπολις espressa da Socrate già nella *Repubblica* (R. 472d9-473b3): si tratta, per la precisione, di 'confermare' la realizzabilità del progetto di riforma, mostrando che può sussistere in futuro poiché, in passato, una città simile è appunto esistita. Le notizie di Crizia circa Atene antica e Atlantide che seguono immediatamente il riassunto di Socrate, riprese e arricchite con altri dettagli nel dialogo che da lui prende il nome, dovrebbero, pertanto, essere finalizzate a risolvere questa problematica. Il racconto di Crizia nel *Timeo* precisa l'eventualità, paventata nella *Repubblica*, che la città perfetta sia esistita non solo in un tempo, ma anche in uno spazio diversi rispetto all'Atene in cui Socrate, Glaucone, Adimanto e gli altri si trovano a confrontarsi (499b1-d6): l'Atene antica – e in misura inferiore Sais d'Egitto

⁵⁰⁴ Per questa distinzione quiete/movimento ed essere/divenire cfr. S. Slaveva-Griffin, "A Feast of Speeches": Form and Content in Plato's *Timaeus*, in «Hermes», 133 (2005), pp. 312-327.

– confermano la realizzabilità futura del progetto di riforma, in ragione dell'esempio passato (l'Atene antidiluviana) e della presenza della *καλλίπολις* anche in altri territori (barbari – l'Egitto)⁵⁰⁵. Il pretesto per i discorsi di Timeo e di Crizia (e per quello mancante di Ermocrate) è dunque la volontà di rafforzare la plausibilità del progetto di riforma politica e di ricondizionamento dell'educazione che a questa si accompagna.

A mio avviso, la storia di Atlantide presente nel *Timeo* può, in aggiunta e in supporto a tutto ciò, servire a fissare nella memoria del giovane φύλαξ quei tratti fondamentali della *καλλίπολις*, in modo che, da adulto e una volta posto di fronte a discorsi più complessi – filosofici – a proposito dell'assetto preferibile per una città, sia portato ad accettarli immediatamente: tutto questo analogamente al modo in cui Crizia stesso dichiara di aver reagito dopo aver ascoltato il resoconto di Socrate sulla città perfetta. Esso gli ha infatti ricordato le vicende dell'Atene antica e di Atlantide ascoltate in tenera età e, conseguentemente, lo ha portato a dare l'immediato assenso alle proposte di Socrate circa la *πολιτεία* preferibile (25d7-26d3). Nel caso in cui, invece, il racconto fosse stato recepito nelle città attuali, sarebbe stato trasmesso dai filosofi (da platonizzare) ai loro figli, plausibilmente – secondo l'ottica di Platone – simili per natura ai padri, in modo da supportare, sebbene nel lungo termine, la stessa esigenza di rafforzare la legittimità di instaurare in futuro la *καλλίπολις*⁵⁰⁶. La trattazione di Timeo fornisce, dunque, le basi 'materiali' – per la precisione, il cosmo – per l'azione storica della città perfetta e dei suoi uomini, tematica introdotta già da Crizia nello stesso *Timeo* e di cui si occuperà più estesamente anche in altra sede⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ Per queste osservazioni cfr. F. Ferrari, *Il passato come pharmakon in Platone: la kallipolis e l'Atene del tempo di Atlantide*, in F.L. Lisi (ed.), *Utopia, ancient and modern. Contributions to the history of a political dream*, Sankt Augustin 2012, pp. 99-112. J. Cropsey, *The Whole as a Setting for Man: On Plato's Timaeus*, in «Interpretation», 17 (1989-1990), pp. 165-191, suggerisce in un inciso che, riguardo al discorso di Timeo, il quale fornisce un «setting» (il cosmo) per vedere la città e gli uomini in azione, è opportuno chiedersi quanto il cosmo sia ospitale per questi ultimi: aggiungo che, nonostante la perfezione del cosmo, vi sono elementi che possono rischiare di compromettere il raggiungimento della condizione migliore da parte degli uomini, ossia tutto ciò che dipende, primariamente, dalla necessità (la sfera mortale e irrazionale dell'anima, il corpo, etc.). Per questo motivo, allora, la richiesta di vedere la città soprattutto in guerra contribuisce a testare la superiorità dell'educazione dei cittadini perfetti: l'esistenza di guerre e di altri mali può essere giustificata dal fatto che esiste comunque una sfera infima nel mondo – ma non dipendente dalla dimensione divina, cioè dal Demiurgo e quindi dalle idee – da cui bisogna prendere le distanze.

⁵⁰⁶ Di questi meccanismi memoria-giovanile età-ripresa in età adulta/anziana-nuova diffusione si è già discusso dettagliatamente nel cap. 2.2.4: si tratta di diffondere un μῦθος conforme ai τύποι περι θεολογίας, dunque adatto a formare le nature migliori, al contrario del caso di Cefalo/dei crematisti/dei πολλοί, che dovrebbero invece far circolare, tra i loro simili, miti escatologici di stampo orrifico per moderare e temperare l'indole degli uomini peggiori e prepararli ad accettare il governo dei filosofi.

⁵⁰⁷ Anticipo che i racconti sull'Atene antica e su Atlantide di cui si legge nel *Timeo* e nel *Crizia* vanno intesi come divergenti, non da integrare l'uno con l'altro: quello presente nel primo dialogo pone enfasi sulla tripartizione e sulla presenza di un gruppo di individui superiori al comando, attraverso il parallelo con la città egizia di Sais e l'Atene antidiluviana; quello presente nel secondo dialogo si concentra, invece, sugli aspetti bellici delle due antiche rivali Atene e Atlantide. Non sarebbe implausibile ipotizzare che la prima versione di Atlantide fosse un mito che serviva a mostrare la realizzabilità (grazie al precedente nel passato) della *καλλίπολις* ai φύλακες/ai filosofi attuali da destinare al percorso che li avrebbe resi filosofi-governanti, in

L'introduzione del cosmo, oltre a fungere da terreno per la messa in moto del paradigma della città e dei cittadini migliori prima in quiete nei discorsi, concorre nel mostrare quale tipo di uomini appartengono tipicamente alla πολιτεία di Socrate, il quale, nel prologo, focalizza l'attenzione solo sui guardiani: come si è visto, il *Timeo* riprende e giustifica la tripartizione dell'anima, nonché la superiorità della φύσις di particolari individui, guidati dal principio razionale, i quali sono chiamati ad assumere un determinato βίος che rappresenta una riproposizione, a livello del microcosmo umano, della perfezione e dell'ordine del mondo sensibile quale copia del piano noetico. Con il suo lungo discorso Timeo fornisce, cioè, un'antropologia perfettamente conforme alla tripartizione sociale della καλλίπολις, sebbene con particolare enfasi sulla componente che detiene il potere⁵⁰⁸.

Un'operazione di questo tipo può essere condotta, osserva Socrate, soltanto da personaggi che possiedono sia competenze filosofiche sia abilità politiche: egli prende le distanze sia da se stesso, sia dai poeti, sia dai Sofisti, poiché, si deve intendere, nessuno di loro è in grado di riunificare sapere ed esercizio del potere. L'estraneità agli affari diretti della città è una 'macchia' tipica, infatti, di Socrate: nel *Timeo*, si definisce semplicemente e genericamente inadatto, ma, considerando le sue parole successive, tale manchevolezza

accordo con lo scopo del *Timeo* di cui si è detto; la seconda versione, quella del *Crizia*, potrebbe invece guardare più alla compagine dei futuri guerrieri in seno al gruppo di φύλακες, sempre con l'intento di fondo di suggerire loro la realizzabilità della città perfetta. Di ciò si discuterà più approfonditamente nel cap. 4. Veicolare in via germinale nozioni difficili, o estranee alle aspettative tradizionali, ai giovani φύλακες (o, aggiungo, agli uomini migliori non ancora platonici delle città attuali) attraverso miti – λόγοι in parte veri più semplici da afferrare – è un'operazione ravvisabile nella stessa *Repubblica*: la nobile menzogna qui descritta, che legittima la divisione del corpo cittadino in più gruppi, serve anche per suggerire a quello dominante che deve declinare il potere supremo non come occasione per arricchirsi personalmente, dunque per fargli accettare con più immediatezza, quando in futuro sarà chiamato a governare, l'abolizione della proprietà privata (la vera ricchezza, piuttosto, risiede nell'anima ben coltivata). Nel caso del racconto di Atlantide del *Timeo*, esso legittima nuovamente la tripartizione sociale della *Repubblica*, come si dirà *infra*, nel testo. Per queste ultime osservazioni cfr. A. Balansard, *Du pseudos de la République au logos du Timée: qui s'agit-il de convaincre?*, in «Kairos», 19 (2002), pp. 7-29.

⁵⁰⁸ Condivido, dunque, quanto suggerito da C. Natali, *Antropologia, politica e la struttura del Timeo*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus* cit., pp. 225-241, il quale insiste sulla difesa dell'armonia e della giustizia che deve vigere all'interno dell'anima, articolata nella *Repubblica* e ribadita nel *Timeo*: integro le sue osservazioni con quanto considerato a proposito del destinatario preferibile di questa legittimazione della tripartizione, e del ruolo di conoscenza-governo che gli deve spettare quale corollario di tale giustizia della ψυχή. È opportuno notare che le parole con cui Platone costruisce lo scambio di battute tra gli interlocutori prima delle indagini cosmologiche di Timeo rinvia a un contesto 'rapsodico', cioè di competizione tra discorsi che, secondo le regole di questo tipo di incontri, presentano, in successione, diversamente un medesimo assunto: Timeo, Crizia ed Ermocrate condividerebbero, quindi, un tema di fondo, in particolare un discorso sulle 'origini'. Del resto, il dialogo è ambientato in occasione delle Panatenee, la festa in cui si tenevano performance rapsodiche: per tutto questo cfr. G. Nagy, *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*, Washington 2002, pp. 36-69. M.-L. Desclos, *Les prologues du Timée et du Critias: un cas de rhapsodie platonicienne*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 175-202, aggiunge che gli interlocutori di Socrate si pongono, soprattutto, quali cantori di ἔργα ottimi di dèi e di uomini. A mio avviso, queste considerazioni si possono adattare anche a quanto proposto finora: il medesimo intento di fondo può, in aggiunta, essere quello di arricchire e di confermare il quadro politico e paideutico relativo al gruppo di φύλακες evocato nel prologo del *Timeo*, con l'educazione dei futuri filosofi-governanti (il discorso di Timeo) e dei futuri guerrieri (il racconto di Crizia nell'omonimo dialogo).

andrebbe precisata proprio come un'incapacità a prendere parte alla sfera politica; nella *Repubblica*, invece, denuncia esplicitamente la sua scelta deliberata di non interessarsi a essa⁵⁰⁹. I poeti sono egualmente inadeguati poiché, in quanto imitatori, possono guardare e rappresentare solo ciò che è loro più familiare. L'esigenza di Socrate è di raffigurare la città e gli uomini perfetti: di conseguenza si è costretti ad ammettere che i poeti sono lontani dal possedere le caratteristiche superiori dei cittadini della πολιτεία preferibile, di cui non possono pertanto discutere. In particolare, è l'educazione dei poeti a svantaggiarli: essi mancano, allora, di virtù e di conoscenze adeguate. Infine, i Sofisti sono connotati negativamente perché, pur mostrandosi abili nel comporre discorsi, non sono in grado di afferrare efficacemente cosa conviene fare e dire, in guerra e in altre dispute, a una città e agli uomini: questo perché non eleggono nessuna πόλις a loro dimora, bensì vagano in ogni dove. Pertanto, non possono porsi quali consiglieri preferibili di una città, in quanto non ne conoscono a fondo le dinamiche, a maggior ragione se tale città è la καλλίπολις, della cui cittadinanza non fanno pienamente parte, incarnando, pertanto, valori e aspirazioni inferiori.

Solamente individui come Timeo, Crizia ed Ermocrate, che assommano entro di sé abilità filosofiche e capacità politiche, sono adatti a discutere della città perfetta e dei suoi ottimi cittadini: si può concludere che, in quanto devono rappresentare questi ultimi, essi ne incarnano le stesse, superiori, caratteristiche, altrimenti non riuscirebbero, appunto, a descriverle alla stregua di Socrate, dei poeti, dei Sofisti. Timeo, Crizia ed Ermocrate sono filosofi e, insieme, politici: i membri della πολιτεία evocata da Socrate, allora, posseggono le stesse prerogative. Si sottolinea, quindi, che per fare parte della costituzione migliore bisogna riunire sapere ed esercizio del potere: un ulteriore elemento che può servire, sullo sfondo, a suggerire, secondo le strategie di cui si è detto in precedenza, al destinatario del *Timeo* che lo studio e la conoscenza non esauriscono gli incarichi a cui deve dedicarsi⁵¹⁰. In un certo senso,

⁵⁰⁹ Come si è visto nel cap. 2.1.9, Platone, nella *Repubblica*, prende le distanze dal modello incarnato dal maestro proprio per la parzialità della sua figura: è filosofo, ma privo di interesse per la politica.

⁵¹⁰ Come rileva M. Erler, *Idealità e storia. La cornice dialogica del Timeo e del Crizia e la Poetica di Aristotele*, in «Elenchos», 19 (1998), pp. 5-28, la parte introduttiva del *Timeo* assume l'aspetto anche di un confronto sulla poetica: l'esigenza è quella di ammantare di credibilità e di attendibilità un μῦθος al fine di rafforzare la convinzione della realizzabilità della καλλίπολις, probabilmente anche a seguito di discussioni, interne all'Accademia, circa gli assunti di Platone sulla μίμησις. Di queste si avrebbe un'eco, come già osservato in proposito, nella prima parte del libro X della *Repubblica*: vanno lette in riferimento alle teorie sulla μίμησις le richieste di vicinanza degli imitatori (Timeo, Crizia ed Ermocrate, e non Socrate, i poeti, i Sofisti) a ciò che devono imitare (la città perfetta e i suoi uomini). A mio avviso, è però opportuno sottolineare che Timeo, Crizia ed Ermocrate non rappresentano la piena perfezione per quanto riguarda il sapere e il potere di cui dispongono: non incarnano al massimo grado le caratteristiche tipiche dei governanti della καλλίπολις. Il sapere di Timeo e dei suoi compagni si identifica infatti con la filosofia, dunque il loro esercizio del potere non può che essere imperfetto proprio perché si appoggia a una conoscenza non definitiva, secondo l'accezione che φιλοσοφία assume, di contro a ἔρως per la ἐπιστήμη, nel *Timeo*. I filosofi-re possiedono invece ottime abilità politiche perché esse derivano dalla somma facoltà conoscitiva, la scienza delle idee. La figura di Timeo risulta maggiormente vicina, di conseguenza, al destinatario preferenziale, e cioè ai giovani φύλακες/filosofi attuali:

viene indirettamente ripreso lo stesso meccanismo che anima la raffigurazione, presente nei libri V-VI della *Repubblica*, delle caratteristiche del vero filosofo, in possesso di virtù e di conoscenze che si declinano come scienza delle idee e capacità di amministrare ottimamente la città. Tali qualità emergono grazie alla parallela disamina dei falsi filosofi, che non possiedono – o dispongono di facoltà inferiori rispetto a – le abilità del filosofo che può essere considerato tale a pieno titolo. Resta da precisare, come fa il *Timeo*, che la filosofia va abbracciata e, poi, integrata con i contenuti della ἐπιστήμη⁵¹¹.

Alla luce di quanto considerato fino a questo punto, è possibile, dunque, avanzare l'ipotesi per cui il *Timeo* – e il *Crizia* che di esso rappresenta la naturale continuazione – si inserisce perfettamente nel solco tracciato dalla *Repubblica* e rievocato nel prologo: riflessioni ontologiche, epistemologiche e cosmologiche rivestono una notevole importanza per la morale e per la politica della città e dei cittadini perfetti. Il *Timeo* – in qualità di εἰκὼς μῦθος finalizzato a veicolare nel suo pubblico sia l'idea della realizzabilità della καλλίπολις sia della necessità di abbracciare un ambito di studi e una condotta propri della dimensione divina – fornisce un supporto adatto, e consente di dare avvio, alla formazione dei futuri uomini superiori, tanto nella città perfetta quanto in quelle attuali.

rispetto ai filosofi-re, ciò che incarna Timeo rappresenta una condizione più facilmente raggiungibile. Il profilo dei filosofi-re sarebbe stato concepito come una meta troppo distante e ardua, nel caso in cui fosse stato presentato all'inizio del percorso educativo come il primo modello a cui aspirare.

⁵¹¹ G. Casertano, *La ricostruzione dei ricordi. Funzionalità e verità del discorso che interpreta la realtà: Plat. Tim. 19c6-29d2*, in «Methexis», 9 (1996), pp. 19-30, nota che i filosofi-politici sono in grado di imitare non solo ciò che è, ma anche ciò che deve essere, il futuro, ammantando di un valore deontologico le loro operazioni e rivolgendosi, pertanto, a un piano di 'oggetti' di contemplazione superiore: al contrario, i poeti-Sofisti possono limitarsi a riproporre al massimo qualcosa di già in atto.

4. IL *CRIZIA*, PLATONE E I GUERRIERI

4.1 IL CICLO DI ATLANTIDE

«Dato che era amante della guerra e del sapere, la dea <Atena>, dopo aver scelto questo luogo favorevole alla generazione di uomini il più possibile simili a lei, lo colonizzò per primo» (*Ti.* 24c7-d3)⁵¹².

«Il gruppo dei guerrieri, che dall'inizio fu separato per volontà di uomini divini, viveva a parte. Aveva tutto ciò che era appropriato per la sua sussistenza e per l'addestramento, non aveva beni privati e considerava ogni cosa come comune, e non si aspettava che il resto dei cittadini fornisse più delle razioni di cibo adeguate» (*Criti.* 110c5-d2)⁵¹³.

Il libro X della *Repubblica* e il *Timeo*, alla luce di quanto considerato, sembrano riprendere alcune problematiche la cui risoluzione Platone aveva richiesto nel finale del *Fedone*. È opportuno, tuttavia, concludere le indagini analizzando anche il *Crizia*, in quanto è presentato da Platone come la continuazione delle discussioni di cui si legge nel *Timeo*: il primo dialogo sembra, cioè, completare il secondo, almeno nella finzione dialogica.

In effetti, *Crizia* recupera il racconto sull'Atene antica e su Atlantide che aveva preceduto, senza scendere nel dettaglio di tutti i temi menzionati, il lungo monologo di *Timeo*. Se si comparano i λόγοι che vedono protagoniste Atene e Atlantide contenuti nel *Timeo* e nel *Crizia*, si può riscontrare una serie di difformità, in particolar modo – secondo l'approccio adottato nella presente ricerca – per quanto riguarda il destinatario preferenziale che sembra essere presupposto: nel racconto del *Timeo*, si guarda all'Atene antica in qualità di città molto simile a quella perfetta delineata nella *Repubblica*, ponendo particolare attenzione sul modo in cui è amministrata e sulle conoscenze in essa diffuse; in quello del *Crizia*, la stessa Atene è considerata focalizzandosi sugli aspetti bellici, sulla vita dei guerrieri, oppure sulle caratteristiche negative degli abitanti di Atlantide – e della loro regione – che la portarono a muovere guerra, infruttuosamente, contro Atene.

Si tratta di una diversa riproposizione dello stesso tema, volto a rispondere a finalità e a esigenze differenti. Per la precisione, il λόγος di Atlantide del *Timeo*, in linea con gli intenti del dialogo, potrebbe servire a far adottare una precisa condotta al pubblico di uomini migliori chiamati a indirizzarsi verso un preciso programma di studi. La storia di Atlantide del *Crizia* potrebbe, invece, mirare alla difesa di un βίος tenendo soprattutto conto del punto di vista di

⁵¹² Ἄτε οὖν φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὕσα τὸν προσφερεστάτους αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη πρῶτον κατώκισεν.

⁵¹³ Τὸ δὲ μάχιμον ὑπ' ἀνδρῶν θείων κατ' ἀρχὰς ἀφορισθὲν ὄκει χωρὶς, πάντα εἰς τροφήν καὶ παιδείαν τὰ προσήκοντα ἔχον, ἴδιον μὲν αὐτῶν οὐδεὶς οὐδὲν κεκτημένος, ἅπαντα δὲ πάντων κοινὰ νομίζοντες αὐτῶν, πέρα δὲ ἰκανῆς τροφῆς οὐδὲν ἀξιοῦντες παρὰ τῶν ἄλλων δέχεσθαι πολιτῶν.

nature guerriera, attraverso la contrapposizione tra due modelli antitetici. Si avrebbe, di conseguenza, una sorta di ‘ciclo di Atlantide’, ossia la presenza di un nucleo di fondo conosciuto da tutta quanta la cittadinanza della καλλίπολις – appunto, il conflitto tra Atene e Atlantide – declinato, tuttavia, diversamente, a seconda della categoria di cittadini a cui narrare una parte degli eventi e in ragione del tipo di messaggio da veicolare.

4.1.1 L’Atlantide del *Timeo*

Dopo il cosiddetto riassunto della *Repubblica* contenuto nel prologo del *Timeo*, Socrate chiede ai suoi interlocutori di discutere della costituzione e dei cittadini perfetti da poco menzionati. Crizia, esortato da Ermocrate, interviene per primo: egli anticipa che offrirà un «racconto» (λόγον – *Ti.* 20d1) basato su «un’antica trasmissione orale» (ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς – 20d1), il quale, seppur «singolare» (μάλα μὲν ἀτόπους – 20d7), va inteso come «assolutamente vero» (παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς – 20d8). Con queste premesse, Crizia introduce il discorso sull’Atene antica e su Atlantide suggerendone, insieme, la natura e la funzione. È opportuno notare, infatti, che tali caratteristiche fanno rientrare il λόγος nel più ampio genere del mito platonico, secondo quanto osservato nel capitolo dedicato a tale questione: la storia riguarda eventi di un passato lontano, è ricca di dettagli e di scenari esotici – segnalati, per il momento, dal termine ἄτοπος, arricchiti solo in seguito dalla menzione dell’Egitto e della città di Atlantide che si trova fuori dall’Europa e dall’Asia – e sfugge alle regole dialogiche, trattandosi di un resoconto tramandato, esattamente nella stessa forma, nel corso di più generazioni e di più popoli, ossia dagli Egizi ai Greci per novemila anni.

Nonostante venga definito un λόγος assolutamente vero, la storia di Crizia va ricondotta nel novero dei μῦθοι: di conseguenza, essa riveste una certa importanza per l’educazione degli uomini a cui è destinato, bisogna, cioè, attendersi che miri a veicolare un preciso messaggio nel suo pubblico e a formarne opportunamente il carattere, essendo affine a un μῦθος, a un’opera di μίμησις, la quale assume tale primaria funzione⁵¹⁴. L’enfasi sulla totale verità di questo λόγος, poi, segnala che, agli occhi di Platone, esso presenta un contenuto importante: non va dunque inteso come un μῦθος solo in parte vero, come un discorso che ha una minima relazione diretta con la ἀλήθεια (con la sfera noetica, secondo una terminologia ricorrente in Platone). Come si è osservato a più riprese nelle analisi condotte, la presenza della verità è un segnale della dipendenza di un λόγος, o di un μῦθος, dal piano noetico, il quale fornisce un

⁵¹⁴ Come già osservato nel capitolo precedente a proposito del discorso di *Timeo*, i termini λόγος e μῦθος non sono, per Platone, in totale antitesi: essi si contrappongono, piuttosto, se sono presenti altri elementi a precisazione della natura del racconto in questione (tra tutti, il grado di verità che dichiarano di possedere).

contenuto superiore perché, ad esempio, suggerisce la condotta morale preferibile, animata da virtù che dipendono dal possesso di una conoscenza superiore: in ragione del fatto che contiene interamente la verità, la storia di Crizia può essere destinata a coloro che sono in grado di cogliere la ἀλήθεια, o a quanti saranno chiamati a disporne pienamente in futuro. Si tratta, a mio avviso, della prima spia circa il destinatario primario del racconto dell'Atene antica e di Atlantide del *Timeo*: la presenza di rimandi al mondo noetico, alla verità, va ravvisata, per la precisione, nella descrizione della tripartizione della società operata dall'Atene antediluviana (e dal suo corrispettivo egizio, Sais), un tipo di costituzione il cui «modello», si legge nella *Repubblica*, è «in cielo» (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα – R. 592b1). Nel *Timeo* viene fornito, così, un primo esempio semplice – cioè un discorso che appartiene al genere dei μῦθοι platonici – di indagine περὶ πολιτείας in qualità di prefigurazione di discussioni filosofiche maggiormente complesse: l'individuo sarà chiamato a condurre queste ultime in futuro – l'esempio più dettagliato ed evidente delle quali è costituito dalle indagini della *Repubblica* – e saranno volte a mostrare la plausibilità, l'organizzazione e la realizzabilità di questo tipo di regime⁵¹⁵.

Dichiarare che il λόγος sull'Atene antica e su Atlantide contiene la verità serve, pertanto, prima di tutto a segnalare la natura di discorso adatto a educare un pubblico incaricato di disporre in futuro della piena ἀλήθεια, la scienza delle idee appunto, uno dei cui 'corollari' è istituire e difendere la tripartizione della cittadinanza. La presenza della verità nel λόγος di Crizia ne mostra, inoltre, la funzione. Ai destinatari viene rivolto un racconto le cui informazioni non vanno messe in dubbio o in discussione: il mito deve, pertanto, costituire le fondamenta per la παιδεία dei suoi fruitori, rappresentare un elemento irrinunciabile nell'insieme delle credenze di questi ultimi. Per la precisione, come già anticipato nel capitolo precedente, la storia di Atene e di Atlantide ha il compito primario di mostrare la possibilità dell'esistenza della καλλίπολις, nonché la legittimità della separazione del corpo cittadino in tre gruppi ben distinti⁵¹⁶. Il λόγος di Crizia si sovrappone, di conseguenza, alla nobile menzogna della *Repubblica*, al cosiddetto mito dei metalli (414b7-415c7): la solidità della

⁵¹⁵ Quanto detto risulterà più chiaro alla luce dell'importanza della memoria secondo Crizia: la possibilità che storie ascoltate da bambini spingano all'accettazione di un messaggio contenuto in indagini più complesse affrontate in seguito da adulti, qualora queste ultime presentino un nucleo simile ai racconti della fanciullezza. Nel caso in esame, la storia di Atene e di Atlantide ascoltata da Crizia bambino ha prefigurato le discussioni avute da Crizia adulto con Socrate, *Timeo* ed Ermocrate a proposito della città e dei cittadini perfetti, e lo ha portato a farsi convincere della bontà del progetto di riforma proposto da Socrate.

⁵¹⁶ Accolgo l'ipotesi di lettura di G. Naddaf, *The Atlantis Myth: An Introduction to Plato's Later Philosophy of History*, in «Phoenix», 48 (1994), pp. 189-209, il quale ritiene che la storia di Atene antica e di Atlantide è un preambolo per la fondazione di una nuova costituzione, in grado di mostrare un esempio della natura umana in azione (negativamente o positivamente): a mio avviso, non esclusivamente per la πολιτεία della Magnesia delle *Leggi*, ma anche per la καλλίπολις della *Repubblica*, grazie ai costanti riferimenti a questo dialogo di cui si è detto e di cui si dirà ancora.

città perfetta si basa sull'accettazione di quanto narrato in entrambi i racconti. Tuttavia, al contrario del secondo – esplicitamente dichiarato mendace – il primo è παντάπασι ἀληθής. È opportuno notare che solamente una ristretta cerchia di cittadini, quelli al governo, possiede gli elementi conoscitivi adatti a comprendere che vi è un elemento di falsità nel mito dei metalli: potrebbe essere questa la ragione per cui Socrate dichiara che sarà più difficile convincere le nature migliori a proposito della presunta verità di tale tipo di mito. Del resto, costoro, essendo chiamati a reggere le sorti della città, forniscono le linee guida per l'elaborazione di storie e di racconti, e le direttive per diffonderli: sono al corrente, dunque, che molti dei μῦθοι hanno elementi di falsità. È la rimanente parte della cittadinanza (guerrieri e crematisti) che va convinta della verità del mito dei metalli, operazione più agevole rispetto al tentativo di persuasione dei governanti, si può intendere a causa della loro natura, dal punto di vista intellettuale, inferiore (414b7-c2).

Il grado di verità della storia di Atene e di Atlantide è – e va – invece accettato da tutti gli uomini, dunque anche da quelli al governo, proprio perché Crizia non concede alcuno spazio di incertezza circa la sua attendibilità: in questo modo, il λόγος in questione acquisisce un'importanza ancora maggiore rispetto al μῦθος dei metalli, poiché, forte della ἀλήθεια che reclama, può fornire, a tutti i tipi di uomini, la migliore 'prova' storica ed empirica dell'esistenza della καλλίπολις e dell'ottimo operato della sua costituzione. Nel caso del mito dei metalli, si può inferire, *non* è necessario che *ogni* elemento cittadino sia forzato ad accogliere come vera la sua finzione narrativa, che cerca di legittimare la fissità della natura degli uomini e la conseguente attribuzione di ruoli e di incarichi per essere stati generati in possesso di una φύσις precisa. L'elemento già al comando ha infatti da tempo accolto la funzione di guida della città (la costruzione e la diffusione di questo mito non è che l'esito delle sue attività governative): non ha bisogno di essere persuaso ulteriormente. Al massimo, le preoccupazioni maggiori vanno indirizzate a presentare il mito dei metalli come vero ai governanti fanciulli (415c7-d1), poiché si trovano alle prime tappe della loro educazione, dunque sono maggiormente 'malleabili'. Nel caso del racconto di Atene e di Atlantide, *tutti* i cittadini, indipendentemente dalla loro estrazione, crederanno sempre nella sua verità: crematisti, guerrieri, governanti sia giovani sia adulti guarderanno all'Atene antica (e alla 'gemella' Sais) come a una progenitrice, a un'antenata la cui eredità – la bontà degli ordinamenti politici e della condotta dei cittadini – bisogna mantenere e tramandare. Più del mito dei metalli, il racconto di Crizia svolge il ruolo di fondamenta per la καλλίπολις e reclama, di conseguenza, il grado di παντάπασι ἀληθής: il primo si limita a supportare in maniera non definitiva la tripartizione, laddove il secondo riprende lo stesso tema

contribuendo, in aggiunta, a rafforzare la legittimità e la plausibilità dell'esistenza della città perfetta con un analogo racconto delle origini, ma con dettagli maggiormente attendibili per ogni tipo di natura umana⁵¹⁷.

Per meglio rafforzare il grado di verità con cui vuole presentarsi, e dunque per imprimere più a fondo nel destinatario preferibile il messaggio, il racconto assume tratti tipici di diversi generi letterari. Innanzitutto, è opportuno notare che l'inciso per cui la storia tratta e tramanda «le antiche gesta, grandi e meravigliose» (μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τῆσδ' εἴη παλαιὰ ἔργα τῆς πόλεως – *Ti.* 20e5), crea un collegamento con gli *incipit* di opere storiografiche come quelle di Erodoto e di Tucidide, tra i cui vari intenti vi è, appunto, l'esigenza di conservare il ricordo delle imprese compiute durante le guerre prese in considerazione. Il λόγος di Crizia, in effetti, analizzerà la costituzione, il conflitto e le altre vicende che contrapposero Atene ad Atlantide, mettendone in luce le cause alla stregua di quanto fatto da Erodoto (a proposito delle Guerre Persiane, dei popoli sottomessi alla Persia o coinvolti nello scontro) e da Tucidide (riguardo alla Guerra del Peloponneso, all'organizzazione e ai personaggi di rilievo di Atene e Sparta): nel caso del *Timeo*, si illustra la superiorità della prima città e, quindi, la sua inevitabile vittoria sulla seconda in ragione, soprattutto, degli ordinamenti migliori e della perfetta collaborazione tra governanti e guerrieri, come è possibile inferire dalle informazioni fornite da Crizia. In questo modo, si ha l'effetto di presentare le vicende di Atene e di Atlantide come l'oggetto di un'indagine storiografica, dunque quale insieme di eventi realmente avvenuti i cui contorni Solone ha avuto il compito di ricostruire per tramandarne memoria ai Greci⁵¹⁸. L'intero discorso ha, poi, la peculiarità di costituirsi sia quale ringraziamento a Socrate per le discussioni che aveva condotto il giorno precedente (σοί τε ἀποδοῦναι χάριν), sia quale risposta alla sua richiesta di trattare

⁵¹⁷ Il racconto fornirà, poi, anche un esempio più preciso di accorgimento che una parte della cittadinanza perfetta deve sempre osservare: la collaborazione tra gli elementi razionale e aggressivo in vista del mantenimento dello *status quo* della καλλίπολις, che deve conservare i confini e il numero di sudditi di cui già dispone invece di estenderli, come si vedrà.

⁵¹⁸ Condivido l'osservazione di C. Gill, *The Genre of the Atlantis Story*, in «Classical Philology», 72 (1977), pp. 287-304, ripresa in Id., *Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction*, in «Philosophy and Literature», 3 (1979), pp. 64-78, per cui il discorso su Atlantide è un mito di ordine politico costruito attraverso la commistione di elementi storici, al fine di creare, appunto, una storia, un esempio 'verificabile' – sebbene nelle modalità di cui dirò *infra*, nel testo – del fatto che la giustizia porta al successo, al contrario dell'ingiustizia: integro questa lettura con la valenza che tale concezione può rivestire per un pubblico di futuri filosofi-governanti, nel caso del *Timeo*, o di futuri guerrieri, nel caso del *Crizia*, e in riferimento al sostegno dell'idea della realizzabilità della καλλίπολις. Sui possibili echi, da parte di Platone, di eventi catastrofici realmente accaduti a danno di antiche civiltà del passato, si rinvia alle ricostruzioni delle principali ipotesi avanzate nel tempo fornita da L. Brisson, *La invención de la Atlántida*, in «Methexis», 8 (1995), pp. 167-174, il quale invita a considerare che, se effettivamente vi sono elementi storici, sono piegati alla funzione del valore politico-morale del mito. Il racconto, dall'antichità ai tempi moderni, fu variamente interpretato come riguardante eventi realmente accaduti o meno: per una panoramica cfr. D. Clay, *Plato's Atlantis: The Anatomy of a Fiction*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 15 (1999), pp. 1-21.

ulteriormente della πολιτεία e dei cittadini perfetti (21a1-2): esso prefigura, cioè, quel banchetto di λόγοι (27b7-8) – nel quale il racconto di Crizia si inserisce legittimamente – che Socrate aspetta di ascoltare con piacere. La storia di Atlantide può dunque essere considerata un λόγος filosofico, adatto a soddisfare le aspettative di tutti coloro che, come il Socrate della finzione dialogica, risultano ben disposti a fare da spettatori a uno scambio di discorsi: il racconto – assolutamente ἀληθής – di Crizia è filosofico, tuttavia, principalmente sul piano delle aspettative, dato che non si traduce in un esercizio di dialettica e di scienza delle idee. Ciò nonostante, si segnala la sua importanza e rilevanza per un destinatario che sente di potersi accostare alle stesse volontà e disposizioni di Socrate nei confronti dei λόγοι, potendo, così, catturarne l'attenzione. Tutto questo rappresenta, a mio avviso, un ulteriore segnale circa la composizione del pubblico preferenziale della storia di Atene e di Atlantide del *Timeo*. Il racconto si caratterizza, infine, anche in qualità di elogio (ἐν τῇ πανηγύρει δικαίως τε καὶ ἀληθῶς) della dea Atena (21a2-3): la discussione del *Timeo* si svolge, in effetti, durante le Panatenee, festa nella quale la divinità è al centro delle principali attenzioni dei partecipanti. Poiché in tale occasione ne viene, solitamente, celebrata la natura ottima, Atena assume il ruolo di modello: la dea è tratteggiata, in seguito, come una divinità che assomma l'eccellenza sia nel sapere sia nella guerra, in qualità di attività proprie di una sola figura perfetta (24c7-d1)⁵¹⁹.

Se si uniscono i diversi 'livelli' letterari finora menzionati, è mio parere che si possa affermare che le antiche e nobili gesta ricordate (ossia la guerra contro Atlantide oggetto dell' 'anima' storiografica del racconto) e la perfezione dei cittadini e della città (ossia la disamina sulla tripartizione oggetto del versante filosofico della storia, quale parte del banchetto di discorsi περὶ πολιτείας) possono essere raggiunte sotto il segno della collaborazione tra l'aspetto guerresco e quello del sapere, a imitazione della dea patrona di Atene (oggetto di elogi e modello per gli uomini nel giorno in cui è ambientata la discussione). Il racconto di Atene e di Atlantide è quindi una sorta di 'ibrido' letterario, in ragione del fatto che, come si è detto in precedenza, costituisce un mito di fondazione per la καλλίπολις: esso deve sostituire ogni possibile altra opera di μίμησις già in circolazione,

⁵¹⁹ K.A. Morgan, *Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology*, in «The Journal of Hellenic Studies», 118 (1998), pp. 101-118, rileva che vi sono anche *topoi* tipici dei panegirici (che si uniscono, quindi, a quelli dell'elogio ad Atena): in tali occasioni, la descrizione, in una luce positiva, della città di Atene ne contempla la storia passata, i cui eventi vengono talvolta deliberatamente alterati. In questo modo, il racconto di Atlantide diventa una nobile menzogna, alla stregua del mito dei metalli: come si è detto, tuttavia, Platone vuole celare a tutti i costi il carattere fittizio della storia di Atlantide agli occhi di ogni categoria di uomini; una parte della cittadinanza è invece consapevole della falsità del mito dei metalli. La presenza di *topoi* del genere dei panegirici, sottolinea la studiosa, può essere un segnale del fatto che Platone volesse opporsi ai panegirici redatti da Isocrate: ciò si accorderebbe, in effetti, con l'esigenza del *Timeo* di presentarsi quale manifesto del platonismo di cui si è detto nel cap. 3.2 e di cui si dirà ancora *infra*, nel testo.

perché presenta contenuti utili per costruire una condotta ottima. Favorisce la diffusione della nozione più importante: la possibilità dell'esistenza della città perfetta⁵²⁰.

Questa operazione di mescolanza letteraria sembra, in effetti, trovare una legittimazione proprio nelle parole di Crizia: egli chiosa, prima di procedere con la narrazione, osservando che Solone fu il più libero di tutti i poeti (21c1-2), poteva amalgamare a piacere vari generi letterari. Il racconto di Crizia riprende le parole di Solone: non può, allora, che ereditare il medesimo polimorfismo poetico di Solone. Il *μῦθος/λόγος* di Atlantide sostituisce i generi letterari a cui si ispira, in qualità sia di nuova e definitiva opera storiografica, sia di perfetta risposta al problema della costituzione e dei cittadini migliori, sia di corretto elogio degli dèi: si tratta, per la precisione, di un esempio di *μίμησις* riformata, adatta a essere diffusa sia nella *καλλίπολις* per cementarne l'unità sociale e rafforzare la pretesa di legittimità della sua costituzione, sia nelle città presenti per indirizzare gli uomini verso una disposizione opportuna. Non a caso, Crizia sottolinea che Solone, qualora avesse avuto il tempo di comporre un poema sull'Atene antica e su Atlantide, avrebbe oscurato la fama di Omero e di Esiodo (21c4-d3): sarebbe proprio questo l'intento di Platone, illustrato a partire dai libri II-IV della *Repubblica*, ossia sostituirsi alle opere mimetiche attuali con nuovi racconti, uniformati a criteri che potenzino il lato migliore degli individui.

È opportuno notare che Solone avrebbe potuto superare Omero ed Esiodo se avesse trattato di Atlantide: questa operazione viene condotta *ora* da Platone in persona, il quale, di conseguenza, sta proclamando il suo intento, appunto rimpiazzare ogni altro autore – tra tutti, Omero ed Esiodo in quanto i più famosi – con il suo *λόγος* su Atene e Atlantide⁵²¹. Il *Timeo* quale manifesto del platonismo non instaura, dunque, soltanto una dialettica con i Presocratici in merito al modo preferibile con cui trattare dei fenomeni, delle cause del mondo e di cosa sia moralmente meglio per l'uomo, ma anche uno scontro con autori di opere riconducibili

⁵²⁰ M. Regali, *Il poeta e il demiurgo: teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Sankt Augustin 2012, pp. 12-98, sottolinea come il racconto si presenti quale commistione tra generi letterari, presentando, oltre a caratteristiche tipiche degli inni e dell'elogio, anche motivi simposiali (appunto, il banchetto di discorsi), teatrali ed epici (con la *retardatio* della guerra tra le due città causata dal discorso di Timeo sul cosmo, della cui possibile funzione dirò *infra*, nel testo). Integro queste analisi anche con la valenza del mito di fondazione, con il messaggio di adeguamento a un certo tipo di condotta veicolato grazie a tale mescolanza letteraria e con la natura del *Timeo* di manifesto del platonismo, il quale nutre l'intento di sostituirsi a ogni altra produzione intellettuale. Il *λόγος* di Crizia si costituisce, poi, come un *pastiche* che, richiamando elementi di altri generi letterari, finisce anche per parodiarli (in particolare per quanto riguarda il versante storiografico ed etnografico 'alla Erodoto'), sebbene lo scopo ultimo non sia ironico ma educativo, come rileva M. Mund-Dopchie, *Le récit de l'Atlantide et les jeux d'écriture de Platon*, in «Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie royale de Belgique», 18 (2007), pp. 31-46.

⁵²¹ Più precisamente, Platone ha *già* rimpiazzato Omero ed Esiodo, perché sta assolvendo – descrivendo Atene antica e Atlantide nel *Timeo* – al compito che Solone non intraprese, e che avrebbe certamente garantito a quest'ultimo la fama di poeta sommo.

alla μίμησις: tutto quanto viene discusso nel *Timeo* ha, pertanto, la pretesa di sostituire la produzione intellettuale e letteraria precedente.

Dopo aver premesso queste osservazioni, Crizia passa a rievocare interamente il racconto di Solone, invitando i presenti a concentrare le attenzioni sulla città egizia di Sais. Essa venne fondata da una dea, chiamata dagli Egizi Neith e dai Greci Atena, che risulta, così, patrona sia degli Ateniesi sia degli abitanti di Sais (21e1-7): del resto, gli stessi cittadini di quest'ultima si proclamano «amici degli Ateniesi e in qualche modo loro parenti» (φιλαθήναιοι καὶ τινα τρόπον οἰκεῖοι – 21e6-7). Echeggiando alcuni miti tradizionali che collegano la Grecia all'Egitto – tra tutti, le vicende dei fratelli Danao ed Egizio⁵²² – Crizia favorisce l'istituzione di un parallelo, funzionale a suggerire l'idea che la città perfetta possa esistere. Sais e Atene sono infatti imparentate sul versante costituzionale, dato che, come si apprenderà in seguito, la prima mantiene in vigore la maggior parte degli ordinamenti che avevano caratterizzato la seconda in tempi più antichi. Sais esiste ancora: rappresenta, di conseguenza, una prova 'vivente' che la καλλίπολις è riscontrabile in qualche tempo passato o in qualche paese barbaro del presente, come ipotizzato nella *Repubblica* (R. 499b1-d6), e, in aggiunta, che la sua costituzione è stabile e salda⁵²³.

L'importanza che Sais assume nel racconto di Crizia appare immediatamente chiara: essa è la custode della storia non solo ateniese, ma del resto del mondo. La città, grazie alla sua vicinanza con il Nilo, è sempre risparmiata dalle catastrofi naturali che periodicamente colpiscono l'umanità, in particolare dai diluvi ricorrenti: a eccezione dell'Egitto, le altre terre vengono solitamente sommerse, con il conseguente sterminio degli uomini e la scomparsa delle loro civiltà. Si salvano solamente gli abitanti delle montagne, poco avanzati culturalmente: ogni società è, di conseguenza, costretta a ripetere il cammino verso il progresso conoscitivo, dopo ogni cataclisma, partendo dai livelli più bassi. Sais rappresenta un elemento immutabile e costante nell'alternarsi delle civiltà, di cui mantiene memoria per opera della sua classe dirigente, i sacerdoti (*Ti.* 21e7-23b3)⁵²⁴.

⁵²² Per una rassegna dei principali punti di contatto tra la Grecia e l'Egitto figurati nell'immaginario greco precedente e contemporaneo a Platone cfr. C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère a Aristote*, Aix-en-Provence 1971, pp. 15-342.

⁵²³ La degenerazione della città perfetta descritta nel libro VIII della *Repubblica* si verifica non tanto perché la costituzione della καλλίπολις, in sé, presenta eventuali fallacie che aprono alla sua debolezza e, dunque, alla sua perversione, ma perché avviene un mutamento nell'anima e nella disposizione di alcuni dei suoi cittadini, che alterano la πολιτεία: nel caso in cui alcuni di questi ultimi non vadano incontro a errori e a vizi, la καλλίπολις nasce per mantenersi in perpetuo, come testimonia l'esempio di Sais.

⁵²⁴ Per la ricorrenza di questa concezione nei dialoghi di Platone e nella tradizione greca cfr. F. Zuolo, *Platone e le catastrofi. Il grado zero delle civiltà in Politico, Timeo, Leggi*, in F. Calabi, S. Gastaldi (a c. di), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin 2012, pp. 87-104, il quale rileva che per Platone le catastrofi periodiche hanno la funzione di mostrare che lo sviluppo a partire da un grado zero del cosmo, di comunità politiche o di insiemi di saperi riveste una funzione esplicativa, volta a

Queste informazioni hanno una duplice funzionalità. Innanzitutto, si sottolinea che catastrofi e distruzioni non sono sancite e inviate direttamente dagli dèi: sono, piuttosto, l'esito della 'meccanicità' della natura (22b8-c3). Nel successivo discorso di Timeo sulla nascita del cosmo si apprenderà, infatti, che il corpo del cosmo – e la Terra nello specifico – è formato dai quattro elementi, i quali mutano incessantemente l'uno nell'altro: a partire da tali trasformazioni – cioè, dai loro incessanti movimenti – si originano terremoti, piogge, incendi. Bisogna, pertanto, escludere la concezione secondo la quale gli dèi intervengono direttamente negli affari umani per mandare punizioni in risposta a eventuali comportamenti malvagi degli individui. Si ha una conferma di tutto questo in un inciso nel racconto di Crizia, il quale rammenta le parole del sacerdote egizio che discuteva con Solone: ciò che i Greci conoscono sottoforma del mito di Fetonte – secondo il quale il figlio del Sole rubò il carro al padre causando, in quanto incapace di mantenerlo in una traiettoria stabile, numerosi incendi e devastazioni prima di venire fulminato da Zeus per impedire ulteriori stragi – è in realtà un'interpretazione fantasiosa del movimento periodico di alcuni corpi celesti. Questi ultimi, a determinati intervalli di tempo, si avvicinano alla Terra provocando devastazioni per il conseguente eccesso di calore (22c3-d3).

La conoscenza di cui dispongono i sacerdoti egizi è, quindi, una filosofia della natura animata da riverenza e rispetto per la dimensione divina, alla quale non attribuiscono nulla di malevole o di negativo: l'incoscienza e la stupidità con cui i Greci raffigurano Fetonte, un'entità divina, sono un errore. Un esempio di questo tipo di 'approccio' è costituito dallo stesso discorso di Timeo sui fenomeni naturali che seguirà il racconto di Crizia, come già suggerito: l'intero *Timeo* può essere, di conseguenza, letto anche come un'allegoria di alcuni miti tradizionali, per la precisione di quelli che attribuiscono malizia, malvagità o ignoranza a

illustrare le modalità con cui solitamente si costruiscono questi sistemi, come è possibile inferire dal *Timeo*, dal *Crizia*, dal *Politico*, dalle *Leggi*. Al contrario, le considerazioni su uomini e città 'astratti', non calati nella 'realtà storica', servono come paradigma normativo di cui avvalersi per riflessioni sulla disposizione preferibile, come nel libro II della *Repubblica* a proposito della città fondata per rispondere ai bisogni ma che non esiste in un luogo e in un tempo determinati. Nel caso del libro II, osserva lo studioso, Platone impiega tipi umani che hanno ricevuto un certo livello di educazione – dunque essi sono già in possesso di una condotta morale ottima – per aprire le porte alla discussione sulla (e, trasversalmente, alla fondazione della) *καλλίπολις*: egli non può impostare il discorso su quest'ultima considerando, invece, uomini appena usciti da una catastrofe, perché essi sono ancora in fase di ricostruzione delle conoscenze, della *παιδεία*, della *πολιτεία*, etc., non sono, cioè, sufficientemente affinati perché ci si avvalga di loro per parlare della, e per instaurare con loro la, città perfetta. Ciò potrebbe confermare quanto si sta cercando di mostrare nella presente ricerca: Platone è consapevole che per favorire le possibilità di fondazione della *καλλίπολις* deve esistere un 'materiale' umano già predisposto a essere inquadrato secondo le direttive che tale *πολιτεία* impone. Il libro X della *Repubblica*, il *Timeo* e il *Crizia* in esame preparerebbero, allora, il terreno per la nascita di questo tipo di uomini, cercando di far accogliere al destinatario preferenziale – di giovani nature migliori o di *πολλοί* – un preciso *βίος*: a mio avviso, è come se il pubblico costituisse a sua volta, nel frangente in cui legge/ascolta uno dei dialoghi considerati, il grado zero della civiltà. Si tratta, dunque, di educarlo, al fine di costruire la base umana per operare poi, in futuro, eventuali tentativi di riforma.

entità divine. L'invito al lettore/ascoltatore è, per la precisione, di correggere storie di questo tipo, sia accettando l'idea che gli dèi del cosmo sono esclusivamente buoni e perfetti (come il Demiurgo e gli dèi inferiori), sia integrando racconti già esistenti con la ricerca della vera causa di disastri e cataclismi (che vanno ricondotti all'ambito naturale, ossia ai movimenti incessanti tipici dei fenomeni e, in ultimo, della causa necessaria)⁵²⁵.

Da questa prima funzione deriva un corollario: si segnala che la storia di Crizia si adatta ai τύποι περί θεολογίας della *Repubblica*, proprio perché dimostra di adeguarsi alle direttive secondo cui gli dèi vanno rappresentati sempre quali entità incapaci di commettere volontariamente azioni dannose – contro altre divinità o gli uomini – nemmeno se le si intende come destinate a punire i malvagi⁵²⁶. È, questa, un'altra spia circa il destinatario preferenziale del racconto dell'Atene antica e di Atlantide contenuto nel *Timeo*: non può che trattarsi delle nature migliori, chiamate a introiettare la concezione delle divinità assolutamente buone in qualità di una delle credenze fondamentali per costruire il carattere perfetto che la loro disposizione consente di raggiungere.

In effetti, nel *Timeo* non viene detto esplicitamente che Atlantide, dopo aver perso la guerra condotta con tracotanza contro Atene, venne distrutta da cataclismi inviati dalle divinità: semplicemente, l'antica città scomparve a seguito di una catastrofe la cui origine, alla luce delle informazioni contenute nell'inciso che si sta analizzando, si è costretti ad ammettere che dipese da fenomeni naturali e meccanici. È vero che nel *Crizia* Zeus si appresta a prendere provvedimenti per gli abitanti di Atlantide, ma solo al fine di correggere la loro condotta, non di annientarli del tutto (*Criti.* 121b7-c4): l'inferenza per cui la distruzione di Atlantide avvenne «nell'arco di un solo giorno e di una sola notte» (μίας

⁵²⁵ I primi tentativi di leggere allegoricamente i miti tradizionali, in particolare in chiave naturalistica, erano stati condotti ad esempio da Ferecide di Siro, da Teagene di Reggio, dall'autore del Papiro di Derveni e da alcuni Sofisti. Se è corretto quanto osservato finora a proposito della funzione di manifesto del platonismo assunta dal *Timeo*, non sarebbe implausibile ravvisare un ulteriore elemento di dialettica instaurata da Platone con intellettuali precedenti: non solo i Presocratici in qualità di – imperfetti – filosofi della natura e Omero ed Esiodo come poeti potenzialmente pericolosi, ma anche gli allegoristi rientrano negli obiettivi polemicici di Platone, il quale, grazie al *Timeo*, fornisce una correzione del loro operato. In effetti, gli allegoristi sembrano limitarsi, adottando la prospettiva di Platone, a rileggere ogni aspetto dei miti alla luce delle teorie naturalistiche: per Platone si trattava, invece, di guardare allegoricamente ai racconti della tradizione limitatamente ai momenti in cui venivano attribuite malvagità o altre caratteristiche negative alle divinità, dato che le storie in cui gli dèi apparivano buoni e giusti si adattavano perfettamente agli schemi sulla teologia, ed erano, pertanto, meritevoli di essere conservate e tramandate.

⁵²⁶ Al massimo, l'intervento diretto degli dèi che può causare la rovina degli uomini è 'incidentale': i diluvi periodici sono infatti, talvolta, provocati dalle divinità, ma solo al fine di purificare la terra (22d6-7). Rientrano, dunque, nell'interesse che gli dèi nutrono per la stabilità del mondo fisico, non nel novero di loro eventuali punizioni da inviare agli uomini. Questi ultimi, vivendo sulla Terra, sono soggetti ai danni collaterali causati da queste alluvioni, le quali non si originano per l'esigenza di colpire l'umanità.

ἡμέρας καὶ νυκτός – *Ti.* 25c7-d1) per mano di Zeus non è, dunque, legittima – né sarebbe, a mio parere, lecita – sulla base dei testi⁵²⁷.

La seconda funzione dell'inciso sui disastri naturali è di sottrarre alla verifica storica gli eventi narrati, senza, per questo, intaccare la loro credibilità: ne viene rafforzata, anzi, la plausibilità. Le notizie sulla guerra tra Atene e Atlantide non sono tramandate semplicemente perché se ne è perduto il ricordo a causa delle catastrofi ricorrenti: di queste ultime si ha, invece, largo riscontro nell'insieme di storie e di miti noti a tutti i Greci, i quali possono attingere, inoltre, a testimonianze di eventi simili nel presente o in un passato più recente. Non vi è alcun motivo, dunque, per asserire che Atlantide e Atene non fossero in alcun modo esistite novemila anni prima le parole riportate da Crizia a Socrate, Timeo ed Ermocrate. Il fatto che le informazioni che i Greci ignorano sono conservate da sacerdoti egizi si inserisce, poi, nel solco delle indagini etnografiche di Erodoto, il quale sottolinea, precisamente, che è prerogativa del popolo egizio serbare memoria degli eventi mettendoli per iscritto: si richiama, cioè, una concezione che il lettore/ascoltatore del *Timeo* doveva avere già presente a proposito dell'Egitto, frutto di un insieme di conoscenze che Erodoto aveva messo a disposizione o a cui quest'ultimo aveva attinto in quanto già presenti nell'immaginario greco⁵²⁸. In questo modo, uno degli intenti di fondo del racconto di Crizia, suggerire la possibilità dell'esistenza della città perfetta, non può essere ostacolato da obiezioni circa la sua mancanza di verità o di plausibilità: tramite la digressione sui disastri naturali periodici, Platone mette il pubblico nell'impossibilità di respingere del tutto il racconto su Atene e Atlantide⁵²⁹.

⁵²⁷ L'episodio del cataclisma non va letto nell'ottica della giustizia retributiva divina, a mio avviso, anche per il fatto che non fu solo la città, tracotante, di Atlantide a essere distrutta dall'evento, ma anche l'intero esercito degli Ateniesi, virtuosi. Come osserva A. Capra, *Plato's Hesiod and the Will of Zeus: Philosophical Rhapsody in the Timaeus-Critias*, in G.R. Boys-Stones, J. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, pp. 200-218, il *Crizia* si interrompe poco prima di mostrare quale fosse l'esatto castigo escogitato da Zeus, richiamando la volontà del re degli dèi di eliminare la stirpe di uomini semidivini di cui si dice nel *Catalogo delle donne* di Esiodo. La differenza fondamentale è che nel *Crizia* Zeus, appunto, non distrugge gli abitanti di Atlantide, ma si limita ad applicare la giustizia retributiva, il suo attributo caratteristico, senza declinarla come 'condanna a morte', che è solitamente la sua decisione ultima ai danni di uomini tracotanti (ad esempio nei confronti della stirpe d'argento de *Le opere e i giorni*): Zeus vuole, piuttosto, moralizzare chi è caduto in errore, non ucciderlo. Ciò segnala la volontà di Platone di allontanarsi dai canoni tradizionali con cui gli dèi sono raffigurati, e mostra che il *Timeo* e il *Crizia* fanno parte di un nuovo ciclo di opere mimetiche anche a proposito della natura divina.

⁵²⁸ Per le problematiche circa la diffusione di una certa immagine dell'Egitto presso i Greci nel periodo classico e il contributo di Erodoto in proposito cfr. A.B. Lloyd, *Herodotus: Book II. Introduction*, Leiden 1975, pp. 24-140. Per la conoscenza, da parte di Platone, dell'Egitto anche attraverso il libro delle *Storie* dedicato all'Egitto cfr. L. Brisson, *L'Egypte de Platon*, in «Les Études Philosophiques», 2-3 (1987), pp. 153-168.

⁵²⁹ Come rileva T.K. Johansen, *Truth, Lies and History in Plato's Timaeus-Critias*, in «Hystos», 2 (1998), pp. 192-215, l'ignoranza del passato che caratterizza gli uomini impedisce loro di dire per certo che gli eventi dell'Atene antica e di Atlantide non sono avvenuti: la plausibilità di quanto narrato è, poi, rafforzata dai vari dettagli 'pseudo-storici' e geografici. L'elemento di verità che Crizia dichiara di tramandare, a detta dello studioso, riguarda il comportamento virtuoso degli uomini, il quale, aggiungo, può essere costruito grazie alla tripartizione della città, nozione che dipende dalla conoscenza del mondo noetico – quale modello per la

Come già detto, Sais viene risparmiata dalle catastrofi periodiche e mantiene inalterate le sue conoscenze, le sue leggi, la sua costituzione: essa diventa, di conseguenza, ‘la città della memoria’, in cui gli eventi e i progressi culturali vengono registrati, salvati e tramandati per le generazioni future. «Memoria» è un termine chiave per Crizia, sia nel suo racconto presente nel *Timeo*, sia in quello contenuto nell’omonimo dialogo: la rilevanza della μνημοσύνη si connette al fatto che, in questo modo, vengono conservate e diffuse storie utili per la vita degli uomini come, appunto, la nascita della καλλίπολις (della cui stabilità Sais stessa è testimonianza), la natura dei suoi ordinamenti, le imprese umane degne di lode e, pertanto, meritevoli di essere imitate. La memoria ha un’ulteriore, e più profonda, importanza: essa è fondamentale per l’esistenza di quel sistema giovane età-persuasione da adulti descritto nel cap. 2.2.4, e che Crizia illustrerà una volta ultimato il suo λόγος nel *Timeo* (25d7-26c5). Se gli uomini non disponessero della memoria, la città perfetta avrebbe difficoltà a esistere in futuro: questo perché una storia come quella di Crizia imprime con maggiore efficacia i suoi messaggi nei fanciulli. Costoro, una volta divenuti adulti e messi di fronte a discorsi più complessi che presentano un contenuto simile alle tematiche presenti sullo sfondo dei racconti della giovinezza, saranno necessariamente portati a lasciarsi meravigliare per la scoperta di una consonanza: accoglieranno, allora, con maggiore facilità i temi dei discorsi da adulti, esattamente come Crizia fu spinto ad accettare le indagini di Socrate sulla città perfetta perché simili al racconto di Atene e di Atlantide che aveva udito da bambino.

A mio avviso, si capisce, ora, perché alle nature migliori, e in particolare ai filosofi, è richiesto il possesso di una buona memoria, come affermato nella *Repubblica* (R. 486d2). Il termine può, certamente, ricollegarsi alla reminescenza e al recupero della conoscenza delle idee descritti, ad esempio, nel *Menone* e nel *Fedro*: tuttavia, nell’ottica dei dialoghi più manifestamente connessi alla *Repubblica* come il *Timeo* e il *Crizia*, l’importanza di possedere un’ottima memoria si presenta ora anche secondo il meccanismo ricordo/persuasione a cui Crizia dichiara di essere stato sottoposto, così da supportare il progetto di fondazione/mantenimento della καλλίπολις. Nel caso delle giovani nature migliori della città perfetta, il sistema memoria-sollecitazione del ricordo contribuisce a fissare nella mente delle prime gli, e quindi a favorire la riproposizione degli, ordinamenti cittadini una volta che gli individui superiori siano diventati adulti e governanti; nel caso delle giovani nature migliori

condotta e paradigma per l’amministrazione – da parte dei governanti. Per le possibili fonti e modelli dei dettagli pseudo-storici e geografici dei racconti su Atlantide del *Timeo* e del *Crizia* cfr. H. Görgemanns, *Wahrheit und Fiktion in Platons Atlantis-Erzählung*, in «Hermes», 128 (2000), pp. 405-419. H.-G. Nesselrath, *Platon und die Erfindung von Atlantis*, Leipzig 2002, pp. 7-42, oltre a completare la rassegna, suggerisce che dietro alla serie di – presunti – dati storici del racconto di Atlantide vi possano essere risultati di attività di ricerca extra-filosofica condotte in Accademia.

delle città attuali, tale sistema serve per prepararli a ricevere, e per spingerli ad accettare con maggiore facilità, eventuali futuri discorsi sulla necessità di mettere in moto il progetto di riforma contenuto nella *Repubblica*, alimentando quindi la speranza della nascita della καλλίπολις. Non a caso, Crizia afferma che gli Ateniesi antichi costituivano la stirpe di uomini migliore (*Ti.* 23b7-8), e che si conserva il loro «seme» negli Ateniesi odierni (περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος – 23c1-2): stando alla costruzione, da parte di Platone, di una nuova storia e genealogia, riformata e utile, di Atene, le potenzialità del suo passato, ossia la perfezione della città e dei cittadini, risultano insite nel suo presente. Rammentando agli Ateniesi le loro capacità sopite, viene aperta la consapevolezza del fine preferibile a cui tali cittadini – o, meglio, un ristretto gruppo di Ateniesi, quelli dotati, appunto, di una φύσις migliore – devono tendere: recuperare l'eccellenza pregressa – dunque per loro possibile – sia nelle leggi da seguire sia nella condotta da adottare. Gli Ateniesi hanno, semplicemente, dimenticato la loro storia, la loro natura e, quindi, il loro destino, come se fossero adulti privi dei ricordi della loro fanciullezza, del loro passato: da qui l'importanza della μνημοσύνη.

Crizia entra, infine, nel cuore del racconto: la descrizione della città di Atene di novemila anni precedente a quella in cui Socrate, Timeo, Ermocrate e Crizia si trovano a discutere. Essa era la «migliore» in guerra e dotata di ordinamenti perfetti (πόλις ἀρίστη πρὸς τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὐνομοτάτη διαφερόντως – 23b5-6): Atene eccelle sia sotto l'aspetto bellico, sia sotto quello governativo, i due temi principali del λόγος di Crizia. Riguardo al primo, egli fa riferimento al conflitto condotto dagli Ateniesi contro Atlantide – «la più bella delle imprese da loro compiuta» (τῶν ἔργων αὐτοῖς ὃ κάλλιστον ἐπράχθη – 23e5-6) – il quale, tuttavia, non è analizzato nel dettaglio nello spazio concesso a Crizia nel *Timeo*: esso è oggetto, invece, dell'omonimo dialogo, sebbene anche nel *Crizia* le esatte dinamiche dello scontro non vengano illustrate a fondo. È il secondo ambito, quello delle leggi, a interessare, per il momento, maggiormente Crizia: l'analisi circa i νόμοι antichi può essere condotta agevolmente perché la stessa costituzione è riscontrabile nella città di Sais ed è stata rivelata dai sacerdoti egizi a Solone (23e4-24a3).

Il primo, fondamentale ordinamento su cui si focalizza l'attenzione è la tripartizione dei cittadini: vi è il gruppo al comando, composto da sacerdoti, cui segue un altro di cui fanno parte esclusivamente artigiani specializzati, contadini, pastori e cacciatori, e, infine, un terzo, quello dei guerrieri (24a3-b7). Le leggi si occupano di mantenere separate e distinte queste tre componenti e, in aggiunta, di stabilire quali siano «i saperi» (μαθήματα) che è necessario apprendere: i νόμοι di Atene antica e di Sais si curano, quindi, anche «del pensiero» (περὶ τῆς

φρονήσεως – 24b7) e di individuare i μαθήματα, umani e divini, che è opportuno coltivare, dalla divinazione alla medicina (24b7-c3). Il profilo di Atene e di Sais si avvicina, quindi, a quello della città perfetta delineata nella *Repubblica*, dato che i cittadini appartengono a diversi gruppi, ciascuno incaricato di svolgere solamente una determinata funzione: sono, pertanto, diffuse le rispettive virtù che mantengono in vita il sistema. Questo dettaglio costituisce una nuova spia circa il destinatario preferenziale del λόγος di Crizia: se, sulla base di quanto individuato in precedenza, appare chiaro che il discorso si indirizza soprattutto alle nature migliori, con queste precisazioni si mostra l'interesse, più precisamente, per quelle destinate a governare. Non a caso, infatti, viene ignorata per il momento l'analisi della guerra contro Atlantide per focalizzarsi sulle leggi che hanno reso Atene salda e in vantaggio sulla rivale, le stesse che hanno mantenuto in vita, nel corso dei secoli, Sais. Questi νόμοι, poi, non sono rivolti solamente a conservare la tripartizione dei cittadini, ma a suggerire anche le conoscenze che quelli al potere sono chiamati a sviluppare. L'enfasi è posta prima di tutto sull'aspetto – utilizzando la terminologia della *Repubblica* – razionale dell'Atene antica.

Le redini delle città perfette Atene e Sais non sono rette dai filosofi-governanti, bensì dai sacerdoti: propongo di considerare che questa incongruenza con la *Repubblica* sia dovuta alla natura del *Timeo*, il quale, come si è cercato di mostrare nel precedente capitolo, costituisce un tappa iniziale per la formazione dei futuri filosofi perfetti, ossia di individui che possiedono ἐπιστήμη. Il dialogo non contiene le vette più alte, e più difficili, del sapere poiché è destinato ai giovani φύλακες, o ai filosofi delle città attuali che non hanno ancora accolto gli assunti principali della filosofia platonica, al fine di spingerli verso quel percorso di studi che porta solo in ultimo a raggiungere la scienza delle idee. Non è, allora, utile mostrare fin da subito la figura superiore al massimo grado a individui che stanno muovendo i primi passi nel duro cammino di affinamento conoscitivo: occorre, piuttosto, presentare una meta *per ora* più facilmente raggiungibile perché maggiormente vicina alla condizione di partenza dei futuri filosofi-governanti, costituita, appunto, dai sacerdoti e dai saperi naturali che padroneggiano. In effetti, i μαθήματα che le leggi di Atene e di Sais promuovono coincidono, in parte, con le tematiche oggetto del discorso di *Timeo*. I λόγοι di Crizia e di *Timeo* sono collegati, quindi, da questo comune rinvio al perfezionamento conoscitivo graduale, di cui condividono il medesimo destinatario nonché il medesimo risultato sperato: da una parte, promuovere l'accettazione della filosofia della natura (quella esclusiva di *Timeo*, che i sacerdoti dimostrano di applicare convenientemente ad esempio attraverso l'esegesi del mito di Fetonte, la quale ha il pregio di eliminare l'attribuzione di qualità negative agli dèi); dall'altra, instillare i germi della necessità dell'impegno politico (mantenere e difendere la separazione

della cittadinanza in tre gruppi distinti, con a capo coloro che possiedono determinati μαθήματα). L'acquisizione della – e la sostituzione dei μαθήματα con la – ἐπιστήμη, assieme al conseguente sviluppo delle capacità pratico-politiche definitive, costituisce un passo successivo rispetto ai discorsi contenuti nel *Timeo*⁵³⁰.

Un'altra conferma per l'ipotesi di lettura suggerita, che illustra l'ulteriore messaggio veicolato dal racconto di Crizia, può essere ravvisata nel momento in cui viene descritta la fondazione di Atene: Atena scelse deliberatamente un luogo propizio – l'Attica – per la nascita di uomini «i più intelligenti» (ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι – 24c7). La dea generò gli Ateniesi antichi affinché fossero il più simili possibile alla sua figura (ἡ θεὸς οὔσα τὸν προσφερεστάτους αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας – 24d1-2): poiché la φύσις di Atena è di essere «sia amante della guerra, sia del sapere» (φιλοπόλεμος τε καὶ φιλόσοφος – 24c7-d1), anche gli Ateniesi suoi 'figli' e 'congeneri' risultano altrettanto inclini a interessarsi di affari bellici e di progredire nella conoscenza. Propongo di considerare che l'enfasi sulla natura peculiare di Atena – osservazione che fa rientrare il discorso di Crizia in parte nel genere dell'elogio agli dèi, come si è visto – in qualità di dea sia della guerra sia del sapere abbia il fine di suggerire che il primo aspetto deve necessariamente fondersi con, o seguire il, secondo. Crizia menziona prima il lato guerresco di Atena, ma osserva che essa dispone «anche» (τε καί) dell'amore per il sapere e che ha scelto, per fondare Atene, l'Attica in quanto favorevole alla generazione di uomini intelligenti: essa preferì, dunque, che gli Ateniesi rispecchiassero soprattutto il suo aspetto φιλόσοφος, il quale, di conseguenza, sembra rivestire per il momento maggiore importanza rispetto a quello φιλοπόλεμος.

Considerando tutto quanto messo in luce in precedenza, è possibile inferire che, ponendosi dal punto di vista della giovane natura migliore, l'inciso sulle caratteristiche di Atena e degli Ateniesi serve a suggerire che le tensioni alla competizione e alla guerra non devono agire da sole, bensì unirsi a, o, meglio, essere guidate da, la tendenza allo studio e al sapere: occorre, cioè, la presenza e il controllo della parte razionale dell'anima/degli uomini razionali – φιλόσοφος, la stessa terminologia impiegata nella *Repubblica* – per costruire, in accordo e in alleanza con l'elemento aggressivo/con i guerrieri – φιλοπόλεμος, che si

⁵³⁰ È opportuno notare, tuttavia, che i sacerdoti sono, a causa delle funzioni che rivestono, vicini al mondo divino: stando a quanto osservato nel cap. 3.1.1, essi hanno relazioni, dunque, con il piano delle idee, spesso connotato da Platone come divino. I sacerdoti rappresenterebbero, allora, un elemento di contatto con la sfera più alta, la cui completa conoscenza è, però, in possesso solo del filosofo o, meglio dello ἐπιστημηραστής di cui si parla più in seguito nel *Timeo*: le caratteristiche di questa figura non si possono raggiungere se ci si limita alle sole conoscenze enucleate nel dialogo in esame. Alla luce di tutto questo, non accolgo la lettura di K.A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000, pp. 261-281, per cui il racconto di Atene antica e di Atlantide del *Timeo* e del *Crizia* va rivolto a un pubblico ormai esperto sia di filosofia, sia di politica: sarebbe più plausibile, a mio avviso, il contrario, affinché venga fornita la base per avviarsi verso la perfetta padronanza della filosofia e della politica, in accordo con gli intenti del resto del *Timeo*.

inserisce nel più ampio solco dell'attributo θυμοειδής/φιλόνομος della *Repubblica* – gli individui, nonché le città, migliori. In effetti, uno dei motivi ricorrenti nella *Repubblica* è la collaborazione tra l'elemento aggressivo e quello razionale: se si considera, poi, che gli uomini che incarnano una di queste due disposizioni condividono un percorso educativo comune, risulta lecito affermare che il discorso di Crizia si adatta perfettamente a un pubblico di giovani φύλακες. Il fine potrebbe essere proprio quello di instillare in loro l'idea che quanti sono maggiormente inclini a seguire le spinte razionali debbano tenere sotto controllo la parte/gli uomini aggressivi e collaborare con loro nella gestione e nella difesa della città per renderli ottimi e degni di lode e memoria: la guerra e i combattimenti devono essere condotti sotto la supervisione e le direttive dei governanti, non dei guerrieri in autonomia. Nel caso degli uomini attuali, si tratta invece di spingerli a narrare la storia, e dunque a riproporre la medesima concezione, ai loro figli per mettere in moto i meccanismi virtuosi appena descritti: si infonderebbe nei giovani, cioè, il ricordo della necessità di una precisa disposizione, la cooperazione tra gli elementi razionale e aggressivo, al fine di far loro accettare, in futuro e da adulti, discorsi più complessi che trattano di una tematica analoga, come quelli della *Repubblica*, appunto, sull'alleanza fra τὸ λογιστικόν e τὸ θυμοειδές a contenimento del principio/degli uomini desiderativi⁵³¹.

Crizia conclude il racconto evocando solo fugacemente l'impresa bella e ottima di Atene antica, ossia la sua opposizione alla potenza espansionistica, e tracotante, di Atlantide: la descrizione più dettagliata del conflitto è rimandata a un'altra sede, precisamente all'omonimo dialogo. Crizia si limita solamente ad anticipare che Atlantide mosse «con arroganza» (ὑβρεῖ – 24e2) contro l'Europa e l'Asia pur dominando già la totalità della sua isola, situata nell'Atlantico, e grandi porzioni di territori europei e asiatici. Atlantide mirava alla sottomissione di ogni altra città: gli Ateniesi, prima alla guida di una coalizione di difensori, poi rimasti da soli, si opposero e sconfissero gli invasori. Atlantide, infine, venne distrutta da un cataclisma, che portò anche alla scomparsa dell'esercito ateniese (24d6-25d6). Il breve sommario conclusivo di Crizia serve a terminare – momentaneamente – il suo λόγος dando spazio, così, a quello di Timeo: pur essendo apparentemente incompleto (egli aveva

⁵³¹ Il discorso di Crizia non contiene, cioè, una trattazione dettagliata e puntuale di questo tema, ma solamente suggestioni, proprio alla luce del sistema memoria-sollecitazione del ricordo: basta suggerire tematiche, trattate con semplicità sottoforma di racconto, ai giovani perché, da adulti, riconoscano in indagini più complesse lo stesso nucleo di fondo, così da accettarlo più facilmente. Non occorre, per la precisione, dimostrare estesamente nel racconto di Crizia che l'anima razionale e quella aggressiva devono collaborare – e dunque presupporre il possesso di determinate nozioni come la natura intima dell'anima, ritenuta a più riprese da Platone molto difficile da comprendere e da trattare – bensì avvicinarsi a questa concezione ad esempio con la descrizione di Atena quale dea amante sia della guerra, sia del sapere, tratto che essa trasmise agli Ateniesi perché fossero ottimi: gli ulteriori livelli di indagine sono destinati al futuro, una volta che sia avvenuto l'affinamento conoscitivo delle giovani nature migliori.

promesso, all'inizio, che si sarebbe concentrato dettagliatamente sia sugli ottimi ordinamenti di Atene, sia sulle nobili gesta dei suoi cittadini), il racconto di Crizia contenuto nel *Timeo* può considerarsi 'autonomo' e perfettamente compiuto, in ragione del fatto che il messaggio da destinare al suo pubblico preferenziale si costruisce, e si esaurisce, concentrandosi sulle leggi, sull'importanza della tripartizione, sulla cura dei saperi e del pensiero e, infine, sulla convivenza tra gli elementi razionale e aggressivo. La stessa conclusione rappresenta un corollario a quest'ultimo aspetto: si apprende, infatti, che la guerra migliore da condurre – la decisione della quale, all'interno della città perfetta, non spetta ai guerrieri (che eseguono solamente gli ordini), ma ai governanti – è solamente di difesa da attacchi esterni, non di conquista. Quest'ultimo tipo di campagna è la prova che vizi e corruzione sono largamente diffusi nei cittadini: non a caso, gli abitanti di Atlantide decidono di espandersi animati da ὕβρις, non accontentandosi di aver raggiunto i limiti di dominio nel loro continente, ma pretendendo di assoggettare ogni città esistente. Se quanto osservato fino a questo punto è corretto, la collaborazione suggerita tra i governanti e i guerrieri deve costituirsi prima di tutto come necessità di conservare lo *status quo* della città perfetta, ossia mantenere i confini, il numero di sudditi e di alleati di cui essa già dispone alla stregua dell'Atene antica, pena l'inevitabile sconfitta di fronte a una καλλιπολις virtuosa, contenuta e, quindi, meglio organizzata perché dedita solo a predisporre opportunamente la sua difesa⁵³².

A mio avviso, il racconto sull'Atene antica e su Atlantide contenuto nel *Timeo* va letto e inteso prima di tutto autonomamente, senza giustapporlo e integrarlo con la sua ripresa nel *Crizia*, dialogo che, certamente, rinvia allo stesso soggetto, presupponendo, però, un diverso tipo di pubblico: nel caso del *Timeo* è lecito ipotizzare, sulla base di quanto detto, che la storia di Crizia abbia come destinatario primario le giovani nature migliori, in particolare quelle che mostrano di possedere inclinazioni verso l'ambito razionale, affinché introiettino fin dai primi passi del loro programma educativo tutto quanto messo in luce finora. Alle giovani nature migliori in cui prevale l'elemento razionale è poi riservato il resto del *Timeo*, il quale mostra le fasi iniziali – per la precisione, padroneggiare i μαθήματα naturali di cui i sacerdoti di Sais dispongono – del percorso di studi che porta al futuro possesso della ἐπιστήμη. A quelle che mostrano di essere dotate di un'inclinazione più aggressiva sarà invece destinato il resto della storia, contenuto nel *Crizia* e che sembra porre maggiore enfasi sull'aspetto guerresco sia nel caso della vita all'interno dell'Atene perfetta, sia nel momento del suo confronto con Atlantide: dato che le vicende dell'Atene antica e di Atlantide costituiscono, come si è detto,

⁵³² La tracotanza di Atlantide in guerra sarà oggetto di discussione più dettagliata nel *Crizia*, in particolar modo dal punto di vista, anticipo, dei guerrieri.

le fondamenta della *καλλίπολις*, esse sono ben note a tutti i suoi membri. Si avrebbe una sorta di ‘ciclo’ di Atlantide, un insieme di storie che attingono al medesimo fondo elaborate, però, diversamente al fine di rispondere a differenti destinatari e veicolare, così, vari ordini di messaggi⁵³³.

Il discorso di Timeo finisce per costituire una sorta di *retardatio* alla sezione del racconto di Crizia dedicata all’impresa bella e migliore compiuta da Atene: del resto, l’approfondimento dei *μαθήματα* – le indagini sulla natura di Timeo – non è di alcuna utilità per chi mostra di curarsi maggiormente di questioni belliche. L’enfasi sull’aspetto costituzionale dell’Atene antica del *Timeo* segnala, dunque, il suo destinatario all’interno del più ampio gruppo di giovani *φύλακες*: i futuri filosofi-governanti⁵³⁴. Nel caso in cui il racconto fosse stato diffuso nelle città attuali, in accordo con l’usuale valenza descrittivo-prescrittiva delle riflessioni sulla città perfetta, esso sarebbe stato indirizzato principalmente ai filosofi presenti: la certezza della loro attenzione sarebbe dipesa dalla prospettiva di appagare il loro lato razionale, grazie al fatto che la storia di Crizia si costituisce come *λόγος* assolutamente vero, viene, cioè, sollecitato l’amore per la *ἀλήθεια* che Platone ritiene caratterizzare sempre la natura dei veri filosofi. Costoro avrebbero poi riproposto queste storie ai loro figli simili per natura – secondo la fissità della *φύσις* umana, uno dei temi ricorrenti nel pensiero di Platone – al fine di mettere in moto i meccanismi di accettazione, da parte di questi ultimi, di discorsi futuri che sottolineano la possibilità dell’esistenza della *καλλίπολις*, la necessità della tripartizione cittadina, di intraprendere un determinato cammino di studi e di assumere precisi ruoli di governo. Contribuisce a rafforzare questo messaggio l’idea che gli Ateniesi antichi furono uomini sommamente capaci: se si considera che tale seme risiede

⁵³³ È opportuno notare che la promessa di trattare anche della guerra tra Atene e Atlantide è mantenuta nel *Timeo*, sebbene sia assolta fornendo poche informazioni. Il racconto può dunque, per il momento, essere considerato completo, come si è detto: l’unico rinvio a un’altra trattazione che non viene rispettato è all’analisi puntuale di ogni tipo di ordinamento cittadino, che può essere condotta solamente con i testi egizi alla mano (23e6-24a2). Propongo di considerare che questo inciso servisse ad aprire le porte a ulteriori racconti, mai elaborati da Platone, appunto parte di un possibile ciclo di Atlantide, ossia vari e diversi *μῦθοι* aventi come protagonisti gli stessi eventi del passato, dato che, come si è cercato di dimostrare, la storia dell’Atene antica e di Atlantide costituisce il mito di fondamento della città perfetta: questi altri racconti avrebbero considerato capillarmente l’organizzazione della *καλλίπολις* in modo da favorire, sempre secondo il sistema memoria-ricordo, l’accettazione dei provvedimenti riguardo la proprietà privata, l’abolizione della famiglia tradizionale, le norme sulla poesia, i lavori che ognuno deve svolgere, il limite numerico massimo di cittadini, etc., fornendo una controparte mitica a tutti gli ambiti di riflessione principali dei libri II-V della *Repubblica*.

⁵³⁴ Integro con questa osservazione le considerazioni di L. Lampert, C. Planeaux, *Who’s Who in Plato’s Timaeus-Critias and Why*, in «The Review of Metaphysics», 52 (1998), pp. 87-125, in part. pp. 119-123, per cui Timeo prende la parola, a metà del racconto di Atlantide, al fine di costruire un cosmo in cui le guerre (tra cui, appunto, quella narrata da Crizia) possano avvenire, così da sostituire il mondo di Omero (ma anche di Esiodo) dove vengono ambientati la guerra di Troia e gli altri conflitti: al contrario del cosmo dei poemi omerici, quello di Timeo è il frutto dell’azione di divinità buone come il Demiurgo e gli dèi inferiori. Da qui allora, a mio avviso, il messaggio a proposito del tipo di guerra che i cittadini perfetti devono intraprendere: mai di conquista, ma solo di difesa, a conformità delle leggi che regolano l’universo, imposte da divinità benevoli e mai malevoli. Su questo si dirà ancora *infra*, a proposito del *Crizia*.

ancora negli Ateniesi del presente (23b6-c2), si deve inferire che i destinatari del λόγος di Crizia, i rari filosofi che sopravvivono, incorrotti, nelle città attuali e malate (Atene tra tutte), possono recuperare la medesima condizione. Il compito degli Ateniesi migliori diventa, quindi, dischiudere il loro aspetto razionale e divino – che si declina per Platone, alla luce di quanto detto nel cap. 3.1.1, come studio delle idee e cura dei cittadini meno abili – infusogli, anticamente, da Atena, dea φιλόσοφος⁵³⁵.

4.1.2 L'Atlantide del Crizia

Le vicende dell'Atene antica e di Atlantide sono riprese nel *Crizia*: oggetto delle attenzioni di Crizia è, ora, la guerra che contrappose le due città, a cui nel *Timeo* egli fa solo un breve accenno. L'occasione per ritornare sull'argomento, e per arricchirlo di ulteriori informazioni, è fornita da Timeo: dopo aver ringraziato le divinità per averlo sostenuto fino al termine del suo discorso sulla genesi e sulla natura del cosmo, lascia la parola all'amico (*Criti.* 106a1-b7). Crizia, prima di cominciare, avverte la necessità di scusarsi per il contenuto del suo prossimo racconto: Timeo ha illustrato «cose divine» (περὶ θεῶν – 107a7-8; τὰ μὲν οὐράνια καὶ θεῖα – 107d7), su cui la maggior parte degli uomini non possiede conoscenze adeguate, non dispone, cioè, degli elementi per discriminare se effettivamente viene detto il vero in proposito né nutre, di conseguenza, particolari aspettative a cui richiede di adeguarsi. Crizia, al contrario, si concentrerà su «cose mortali», «umane» (περὶ θνητῶν – 107b1; τὰ δὲ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα – 107d8), di cui gli uomini sono in misura maggiore al corrente: sono dunque meno inclini a perdonare eventuali incongruenze (106b8-108a4). Agli occhi di Crizia, è più difficile parlare di questioni mortali che della realtà divina: per la precisione, Timeo ha considerato il Demiurgo, gli dèi inferiori, gli astri, il cosmo e, infine, quegli individui che, seguendo un preciso percorso conoscitivo, possono diventare divinità recuperando la loro condizione originaria. Crizia si dichiara più esperto di Timeo di ambiti prettamente mortali, nonché maggiormente interessato a essi: ciò, a mio avviso, segnala che l'oggetto del discorso di Crizia non è utile a chi è chiamato ad astrarsi da τὰ ἀνθρώπινα per curarsi in prevalenza della dimensione divina, ossia agli individui razionali che devono avvicinarsi alla scienza

⁵³⁵ Accolgo una suggestione avanzata da M. Tulli, *The Atlantis poem in the Timaeus-Critias*, in G. Boys-Stones, D. El Murr, C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge 2013, pp. 269-282, per cui la famiglia di Platone gioca un ruolo primario nel discutere della costituzione migliore: i fratelli Adimanto e Glaucone nella *Repubblica*, lo zio Crizia (se va identificato con il Crizia dei Trenta) nel *Timeo* e nell'omonimo dialogo. Ciò segnala che Platone aveva in mente di trasformare, in positivo, l'Atene del suo tempo, e che le 'forze' su cui contare per riuscire in questo intento consistevano proprio in Platone, principalmente attraverso la sostituzione dei poemi – potenzialmente dannosi per quanto rappresentato – di Omero e di Esiodo: integro tutto ciò con la valenza che l'inciso sul seme degli Ateniesi antichi, ancora presente negli Ateniesi attuali, può assumere.

delle idee (il pubblico del *Timeo*). Il contenuto del *Crizia* diverge da, e si contrappone a, quello del *Timeo* proprio per la caratteristica più generale: il primo è umano, laddove il secondo è divino⁵³⁶. I lettori/ascoltatori preferenziali del *Crizia* non coincidono allora con quelli del *Timeo*: non sono le rare nature migliori destinate a diventare filosofi-governanti, nell'ottica di Platone uomini θεῖοι e in profonda relazione con la sfera divina (noetica). La condotta perfetta di questi ultimi, infatti, si raggiunge con la conoscenza di τὰ θεῖα, non con l'adeguamento a modelli umani che, del resto, nel *Crizia* non riguardano il sapere.

Crizia è dunque consapevole che, poiché si accinge a trattare di cose umane, il suo pubblico nutre aspettative maggiormente esigenti: egli non può neanche appellarsi all'ignoranza del tema per prevenire eventuali critiche. Socrate conferma questa prospettiva, suggerendo che, come se Crizia si trovasse in un teatro, gli sarà difficile, viste tali premesse, riuscire gradito, specialmente dopo il λόγος di Timeo, che è largamente lodabile (108a5-b7). Ermocrate, tuttavia, esorta Crizia a non lasciarsi scoraggiare da quanto finora evocato, avanzando, anzi, osservazioni che sembrano rappresentare la soluzione al problema. Innanzitutto, Ermocrate gli rammenta quali sono le cose mortali di cui Crizia dovrà parlare: si tratta degli «antichi cittadini», dei quali va mostrata la natura ottima e, dunque, onorato il ricordo (τοὺς παλαιοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ὄντας ἀναφαίνειν τε καὶ ὑμνεῖν – 108c4-5). In secondo luogo, egli sottolinea che Crizia deve discuterne «coraggiosamente» (ἀνδρείως – 108c3), dato che individui «pusillanimi e passivi» (ἀθυμοῦντες – 108c1) non potranno mai elevare trofei di vittoria (108b8-c5). Se Crizia non si adegua a questo profilo, il suo discorso sarà ritenuto dal pubblico inferiore, per valore, a quello di Timeo ed egli non sarà, di conseguenza, lodato e premiato⁵³⁷.

Ermocrate rincuora Crizia circoscrivendo prima il campo di τὰ ἀνθρώπινα da considerare: le virtù e la condotta degli antichi cittadini diventano, così, un modello da seguire e in grado di garantire, si può inferire, la speranza di essere onorati e ricordati a propria volta in futuro, esattamente come gli Ateniesi antdiluviani sono, novemila anni dopo, oggetto di celebrazioni e di rispetto (almeno, per il momento a Sais e nell'Atene delle Panatenee del V sec a.C. grazie a Crizia). Ermocrate, poi, mostra le modalità tramite cui quest'ultimo deve

⁵³⁶ Il racconto di Crizia su Atene e Atlantide dell'omonimo dialogo si concentrerà sulla geografia e sulla politica, le quali si legano più profondamente al fine di indagare alcuni esempi di πολιτεία e le modalità con cui i relativi cittadini agiscono in essa. La figura umana nel suo complesso, e in relazione a τὰ θεῖα, a cose divine, ossia al cosmo, è stata analizzata da Timeo nel discorso sul cosmo: si tratta di guardare, per Crizia, al lato umano della costituzione e dei cittadini, come rileva J.-F. Pradeau, *Le monde de la politique: sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Sankt Augustin 1997, pp. 55-66, 110-149.

⁵³⁷ Traduco ἀθυμοῦντες con l'espressione «pusillanimi e passivi» per veicolare l'idea che gli uomini in questione non si attivano direttamente per ricercare la vittoria (passivi) in quanto mancano del coraggio (pusillanimi): rappresentano, cioè, il tipo umano contrario all'uomo aggressivo (e per questo coraggioso) che sembra essere adombrato nel passo in esame e di cui si dirà.

elaborare il suo discorso: Crizia non deve agire in alcun modo alla stregua degli uomini ἀθυμοῦντες, deve mirare alla vittoria sul λόγος di Timeo, ed è chiamato a parlare ἀνδρείως, «coraggiosamente».

Sia Socrate, attraverso la creazione di un ‘teatro virtuale’ in cui ha inserito, quali contendenti al titolo di poeta migliore, Crizia e Timeo, sia soprattutto Ermocrate, con le sue precisazioni, sembrano fare appello a, e sollecitare, un particolare aspetto del carattere di Crizia: il suo amore per la vittoria e per gli onori – nel caso in esame, da ottenere in un confronto tra discorsi – che è possibile perseguire solo rifuggendo dall’indolenza e dalla passività (dall’essere ἀθυμοῦντες) e comportandosi ἀνδρείως. Si è costretti ad ammettere che Crizia potrà ottenere il successo tra il pubblico che Socrate gli ha appena messo di fronte solo seguendo le direttive di Ermocrate: per estensione, tale pubblico è portato a concedere la vittoria e a tributare onori esclusivamente a chi incarna il profilo tracciato da Ermocrate.

È mio parere che questo inciso serva a sottolineare il cambio del profilo del destinatario tra il discorso di Timeo e quello, in procinto di iniziare, di Crizia dopo aver affermato che l’interesse si sposta dalle cose divine a quelle umane: può, plausibilmente, trattarsi degli individui guidati dall’elemento θυμοειδές. In effetti, Crizia, nel momento in cui assume le caratteristiche che Ermocrate ritiene le uniche in grado di concedere la vittoria, sembra proprio accostarsi alle inclinazioni tipiche degli individui in cui predomina il principio «aggressivo», i quali sono amanti degli onori e dei trionfi e in possesso della virtù del «coraggio» (ἀνδρεία)⁵³⁸: egli diviene, in un certo senso, portavoce degli uomini θυμοειδές, dato che narrerà gli eventi di Atene antica e di Atlantide assumendo una disposizione simile alla loro, evitando, cioè, di assimilarsi a uomini ἀθυμοῦντες e parlando ἀνδρείως. In effetti, egli si concentrerà sulla guerra e sulla vittoria di Atene – nonché sulle ragioni che l’hanno portata a primeggiare – ai danni di Atlantide: il vasto e generico ambito di «cose umane» di cui Crizia dichiara il pubblico molto esperto, e quindi molto esigente, riguarda in realtà prevalentemente la guerra. Propongo di considerare il *Crizia* come una ripresa dello stesso tema ‘cardine’ per la formazione dei cittadini della καλλίπολις, le vicende di Atene e di Atlantide, declinato, tuttavia, presupponendo un diverso tipo di pubblico rispetto al λόγος, che è parte del ciclo di Atlantide, a cui si dà spazio nel *Timeo*: si tratterebbe delle nature migliori destinate, in futuro, a ricoprire ruoli bellici, il cui carattere Crizia incarna al fine di riuscirci gradito e il cui punto di vista sulla grandezza di Atene antica egli, dunque, adotta⁵³⁹.

⁵³⁸ A proposito degli uomini dominati dall’elemento θυμοειδές dell’anima si è fatto cenno nel corso delle analisi su quelli desiderativi e razionali: le loro caratteristiche saranno esaminate più nel dettaglio *infra*, cap. 4.2.1.

⁵³⁹ Per la precisione, Crizia parlerà di cose mortali (le attitudini dei cittadini migliori in guerra) al fine di ricercare la vittoria e l’onore, le celebrerà animosamente e virilmente con l’obiettivo di riuscire più gradito al

Crizia fa appello all'assistenza della dea Μνημοσύνη per supportarlo nel racconto (108c6-d8). Ciò si ricollega all'importanza della memoria di cui si è detto, non solo per il fatto che Crizia sta rievocando una storia udita quando era fanciullo, ma anche in relazione al corretto funzionamento del meccanismo memoria-sollecitazione del ricordo, illustrato nel *Timeo*, che consente di imprimere con maggiore forza un preciso messaggio nella mente dell'ascoltatore. Osservata quindi la classica invocazione alle divinità – alla stregua di Timeo – Crizia incomincia il suo λόγος indicando l'oggetto delle attenzioni maggiori, la guerra, appunto, tra Atene e Atlantide, nonché la loro «potenza e le forme di governo» (τήν τε δύναμιν ἐκατέρων καὶ τὰς πολιτείας – 109a6-7): viene rovesciata l'importanza concessa alle caratteristiche delle due città rispetto a quanto avvenuto nel *Timeo*, dato che in quest'ultimo Crizia pone enfasi prima di tutto sulla costituzione e sugli ordinamenti cittadini, per passare solo alla fine a trattare del – o, meglio, a menzionare molto concisamente il – conflitto. Nel *Crizia*, invece, la prima, fondamentale questione è l'analisi della δύναμις di entrambe: l'ordine con cui sono introdotti i temi di discussione suggeriscono, tuttavia, che la forza di Atene dipende dalla sua πολιτεία e, per contrasto, che la δύναμις di Atlantide, infrantasi contro quella ateniese, si basa sui suoi vari ordinamenti interni. In effetti, le considerazioni su Atene – principalmente, il corpo di guerrieri di cui dispone e lo stile di vita che esso ha adottato – sembrano mostrare che la città ha costruito la sua potenza non tanto, ad esempio, grazie alla protezione delle divinità patrono o dalla ricchezza della terra, quanto grazie al rispetto che i suoi – vittoriosi – cittadini nutrono verso un certo tipo di legislazione e di condotta, in opposizione a quanto favorito e seguito dagli abitanti – futuri sconfitti – di Atlantide.

Crizia riprende la concezione, già avanzata nel suo λόγος del *Timeo*, per cui Atene e gli Ateniesi antichi vivevano sotto l'egida divina: anticamente, gli dèi decisero di spartirsi a sorte i territori su cui regnare, invece di guerreggiare per stabilirne l'assegnazione, atteggiamento, quest'ultimo, che male si addice alla natura divina (109b1-5). Viene, così, riscritto il passato tradizionale di Atene, che vedeva contrapporsi, in un duro conflitto, Atena e Poseidone per il controllo dell'Attica: l'egemonia di un dio su una regione è dovuta, piuttosto, a un accordo comune all'insegna dell'imparzialità e della pace. Il racconto si uniforma, di conseguenza, perfettamente ai τύποι περὶ θεολογίας: vengono eliminate tutte quelle storie di conquista del

pubblico (del resto, come si è visto nel cap. 3.2.2, Timeo e Crizia sembrano essere coinvolti in una contesa, anche se rapsodica). Per l'attribuzione di un carattere competitivo e agonistico a Crizia cfr. W. Welliver, *Character, Plot, and Thought in Plato's Timaeus-Critias*, Leiden 1977, pp. 22-28, di cui non condivido, tuttavia, la lettura negativa dell'immagine di Crizia che emergerebbe da tale connotazione: piuttosto, servirebbe per creare un legame con le qualità che il pubblico preferenziale vuole riconoscere nell'uomo che a esso si sta rivolgendo, come suggerito.

potere, da parte delle divinità, attraverso guerre, inganni, tradimenti e ogni altra azione malevola. Si conferma, in questo modo, che il destinatario primario della storia di Crizia coincide con le nature migliori⁵⁴⁰.

È importante notare che non viene concesso spazio a guerre di conquista nel novero delle intenzioni nutrite dagli dèi: in un certo senso, è veicolata l'idea che l'unico conflitto ammissibile è di difesa da nemici esterni, non di assimilazione e di assoggettamento di territori o di sudditi che non appartengono già al controllo, in questo caso, di una determinata divinità. Ciò rappresenta una prefigurazione – per contrasto – della condizione di Atlantide: la città, nonostante possedesse una regione in grado di fornire cibo a sufficienza e si fosse espansa ben oltre i confini originari, nutrì la volontà di assoggettare ogni altra potenza rimasta indipendente, venendo inevitabilmente sconfitta dalla resistenza ateniese, il cui unico scopo, in guerra, era di ergersi a difesa della sua *καλλίπολις* e di tutti gli altri Greci. L'inciso sulla spartizione, tramite sorteggio, delle sfere di potere divine indica che è proprio degli dèi, dunque di entità perfette e superiori al massimo grado, evitare guerre di invasione: nel caso in cui una divinità si faccia promotrice di politiche espansionistiche essa rivela che, in realtà, non possiede nulla di divino. È mio parere che questa concezione presenti un messaggio sotteso, la cui piena portata si può comprendere considerando che per 'entità divina' il pubblico avrebbe inteso non esclusivamente gli dèi della tradizione, ma anche, se non soprattutto, i perfetti filosofi-governanti. Questi ultimi, nell'ottica di Platone, meritano pienamente che venga attribuita loro la qualifica di divinità, e sono, in aggiunta, chiamati a presentarsi proprio come individui *θεῖοι* di fronte al resto degli uomini: se quanto osservato fino a questo punto è corretto, Crizia sta suggerendo che le nature migliori destinate a ricoprire ruoli bellici devono eseguire gli ordini degli dèi, cioè dei filosofi-governanti, solo se riguardano la protezione della città e la salvaguardia dei cittadini, non l'ampliamento dei confini o il soggiogamento di uomini che non fanno già parte della *καλλίπολις*. Qualora vengano promosse guerre di conquista, appare chiaro che gli uomini al potere non sono divini, perfetti: le loro direttive non vanno, pertanto, accolte e seguite⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ È opportuno notare, come si vedrà, che gli abitanti di Atlantide e, più in generale, la loro regione rappresentano un modello negativo: incarnano le disposizioni da cui è più opportuno rifuggire. Il racconto, tuttavia, resta all'interno degli schemi imposti per elaborare storie da destinare alle nature migliori di cui si legge nella *Repubblica*: le tendenze deleterie non sono direttamente rappresentate 'in atto', non sono presenti, cioè, descrizioni di uomini nel frangente di commettere malvagità o attività improprie, come impone una delle prescrizioni per la poesia riformata (R. 387d1-388b7; 388e8-389a2; 390d7-392b6). Semplicemente, si fa allusione a ciò che è opportuno evitare, anche attraverso la 'controparte' geografica dei vizi, come emergerà dalle analisi: resta valida, dunque, l'osservazione per cui il racconto del *Crizia*, pur considerando il caso di uomini iniqui accanto a quelli ottimi, si adatta perfettamente al programma di educazione delle nature migliori.

⁵⁴¹ Secondo P. Vidal-Naquet, *Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, in «Revue des Études Grecques», 77 (1964), pp. 420-444, la descrizione di Atlantide richiama sia la Persia, nel momento

Questa lettura potrebbe trovare conferma nelle parole successive di Crizia: gli dèi governavano, anticamente, le rispettive città non attraverso la forza, bensì la «persuasione» (οἶον οἶακι πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι – 109c3-4). La loro figura si accostava a quella di pastori, in quanto dediti a nutrire e a salvaguardare il loro bestiame – la cittadinanza – senza adoperare percosse o minacce: impiegando la πειθῶ, gli dèi si assimilavano, anche, ai capitani di una nave, i quali si servono, appunto, della persuasione alla stregua di un timone che indirizza tutta quanta la città verso una rotta unica e condivisa (109b5-c5). L'immagine del governante come «capitano» (κυβερνήτης) di una nave è impiegata da Platone per illustrare il tipo di comando che i filosofi devono assumere nella città: nell'allegoria della nave del libro VI della *Repubblica*, il vero filosofo è proprio un κυβερνήτης, l'unico individuo in grado di controllare ottimamente la nave-città il cui timone si è fatto concedere forte, appunto, anche delle sue capacità persuasive, come si è visto nei capitoli precedenti. La ripresa della stessa figura segnala, a mio avviso, che Platone aveva in mente, nel passo del *Crizia* in esame, non soltanto gli dèi della tradizione, ma anche i futuri e perfetti filosofi-governanti, ossia quegli individui θεῖοι perché in possesso della scienza delle idee e delle capacità pratico-politiche adeguate, coloro che hanno dunque raggiunto l'ultimo stadio del percorso di ὁμοίωσις θεῶ.

Si tratta allora, secondo il sistema memoria-ricordo, di instillare nella giovane natura migliore, destinata a ricoprire il ruolo futuro di guerriero secondo quanto illustrato finora, la necessità di rispettare il comando delle figure divine della città – i filosofi-governanti – nel caso in cui le loro decisioni si conformino alla natura peculiare delle divinità, tra cui, appunto, promuovere una guerra di difesa e non di conquista. Il corpo di guerrieri sarà, così, spinto a obbedire agli dèi/agli uomini divini che utilizzano la persuasione – e non la forza – per governare così da agire solamente a protezione della città. Qualunque sentimento di gloria va soddisfatto limitatamente al mantenimento dello *status quo* della καλλίπολις, senza cercare di

dei suoi tentativi di invasione della Grecia, sia l'Atene imperiale del sec. V a.C., che divenne, durante la Guerra del Peloponneso, una sorta di riproposizione ellenica delle volontà di dominio della Persia; S. Dušanić, *The Unity of the Timaeus-Critias and the Inter-Greek Wars of the Mid 350's*, in «Illinois Classical Studies», 27-28 (2002-2003), pp. 63-75, ritiene invece che il racconto di Atlantide faccia riferimento, al fine di suggerire un messaggio di pace, ai conflitti che contrapponevano i Greci a partire dagli anni seguenti al 350 a.C., e che Platone abbia quali bersagli polemici – come lo stesso autore rileva nel suo *Plato's Atlantis Myth*, in «L'antiquité classique», 51 (1982), pp. 25-52 – sia l'Atene sia la Siracusa del suo tempo. A mio avviso, la storia di Atene e Atlantide è talmente 'generica' (dato che contrappone una potenza di difesa contro una di conquista, la bontà contro la πλεονεξία, etc.) che ogni evento bellico di cui si è detto finora può rientrare convincentemente nel solco tracciato: Platone potrebbe, piuttosto, aver fatto confluire in un unico racconto riferimenti storici da più realtà temporali. È opportuno notare che la disamina dell'evoluzione delle costituzioni contenuta nel libro VIII della *Repubblica* non ha in mente di ricostruire il percorso effettivamente avvenuto in una determinata città del passato, fornisce, bensì, un paradigma per leggere la storia e le società del presente, come rileva M. Vegetti, *Introduzione*, in Id. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VI, Napoli 2005, pp. 16-24: allo stesso modo, allora, il *Crizia* può mostrare un modello per interpretare la storia bellica, con l'intento di offrirne uno sempre valido e utile all'educazione degli individui, tale da evitare la riproposizione delle negatività incarnate dalla Persia, dall'Atene della Guerra del Peloponneso, dai Greci del 350 a.C., etc.

accrescerne la potenza, le ricchezze, i tributari. Sollecitando, in questo modo, i primi germi di obbedienza nei confronti di chi impiega la *παιθώ*, l'anima del pubblico è posta in una precisa disposizione: la si prepara a lasciarsi controllare da chi dispone dei mezzi conoscitivi superiori, riprendendo, velatamente, l'immagine del cavallo bianco docile e controllabile – a rappresentazione della parte aggressiva dell'anima – solo se sotto la guida dell'auriga abile – dell'elemento razionale – di cui si dice nel *Fedro* (253c7-255a1)⁵⁴². Nel caso delle città attuali, questo inciso può servire, come sempre, a instillare il ricordo della necessità di lasciarsi persuadere dagli individui – genuinamente – migliori e a seguirne i comandi: del resto, una delle modalità con cui il filosofo delle città presenti riesce ad assumere il comando sulla città, mettendo di conseguenza in moto i meccanismi di nascita della *καλλίπολις*, è attraverso l'attività del *παραμύθεισθαι* di cui si dice nella *Repubblica*, ossia la persuasione degli altri uomini circa il fatto che egli è per davvero un individuo *θεῖος* e quindi meritevole di governare una città. Si offre il terreno favorevole al vero filosofo delle città attuali per consentirgli di reclamare il potere: grazie alla diffusione del racconto del *Crizia*, egli troverà uomini non ostili, ma pronti ad affidargli il timone (almeno, nel novero degli individui che incarnano le inclinazioni tipiche dell'elemento *θυμοειδές*)⁵⁴³.

Considerando il caso delle divinità patronne di Atene, *Crizia* introduce una novità rispetto al suo discorso del *Timeo*: in quest'ultimo aveva affermato che Atena, in qualità di dea della sapienza e della guerra, aveva contribuito alla generazione degli Ateniesi a sua immagine. Si afferma, ora, che Atena non è l'unica a comandare sull'Attica, una terra favorevole allo sviluppo di «virtù» – si deve intendere, quelle peculiari di ciascun gruppo di cittadini della *καλλίπολις* – e di «intelligenza» (*ἀρετῇ καὶ φρονήσει* – *Criti.* 109c10): vi è anche Efesto. Entrambi gli dèi sono presentati come «amanti del sapere e delle tecniche» (*ἄμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε* – 109c8): ciò serve per introdurre un ulteriore gruppo di Ateniesi, dunque non solo quelli al potere che incarnano la spinta alla *φιλοσοφία*, ma anche i crematisti – in particolare, artigiani e agricoltori (*τὰ μὲν ἄλλα ἔθνη τῶν πολιτῶν περὶ τὰς δημιουργίας*

⁵⁴² Per il fatto che l'utilizzo della persuasione, da parte di un elemento dell'anima, per controllare gli altri principi non vada riscontrato in tutti e tre i centri in cui la *ψυχή* è divisa bensì, al massimo, solo in τὸ λογιστικόν, cfr. R.F. Stalley, *Persuasion and the Tripartite Soul in Plato's Republic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 32 (2007), pp. 63-89.

⁵⁴³ L'inclinazione a conservare ciò che già si possiede o a promuovere la conquista di ricchezze e di territori potrebbe costituire un elemento, a vantaggio dei futuri sudditi, per discriminare le nature migliori che, nelle città attuali, si presentano come uomini superiori e infallibili e reclamano il comando: se ambiscono ad accumulare, appunto, ricchezze, allora gli uomini che, nelle città presenti, si lasciano guidare dall'elemento aggressivo non devono accogliere costoro come individui *θεῖοι*, meritevoli di essere seguiti, dato che si tratta di falsi filosofi, di falsi futuri governanti. L'inciso sulla spartizione a sorte del comando, da parte degli dèi, del *Crizia* offre uno strumento per resistere alle capacità persuasive possedute dagli individui corrotti: utilizzando l'esempio del dialogo è, cioè, possibile riconoscere, nelle loro parole, che sono animati dalla *πλεονεξία*, sentimento alieno dagli uomini genuinamente divini, perfetti.

ὄντα καὶ τὴν ἐκ τῆς γῆς τροφήν – 110c4-6) – che rispecchiano la φιλοτεχνία di Atena ed Efesto. Occorre un altro modello divino per giustificare sia la presenza di questi ultimi nell’Atene antica, sia la loro perfezione: tutti gli Ateniesi – tutti i tipi di Ateniese – sono infatti spinti a rispettare e a mantenere «l’ordine politico» (τὴν τῆς πολιτείας τάξιν – 109d2). Come risulterà più chiaro in seguito, questa descrizione può contribuire a illustrare, soprattutto, le ‘entità’ che il destinatario preferenziale del *Crizia* è chiamato a proteggere: i governanti e i crematisti, uomini nati grazie all’influenza delle caratteristiche positive di Atena e di Efesto la cui esistenza nella καλλίπολις è, pertanto, richiesta dalle divinità stesse. Più in generale, governanti e artigiani sono funzionali a mantenere l’ordine e il peculiare assetto della città, il quale fornisce gli elementi per rendere forte e superiore la καλλίπολις e, dunque, per favorire i suoi trionfi in eventuali scontri con i nemici⁵⁴⁴.

Gli ordinamenti cittadini vengono analizzati considerando, soprattutto, il punto di vista del gruppo di guerrieri. Innanzitutto, nell’Atene antica era promossa la parità di incarichi e di funzioni tra uomini e donne, in particolar modo per quanto riguarda il versante bellico: del resto, Atena era rappresentata armata proprio per suggerire questa nozione, a testimonianza che l’unione e la collaborazione tra uomini e donne consente di esercitare ottimamente la virtù (110b4-c3). In secondo luogo, Crizia pone enfasi sulla vita in comune per i cittadini dediti alla difesa armata: costoro non avevano né una famiglia (tradizionale) né alcuna proprietà privata, limitandosi a ricevere dai crematisti il vitto necessario al semplice mantenimento (110c4-d5). Questa disposizione, a cui si aggiunge la separazione degli alloggiamenti dal resto della città, è stata stabilita «da uomini divini» (ὅπ’ ἀνδρῶν θεῶν – 110c6): si conferma, ora, quanto anticipato in precedenza, ossia che il destinatario del *Crizia* deve introiettare il rispetto nei confronti del ruolo di governo non tanto delle divinità tradizionali, quanto degli uomini θεῖοι, che, in accordo con uno degli assunti ricorrenti nel pensiero di Platone vicino ai temi della *Repubblica*, vanno identificati con i filosofi-governanti (con i sacerdoti, nel racconto in esame).

I guerrieri vivevano, anticamente, in qualità di φύλακες, di guardiani della città (110d5), appunto pensando esclusivamente alla sua difesa: un’ulteriore riprova che uno dei vari messaggi di fondo del racconto di Crizia è suggerire la preferibilità di una guerra di difesa

⁵⁴⁴ Per il valore di Atena e di Efesto cfr. L. Brisson, *De la philosophie politique à l’épopée. Les «Critias» de Platon*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 75 (1970), pp. 402-438, in part. pp. 406-415, le cui analisi ho integrato col messaggio che può essere veicolato al destinatario preferenziale. Lo studioso osserva che le caratteristiche di Atena e di Efesto si trasmettono anche ai primi re di Atene: ciò instaura un’opposizione con i re di Atlantide, la quale si declina, soprattutto, attraverso gli assi della terra e del πέρας per Atene, del mare e dello ἄπειρον per Atlantide. Delle varie contrapposizioni tra le due città si dirà *infra*, nel testo.

rispetto a campagne di conquista⁵⁴⁵. Gli ordinamenti cittadini, del resto, impongono l'abolizione della proprietà privata ai guerrieri, la quale non può, di conseguenza, essere aumentata grazie a saccheggi e a invasioni: accanto alla comunanza di ruoli tra donne e uomini, si tratta di una delle questioni presenti nel cosiddetto riassunto della *Repubblica* contenuto nel prologo del *Timeo*, le quali, tuttavia, non sono direttamente trattate in quest'ultimo dialogo⁵⁴⁶. La futilità di una guerra di arricchimento e di espansione è ribadita da un altro livello di indagini.

Crizia offre informazioni dettagliate sulla geografia dell'Attica antica: la regione, oltre a generare come già detto uomini virtuosi e intelligenti, era estremamente fertile, presentava una grande varietà di paesaggi tra monti, colline e pianure, che davano spazio a boschi ricchi di risorse e a campi coltivabili grazie all'abbondanza di acqua piovana – raccolta sapientemente – di fiumi e di altri rivoli (110d5-11d8). L'enfasi sulla ricchezza garantita dall'Attica permette di derivare un corollario: ad Atene non servivano altre terre per vivere negli agi, le erano sufficienti quelle di cui già disponeva. Non vi era, dunque, alcuna ragione per predisporre un'invasione dei territori circostanti. Il quadro appena ricostruito da Crizia è in contrasto, in parte, con la geografia dell'Attica del presente: per ovviare a tale incongruenza, e per introdurre quegli elementi di plausibilità che impediscono al pubblico di mettere in dubbio quanto viene affermato (analogamente all'inciso sulle catastrofi periodiche del *Timeo*), Crizia sottolinea che i numerosi fenomeni naturali alternatisi nel tempo hanno modificato il territorio, mutandone la fertilità e la conformazione. Nonostante questo, è ancora possibile trovare traccia della precedente attività naturale e umana (111c3-7; d6-8).

Dall'Attica antica si ricavava il massimo, tuttavia, solamente grazie alla presenza di un corpo di crematisti specializzato nella coltivazione: i «veri agricoltori» (γεωργῶν μὲν ἄληθινῶν – 111e2) – tali perché dediti solamente al loro mestiere e in possesso di virtù (si deve intendere, σωφροσύνη e δικαιοσύνη) – i quali permettevano di ottenere, grazie al lavoro, ogni possibile vantaggio materiale per la città. Essi erano fondamentali per l'esistenza stessa della καλλίπολις, dato che, senza le loro tecniche e i loro saperi, la fertilità del suolo non sarebbe mai stata sfruttata adeguatamente: la loro difesa diventa, di conseguenza, necessaria.

⁵⁴⁵ Alla luce di quanto ho cercato di mostrare nelle analisi condotte fino a questo punto, e di quanto dirò in seguito, non accolgo la lettura di T. Garvey, *Plato's Atlantis Story: A Prose Hymn to Athena*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 48 (2008), pp. 381-392, il quale ritiene che i racconti di Crizia su Atene antica e Atlantide abbiano il fine di sostenere l'imperialismo, dato che celebrare Atena coincide con l'esaltare le gesta del passato degli Ateniesi, dunque con il ricordare il periodo in cui la città era egemone nel mondo greco (sia novemila anni prima la discussione, sia precedentemente la sconfitta con Sparta alla fine della Guerra del Peloponneso).

⁵⁴⁶ Delle nozioni della *Repubblica* riassunte nel prologo del *Timeo* sono riprese nel dettaglio, lungo quest'ultimo, in particolar modo la necessità di intraprendere una precisa educazione e di dedicarsi a un insieme di studi, dunque presupponendo un orizzonte conoscitivo-politico, come si è detto nel cap. 3.2.2.

È per tale motivo che le divinità patrono sono amanti sia del sapere sia delle tecniche: il primo lato permette l'istituzione di un opportuno ordinamento cittadino – quello che deve essere accolto e rispettato perché contribuisce a indirizzare tutti gli uomini verso la condizione perfetta – grazie alla nascita di uomini φιλόσοφοι, i governanti; il secondo consente, invece, il mantenimento di tutta la città e la garanzia che il territorio soddisfi quelli che nella *Repubblica* sono chiamati desideri necessari, comuni a ogni uomo, ossia la ricerca del cibo e del bere – funzionale alla sopravvivenza, non al vizio – tramite la generazione di uomini φιλότεχνοι, i crematisti. In questo modo, si suggerisce al secondo gruppo di cittadini che la presenza del primo e del terzo va strenuamente difesa e mantenuta: i guerrieri devono farsi guardiani della πολιτεία, appunto, anche nella forma di protettori dei governanti e degli artigiani-agricoltori⁵⁴⁷.

Crizia torna a considerare, nuovamente, il tipo di vita che i combattenti di Atene antica assumevano: costoro abitavano in comune presso l'Acropoli, pranzando assieme e conducendo, quindi, un'esistenza all'insegna della condivisione, dato che non erano inquadrati nelle forme di οἶκος tradizionale. Non possedevano, in aggiunta, né oro né argento personali, preferendo una via di mezzo tra i fasti, ossia l'abbondanza di acqua e di cibo data dalla fertilità della terra e dalla sapienza degli agricoltori nel coltivarla, e la sobrietà, ossia rifuggire dal possesso di proprietà private quali denaro e altre ricchezze se non dei beni materiali utili per il solo sostentamento (111e5-112d3). Ancora una volta, si ribadisce che i guerrieri rappresentavano i «protettori» dei loro concittadini, nonché i «capitani» degli altri Greci (τῶν μὲν αὐτῶν πολιτῶν φύλακες, τῶν δὲ ἄλλων Ἑλλήνων ἡγεμόνες ἐκόντων – 112d4-5): l'ultima delle loro preoccupazioni era di mantenersi sempre nello stesso numero di uomini e di donne – circa ventimila – senza accrescere oltre i limiti imposti (112d6-e2). L'adozione di tale βίος e il rispetto di tali normative, conclude Crizia, resero questo gruppo di Ateniesi

⁵⁴⁷ Questo inciso nel racconto di Crizia potrebbe suggerire l'idea della necessità di rispettare e di proteggere i crematisti, al fine di rispondere all'esigenza espressa da Socrate nella *Repubblica*: egli vuole premurarsi che i guerrieri, per natura più forti del resto della cittadinanza, non si comportino brutalmente e aggressivamente verso i loro concittadini. Perché seguano un tale comportamento serve un'educazione mirata (R. 416b1-c3). È opportuno notare che nel novero dei crematisti di Atene figurano gli artigiani, menzionati in precedenza, e gli agricoltori: non sono presenti mercanti, questi ultimi, invece, parte integrante della città di Atlantide. Ciò, a mio avviso, instaura una delle tante opposizioni tra le due città: la prima figura di crematisti, gli agricoltori, non può che risultare superiore alla seconda, i mercanti, dato che questi ultimi rappresentano solo una fonte di grande rumore ad Atlantide, come si vedrà. I veri agricoltori di Atene permettono invece il sostentamento materiale dei concittadini e consentono di trarre il meglio dal suolo dell'Attica: ciò potrebbe tradire la sfiducia nutrita, da parte di Platone, verso la categoria dei mercanti, del resto spesso connessa al mare, una realtà ai suoi occhi negativa. Non a caso, nella *Repubblica* Platone incomincia la disamina sulla città perfetta considerando la città 'virtuale' che sorge per rispondere al bisogno: è preferibile avere un maggiore numero di contadini (e di artigiani) rispetto ai mercanti, alcuni dei quali (quelli non itineranti) sono ritenuti in possesso di una natura più debole, che li rende meno adatti ai compiti dei contadini, che invece esauriscono la maggior parte dei bisogni necessari della città (371a4-d3).

belli nel corpo e completamente virtuosi (κατὰ τε σωμάτων κάλλη καὶ κατὰ τὴν τῶν ψυχῶν παντοίαν ἀρετήν – 112e5-6): essi erano, di conseguenza, onorati e celebrati in ogni altra regione, dell'Europa e dell'Asia, al massimo grado (112e3-8).

Non appare implausibile, di conseguenza, confermare l'interpretazione del discorso di Crizia suggerita finora: egli sta sollecitando i sentimenti di amore per gli onori e per le lodi che caratterizzano l'aspetto aggressivo/φιλόνομον del destinatario preferenziale, così da far introiettare con maggiore facilità la necessità di adeguarsi al modello di cittadini antichi – non a caso, principalmente guerrieri – delineato fino a questo punto. La grandezza degli Ateniesi antidiluviani – la particolare declinazione delle «cose umane» che Crizia avrebbe trattato – riguarda, infatti, principalmente lo stile di vita dei soldati di Atene: per la precisione, la scelta di condurre guerre solo di difesa e non di conquista, di proteggere gli altri corpi di cittadini perché divini gli uni, utili alla sopravvivenza materiale gli altri, e, infine, di abbracciare la comunanza di ruoli con le donne, l'abolizione della proprietà privata e l'adozione di una vita in comune con gli altri commilitoni. Si tratta di nozioni che hanno grande probabilità di imprimersi a fondo nell'anima – e quindi di plasmarla efficacemente – dei futuri guerrieri perché sollecitano la tendenza alla φιλονικία e alla φιλοτιμία – di cui si dirà – che caratterizza strutturalmente gli uomini in cui prevale l'elemento θυμοειδής. Viene suggerito che solamente accogliendo tutte queste disposizioni costoro potranno essere onorati e rispettati in ogni città d'Europa e d'Asia, esattamente come i loro progenitori di novemila anni precedenti.

Ultimata la descrizione dell'Atene antica, Crizia si concentra sulla sua avversaria, Atlantide. Poseidone ottenne in sorte il dominio sull'isola in cui la città sarebbe stata eretta: egli si unì a una donna mortale nata da una coppia di autoctoni, Clito (113b7-d5), da cui discesero i primogeniti delle dieci stirpi regali, precisamente cinque coppie di gemelli, il primo dei quali fu Atlante (113e6-c4). Costoro regnarono sulle altre genti del luogo: attraverso questo primo dettaglio, Crizia instaura una serie di paralleli con la futura rivale Atene, sottolineando i punti in cui quest'ultima risulta migliore rispetto alla prima e illustrando gradatamente, di conseguenza, le ragioni del suo trionfo su Atlantide. Gli Ateniesi, come si è visto, erano tutti quanti autoctoni – un tratto largamente ripreso, nonché 'propagandato', nell'immaginario ateniese⁵⁴⁸ – e vennero nutriti e allevati da Atena e da Efesto affinché sviluppassero appieno virtù e intelligenza, capacità garantite dalla stessa conformazione dell'Attica: in un certo senso, gli Ateniesi rappresentavano una riproposizione, a livello mortale, della perfezione delle divinità patrono. L'elemento umano si mescolava al

⁵⁴⁸ Per un'analisi sullo sviluppo del mito dell'autoctonia ateniese e sul suo utilizzo soprattutto tra i secc. V-IV a.C. cfr. V.J. Rosivach, *Autochthony and the Athenians*, in «The Classical Quarterly», 37 (1987), pp. 294-306.

divino, ma era quest'ultimo a costituire la parte eminente e principale delle loro caratteristiche: gli Ateniesi, in partenza totalmente umani, si sono infatti innalzati verso le virtù, l'intelligenza, la sapienza e la padronanza delle tecniche proprie di Atena e di Efesto mutando, se non 'trasfigurando', la φύσις originaria in una in larga parte affine al divino. Un esempio di questa condizione è rappresentata dai sacerdoti, brevemente menzionati nel *Crizia* ma nondimeno considerati «uomini divini» (110c6), gli stessi che hanno predisposto una serie di ordinamenti per gli altri gruppi di cittadini. Nel caso degli Atlantidei, la maggior parte degli individui era, analogamente agli Ateniesi, autoctona: tuttavia, quelli al governo discendevano in parte da Clito, in parte da Poseidone. In loro è dunque presente sia la natura mortale, sia quella divina: la profonda divergenza dalla condizione degli Ateniesi (soprattutto i sacerdoti) consiste nel fatto che è l'aspetto divino a essere 'sceso' per incontrare quello più basso – al fine di unirsi carnalmente a esso – invece di tentare di innalzare quest'ultimo. Il gruppo di cittadini al comando di Atlantide, la stirpe dei re, nasconde al suo interno, quindi, un equilibrio tra l'umano e il divino che si è realizzato non migliorando le qualità tipiche del primo, ma abbassando il secondo: se i sacerdoti, al potere in Atene, sono uomini divenuti divini grazie all'educazione e alla guida di Atena e di Efesto, i re di Atlantide sono individui che celano una natura divina solo perché essa è stata ereditata dall'unione tra Poseidone e una donna mortale. Si è in qualche modo costretti ad ammettere che questa convivenza sia precaria, e che il lato umano, così come ha costretto quello divino a piegarsi al suo livello, sia destinato a un certo punto a prendere il sopravvento: in effetti, sarà proprio questa la principale ragione della caduta di Atlantide⁵⁴⁹.

Crizia procede fornendo nuovi dettagli sulla rivale di Atene: egli si concentra, per il momento, sul sito preciso in cui sarebbe sorta, per mano di Poseidone, la città. Il luogo di fondazione di Atlantide è una pianura, di cinquanta stadi, considerata «la più bella e abbastanza fertile» (ὁ δὴ πάντων πεδίων κάλλιστον ἀρετῆ τε ἰκανὸν γενέσθαι λέγεται – 113c5-6). Il dio decise di fortificare la posizione predisponendo varie cinte, per la precisione due di terra e tre di mare, e procedette a ornare l'isolotto costituitosi al centro (113d5-e3). Infine, dirottò alcune sorgenti d'acqua per favorire la produzione di «cibo vario e sufficiente» (τροφὴν δὲ παντοίαν καὶ ἰκανήν – 113e5). Al contrario dell'Attica, la regione di Atlantide

⁵⁴⁹ Accolgo e sviluppo un'osservazione di C. Gill, *Plato and Politics: The Critias and the Politicus*, in «Phronesis», 24 (1979), pp. 148-167, per cui Atlantide è una potenza costruita soprattutto dagli uomini, dunque porta dentro di sé i limiti della condizione umana, in particolar modo in politica. Lo studioso ritiene che la degenerazione della città richiami assunti del *Politico*, più che del libro VIII della *Repubblica*. Tuttavia, ciò non legittima il solo legame con il primo dialogo, escludendo le relazioni che intesse con il secondo: a mio avviso, come si è cercato di illustrare fino a questo punto e come si ribadirà ancora, il *Crizia* riprende e integra vari aspetti della *Repubblica* guardando soprattutto al punto di vista di una categoria di uomini in essa descritta.

sembra colpire più per la bellezza che per la ‘bastevole’ (ἱκανόν, ἱκανήν) fertilità, laddove, nel considerare il territorio di Atene, Crizia ha sottolineato soprattutto l’eccezionale fecondità senza esprimere giudizi estetici: piuttosto, l’Attica risulta funzionale al mantenimento della sua costituzione (permette lo sviluppo di virtù).

Il regno di Atlantide si era, poi, esteso ben oltre i confini dell’isola stessa: la città dominava sull’Europa e sull’Asia, dalla Tirrenia fino all’Egitto (114c4-d1). I re, in questo modo, accumularono una ricchezza ingente, in particolar modo la stirpe che discendeva dal primo sovrano, Atlante (114d1-8). Ulteriori considerazioni riguardano i prodotti e gli animali tipici dell’isola: tra i metalli, Crizia menziona l’oricalco, ritenuto secondo solo all’oro per preziosità, e scavato in abbondanza nel suolo; i boschi erano così ricchi da permettere la sopravvivenza di un grandissimo numero di elefanti; la terra produceva, infine, non solo legumi e frutti per il nutrimento, ma anche erbe, piante e frutti «belli e meravigliosi, nonché infiniti di numero» (καλά τε καὶ θαυμαστά καὶ πλήθειςιν ἄπειρ’ ἔφερον – 115b6) utili per la fabbricazione di profumi, di unguenti o di bevande, per essere impiegati come giochi oppure per aumentare l’appetito anche se si è già raggiunta la sazietà (114d8-115b6). Questi dettagli contribuiscono, certamente, a imporre al racconto di Atlantide un tono di ‘esotismo’, in accordo con le peculiarità del mito platonico⁵⁵⁰: più di tutto, però, permettono di istituire un paragone immediato con Atene e la sua regione.

Atlantide, pur avendo raggiunto il dominio su tutta l’isola e sulle popolazioni che vi risiedevano, decise di espandersi ulteriormente fino a inglobare sotto la sua giurisdizione terre straniere e molto lontane dal centro isolano: i confini di Atene antica, al contrario, coincidevano per la maggior parte con quelli dell’Attica attuale, risultando solamente poco più estesi (110d5-e4). I re, ossia i governanti di Atlantide, disponevano, inoltre, di ampie quantità di ricchezze: i sacerdoti di Atene vivevano, analogamente ai guerrieri, nell’assoluta mancanza di oro e di argento, ricevendo solamente i prodotti ricavati dalla coltivazione dell’Attica grazie al lavoro degli agricoltori. Infine, l’Attica e l’isola di Atlantide sono presentate entrambe come terre fertili: la prima forniva prodotti in grado di soddisfare i

⁵⁵⁰ Come rileva M. Meulder, *L’Atlantide ou Platon face à l’exotisme* (Critias, 112e sq.), in «Revue de Philosophie Ancienne», 11 (1993), pp. 177-209, questa tendenza all’esotismo è, in parte, ereditata dalla letteratura ateniese. L’esotismo si presenta con l’aggiunta di dettagli fantastici, e fuori dall’immaginario quotidiano greco, ma nondimeno plausibili: nel caso di Atlantide, va ravvisato nelle architetture, nei materiali, negli animali (gli elefanti) e nel sistema politico (la monarchia, molto più comune in Oriente e ormai tramontata in Grecia), nonché nella commistione tra elementi barbari ed ellenici. L’effetto è sì quello di infondere meraviglia e stupore nel lettore/ascoltatore, ma anche quello di criticare, velatamente, l’Atene imperiale, che si era andata trasformando in città barbara con la costruzione di porti e canali, l’afflusso di oro e ricchezze, etc. Ciò si ricollega allora, aggiungo, nuovamente alla preferibilità di mantenere lo *status quo*, piuttosto che mutarlo attraverso guerre di conquista: del resto, la fissità e l’immutabilità sono qualità positive agli occhi di Platone, in quanto richiamano il tipo di perfezione che contraddistingue il piano noetico.

desideri necessari, ossia le richieste di cibo utili per il sostentamento; la seconda produceva, oltre al metallo il più prezioso dopo l'oro, frutti e piante in abbondanza – tanto che era possibile mantenere un largo numero di animali possenti quali gli elefanti – impiegati dagli uomini, però, soprattutto per l'abbellimento del corpo (profumi, unguenti), per attività di secondaria importanza (giochi e dileggi), oppure per appagare bisogni non necessari (bevande diverse dalla semplice acqua come vino e infusi alla frutta, o stimolanti che spingono gli uomini a mangiare nonostante siano sazi). Il suolo di Atlantide era, cioè, fecondo di prodotti di scarsa rilevanza e utilità, che potevano, anzi, risultare dannosi in quanto caldeggiavano il soddisfacimento di inclinazioni viziose come, appunto, l'amore per le ricchezze, per il cibo o per il vino. Per questo motivo, dunque, Crizia ha sostenuto che la regione Attica consentiva la nascita di uomini virtuosi e intelligenti: essa non generava alcun elemento che potesse ostacolare la perfezione dei suoi abitanti, i quali erano in grado, così, di aspirare senza ostacoli alla condizione divina tra cui, appunto, padroneggiare la sapienza e le tecniche. Il terreno di Atlantide non poteva, invece, che favorire l'abbassamento, o l'eliminazione, della natura divina insita negli Atlantidei, proprio perché sollecitava e appagava le spinte più infime, quelle tipiche dei mortali, ossia l'interesse per la sola sfera corporea⁵⁵¹. In aggiunta, la terra di Atlantide produceva beni senza che fosse necessario il lavoro di specialisti: al contrario, grazie ai veri agricoltori dell'Attica le potenzialità del suo suolo erano sfruttate al massimo. Si deve inferire, allora, che Atlantide aveva una ridotta porzione di contadini, dando più spazio ad altre categorie di crematisti, quali cacciatori e mercanti: la città viene, pertanto, connotata fin dai primi dettagli come l'antimodello dell'Atene antica⁵⁵².

L'elemento di negatività insito in Atlantide emerge da un nuovo livello di indagini da parte di Crizia: gli abitanti dell'isola costruirono templi, porti, regge, arsenali e altre

⁵⁵¹ Integro alla luce di quanto sottolineato finora l'osservazione di H.-G. Nesselrath, *Platon. Kritias*, Göttingen 2006, pp. 177-178, per cui la descrizione della fecondità dell'Attica prefigura la vittoria di Atene su Atlantide, dato che la prima basa la sua forza sulla terra, la seconda, visto il tipo di fertilità della sua isola, sul mare, una dimensione negativa per Platone come si dirà *infra* n. 554.

⁵⁵² Cacciatori e mercanti sono ritenuti figure di crematisti 'inferiori' rispetto ai contadini nella *Repubblica*, ad esempio perché procurano beni per la città meno immediatamente spendibili per il suo sostentamento: forniscono, cioè, tipi di ricchezze potenzialmente superflui (*R.* 371a7-373c1). Come rileva T. Morales Cartula, *El Timeo-Critias, una geografia imaginaria entre la escatología y la historia*, in «Revista de Filosofía», 38 (2013), pp. 143-168, la geografia, in particolar modo quella ultraterrena, rappresenta nei dialoghi di Platone, spesso, il corrispettivo di sue concezioni ontologiche o morali, ad esempio la superiorità di condizione che spetta ai virtuosi di contro a quella che tocca ai malvagi, come nel *Fedone* e nel *Gorgia*, in cui gli spazi dell'aldilà risultano funzionali a separare i buoni dagli ingiusti. Atlantide si connota negativamente, quale luogo in cui risiedono uomini viziosi, ad esempio perché è circondata da mare fangoso, elemento che, nel movimento orfico, sottolinea la presenza di una punizione per una condotta sbagliata. Integro queste osservazioni con quanto considerato *supra*, nel testo: l'Attica e l'isola di Atlantide contribuiscono a distinguere i virtuosi, gli Ateniesi, dai viziosi, gli Atlantidei, grazie a ogni singolo dettaglio geografico menzionato da Crizia. Per le possibili fonti circa le informazioni naturalistiche, alcune note altre meno familiari a un pubblico greco, inserite nel *Crizia* cfr. H. Herter, *Platons Naturkunde. Zum Kritias und anderen Dialogen*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 121 (1978), pp. 103-131.

architetture non solo per la funzione che ciascuna solitamente riveste, ma anche per abbellire (διακοσμοῦντες – 115c3) la regione (115b7-c3). In particolare, la reggia originaria venne ogni volta ristrutturata, con lavori di ampliamento e di arricchimento, da parte dei sovrani che si avvicendavano, così da restituire un edificio più bello rispetto a quello ereditato dal predecessore (115c6-d3). La maggior parte delle costruzioni, poi, era composta da differenti tipi di pietre non tanto in ragione della stabilità o dell'efficacia della struttura, ma perché fosse adeguatamente ornata (116b3-c2): anche l'impiego di metalli rispondeva a questa esigenza, dato che si optò per il bronzo, lo stagno e l'oricalco in quanto assomigliavano a vernice o possedevano riflessi ignei. Questa cura per l'aspetto estetico si riscontra anche nella costruzione più imponente, il tempio dedicato a Clito e a Poseidone: Crizia sottolinea il grandissimo numero di decorazioni, statue e offerte, i rivestimenti di metalli nobili o di materiali preziosi come argento, oro, oricalco e avorio; le effigi raffiguranti le Nereidi, secondo la tradizione cinquanta, sono addirittura raddoppiate (116c4-117c4). Atene non presenta alcun corrispettivo di questo sfarzo e grandezza: la tendenza – di cui le architetture di Atlantide vanno considerate l'esempio e l'incarnazione perfetta – alla vanità, a mutare lo *status quo* e a eccedere ciò che già si possiede è, di conseguenza, totalmente estranea all'animo degli Ateniesi.

Un'ulteriore motivo di contrapposizione tra le due città riguarda la collocazione delle abitazioni dei guerrieri: nel caso di Atlantide, le caserme erano sparse per la regione, alcune, riservate ai «più fedeli» (τοῖς δὲ πιστοτέροις – 117d1-2), sorgevano nei pressi dell'Acropoli, vicino al tempio, mentre altri alloggiamenti, destinati ai soldati «i più insigni di tutti» (τοῖς δὲ πάντων διαφέρουσιν – 117d3-4), trovavano spazio all'interno della reggia stessa (117c7-d5). Al contrario, ad Atene i guerrieri risiedevano, tutti quanti, sull'Acropoli, in case condivise con ogni altro compagno: non esistono dunque disparità in seno al gruppo di φύλακες ateniesi. L'esercito di Atlantide presenta, invece, differenze di grado tra i guerrieri, dato che si distinguono i contingenti, si può inferire, d'élite perché i più leali ai sovrani, i quali hanno il privilegio – che è tale solo dal punto di vista degli Atlantidei – di dimorare nelle vicinanze del re: rimane, allora, il resto dell'esercito che gode di meno spicco all'interno della città, di cui si tace la collocazione delle rispettive caserme ma che va figurata come lontana dai siti destinati alle truppe migliori. Del resto, buona parte dell'armata è composta dagli abitanti dell'entroterra (campagne e montagne), non solo dai cittadini di Atlantide: il numero da cui attingere per ingrossare le fila dell'esercito è infinito (119a3-6)⁵⁵³.

⁵⁵³ I tipi di truppa in forza all'esercito di Atlantide mostrano che si tratta di una potenza soprattutto barbarica (orientale, ad esempio per la presenza di carri, di altri reggimenti irregolari e per la quantità infinita di uomini),

Si segnala che non esiste un corpo di guerrieri specializzato, dedito esclusivamente a compiti bellici, al contrario di Atene, nonché limitato ai ventimila effettivi di quest'ultima: di conseguenza, è necessario intendere che la δικαιοσύνη, la virtù che favorisce l'accettazione e il rispetto di precisi incarichi senza prevaricare e assumersi compiti di competenza di altri individui, è assente in Atlantide. Parimenti, poiché nel novero dei guerrieri vi sono anche uomini che vivono nelle campagne e nelle montagne (dunque non soldati inquadrati in caserme, ma agricoltori e cacciatori), è plausibile ipotizzare che fossero arruolati individui in cui l'elemento aggressivo non aveva il sopravvento: in molti di loro mancava, allora, la possibilità di sviluppare la peculiare virtù del gruppo di φύλακες armati, il coraggio, di cui si dirà nel prossimo capitolo.

Inoltre, l'isola possedeva svariati navigli e porti, che consentivano l'attracco di navi e lo scarico di merci: numerosi mercanti affollavano la regione, sollevando un notevole clamore (117e4-8). Stando alle informazioni fornite da Crizia, ad Atene erano presenti solamente artigiani e coltivatori quali cittadini appartenenti al terzo gruppo: pur essendo in prossimità del mare, non viene esplicitamente detto che Atene disponeva di un porto e di un mercato, al contrario di Atlantide. Ciò si inserisce, certamente, nel solco della disillusione, se non aperta ostilità, di Platone nei confronti del mare: come si apprende più precisamente nelle *Leggi*, egli ritiene il mare portatore di elementi estranei ai valori tradizionali della città, potenzialmente corruttori dei costumi. Per questo motivo, è opportuno posizionarsi a una certa distanza da esso, al fine di proteggere la città dai peculiari influssi negativi legati alla dimensione marittima⁵⁵⁴.

ma in parte anche greca (vi è un contingente di opliti). È opportuno notare che Platone, nella descrizione di Atlantide, fornisce vari dati numerici, ad esempio nel caso dei tipi di truppa dell'armata, della grandezza e della suddivisione del territorio, delle strutture architettoniche, etc. Compaiono frequentemente i numeri due, tre, cinque, dieci e i loro multipli: per un elenco dei passi principali in proposito, cfr. J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris 1996, pp. 251-281, il quale sottolinea, in aggiunta, come la descrizione di Atlantide contribuisce a creare una contrapposizione con l'età d'oro degli uomini sotto il regno di Crono, in un certo senso opponendole l'età dell'oricalco – la cui degenerazione è inevitabile – sotto Poseidone. Molte interpretazioni hanno tentato di ricostruire le possibili valenze simboliche di queste ricorrenze numeriche, per una cui rassegna si rinvia a G. Mosconi, *I numeri dell'Atlantide: Platone fra esigenze narrative e memorie storiche*, in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», 52 (2010), pp. 11-55. Lo studioso invita a considerare che i numeri menzionati servono, prima di tutto, per suggerire maggiormente l'idea della plausibilità del racconto (per mostrare che si tratta, cioè, di dati effettivi a cui si è attinto), in qualità di resoconto storico; la scelta per il cinque e per il dieci riposa, poi, sul fatto che nel sistema aritmetico decimale greco e più in generale indoeuropeo sono i più semplici e i più immediati, mentre il due, il tre e i loro multipli contribuiscono a veicolare l'idea di abbondanza, più che richiamare ascendenze simboliche ad esempio pitagoriche (del tre e dei suoi multipli come iperbole si è detto nel cap. 2.3.2 a proposito del mito di Er).

⁵⁵⁴ Per lo scetticismo di Platone nei confronti della presenza di relazioni tra una città e il mare – probabilmente da interpretare alla luce della disillusione nei confronti dei regimi democratici (in particolare l'Atene imperiale) solitamente accostati, nella 'propaganda' oligarchica di cui si ha un esempio nella *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte, alla dipendenza dal mare – cfr. J. Luccioni, *Platon et la mer*, in «Revue des Études Anciennes», 61 (1959), pp. 15-47. Per gli echi di questo accostamento tra mare (potenza marittima) e malvagità nella descrizione della città di Atlantide – che certamente echeggiano motivi dell'imperialismo ateniese del sec.

È opportuno notare che il piano urbanistico di Atlantide sembra creare un parallelo con la conformazione del corpo descritta nel *Timeo*, in cui si legge che il σῶμα è diviso in più organi ciascuno con una posizione ben precisa, in funzione del ruolo fisiologico che riveste e del principio dell'anima che accoglie: ad esempio, la testa domina su tutto il resto perché è la sede dell'elemento razionale della ψυχή, il quale, appunto, deve comandare. Il corpo della città di Atlantide è, allora, disarmonico: i mercanti che alzano un grande clamore (l'elemento desiderativo) sono vicini ai re (il corrispettivo, in quanto governanti, della parte razionale dell'anima) che dimorano nell'Acropoli, la parte più alta della città, dove risiedono, tuttavia, anche alcuni guerrieri (il principio aggressivo). Non vi è la separazione tra i tre gruppi di cittadini/i tre elementi dell'anima di cui si dice nella *Repubblica*/nel *Timeo*: ognuno impedisce, dunque, che le attività dell'altro siano condotte in autonomia e in 'purezza', vi è una contaminazione delle varie tendenze⁵⁵⁵.

Considerando, infine, il corpo di leggi che regolavano la società di Atlantide, Crizia si sofferma su un certo tipo di νόμοι, quelli che concernevano i rapporti tra i re: questi ultimi erano, infatti, al di sopra della maggior parte delle leggi, tranne quelle imposte da Poseidone, incise su una tavola d'oricalco presso cui era usanza radunarsi per deliberare, dopo aver compiuto i dovuti sacrifici (119c1-120d5). Tali νόμοι vietavano l'uccisione e il danneggiamento vicendevole tra i sovrani, a cui era concesso il potere di prendere ogni decisione in merito a faccende di guerra, pur spettando alla stirpe regia di Atlante l'ultima parola. In questo modo, si impone nuovamente un paragone tra Atene e Atlantide, in questo caso per quanto riguarda le leggi e i governanti: le prime, nel caso di Atene, erano rivolte a regolare la tripartizione dei cittadini e a favorire un preciso stile di vita per i guerrieri – se si considera il λόγος del *Crizia* in autonomia, senza integrarlo con quello contenuto nel *Timeo* – mentre, nel caso di Atlantide, esse lasciano piena libertà di agire ai re; i governanti di Atene, i sacerdoti, erano uomini divini dediti a compiti di amministrazione interna, mentre il loro corrispettivo atlantideo, i sovrani, si incontrava solitamente per predisporre nuove guerre di espansione. La funzione dei sacerdoti ateniesi era, quindi, in prevalenza quella di mantenere lo *status quo* di Atene, concentrando le attenzioni sulla disposizione dei propri cittadini; quella dei re di Atlantide era, soprattutto, di stabilire dove e come espandere il dominio della

V a.C. – cfr. C. Constantakopoulou, *The Dance of the Islands. Insularity, Networks, the Athenian Empire, and the Aegean World*, Oxford 2007, pp. 163-173. Un'accurata ricostruzione delle architetture portuali, che illustra come il mare, l'acqua e i porti (militari e commerciali) rappresentassero un orizzonte costante nella vita di ogni abitante di Atlantide – connotando la città, dunque, negativamente per Platone – è offerta da F. Salviat, *Les ports de l'Atlantide dans le Critias de Platon*, in M. Mergoi (éd.), *Vivre, produire, échanger: reflets méditerranéens. Mélanges offerts à Bernard Liou*, Montegnac 2002, pp. 79-84.

⁵⁵⁵ Per questa osservazione cfr. M.-L. Desclos, *L'Atlantide: une île comme un corps. Histoire d'une transgression*, in F. Létoublon (éd.), *Impressions d'îles*, Toulouse 1996, pp. 141-155.

loro città⁵⁵⁶. In ragione di tutte le negatività messe in luce fino a questo punto, è possibile inferire che la seconda condotta non deve essere in alcun modo favorita e rispettata dal destinatario preferenziale del *Crizia*: i futuri guerrieri sono educati nella consapevolezza che il loro ruolo è di protezione e di difesa della città, non della sua espansione e, dunque, dell'accumulo di ricchezze o di altri beni materiali che, del resto, non sono loro riservati stando alle disposizioni della perfetta costituzione.

Le cause più profonde della negatività degli Atlantidei viene, infine, rivelata: nel corso delle prime generazioni, la natura divina insita nei cittadini dell'isola – in particolare, nei sovrani a cui spettava l'ultima parola sulle decisioni politiche – bastò a renderli rispettosi delle leggi, guidati da sentimenti di benevolenza e di convivenza pacifica, nonché per nulla corrotti dalle numerose ricchezze e dai piaceri del cibo senza fine che la loro terra produceva. Nel tempo, tuttavia, la spinta di questi ultimi fece prendere il sopravvento all'elemento umano: per questo motivo, gli Atlantidei degenerarono, sviluppando «prepotenza» (πλεονεξίας – 121b6). Zeus, riconoscendo la corruzione dilagante, decise di intervenire con un castigo al fine di correggere le loro nature: il dialogo, a questo punto, si interrompe (120d6-121c4)⁵⁵⁷. Gli ultimi passi del *Crizia* mostrano ciò che si è suggerito in precedenza: la

⁵⁵⁶ B. Mezzadri, *Le sacrifice des rois atlantes. Entre réoralisation de l'écrit et solution de la démocratie*, in M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (éd.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout 2009, pp. 391-419, analizza nel dettaglio le modalità con cui i re si radunavano presso la stele in cui erano incise le leggi della città, offrivano sacrifici di sangue e deliberavano votando: a detta dello studioso, potrebbe trattarsi di un espediente, da parte di Platone, per connotare ulteriormente in maniera negativa il sistema atlantideo, in questo caso gli elementi più divini della loro città – le leggi di Poseidone intagliate su una lastra di oricalco – hanno un legame con qualcosa di – nell'ottica di Platone – negativo come la scrittura, echeggiando, per criticarle velatamente, le operazioni di messa per iscritto delle leggi nell'Atene democratica.

⁵⁵⁷ Le ragioni della brusca interruzione sono difficili da ricostruire: il dialogo è stilisticamente curato, dunque non è possibile pensare che si tratti solo di un abbozzo quanto, piuttosto, di uno scritto che Platone intendeva far circolare; non è lecito, poi, ritenere che la parte mancante del *Crizia* sia andata perduta, altrimenti si avrebbe qualche informazione in proposito dalla dossografia antica. È più probabile, quindi, che la continuazione del dialogo sia stata deliberatamente abbandonata da Platone a partire dal punto in cui Zeus si apprestava a convocare gli altri dèi, forse per dedicarsi alla stesura di altri dialoghi le cui problematiche trattate era opportuno risolvere al più presto. È stato anche avanzato che il *Crizia* sia, in realtà, un'appendice del *Timeo* divenuta, nel corso del tempo, un dialogo autonomo come propone M. Haslam, *A Note on Plato's Unfinished Dialogues*, in «The American Journal of Philology», 97 (1976), pp. 336-339, ipotesi che non risolve comunque il problema della conclusione. C. Gill, *Plato's Atlantis Story*, Liverpool 2017² [Bristol 1980], pp. 31-34, suggerisce che alcuni temi del *Crizia*, come la diplomazia della città perfetta, la sua posizione geografica preferibile, etc. vengono ripresi nelle *Leggi*, dialogo che dunque integra e sviluppa il *Crizia* incompleto. Per tutti i principali filoni interpretativi si rinvia alla breve rassegna fornita, ad esempio, da M. Laplace, *Le 'Critias' de Platon, ou l'ellipse d'une épopée*, in «Hermès», 112 (1984), pp. 377-382, il quale ritiene che, essendo stato redatto apposta come interrotto, il *Crizia* vuole presentarsi come il mai ultimato poema di Solone. Vi è poi il problema di stabilire per quale motivo Platone non mantiene la promessa di una trilogia, dato che, dopo *Timeo* e *Crizia*, sarebbe dovuto intervenire *Ermocrate*. Secondo M.L. Gill, *Plato's Unfinished Trilogy: Timaeus-Critias-Hermocrates*, in G. Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, Berlin 2016, pp. 33-45, Platone annuncia il progetto di una trilogia *Timeo-Crizia-Ermocrate* senza portarlo a termine affinché fossero altri a continuare l'*Ermocrate*, analogamente al dialogo *Filosofo* che avrebbe dovuto seguire il *Sofista* e il *Politico*. A mio avviso, si potrebbe estendere questa lettura al finale mancante del *Crizia*, che la studiosa ritiene potersi dire concluso integrandolo con il *Timeo* e ritenendo che Zeus avesse inviato un diluvio per distruggere Atlantide, interpretazione che però non si accorda né con la concezione degli dèi giusti a cui

profonda differenza tra gli Ateniesi e gli abitanti di Atlantide – nonché, si può inferire, il motivo per cui Atene trionfò sulla rivale – riposa sul fatto che i primi sono guidati da uomini che hanno deciso di innalzare la loro condizione, in partenza mortale, per avvicinarla a quella divina, laddove i secondi sono il risultato di un equilibrio, precario, raggiunto perché è stato l'elemento divino a mescolarsi con, e quindi ad abbassarsi verso, quello umano, che è continuamente sollecitato e tentato – dalla conformazione stessa del territorio – di indulgere nelle potenzialità più negative che lo contraddistinguono.

Propongo di considerare che l'esempio delle due città rivali costruito nel *Crizia* serva come elemento di guardia, per l'anima dei futuri guerrieri, dalle spinte deleterie che possono colpire questa categoria di individui. Innanzitutto, la volontà di condurre conflitti per estendere e ampliare i limiti già raggiunti: l'unica guerra accettabile – perché sicura di essere vinta, e quindi garanzia di fama e di lode – è quella a difesa e a protezione dei concittadini. In secondo luogo, la tentazione di cedere all'accumulo di ricchezze o di indulgere in piaceri non necessari: i guerrieri di Atene, non a caso ricordati e celebrati perché il loro βίος era ottimo, non possedevano alcuna proprietà privata, né vivevano nel lusso. L'accettazione, poi, di differenze in seno allo stesso gruppo, con privilegi e maggiori onori concessi a pochi individui: i soldati – uomini e donne indifferentemente – di Atene risiedevano nelle medesime abitazioni come se fossero un'unica, grande famiglia, condividevano, quindi, tutti i χρήματα, tutto il prestigio e tutte le lodi. Infine, la concessione di importanza all'elemento umano, invece che a quello divino, sia nell'anima sia, soprattutto, nella città: in altre parole, ciò che ha portato Atlantide al disonore e alla sconfitta è stato dare ascolto agli individui che, negli

Platone cerca sempre di adeguarsi, né con le stesse affermazioni di *Crizia*, per cui Zeus decide solo di castigare, non di annientare del tutto, gli Atlantidei. Per la precisione, si può ipotizzare che quanto contenuto nel *Crizia* assolveva la funzione di una 'falsariga', affinché se ne continuasse autonomamente la redazione, per i futuri filosofi-governanti o per i poeti riformati della καλλιπολις (o anche per i discepoli di Platone), in qualità di esempio di opera mimetica valida (ma da ultimare) nonché di esercizio per svolgere attivamente uno degli impegni richiesti da Platone ai perfetti filosofi, appunto la delineazione di miti funzionali a controllare il resto degli uomini (da uniformare ai τύποι περὶ θεολογίας, da costruire per sollecitare un preciso principio dell'anima, etc.). La mancanza di ulteriori elementi rende, tuttavia, impossibile avanzare una soluzione soddisfacente e definitiva in proposito: pertanto, alla luce di quanto analizzato fino a questo punto, mi limito solo a proporre che il *Crizia* mostrava adeguatamente, agli occhi di Platone, il problema – e le modalità con cui affrontarlo – di colpire ed educare un pubblico composto da nature aggressive: l'impegno di redigere altri dialoghi, con altre questioni più 'impellenti' di cui trattare, lo avrebbe poi convinto a non proseguire oltre con il *Crizia* e a non ritornare su di esso per ultimarne. Nondimeno, l'importanza di affinare non solo i futuri filosofi-governanti ma anche le nature guerriere potrebbe aver spinto Platone a curare e a rivedere, comunque, lo stile e i contenuti per diffondere il dialogo nella forma in cui si presenta attualmente. Alla luce dei contatti tra il *Crizia*, la *Repubblica* e il progetto di riforma dell'educazione di vari tipi di destinatari che si è cercato di isolare finora, respingo l'ipotesi di M. Rashed, T. Auffret, *On the Inauthenticity of the Critias*, in «Phronesis», 62 (2017), pp. 237-254, secondo cui la promessa, di cui si legge nel *Crizia*, di concedere un discorso a Ermocrate contrasta con il prologo del *Timeo*, in cui si annuncia l'intervento solo di Timeo e di Crizia, da qui l'inautenticità del *Crizia*: sarebbero troppi e profondi i legami con gli altri assunti del pensiero platonico che si è cercato di mostrare finora per ritenere quest'ultimo dialogo il frutto di un intellettuale di formazione più letteraria che filosofica, e di età ellenistica. La stesura dell'*Ermocrate* potrebbe, del resto, essere stata un'intenzione di Platone sorta dopo la redazione del *Timeo* e durante quella, successiva, del *Crizia*.

incarichi di amministrazione, si avvicinavano di più alla figura umana che a quella divina, al contrario dei guerrieri di Atene, rispettosi delle direttive dei sacerdoti perché uomini θεῖοι. I comportamenti degli abitanti di Atlantide coincidono con un abbandono alla *πλεονεξία*, ossia alla pretesa di sempre più gloria, ricchezze o potere (per estensione, alla volontà di oltrepassare i limiti). Questa disposizione descritta nel *Crizia* richiama il fugace inciso del *Timeo* in cui si dice che la città mosse contro Atene animata da ὕβρις: gli Atlantidei declinano i rapporti con gli altri cittadini o con quelli di altre πόλεις in termini conflittuali, impiegando la violenza per sottrarre beni, ed accumularli a propria volta⁵⁵⁸. Bisogna, di conseguenza, mostrare la necessità di rifuggire dall'adozione della *πλεονεξία/ὕβρις*: per la precisione, sottolineando, di fronte a un pubblico di guerrieri, che tale vizio porta a costruire un βίος destinato inevitabilmente alla sconfitta e alla perdita di onori e di fama, i principali piaceri provati da questa categoria di uomini e quindi gli elementi più forti attraverso cui veicolare loro efficacemente un messaggio. La condotta degli Ateniesi, guerrieri volti a difendere i confini e i limiti imposti dai loro governanti, risulta invece vittoriosa, foriera di gloria e, quindi, più 'appetibile' per il destinatario preferenziale del *Crizia*⁵⁵⁹.

Il λόγος di *Crizia* dell'omonimo dialogo presenta una diversa declinazione delle vicende di Atene antica rispetto al λόγος del *Timeo*, quale parte del più ampio ciclo di Atlantide: il primo è volto a sollecitare l'amore per gli onori e per la vittoria – anche attraverso il suo opposto, lo spettro della sconfitta e del biasimo – nel destinatario primario composto – plausibilmente – da giovani guerrieri, a cui viene suggerita la condotta e il tipo di vita per loro preferibili. Nel caso di una diffusione del racconto sia nelle città attuali, sia nella καλλίπολις

⁵⁵⁸ Ciò, a mio avviso, riprende un inciso nel mito dei metalli della *Repubblica*, di cui il racconto di Atene antica e di Atlantide del *Timeo*, e dunque anche del *Crizia*, rappresenta una ripresa e un miglioramento: le nature guerriere, nel caso in cui decidano di possedere beni privati, vanno incontro alla degenerazione della loro disposizione, trascinando in una spirale negativa l'intera città (416d4-417b8). Per la portata della nozione di *πλεονεξία*, che emerge soprattutto nella *Repubblica* in termini molto simili a quelli con cui è dipinto il comportamento degli abitanti di Atlantide, cfr. M. Vegetti, *Antropologie della πλεονεξία in Platone*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008, pp. 337-350.

⁵⁵⁹ Non accolgo, alla luce di quanto detto, la lettura di J. Picón Casas, *La noción de "hybris" en el Critias de Platón*, in «Areté», 20 (2008), pp. 75-110, secondo cui Platone nutrive, con il racconto di Atlantide, l'intenzione di recuperare il concetto tradizionale e religioso di punizione ineluttabile, da parte degli dèi, della ὕβρις, perso nell'immaginario greco a partire dalle Guerre del Peloponneso – come testimoniano alcuni incisi in Tucidide – e sostituito dal ruolo, sempre più ampio, che la τύχη riveste nelle vicende umane. A mio avviso, per Platone lo spazio della punizione della ὕβρις è terreno, non divino: per la precisione, il *Crizia* mostra che adottare una condotta tracotante porta inevitabilmente alla sconfitta di fronte a uomini che incarnano la virtù. La distruzione finale di Atlantide è dovuta alle ricorrenti catastrofi naturali, che colpiscono – e possono annientare – sia i malvagi sia i buoni, non alla volontà divina di distruggere, per punire, i tracotanti: questo perché gli dèi sono alieni da qualunque intenzione malevola, come si è visto a più riprese. Affermerei dunque l'opposto di quanto concluso dallo studioso: Platone entra in dialettica con la concezione della τύχη quale elemento imperante nella vita umana, dando a essa una dimensione naturale (e non divina), appunto attraverso l'inciso sulla catastrofe che in un giorno e una notte distrusse, insieme, la tracotante Atlantide e il virtuoso esercito ateniese; egli, poi, recupera e favorisce l'idea tradizionale che la ὕβρις – e la *πλεονεξία* – non porta vantaggi a lungo termine agli uomini che la abbracciano, escludendo, però, che l'ineluttabile punizione proviene dagli dèi, dato che i malvagi sono danneggiati dal loro stesso tipo di vita, che li porta a decisioni deleterie.

già esistente, l'effetto è quello di formare futuri guerrieri moderati, pronti alla difesa della città e ad accogliere le direttive degli uomini divini, dei filosofi-governanti, senza opporsi.

4.2 PROTETTORI DELLA CITTÀ, ALLEATI DELLA RAGIONE: I GUERRIERI E IL PRINCIPIO AGGRESSIVO NELLA *REPUBBLICA*

«Dunque bisogna ingrandire ancora la città? Quella sana, infatti, non è ormai sufficiente, ma occorre riempirne la mole con quella moltitudine di cose che fanno parte della città non più in ragione dei bisogni necessari [...] faremo dunque la guerra, Glaucone? Come altro potrà essere? – Così» (R. 373b1-3; e3)⁵⁶⁰.

«Nell'anima questo elemento aggressivo sarà una terza forma, per natura guardia della ragione, a meno che non venga corrotta da un affinamento cattivo? – Necessariamente» (R. 441a2-4)⁵⁶¹.

Come emerso dalle analisi sul *Crizia*, il racconto di Atlantide sembra essere costruito per rispondere alle aspettative e al modo di ragionare tipico dei guerrieri della città perfetta. Considerando quanto formulato, nella *Repubblica*, a proposito della natura dei conflitti e degli uomini più adatti ad attività belliche, la figura dell'Atene antica del *Crizia* si sovrappone perfettamente alla *καλλίπολις* in guerra descritta da Socrate di fronte a Glaucone, Adimanto e agli altri astanti: il conflitto migliore è rivolto alla difesa dell'equilibrio raggiunto dalla città e alla protezione delle ricchezze che essa ha – moderatamente – accumulato, non all'espansione e alla conquista di ulteriori territori e beni. Quest'ultima tendenza trova il suo corrispettivo negli abitanti di Atlantide: si è allora costretti a inferire che ha giocato un ruolo primario nella sua sconfitta contro Atene.

Le ulteriori considerazioni circa il βίος ottimo previsto, nel *Crizia*, per i guerrieri, ossia l'esempio dei soldati Ateniesi antichi che accettavano la parità di ruoli tra uomini e donne, la vita in comune, l'abolizione della proprietà privata e il rispetto delle disposizioni dei governanti rappresentano, plausibilmente, una ripresa della condizione migliore che gli uomini guidati dal principio aggressivo sono chiamati ad acquisire. Costoro, spinti a ricercare la vittoria e gli onori, possono essere efficacemente colpiti dal racconto del *Crizia*, proprio perché si mostra come l'adozione del βίος degli antichi Ateniesi consenta di raggiungere il trionfo e la gloria, le principali motivazioni che spingono i guerrieri ad agire.

⁵⁶⁰ Οὐκοῦν μείζονά τε αὖ τὴν πόλιν δεῖ ποιεῖν; ἐκείνη γὰρ ἡ ὑγιεινὴ οὐκέτι ἰκανή, ἀλλ' ἤδη ὄγκου ἐμπληστέρα καὶ πλήθους, ἃ οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἔνεκα ἔστιν ἐν ταῖς πόλεσιν [...] πολεμήσομεν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο, ὦ Γλαῦκων; ἢ πῶς ἔσται; – Οὕτως.

⁵⁶¹ Ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὃν τῷ λογιστικῷ φύσει, εἰ μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή; – Ἀνάγκη.

4.2.1 La guerra migliore e i soldati perfetti della καλλίπολις

Nel libro II della *Repubblica*, Socrate incomincia il discorso sulla città perfetta considerando le modalità e le ragioni tramite cui gli uomini decidono di fondare una πόλις: essa ha la funzione primaria di soddisfare i bisogni necessari, ossia tutto ciò che riguarda la sopravvivenza. Gli individui si associano in comunità di più persone condividendo le proprie attività e specializzazioni, e mettendo in comune i frutti del loro lavoro: questa prima società è composta da contadini, artigiani e commercianti, i quali, dovendo sopperire solo all'esigenza di produrre e procurare cibo, conducono una vita all'insegna della semplicità e della morigeratezza (R. 369b6-372d6). Glaucone invita, tuttavia, a considerare l'assetto di una città che non vuole rinunciare alle comodità e al lusso: lo scenario, se si accolgono questi elementi all'interno di una πόλις, cambia profondamente (372d5-e6). Innanzitutto, se si ritiene opportuno che gli uomini fruiscono di letti ampi, di tavole da imbandire, di vari tipi di carni, profumi, incensi o vesti colorate, al contrario di giacigli frugali, di prodotti dell'agricoltura e di abiti poco appariscenti, allora il numero dei cittadini e delle loro specializzazioni deve aumentare. Al fine di trovare nuovi territori in cui insediare la popolazione in costante espansione – non più contenibile all'interno dei confini della città da cui erano partite le indagini – viene escogitata l'arte della guerra (372e7-373e9): a detta di Socrate, essa sorge a partire da ciò che procura «mali pubblici e privati» (καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ κακὰ γίγνεται – 373e8)⁵⁶².

Da queste considerazioni, è possibile inferire che esiste un particolare tipo di guerra, che Platone connota negativamente: quella di espansione, la quale si genera in risposta alla volontà di appagare il desiderio di cose superflue, che non rientrano, cioè, nel novero dei bisogni necessari. Essa è correlata al soddisfacimento di una tensione potenzialmente dannosa, dato che è foriera di mali pubblici e privati: si può intendere, apre le porte alla diffusione della πλεονεξία, della tendenza a volere sempre di più rispetto a quanto già si possiede. Essa rappresenta un elemento corruttore dell'anima dei cittadini, qualora non possiedano le virtù adeguate per resistere a tale, crescente, spinta. Questa volontà porta a

⁵⁶² L'esempio della seconda città che vuole espandersi in ragione del lusso non rappresenta una καλλίπολις, ma una città perfetta in degenerazione o una città del tutto imperfetta, che conduce guerre appunto per appagare i desideri più infimi: a questo livello del discorso, tale città serve sia per introdurre nel discorso la figura dei guerrieri – di cui si apprenderà in seguito che il loro ruolo preferibile è di proteggere la καλλίπολις, invece di invadere i territori circostanti per saccheggiare i χρήματα altrui – sia per contrapporre due condotte diverse con particolare enfasi, per il momento, sulla disposizione dell'elemento desiderativo. Di queste condotte una è virtuosa e moderata (la città dei contadini che non lasciano alcuno spazio agli impulsi più deleteri); l'altra è corrotta e senza freni (la città che risponde alla volontà, portata all'eccesso, di accumulare ricchezze – la spinta tipica della parte desiderativa dell'anima – e che dirige la politica interna ed estera in funzione di questo vizio).

infrangere lo *status quo* raggiunto da una καλλίπολις: per la precisione, la richiesta di sempre maggiori prodotti prevede un aumento della popolazione, dato che le numerose tecniche sono padroneggiabili solo da precisi individui, con il conseguente bisogno di espandere il territorio per stanziare i nuovi cittadini. L'incremento del numero di questi ultimi al di là di precisi limiti è ritenuto da Platone, nel libro VIII della *Repubblica*, una delle cause della degenerazione della καλλίπολις (545d5-547a6): i mali pubblici e privati che spingono alla guerra vanno, pertanto, fatti rientrare nel solco della πλεονεξία, di cui Platone parlerà solamente in seguito, e del conseguente mutamento della costituzione, che diviene una πολιτεία funzionale ad assecondare le diverse declinazioni di questo vizio. Per contrapposizione, è possibile ammettere che agli occhi di Platone la guerra preferibile per la città migliore sia di difesa e di mantenimento del suo assetto attuale, senza la necessità di accrescerne i confini e i sudditi in vista della ricerca di nuovi tipi di lusso e di comodità. In effetti, Platone connota il corpo di guerrieri, che la città è chiamata a costituire in risposta all'esigenza o di espandersi o di preservare le sue ricchezze, come protettori e guardie, non aggressori.

Platone sembra distinguere, nel corso dell'intera *Repubblica*, tre tipi di guerre: quella descritta nel libro II, appunto condotta da una città mossa dalla volontà di espandersi in vista del lusso e dell'accumulo di ricchezze; un'altra a cui si fa accenno nel libro IV, che vede contrapposte una città perfetta e una priva della πολιτεία migliore, per mostrare come lo specialista della guerra della καλλίπολις sia superiore, per natura e per educazione, ai soldati delle città imperfette, che sono spesso cittadini (non specialisti dei combattimenti) anche molto ricchi e dunque poco avvezzi alle battaglie (421e7-423b3); infine, quella di cui si dice nel libro V, in cui Platone considera gli scontri armati di cui è protagonista la καλλίπολις alla stregua di uno spazio in cui educare i futuri guerrieri all'arte di loro competenza, dichiarando che la schiavitù non deve essere imposta dai Greci di una καλλίπολις ad altri Greci (466e4-467e6). In questo modo, i primi due tipi di guerra suggeriscono che le città imperfette sono destinate a fallire in guerra, se stanno fronteggiando una καλλίπολις; in più, il corpo dei guerrieri di quest'ultima è volto alla difesa dell'intera comunità, non va dunque inteso come un elemento del tutto separato, e talvolta in conflitto, con il resto della cittadinanza ad esempio alla stregua degli Spartiati, come il lettore/ascoltatore potrebbe equivocare a una prima e superficiale lettura⁵⁶³.

⁵⁶³ Per queste osservazioni si rinvia a M.S. Kochin, *War, Class, and Justice in Plato's Republic*, in «The Review of Metaphysics», 53 (1999), pp. 403-423: alle analisi dello studioso aggiungo che Platone non considera il caso di un conflitto che contrappone due città perfette, poiché, se sono veramente rette dalla costituzione migliore, i loro governanti predisporranno guerre solamente di difesa, e non di espansione, dunque non si verificherà mai il

Socrate continua la discussione considerando che i combattimenti sono il monopolio di una ristretta cerchia di specialisti: gli incarichi bellici non vanno esercitati da uomini che svolgono, nel contempo, altre funzioni all'interno della città. Questo perché la guerra è identificata con una «tecnica» (τέχνη), e uno degli assunti su cui Socrate aveva ottenuto l'assenso dei suoi interlocutori riguarda proprio l'impossibilità, per lo stesso individuo, di esercitare più τέχνηαι (373e10-374d7). Nella città perfetta, chi combatte è chiamato φύλαξ: egli è prima di tutto un «difensore». Attraverso questa terminologia, come anticipato, Platone suggerisce che i guerrieri della καλλίπολις sono addestrati non in vista di campagne di conquista, ma della salvaguardia della città e dei concittadini (374e1-9). Egli segnala, pertanto, che dei due tipi di guerra è preferibile quella di difesa, proprio perché volta a mantenere in piedi la πολιτεία perfetta, che impone di non oltrepassare una serie di limiti imposti al suo ordinamento interno, tra cui il numero della popolazione, le figure che agiscono in essa e i confini del suo territorio⁵⁶⁴.

A mio avviso, le opposizioni che Crizia aveva istituito, nell'omonimo dialogo, in occasione del racconto sull'Atene antica e su Atlantide rappresentano una ripresa delle, e forniscono un esempio dettagliato alle, discussioni condotte nel libro II della *Repubblica* a proposito della città che sorge dal bisogno, la quale si contrappone a una πόλις in cui si diffonde la volontà di indulgere maggiormente nel lusso, e che dunque necessita di un aumento dei cittadini, di un'espansione del territorio e di un accumulo di ricchezze superflue, tra cui oro, avorio, profumi o vesti colorate, tramite l'aumento delle specializzazioni e l'inizio di guerre di conquista. Atlantide, ricca di metalli preziosi, di avorio, di incensi e i cui re indossavano vesti blu, desiderosa di assoggettare ogni altra regione, potrebbe assimilarsi a quest'ultimo tipo di città: essa è incapace, tuttavia, di porre un freno al perseguimento del lusso e dei piaceri, il quale diventa, quindi, sempre più incontenibile. Poiché Atlantide si era votata a un progressivo aumento di beni non necessari, essa degenerò, trovando la propria rovina nella guerra che fu inevitabilmente costretta a muovere, per appagare la sua πλεονεξία,

caso di una καλλίπολις che attacca un'altra καλλίπολις per sottrarne le ricchezze, i territori, etc. Alla luce di quanto cercherò di illustrare nel corso del presente capitolo, accolgo e sviluppo un'osservazione di J.I. Weinstein, *Plato's Threefold City and Soul*, Cambridge 2018, pp. 235-258, per cui una delle principali funzioni dell'elemento aggressivo dell'anima/dei guerrieri è di lavorare per preservare e per mantenere l'assetto della città in accordo con la – o, meglio, alle dipendenze della – parte razionale della cittadinanza. Per la portata del tipo di guerra descritto nei passi 466e4-467e6 – in cui Platone mutua il culto tributato ai caduti che viene solitamente concesso nelle città attuali e invita, in ultimo, a porre fine alle guerre tra Greci – cfr. S. Gastaldi, *La guerra della kallipolis*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. IV, Napoli 2000, pp. 301-335.

⁵⁶⁴ Il significato del termine φύλαξ rimanda non soltanto ai difensori da nemici esterni, ma anche ai guardiani stanziati in città quale guarnigione permanente: così erano denominati, ad esempio, i soldati Spartani installati ad Atene dopo la vittoria dei primi nella Guerra del Peloponneso. Il ruolo è, quindi, 'passivo', nel senso che non rimanda a guerrieri pensati primariamente per condurre campagne di conquista: per quanto detto sul termine φύλαξ cfr. M. Vegetti, *Traduzione e commento*, in Id. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. II, Napoli 1998, pp. 64-65, n. 87.

contro il resto del mondo conosciuto. Atene incarna il modello di città che si è espansa (numericamente, a livello di competenze dei cittadini, nei confini, nei χρήματα posseduti, etc.) solo per raggiungere un equilibrio, e lo ha fatto limitatamente all'appagamento dei bisogni necessari. Una delle finalità del racconto di Crizia, suggerire l'idea di limitarsi a difendere e a preservare lo *status quo* della καλλίπολις, trova le proprie radici in questa discussione tra Socrate e Glaucone circa i meccanismi che regolano la scelta di intraprendere guerre: se esse sono funzionali a soddisfare la spinta ad avere sempre di più, allora ciò è sintomo della presenza di vizi nella città perfetta, forieri di mali pubblici e privati⁵⁶⁵. Si tratta, pertanto, di far introiettare a un pubblico di guerrieri lo stesso concetto espresso nelle discussioni che Socrate intrattiene nel libro II della *Repubblica*, attraverso la prefigurazione mitica di queste ultime contenuta nel *Crizia*, così da prepararli a favorire solamente un tipo di conflitto nell'ambito delle loro tendenze aggressive e nella loro ricerca di onori⁵⁶⁶.

Al fine di costruire la figura del perfetto guerriero, Platone non delinea esclusivamente il tipo di guerra preferibile: egli illustra, anche, quali sono le caratteristiche che deve assumere. Il difensore migliore per una città è un individuo «coraggioso e aggressivo» (ἀνδρείος [...] θυμοειδής – 375a11): Socrate impiega, in via preliminare, termini che gli serviranno, più avanti nella discussione, per descrivere i principali centri motivazionali

⁵⁶⁵ Accolgo e sviluppo l'osservazione di J. Annas, *The Atlantis story: the Republic and the Timaeus*, in M.L. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge 2010, pp. 52-64, per cui il racconto di Atlantide mostra le città e gli uomini in azione, come richiesto nel prologo del *Timeo*, ricollegandosi alle discussioni della *Repubblica*: precisamente, il rinvio va ravvisato nel fatto che la καλλίπολις fa sviluppare una serie di virtù ai suoi cittadini, e Atene si oppose anticamente ad Atlantide perché era, appunto, virtuosa, non per appagare l'amore per le ricchezze o per conquistare nuovi territori. Ciò, a mio avviso, si ricollega al solco tracciato nelle discussioni del libro II: Atene rappresenta la καλλίπολις che vuole mantenere lo *status quo*, agendo pertanto virtuosamente, contro la città del lusso che muove guerra per via del vizio, la πλεονεξία. La guerra è, come osserva C. Baracchi, *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, Bloomington 2002, pp. 133-176, una figura di «motion», grazie alla quale si mostrano virtù e vizi ed emergono le potenzialità dei cittadini, della loro educazione e della πολιτεία di cui fanno parte: per questo motivo la richiesta del *Timeo* di vedere la città in azione si concentra sul caso del conflitto. Il racconto di Crizia nell'omonimo dialogo mostra dunque le ragioni intime della vittoria finale di Atene su Atlantide, laddove la storia nel *Timeo* non esauriva questa esigenza: integro con quanto analizzato finora questa incongruenza rilevata da S. Broadie, *Truth and Story in the Timaeus-Critias*, in G. Boys-Stones, D. El Murr, C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy* cit., pp. 249-268.

⁵⁶⁶ Integro alla luce di quanto osservato le analisi di R. Barney, *Platonism, Moral Nostalgia, and the 'City of Pigs'*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 17 (2001), pp. 207-227, la quale considera che Platone raffigura esempi di città passate o 'primitive' in cui la vita è ottima perché è la ragione (anche nella sola forma della moderazione) a regolarla: tali città vengono meno soprattutto a causa dell'amore per le ricchezze, un destino potenzialmente comune a ogni πόλις perché riposa su una tendenza che appartiene a ogni individuo. Diventa imprescindibile, pertanto, instaurare il comando dell'elemento migliore, razionale, per impedire la diffusione di ingiustizie: nel caso del tipo di uomini in esame, aggiungo, nell'obbedire sempre, da parte dei guerrieri, alle disposizioni dei governanti. Secondo le osservazioni di T. Brennan, *The Nature of the Spirited Part of the Soul and Its Object*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012, pp. 102-127, la parte aggressiva è necessaria, nell'anima come nella città, per aiutare la ragione/i governanti a contenere l'appetito: senza questo controllo e monitoraggio da parte del principio aggressivo/dei guerrieri, la città è spinta a eccedere i suoi limiti a causa delle spinte della parte più irrazionale/degli uomini desiderativi, portandola alla degenerazione, come si chiarirà nel corso delle analisi.

dell'anima⁵⁶⁷. Si apprende, ora, che essere aggressivi è il prerequisito per diventare coraggiosi: il secondo principio della ψυχή, quello θυμοειδής, è, pertanto, chiamato a sviluppare la virtù della ἀνδρεία (375a9-b4)⁵⁶⁸. In questo modo, l'individuo in questione può essere considerato ottimo nell'anima (375b8-9): per quanto riguarda la disposizione preferibile per il corpo, si richiede ai φύλακες di essere forti e rapidi (375a5-8; b5-6). La somma di queste caratteristiche, tuttavia, non rende il guerriero adatto a intraprendere efficacemente la τέχνη di sua prerogativa: serve, per questo, anche il possesso di un carattere mite (375c1-5).

Ciò perché i difensori devono essere implacabili nei confronti dei nemici, ma devono anche reprimere le loro spinte aggressive nei confronti degli altri membri della città: è necessaria una natura in un certo senso filosofa, ossia capace di discriminare gli amici dai nemici, alla stregua di un cane di buona razza che sa essere docile con le persone che conosce e pronto all'attacco in presenza di estranei (375c10-376c7). L'attributo φιλόσοφος è impiegato in un'accezione più 'debole' rispetto agli altri libri della *Repubblica*. Questo perché si suggerisce, innanzitutto, che il guerriero deve concedere spazio anche a un minimo controllo da parte del principio razionale, in quanto quest'ultimo è in grado di imporre un ordine e un freno all'elemento che nella sua anima domina maggiormente, e che lo

⁵⁶⁷ Una prefigurazione della disposizione aggressiva dell'anima è presente già nel libro I della *Repubblica*: per la precisione, la figura di Trasimaco incarna le spinte tipiche degli individui dominati dall'elemento θυμοειδής, anche se in questo caso sono 'patologiche', ossia spinte all'eccesso, come rileva J.R.S. Wilson, *Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in Republic I*, in «The Classical Quarterly», 45 (1998), pp. 58-67. Il ritratto di Crizia all'inizio dell'omonimo dialogo, di cui si è detto in precedenza, costituirebbe allora una rappresentazione della corretta disposizione che una natura aggressiva deve mantenere. Il termine τὸ θυμοειδής viene impiegato da Platone per veicolare la nozione di impulsività, di indignazione, presupponendo, quindi, che l'individuo controllato da tale spinta è sempre pronto all'azione, come rileva, ad esempio, J. Howes, *Plato's Thumoeides*, in «Diadoche», 2 (1999), pp. 141-151. In questo modo, la parte aggressiva si oppone alla passività che caratterizza l'elemento desiderativo, il quale spinge l'individuo a rimanere in balia dei piaceri e dei dolori – e aggiungo, come si è visto nel corso del cap. 2, all'inattività politica, all'incapacità di deliberare e di agire autonomamente alla stregua di un θρέμμα grosso e tardo – come osserva O. Renaut, *La fonction du thumos dans la République*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 179-188.

⁵⁶⁸ Il termine θυμοειδής si collega all'area semantica dello θυμός di ascendenza omerica: per le riprese e gli sviluppi di quest'ultima in Platone cfr. D. Cairns, *Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato*, in «Études platoniciennes», 11 (2014), pp. 1-41. È opportuno notare che Platone plasma le caratteristiche degli individui in cui predomina il principio θυμοειδής avendo come riferimento attributi che, secondo la comune mentalità greca, sono tipicamente maschili – o, meglio, di quella che era ritenuta l'eccellenza maschile – quali l'aggressività, il coraggio, l'amor di sé (declinato come φιλοτιμία nel libro IX della *Repubblica*, di cui si dirà), sebbene siano 'temperate' affinché non si trasformino in violenza brutale o in scelleratezza. L'origine di questo modello è la figura di Achille, guerriero coraggioso, aggressivo e pronto a vendicare gli affronti subiti: Platone, tuttavia, ritiene il ritratto con cui l'eroe è presentato nei poemi omerici potenzialmente negativo, perché gli sono attribuite azioni e affermazioni non in linea con il contenuto della παιδεία da riservare a una natura migliore (390e8-391c6): da qui, allora, la necessità di temperare i tratti peculiari della predisposizione guerriera per farne uomini al servizio della città e dei governanti. Per l'immagine della virilità dell'uomo greco accettata e incoraggiata come modello nell'Atene di Platone cfr. N. Fisher, *Violence, Masculinity and the Law in Classical Athens*, in L. Foxhall, J. Salmon (eds.), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London 1998, pp. 68-97.

porterebbe, senza un opportuno contenimento, ad aggredire qualsiasi tipo di uomo, dai nemici ai concittadini. L'utilizzo del termine filosofo è, per il momento, legittimo anche perché Socrate non ha ancora introdotto la distinzione, interna al gruppo di φύλακες, tra guardiani destinati a incarichi bellici e quelli a cui sono riservate posizioni di governo: questi ultimi assommano tratti vicini alla natura tipica dei filosofi in senso, tuttavia, più 'forte', cioè una totale dedizione ai ragionamenti, ai piaceri di ordine intellettuale e al possesso di capacità pratico-politiche perché guidati totalmente dalla parte razionale dell'anima. Nella ψυχή dei guerrieri, τὸ λογιστικόν esercita un comando più limitato rispetto a quello del principio θυμοειδής: esso è per loro funzionale a indirizzare gli istinti aggressivi verso il giusto bersaglio⁵⁶⁹.

Socrate è consapevole che la coesistenza di spinte così differenti, l'aggressività e la mitezza, risulta difficile: perché, nell'anima dei guerrieri, si realizzi questa disposizione è pertanto necessario un preciso programma educativo, da impartire fin da giovani. A questo punto, Socrate incomincia l'attacco alla poesia tradizionale che si è già analizzato: esso è pensato, per il momento, presupponendo principalmente le giovani nature migliori destinate alla guerra, ma va esteso anche ai futuri governanti⁵⁷⁰. Tale percorso educativo consente, innanzitutto, di permettere che i guerrieri sviluppino il coraggio, attraverso la diffusione di racconti uniformati ai τύποι περὶ θεολογίας, uno dei cui accorgimenti è di non rappresentare in alcun modo scenari ultraterreni orrifici: la morte non deve essere figurata come un male – dato che i guerrieri saranno chiamati ad affrontarla più volte in battaglia – perché si suggerirebbe, altrimenti, che è lecito fuggire per salvarsi la vita, rischiando di far perdere,

⁵⁶⁹ Alla luce di ciò, non accolgo l'ipotesi di lettura di M.D. Boeri, *¿Por que el Θυμός es un "aliado" de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?*, in «Rivista di Cultura Classica e Medievale», 52 (2010), pp. 289-306, per cui τὸ θυμοειδής possiede una certa facoltà deliberativa in merito a ciò che è giusto e ingiusto: tale disposizione deriverebbe, piuttosto, dalla presenza e dal controllo dell'elemento razionale. Se esso è sufficiente, allora la tendenza aggressiva che domina l'individuo sarà indirizzata verso il meglio; se esso è nullo, e se τὸ θυμοειδής ha il sopravvento, si forma un carattere «duro e ostile» (σκληρόν τε καὶ χαλεπόν – 410d6), che spinge ad attaccare gli altri individui, indipendentemente dal fatto che si tratti di amici o di nemici. Integro con quanto avanzato finora circa il minimo controllo dell'elemento razionale in grado di indirizzare l'elemento più forte dell'anima dei guerrieri verso una corretta disposizione le osservazioni di M. Vegetti, *Traduzione e commento*, in Id. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. II cit., pp. 68-69, n. 93, a proposito della valenza 'debole' del termine filosofo nel passo in esame, e le considerazioni di M.D.C. Tait, *Spirit, Gentleness and the Philosophic Nature in the Republic*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 80 (1949), pp. 203-211, il quale rileva che il termine filosofia acquista, per ora, il senso di 'amore per ciò che è noto', più che di 'amore per il sapere'.

⁵⁷⁰ Accolgo un'osservazione di B. Rubidge, *Tragedy and the Emotions of Warriors: The Moral Psychology Underlying Plato's Attack on Poetry*, in «Arethusa», 26 (1993), pp. 247-276, per cui l'attacco di Platone alla poesia condotto nel libro X della *Repubblica* è rivolto non esclusivamente alla protezione della sfera razionale, ma anche alla sollecitazione di una serie di emozioni positive nell'elemento aggressivo dell'anima. Si potrebbe estendere questa lettura all'attacco alla poesia dei libri II-III: l'elemento aggressivo della ψυχή ricade, infatti, nella più ampia sfera irrazionale, sebbene sia più facilmente controllabile rispetto al principio desiderativo. Occorre, allora, educare gli uomini controllati da τὸ θυμοειδής per spingerli a perfezionare la dimensione non puramente razionale che li domina, temperando l'aggressività e la passione per la vittoria e per gli onori – di cui si dirà – con un'educazione mirata e indirizzando tali spinte verso una giusta causa, la difesa della καλλίπολις.

così, lo scontro coi nemici. La παιδεία deve fare in modo, inoltre, che i giovani φύλακες non diventino avidi di ricchezze (376c8-392c7). La necessità di evitare questa tendenza si comprende alla luce delle osservazioni già avanzate: se si asseconda una spinta di questo tipo, allora si aprono le porte a quel desiderio di possedere sempre di più che spinge a favorire guerre di conquista, di espansione e di accrescimento del numero di cittadini, una delle cause della degenerazione della καλλίπολις. Socrate riprenderà questo tema in seguito, difendendo la tesi della preferibilità di abolire la proprietà privata per il ceto dei guardiani: le ricchezze possono corrompere perfino l'anima più elevata, e i φύλακες devono farsi artefici perfetti della «libertà della città» (δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς – 395c1). Socrate ribadisce, appunto, che è preferibile combattere per difenderla da aggressioni e da tentativi di conquista, non per accrescerne il potere ‘materiale’. Accanto ai μῦθοι e alla poesia riformata, la musica e la ginnastica infondono varie altre disposizioni utili, in aggiunta al rispetto di precise norme alimentari, morigerate e frugali (398b6-412a7)⁵⁷¹.

Se rispettato e se fornito alle nature migliori fin da giovani, il programma finora delineato consente di rendere i φύλακες aggressivi e coraggiosi, ma anche miti e contenuti: una volta compiuto questo passaggio, bisogna poi discriminare, in seno al gruppo di nature promettenti, quella parte che possiede maggiori tendenze razionali, da destinare, dunque, al

⁵⁷¹ Rinvio all'analisi più estesa di Z.A. Petraki, *The Soul 'Dances': Psychomusicology in Plato's Republic*, in «Apeiron», 41 (2008), pp. 147-170, circa i vari tipi di musica ammessi da Platone e il loro contributo nel forgiare un carattere adatto a rivestire le funzioni di φύλαξ, di concerto con la danza e la ginnastica. L'importanza dell'educazione si comprende alla luce della natura dell'elemento aggressivo: lo θυμοειδές può svilupparsi in una disposizione ottima, ma senza una guida opportuna esso può mantenere un tratto di «selvatichezza» o diventare «duro e ostile» (ἄγριον [...] σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν – 410d6) e, dunque, costituire un elemento sovversivo all'interno della città. Più avanti nella discussione, Platone completa il quadro della παιδεία dei guerrieri descrivendo le modalità con cui vanno condotte le guerre, le quali diventano, per i giovani φύλακες, quasi una sorta di spazio educativo, dato che saranno chiamati ad assistere agli scontri così da sviluppare adeguate competenze in materia di combattimenti (466e4-467c7). Per tutto questo si rinvia alle osservazioni di F. Calabi, *Andreia/thymoeides*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. III, Napoli 1998, pp. 187-203. L'esigenza di rendere le nature aggressive ordinate e disposte a collaborare con quelle razionali attraverso la παιδεία ha un'eco nel *Timeo*, in cui si dice che il principio θυμοειδές è collocato nel diaframma per fare da raccordo e da contenimento tra la testa, dove risiede l'elemento razionale, e le parti più basse del corpo, in cui è presente la parte desiderativa: la valenza normativa della φύσις plasmata dal Demiurgo e dagli dèi inferiori mostra il ruolo pensato per questo principio dell'anima/per gli individui che ne sono dominati. Per questa alleanza tra i due centri decisionali dell'anima presente sia nel *Timeo* sia nella *Repubblica* cfr. F. Fermeglia, *L'anima 'thymoeidés' come 'symmachos tōi lōgoi'* ('*Tim.*' 69C5-70A7), in L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *La sapienza di Timeo: riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milano 2007, pp. 315-330. L'educazione dei soldati della καλλίπολις è quindi sia 'tecnica', ossia volta a far padroneggiare adeguatamente l'arte della guerra, sia 'spirituale', ossia predisporre l'elemento aggressivo a continui contatti con quello razionale. Come rileva C. Jorgenson, *The Embodied Soul in Plato's Later Thought*, Cambridge 2018, pp. 6-38, questa «innate responsiveness of thymos for reason» ricalca la condizione del cavallo bianco secondo l'immagine dell'anima come biga alata del *Fedro*, evocata nel capitolo precedente: ho accolto e integrato alla luce di quanto analizzato in questi capitoli la convinzione dello studioso per cui i temi di riflessione principali del *Fedone* (in particolare la natura dell'anima) rimangono sullo sfondo nei dialoghi del tardo Platone (riletti, a mio avviso, alla luce del nuovo manifesto del platonismo che è il *Timeo* e secondo la fissità della φύσις umana della *Repubblica*).

ruolo di governanti (413c4-414b6)⁵⁷². È opportuno notare che, ancora una volta, è possibile istituire un parallelo con il racconto di Atlantide del *Crizia*: per la precisione, esso si inserisce convenientemente nei τύποι περί θεολογίας, dato che non presenta divinità malvagie o scenari orrorifici, né si concentra nel descrivere nel dettaglio i comportamenti più deprecabili di divinità o di uomini, poiché allude semplicemente a essi o a ciò che può scatenarli; difende e promuove l'abolizione della proprietà privata con particolare attenzione al caso dei guerrieri, mostrando, nel contempo, come il possesso di ricchezze sia foriero di danni e di corruzione, dunque suggerendo che tale desiderio non va in alcun modo assecondato, bensì osteggiato e contenuto. Non sarebbe implausibile, quindi, ipotizzare che la storia di Atene antica e di Atlantide possa servire per la παιδεία destinata a veicolare una precisa disposizione nelle giovani nature migliori (a supporto della coltivazione dei perfetti guerrieri).

Rispettare questo programma educativo al fine di assumere le caratteristiche previste da Socrate fa sorgere un dubbio ad Adimanto: egli ritiene che adottare tale βίος coincide, in realtà, con una rinuncia alla felicità, rendendolo, quindi, poco meritevole di essere seguito. A suo dire, le nature migliori saranno ridotte al rango di semplici «sentinelle» (φρουροῦντες – 420a2), il cui unico scopo è di garantire la salvaguardia degli altri cittadini senza poter fruire di quei beni che, solitamente, sono considerati imprescindibili per il raggiungimento del pieno benessere (419a1-420a9). Questo scetticismo si consolida, a maggior ragione, se si considerano le prime ondate – le tesi paradossali rispetto al sentire comune – che Socrate avanza nel libro V, precisamente la comunanza di ruoli tra uomini e donne e l'abolizione sia della proprietà privata sia della famiglia tradizionale previste per il ceto dei difensori (449c7-466d4). Socrate è chiamato, quindi, a difendere la preferibilità della vita da guerriero e per estensione, poi, da filosofo-governante della καλλίπολις di fronte a un'obiezione che prevede la ricerca della εὐδαιμονία quale uno dei fini principali del βίος di un uomo.

Socrate avanza una soluzione preliminare: la risposta definitiva al dubbio circa la felicità dei φύλακες mosso da Adimanto sarà avanzata nel libro IX della *Repubblica*, a partire

⁵⁷² Quanto considerato finora a proposito dell'educazione delle nature migliori è affrontato, da Socrate, tenendo conto del punto di vista dei guardiani guerrieri: si apprenderà in seguito che esso è utile anche per i governanti, che devono però potenziare altre virtù e rivestire un diverso ruolo nella città. L.H. Craig, *The War Lover. A Study of Plato's Republic*, Toronto 1994, pp. 245-292, propone di considerare che vi sia una comunanza di tratti tra i filosofi e i guerrieri, dato che i filosofi-governanti provengono dal più ampio gruppo di nature migliori: Platone sarebbe stato spinto a connotare i filosofi in parte come controllati anche dall'elemento aggressivo per respingere le accuse di indolenza, passività e inutilità che venivano di solito mosse alla loro figura. Ritengo, tuttavia, che il βίος costruito dal filosofo non costituisca tanto un'«evoluzione» della natura guerriera, quanto la piena estrinsecazione del comando del principio razionale sull'anima, laddove nel guerriero vi è solo un minimo controllo dell'elemento razionale, sufficiente a indirizzare verso il meglio le spinte aggressive e, per estensione, a fargli accogliere le direttive dei governanti all'interno della città. Le consonanze tra i filosofi e i guerrieri vanno ricercate nella costanza tipica del coraggio, condivisa da entrambi i tipi umani, in quanto nel suo sviluppo vi è un contributo dell'elemento razionale – totale e interno (infuso dall'anima razionale) nel caso del filosofo, parziale ed esterno (imposto dai filosofi-governanti) nel caso del guerriero – come si dirà.

dalle considerazioni circa i piaceri tipici di ciascun principio dell'anima. Per il momento, egli fornisce un supporto all'ingiunzione per cui ai guerrieri non è concesso accumulare ricchezze: il rischio di possedere ingenti quantità di χρήματα è di spingere gli uomini a non dedicarsi al loro compito (420e7-422a4). Socrate considera l'esempio del vasaio che, arricchitosi, perde la voglia di mettere le sue capacità al servizio della cittadinanza: questa considerazione può essere estesa al caso del guerriero, dato che, alla stregua del vasaio, egli dispone di una τέχνη – l'arte della guerra – la dedizione alla quale verrebbe meno se egli possedesse oro, argento e altri beni. In più, i χρήματα dei cittadini, se aumentati a dismisura, possono o indebolire l'animo combattente dei cittadini, e dunque renderli meno adatti ad affrontare una guerra, oppure attirare lo sguardo avido di molte altre città, aprendo le porte a invasioni e a tentativi di saccheggio e mettendo, così, in pericolo l'incolumità della πόλις (422b3-423b2). La disposizione di Socrate che, nell'ottica di Adimanto, elimina la felicità dei φύλακες, appunto il mancato possesso di ricchezze, è legittima perché evita gli scenari negativi evocati fino a questo punto.

Una seconda, possibile, soluzione al dubbio di Glaucone, prima della disamina sui piaceri del libro IX, può essere inferita dalle considerazioni sulla natura dell'anima e dalla loro applicazione al piano della città. Come osservato nei capp. 2.2 e 3.1, la ψυχή è intesa, nella *Repubblica*, come divisa in più centri decisionali: a seconda del grado di controllo esercitato da uno di questi sull'anima dell'individuo, è possibile isolare diversi tipi umani e, quindi, raggrupparli in precise categorie di cittadini. Nel caso dei guerrieri, è «l'elemento con cui ci si adira» (θυμούμεθα δὲ ἄλλω ἐν ἡμῖν – 436a10), «aggressivo» (τὸ θυμοειδές – 441a2), ad avere il comando. Tale principio non condivide le superiori qualità della parte razionale: pur ricadendo, dunque, nella più ampia sfera irrazionale dell'anima, τὸ θυμοειδές agisce solitamente in opposizione a ciò che è irragionevole per antonomasia, «l'elemento desiderativo» (τὸ ἐπιθυμητικόν)⁵⁷³. Il principio aggressivo funge, di fatto, da costante alleato della ragione: in qualche modo, esso contribuisce a difendere le deliberazioni di τὸ λογιστικόν dall'assalto dei piaceri tipici della parte desiderativa⁵⁷⁴. Esso rappresenta inoltre, per gli

⁵⁷³ Nella discussione, Socrate considera il caso di Leonzio, il quale cede all'impulso di guardare cadaveri nonostante l'avversione dell'elemento aggressivo, per supportare l'esempio della tripartizione dell'anima. Per un'analisi più approfondita di Leonzio, che mostra il frequente conflitto tra la parte desiderativa e quella aggressiva, cfr. R.S. Liebert, *Pity and Disgust in Plato's Republic: the Case of Leontius*, in «Classical Philology», 108 (2013), pp. 179-201.

⁵⁷⁴ E, per estensione, la presenza dei guerrieri permette ai decreti dei governanti di essere rispettati e diffusi nella città senza che siano minacciati da tentativi di 'disturbo' da parte del resto dei cittadini. Questa sorta di ruolo mediatore è possibile grazie alla natura intermedia di τὸ θυμοειδές, dato che appartiene, come si è detto, alla sfera irrazionale ma ha, nel contempo, costanti legami con l'elemento razionale dell'anima, come rileva O. Renaut, *Le rôle de la partie intermédiaire (thumos) dans la tripartition de l'âme*, in «Plato Journal», 6 (2006), pp. 1-10.

individui che gli sono maggiormente soggetti, uno sprone a resistere alle ingiustizie subite, nonché a vendicarle (439e2-441c3). A complemento di questo quadro, la virtù tipica di τὸ θυμοειδές, e dei rispettivi uomini, è il «coraggio» (ἀνδρεία – 429b1), concepito come una ἀρετή volta alla salvaguardia di una condotta stabile, a un'adozione di comportamenti che non viene mai meno neanche di fronte ai pericoli più spaventosi (429a8-430c1): vi è, poi, un particolare caso in cui il coraggio sviluppato dalla parte aggressiva consente il mantenimento di una disposizione stabile, dettata dalla ragione, precisamente di fronte all'«assalto» dei piaceri che sorgono dall'elemento desiderativo dell'anima, e che tentano di imporre la loro guida all'individuo (442b10-c3)⁵⁷⁵.

Al duplice piano delle indagini di Socrate (anima-città) si aggiunge poi, come si è visto a più riprese, il fatto che alcune descrizioni – in particolare, quelle a proposito della condotta umana perfetta – presentano un valore prescrittivo. Di conseguenza, è possibile affermare, innanzitutto, che i guerrieri agiscono – e devono agire – alle dipendenze dei governanti, degli uomini totalmente razionali: il primo, e più importante, compito è di aiutare questi ultimi a tenere a bada il restante gruppo di cittadini, ossia i crematisti – gli individui che incarnano le spinte tipiche del terzo elemento dell'anima – affinché le loro inclinazioni non influenzino le decisioni prese per la città. Le tendenze degli uomini irrazionali impongono di perseguire i piaceri materiali, tra cui quell'accumulo di ricchezze che è stato inteso esplicitamente da Socrate, in precedenza, come una delle cause dei mali pubblici e privati della città, nonché come lo sprone a condurre guerre – ingiuste perché mosse da πλεονεξία – di conquista. Esse, nell'ottica di Platone, sono destinate a fallire, proprio perché intraprese su sollecitazione della parte dell'anima meno adatta a governare – in quanto totalmente opposta alla ragione – per assecondare i desideri più infimi. In secondo luogo, i guerrieri diventano punitori di ingiustizie che sono state subite non solo da loro stessi, ma anche dalla città: la loro

⁵⁷⁵ Come rileva J. Wilburn, *Courage and the Spirited Part of the Soul in Plato's Republic*, in «Philosopher's Imprint», 15 (2015), pp. 2-21, è presente anche una componente razionale nell'estrinsecazione del coraggio: nel caso dei guerrieri, tale coloritura intellettuale proviene, dentro la loro anima, dalla parte razionale, la quale indirizza le spinte aggressive verso la corretta disposizione individuando cosa non merita di essere temuto e facendo sì che l'individuo si adegui sempre alla condotta migliore, pur di fronte a ostacoli e ad avversità. Come precisa L. Palumbo, *Eros, Phobos, Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli 2001, pp. 25-38, il coraggio consente, in questo modo, di mantenere inalterata l'adozione di determinati comportamenti di fronte alla paura, che si connota come una spinta che distrugge o corrompe quanto costruito dalla ragione sostituendolo con l'oggetto di opinioni originatesi da una dimensione irrazionale: ciò vale, ovviamente, nel caso dell'anima, ma legittimamente anche all'esterno di essa, ossia nella città. Per la precisione, i guerrieri sono coraggiosi anche perché accolgono e si adeguano in ogni occasione, indipendentemente da eventuali minacce, alle direttive che provengono dai governanti. La 'coloritura' razionale del coraggio va ravvisata dunque nella costanza e nella fermezza della condotta, attributi connessi al possesso della verità di cui dispone e a cui si adegua τὸ λογιστικόν: in effetti, non solo i guerrieri, ma anche le nature filosofiche, ossia puramente razionali, sono coraggiose, virtù che consente loro di non abbandonare mai i loro propositi, come emerso nelle analisi dei capp. 2, 3.

predisposizione aggressiva nei confronti di ciò che percepiscono come un affronto permette di eliminare o la fonte di una possibile destabilizzazione per la καλλίπολις (ossia la sorgente di un'ingiustizia, da ricercare, in accordo con la terminologia della *Repubblica*, in quei cittadini che non adempiono al proprio dovere) o di resistere a chi ne minaccia l'incolumità (una città rivale che muove guerra alla καλλίπολις per conquistarne i territori e le ricchezze, decisione, appunto, presa per soddisfare la πλεονεξία, vizio che rientra nel senso più ampio e generico del termine ingiustizia)⁵⁷⁶. Infine, i guerrieri, grazie alla loro virtù tipica, il coraggio, saranno sempre costanti nella condotta perfetta che hanno adottato, indipendentemente da ciò che stanno affrontando: anche di fronte ai più grandi pericoli agiranno per proteggere i cittadini, per obbedire ai governanti, etc. Socrate sta suggerendo che solo ponendosi al servizio di questi ultimi – dunque assumendo il compito di monitorare i cittadini peggiori e di salvaguardare la città dagli assalti stranieri – senza pretendere compensi e ricchezze consente ai guerrieri di vivere al riparo da tutto ciò che spinge la città, e pertanto loro stessi in qualità di sua parte, verso un assetto che causa mali e sciagure: per il momento, si apprende che vivere secondo le direttive descritte da Socrate impedisce ai φύλακες di incorrere nell'infelicità⁵⁷⁷.

Nel libro IX della *Repubblica*, Platone completa quest'ultimo quadro mostrando come l'adozione di tale βίος garantisca la felicità. Ogni elemento dell'anima prova un determinato tipo di piacere (580d6-7): nel caso della parte aggressiva, essa è guidata dalla volontà di ricercare la vittoria e di ottenere fama e gloria (581a9-b5), tanto che è possibile rinominarla

⁵⁷⁶ In un certo senso, la parte aggressiva/i guerrieri finiscono per essere al servizio non solo dei governanti, ma anche delle leggi: questa concezione può essere ravvisata nelle *Leggi*, nel caso in cui sia corretta l'ipotesi per cui Platone mantiene la presenza di un elemento affine a τὸ θυμοειδές nel suo ultimo dialogo, come osserva J. Wilburn, *Moral Education and the Spirited Part of the Soul in Plato's Laws*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 45 (2013), pp. 63-102. I guerrieri sono dunque di assoluta necessità per l'esistenza della καλλίπολις, dato che si occupano della sua difesa (da nemici/dalle spinte peggiori della cittadinanza) e del mantenimento della giustizia (sopprimendo le ingiustizie, dunque anche quelle azioni che cercano di scardinare l'imposizione di occuparsi solamente del proprio ruolo), come rileva J.P. Coby, *Why Are There Warriors in Plato's Republic?*, in «History of Political Thought», 22 (2001), pp. 377-399.

⁵⁷⁷ I pericoli e le minacce di fronte a cui il coraggio deve reagire non sono tanto esterni (ad esempio un esercito invasore) bensì interni all'anima, per la precisione la pressione dell'elemento desiderativo e, per estensione, del gruppo di crematisti dentro la città: il possesso del coraggio è dunque necessario perché si crei e si mantenga l'alleanza tra il principio razionale e aggressivo/tra i governanti e i guerrieri, ai danni del principio desiderativo/dei crematisti. Nella presente ricerca, non ho considerato le analisi sulla natura del coraggio contenute in altri dialoghi: mi sono limitato al caso della *Repubblica* in quanto il *Crizia*, come si è cercato di mostrare, sembra rinviare soprattutto ai suoi risultati. Per una trattazione più estesa sulla virtù del coraggio in altri dialoghi e per quanto detto in questa nota si rinvia alle ricostruzioni di A. Hobbs, *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge 2000 (per le caratteristiche del coraggio dei guerrieri cfr. pp. 1-75, 220-249). È opportuno notare che le guerre di conquista rispondono alla volontà di accumulare beni materiali: vengono echeggiate le parole del *Fedone*, in cui Socrate attribuisce la colpa di guerre e di conflitti alla cura che la maggior parte degli uomini riserva alla sfera corporea (64d8-e6; 66b8-d2): riletto secondo la prospettiva della *Repubblica*, questo passo del *Fedone* significa che il comando del principio desiderativo/dei crematisti si concretizza sui guerrieri come un invito a condurre campagne di conquista, l'esatto opposto di quanto favorirebbero i filosofi-governanti, proprio perché la guida del principio aggressivo è ora presa da quello desiderativo, che trascina la seconda parte dell'anima nella dimensione puramente irrazionale e che porta la città a perseguire il lusso analogamente a quanto descritto nel libro II della *Repubblica*.

«amante della vittoria e degli onori» (φιλότικον [...] φιλότιμον – 581b3). Si tratta del secondo tipo di piacere migliore, a metà tra la superiorità delle ἡδοναί di ordine intellettuale sperimentate dai filosofi-governanti (dagli individui razionali), e l'inferiorità dei piaceri che derivano dall'accumulo (moderato) di ricchezze il cui perseguimento è consentito ai crematisti (583a1-10): la vittoria e gli onori sono raggiunti esclusivamente se gli uomini che incarnano le spinte alla φιλονικία e alla φιλοτιμία esercitano solo incarichi bellici, invece di essere destinati ad altri compiti.

Si è costretti ad ammettere che la vita da guerriero della città perfetta rappresenta la felicità per i φύλακες aggressivi: solamente nella καλλίπολις, infatti, essi potranno dedicarsi liberamente alle attività che aprono al tipo di εὐδαιμονία da loro maggiormente ricercata, grazie al tipo di πολιτεία che regola questa città e alle disposizioni in essa imposte. Gli uomini aggressivi avranno infatti la certezza di ottenere la vittoria in guerra, dato che la decisione di intraprenderla viene presa dagli individui migliori – in possesso degli strumenti conoscitivi e amministrativi perfetti – in risposta al fine preferibile, ossia difendere la città, e non da quelli peggiori per assecondare gli impulsi più deleteri, ossia conquistare ed espandere territori e ricchezze: pertanto, fama, gloria e onori saranno elargiti in abbondanza, a patto di adeguarsi alle normative della καλλίπολις. Il βίος tipico dei guerrieri può realizzarsi ottimamente e culminare nella piena felicità all'interno della città perfetta: allo stesso modo, ai filosofi-governanti è garantita la possibilità di fruire della εὐδαιμονία solo in quest'ultima – e non nelle città attuali – perché è concessa, senza che sia ostacolata da nessuno, la dedizione ad attività intellettuali che portano al soddisfacimento del principio razionale. Per entrambe le categorie di φύλακες, di guerrieri e di governanti, la vita descritta da Socrate non li rende infelici, come temeva, a torto, Adimanto in apertura del libro IV: rappresenta, anzi, l'unico spazio in cui andare incontro al benessere. Vivere da guardiani e da sentinelle della città perfetta – dunque non possedere ricchezze, condurre una vita in comune con i propri pari di ruolo (uomini e donne) e dedicarsi alla difesa della cittadinanza – garantisce l'appagamento della φιλονικία e della φιλοτιμία⁵⁷⁸.

⁵⁷⁸ Come rileva R. Singpurwalla, *Why Spirit is the Natural Ally of Reason: Spirit, Reason, and the Fine in Plato's Republic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 44 (2013), pp. 41-65, l'elemento θυμοειδές spinge l'individuo sulla cui anima esso ha il controllo a essere coraggioso, assumendo un tratto tipico della razionalità, la costanza e la fermezza, e dunque agevolando la collaborazione: alleandosi con la parte razionale, si può raggiungere una vita onorevole, dunque soddisfare la φιλοτιμία. La garanzia di essere onorati è assicurata da Socrate: una delle varie disposizioni prese nella καλλίπολις riguarda le modalità con cui predisporre gli onori per i soldati vittoriosi e per i caduti in battaglia, tramite l'istituzione di feste e trionfi o di opportuni culti delle tombe (468c9-469b4). In un certo senso, il sistema di spinta all'eccellenza dei guerrieri-appagamento dei loro piaceri si autoalimenta: la prospettiva di essere onorati e celebrati dalla καλλίπολις spinge le nature aggressive ad adottare la condotta – approvata e caldeggiata dai governanti – per loro migliore, proprio perché nella città perfetta essa sarà sempre premiata da gloria.

Il racconto dell'Atene antica e di Atlantide rappresenterebbe, anche per questo versante, un supporto per la diffusione di tali concezioni a un pubblico di giovani nature migliori: come si è visto, vengono trattati, in qualità di elementi di una storia uniformata ai τύποι περὶ θεολογίας, i temi della vita in comune, della parità di responsabilità tra uomini e donne, della mancanza di salari e dell'obbedienza ai sacerdoti – ai governanti di Atene – come attività tipiche degli antichi, e perfetti, guerrieri ateniesi. Il loro βίος, e il fatto di essere appartenuti a una città amministrata ottimamente, li ha portati a trionfare nella guerra di difesa di Atene contro la tracotante Atlantide, i cui abitanti seguivano esattamente le disposizioni contrarie: oltre ad aver vinto, la virtù li ha portati a essere oggetto dei più ampi onori in ogni luogo d'Europa e d'Asia. Il racconto sembra indirizzarsi pertanto, al fine di sollecitarla e di colpirla, alla ricerca della vittoria e degli onori che guida il tipo di vita costruito in accordo con il comando dell'elemento aggressivo. A mio avviso, la portata di alcune affermazioni contenute nel *Crizia* e il fatto che tale dialogo sembri adottare, soprattutto, il punto di vista dei guerrieri acquistano una precisa luce in relazione alle analisi della *Repubblica* circa la natura della guerra preferibile e dei combattenti perfetti. Nella καλλίπολις, il dialogo potrebbe servire a fornire un supporto educativo, di ordine mitico, all'educazione dei giovani φύλακες destinati ai combattimenti, al fine di far introiettare loro preliminarmente gli assetti che, da adulti, saranno chiamati a rispettare per il funzionamento della loro πολιτεία. Nelle città attuali e malate, il racconto del *Crizia* potrebbe servire a spingere una precisa categoria di uomini ad accogliere le disposizioni delineate finora e, soprattutto, a sottomettersi volontariamente a quei filosofi che reclamano il potere in qualità di individui superiori e divini, agevolando, così, l'instaurazione della città perfetta a partire oltre che dai πολλοί del presente – secondo uno dei possibili intenti del libro X della *Repubblica* – anche dagli uomini aggressivi attuali.

Conclusioni

Le analisi condotte, nel primo capitolo, sul *Fedone* a proposito dell'identità del suo possibile destinatario e alla luce del paradigma ermeneutico adottato, di cui si è detto nell'introduzione al presente lavoro, hanno portato a intravedere il possibile valore protrettico del dialogo: uno degli intenti di fondo sarebbe, per la precisione, quello di presentare gli assunti fondamentali della filosofia platonica – la dottrina delle idee come soluzione a questioni ontologiche ed epistemologiche, la nozione di immortalità dell'anima che dipende dalla conoscenza del piano noetico e che consente la costruzione di una condotta virtuosa – a un pubblico avvezzo a discussioni filosofiche, nonché al corrente dell'esistenza di altre filosofie (naturaliste) o di differenti modalità di approccio a una discussione (tipiche degli antilogici), al fine di far loro accettare la superiorità del platonismo, il quale si declina, appunto, come studio delle idee, perfezionamento del proprio βίος e continuo dialogo tra uomini alla pari nella comune ricerca della verità. La struttura del *Fedone*, in particolare nei suoi toni apparentemente 'drammatici', permette di riscontrare un ulteriore appello rivolto agli intellettuali, rappresentati dagli amici di Socrate che, nella finzione dialogica, accolgono infine la preferibilità del metodo platonico per trattare ad esempio dell'immortalità dell'anima: a costoro è richiesto di approdare a una nuova dimostrazione della natura imperitura di quest'ultima, in grado di soddisfare, da un lato, loro stessi, dall'altra, Critone, ossia, secondo le modalità con cui tale personaggio è presentato, il resto degli uomini incapaci di dedicarsi alla filosofia.

Se questa ipotesi di lettura è corretta, bisognerebbe riscontrare, allora, la presenza di due diverse dimostrazioni dell'immortalità dell'anima in dialoghi, plausibilmente, successivi o molto vicini al *Fedone*: una rivolta a filosofi da platonizzare; l'altra alla maggior parte degli uomini in possesso di doti conoscitive inferiori. Si è dunque ritenuto opportuno analizzare i vari passi dei dialoghi in cui Platone descrive le caratteristiche di queste due compagini umane, tenendo conto, poi, del fatto che nella *Repubblica* egli offre una sorta di soluzione al perché ciascun gruppo possieda una serie di caratteristiche e di attitudini tipiche: tutto ciò dipende dal comando che un particolare principio dell'anima esercita sull'individuo. Sono state individuate due dimostrazioni dell'immortalità dell'anima, presenti nel libro X della *Repubblica* e, in maniera indiretta, nel *Timeo*, dialoghi profondamente connessi con il resto della *Repubblica*: si è dunque ritenuto opportuno considerare l'eventuale relazione delle tematiche presenti nel libro X e nel *Timeo* con il nucleo più importante del dialogo centrale di Platone, ossia la volontà di tracciare la costituzione migliore a risanamento dei mali

attualmente imperanti nelle città. La natura dei personaggi, certi loro comportamenti, la presenza di sezioni etichettate come λόγος o come μῦθος, l'utilizzo di incisi e digressioni a sottolineare la complessità o la facilità degli argomenti oppure la possibilità di colpire diversi gradi di passioni, di φιλία, riscontrabili nel libro X e nel *Timeo* sono stati considerati in relazione all'esigenza paideutica e politica che si accompagna al nucleo fondamentale della *Repubblica*: lo scopo di partenza del presente lavoro, fornire un'identità al destinatario di alcuni dialoghi, è stato quindi intrecciato con le riflessioni di Platone sulla natura dei vari regimi politici e in rapporto alla questione del grado di realizzabilità della città perfetta della *Repubblica*.

I risultati delle analisi condotte nel secondo capitolo hanno portato ad affermare che, nonostante alcuni tentativi di ravvisare, nel pensiero di Platone, una certa apertura alla democrazia e al potere – diretto e indiretto – della maggior parte della cittadinanza, appare indubbia la sua ostilità nei confronti dei regimi democratici, sia nella loro 'generalità' (ossia, negli aspetti di base che accomunano ogni costituzione di questo tipo), sia nelle loro 'particolarità' (ossia, riguardo le città attuali e malate, in preda all'ingiustizia in ogni strato della società). La presa di distanza si consuma, soprattutto, ponendo l'attenzione sulle caratteristiche strutturali degli uomini che vivono in una δημοκρατία: ignoranza, totale devozione alla sfera corporea come orizzonte di riferimento ultimativo etico e gnoseologico, violenta ostilità a chiunque voglia distoglierli dalle loro occupazioni tipiche. Sono, in ultimo, un branco di bestie, secondo una delle metafore maggiormente ricorrenti: Platone ravvisa la causa di tutto ciò nell'anima di questi uomini, in particolare nel sopravvento preso da un elemento peculiare, denominato desiderativo. Di più, tali manchevolezze hanno aperto le porte all'insediamento di personaggi inadeguati, che si sono dimostrati abili a insinuarsi nelle maglie del potere cittadino circuendo e controllando il δῆμος: sono i Sofisti, demagoghi, retori, politici corrotti. Tra queste fila, Platone è consapevole che si nasconde il futuro tiranno, che approfitterà delle debolezze intrinseche della democrazia – e degli uomini δημοκρατικοί – per instaurare una tirannide ingiusta e senza fine.

La maggior parte degli studiosi non ha posto, a mio avviso, particolare attenzione sul problema che la massa – intesa in senso politico – poneva agli occhi di Platone, in particolare la sfida che essa costituiva per l'instaurazione del potere filosofico. Un'attenta analisi dei passi in cui Platone si dilunga nel descrivere «i più» (οἱ πολλοί) mostra come egli fosse consapevole che, per favorire l'avvento della καλλίπολις, doveva 'eliminare' la massa, ossia riscriverne la condotta e le mentalità peculiari: si trattava, ai suoi occhi, di diffondere un nuovo tipo di educazione, accanto a quella prospettata per le nature migliori, per i futuri

φυλάκες della città perfetta. Bisognava fare leva sulle paure, sui desideri e sulle deboli facoltà conoscitive della maggior parte degli uomini, stringere le redini, cioè, attorno all'elemento desiderativo che nell'anima dei più ha il sopravvento, al fine di indirizzarlo verso una meta conveniente, verso il raggiungimento del βίος preferibile. Occorreva, inoltre, far accettare loro una dimostrazione dell'immortalità dell'anima costruita tenendo conto delle loro inferiori capacità conoscitive, dunque semplice e senza alcun rimando agli assunti della dottrina delle idee: nel caso in cui avessero accolto l'immortalità dell'anima, si sarebbero convinti dell'esistenza ultraterrena, in cui sarebbero andati incontro a premi e, soprattutto, a punizioni in relazione alla condotta passata. Ciò li avrebbe spinti a rispettare tutte quelle direttive volte al bene della città e presentate come se fossero in grado di aprire al pieno benessere: tali direttive provengono solamente dai filosofi, dagli individui più adeguati nel momento di dettare la scelta del βίος preferibile.

Questo programma avrebbe avuto i suoi effetti a lungo termine: in ultimo, l'accettazione dei filosofi come figure infallibili, eccezionali, addirittura divine, a cui consegnare la guida della propria vita e le sorti della città. È nel libro X della *Repubblica* che può essere ravvisato un esempio di questa operazione: i πολλοί che ricevevano la dimostrazione dell'immortalità dell'anima e i racconti qui contenuti avrebbero riconosciuto di appartenere a una schiera di uomini inferiori, incapaci di scegliere il meglio da soli, la cui unica salvezza dai propri mali consiste allora nell'affidarsi completamente alle disposizioni dei filosofi, che conoscono la verità. Platone voleva, quindi, operare un ricondizionamento totale delle disposizioni di tutti gli altri cittadini: non può non tornare alla mente la dura critica di K.R. Popper a Platone (*The Open Society and Its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato*, London 1945), mossa, tuttavia, a partire dalle caratteristiche della città perfetta teorizzata nei libri centrali della *Repubblica*. Popper avrebbe applicato l'etichetta di Platone 'totalitario' a maggior ragione se avesse ravvisato il programma educativo rivolto alla massa delle città attuali. Smantellare una democrazia imponendo un'omologazione – giusta e buona per Platone – a tutti gli uomini perché i valori su cui essa si basa – libertà e uguaglianza – sono malriposti e pericolosi può sembrare un progetto drastico, ed essere inteso come un 'male': Platone avrebbe ribattuto con 'necessario'. La posta in gioco era, infatti, altissima: ai suoi occhi e a partire dal suo giudizio sul periodo storico in cui si trovava a vivere, o salvare, in questo modo, gli uomini che *ora* fanno parte di una democrazia malata, o far cadere tutti quanti loro vittime e schiavi, per sempre, di un tiranno ingiusto e malvagio.

Il ricondizionamento degli uomini appartenenti alle città attuali progettato da Platone è stato analizzato, dunque, considerando il caso della massa, degli individui – intellettualmente

e moralmente – ‘inferiori’ in quanto incapaci di guidare se stessi verso la condotta preferibile. Attraverso un mezzo preciso – ossia un discorso che tiene conto non solo dell’importanza del messaggio da veicolare, ma anche della natura ‘invariabile’ del suo pubblico – l’esigenza di riscrivere lo stile di vita dei più trova una soluzione adeguata. La composizione della cittadinanza delle πόλεις presenti, e malate, non si esaurisce, tuttavia, con la figura della massa: vi sono anche individui nati in possesso di doti straordinarie, che rischiano o di vedere persa la possibilità di affinarsi e di elevarsi verso le attività più alte, o di venire corrotti. Si tratta dei futuri filosofi, i quali costituiscono l’unico e vero gruppo che deve governare. Il ricondizionamento di Platone non si esaurisce, di conseguenza, con il tentativo di trasformare i più nei perfetti crematisti: l’oggetto delle sue attenzioni è, contemporaneamente, anche la nascita dei filosofi-governanti.

Le analisi condotte nel terzo capitolo hanno permesso di affermare che, analogamente alla compagine dei πολλοί, gli uomini promettenti presentano una serie di caratteristiche e di attitudini fisse che consentono il loro raggruppamento in una categoria più ampia – i filosofi-futuri governanti, appunto – poiché nella loro anima ha il controllo una specifica parte: l’elemento razionale. Il dominio del principio migliore si ripercuote sulla condotta e sulle aspettative degli individui: essi prediligono attività come lo studio, l’affinamento della conoscenza e la condivisione di discorsi e di ragionamenti, occupazioni che coincidono, secondo il punto di vista di questi uomini, con il piacere. Il primo livello di riscrittura della condotta dei filosofi si concentra, di conseguenza, sulla precisazione del contenuto del sapere verso cui essi tendono: per Platone, si tratta di mostrare ai futuri e perfetti filosofi che la conoscenza ultima coincide con la scienza delle idee, con la filosofia platonica. Essa contiene la verità, svela, cioè, il mondo reale: perché sia perseguita dalle nature migliori, viene presentata da Platone come il sapere più elevato, in grado di rispondere efficacemente alle domande maggiormente importanti – le stesse formulate nel *Fedone* – quali la ricerca della vera causa del tutto e l’individuazione di ciò che è meglio per gli uomini.

Platone non può non entrare in competizione con le altre – imperfette – filosofie, in particolare dei Presocratici, i quali hanno trattato temi simili senza impiegare lo stesso criterio, la dipendenza di ogni cosa dalle idee: egli cerca di cancellare, in risposta, qualunque pretesa di validità rivendicata da ogni altro ‘sistema’ filosofico, al fine di unificare l’amore per il sapere con la scienza delle idee. I filosofi, per diventare perfetti, *devono* essere platonici: non è concesso alcun altro tipo di φιλοσοφία, termine che Platone, anzi, ‘supererà’ nel *Timeo*, in quanto troppo generico, in favore di ἐπιστημηραστία.

Esiste, tuttavia, un secondo livello di ricondizionamento della condotta dei filosofi attuali: costoro non dovranno esclusivamente dedicarsi alla filosofia platonica, ma anche impegnarsi attivamente nella cura degli altri cittadini. Solo i filosofi, infatti, possono salvare la città dalla condizione di male in cui versa, appunto attraverso gli espedienti di cui si è detto riguardo alla suscettibilità della massa ai miti di stampo orrifico o che aprono alla prospettiva del piacere (materiale): affinché ciò avvenga, essi devono accogliere come necessario l'interessamento per occupazioni civiche, ossia politiche ed educative. L'analisi della natura dell'anima mostra che l'attività della parte razionale si declina sì come spinta allo studio, ma anche come freno costante agli impulsi peggiori: all'interno della ψυχή, quale limite ai desideri irrazionali; all'interno della città perfetta, quale controllo da parte degli uomini superiori nei confronti del resto dei cittadini. Declinare quest'ultimo impegno diffondendo tra i πολλοί, ad esempio, racconti orrifici utili a favorire lo sviluppo della moderazione coincide, allora, con l'esercizio della ragione, dunque quale estrinsecazione del βίος che devono perseguire coloro che ricercano la perfezione completa, appunto i filosofi. Platone vuole, attraverso il livello descrittivo-prescrittivo della *Repubblica*, per la precisione spingerli a desistere dall'eventuale reticenza a entrare nella vita politica delle città attuali, certamente imperfetta e corrotta se paragonata al mondo puro e perfetto delle idee. È parte del βίος autenticamente filosofico correggere e arginare gli elementi peggiori, tanto nell'anima quanto nella πόλις: rinunciare a questo compito significa rifiutare di sviluppare appieno la propria parte razionale, con tutte le conseguenze deleterie per la condizione di vita del filosofo che questa decisione comporta.

Gli uomini superiori che sono riusciti ad afferrare gli assunti della filosofia platonica si rendono dunque conto, in ultimo, che essa si declina sia come studio delle idee sia come cura per le sorti della città: il programma di diffusione dei μῦθοι orrifici è certamente un servizio per il resto della cittadinanza, ma non è una distrazione dalle attività della parte razionale. Per questo motivo, esso rientra nel percorso di raggiungimento della perfezione, in qualità di tappa necessaria nell'ottenimento finale della εὐδαιμονία filosofica. Platone deve, di conseguenza, fare leva sul piacere che ricercano i filosofi per veicolare loro, in maniera efficace, il messaggio di dedizione al platonismo e alla politica e, da qui, di necessità della riforma costituzionale delineata nella *Repubblica*. Il *Timeo* sembra rispondere a tutte queste finalità: si fa leva, in ultimo, sul destino felice o infelice dell'anima immortale, nel caso in cui il filosofo si dedichi, o meno, a questi compiti di affinamento di sé e di cura degli altri.

L'interesse che Platone sembra mostrare per un'opportuna formazione non solo dei futuri governanti, ma anche di una massa destinata a essere la migliore suddita dei primi, può

legittimare l'ipotesi per cui il progetto di separazione della cittadinanza in diversi gruppi – costituiti da uomini in possesso di qualità peculiari – non fosse, semplicemente, una riflessione contenuta nel nucleo principale della *Repubblica*: sarebbe, invece, un'esigenza difesa e ripresa da Platone ancora dopo la prima stesura e circolazione del suo dialogo centrale, precisamente nel libro X (una sorta di *Epipoliteia* composta successivamente, e forse inizialmente a livello indipendente, rispetto ai restanti nove libri, secondo quanto sostenuto nel secondo capitolo) e nel *Timeo*. Per confermare questa interpretazione, si dovrebbe riscontrare, nei dialoghi di Platone plausibilmente successivi ai primi libri della *Repubblica*, uno spazio concesso all'interessamento per l'educazione della restante parte dei cittadini perfetti, i guerrieri.

Oggetto del quarto capitolo è stata, pertanto, la natura dei guerrieri. Analogamente alle compagini dei crematisti e dei filosofi-governanti, anche costoro possiedono una φύσις precisa, che li differenzia dagli altri due gruppi: l'elemento definito da Platone come aggressivo domina la loro anima. Tale controllo si traduce nell'inclinazione a favorire la competizione nei rapporti interpersonali, sebbene col rischio di degenerare in brutalità e in ostilità indiscriminate. Questo particolare principio dell'anima consente, inoltre, l'acquisizione della virtù del coraggio, che spinge all'adozione di una condotta stabile di fronte a ogni circostanza. La natura guerriera presenta, dunque, una sorta di duplicità: da una parte, essa non appartiene alla dimensione razionale bensì a quella irrazionale, e per questo motivo vi è il pericolo che possa facilmente peggiorare qualora non sia sottomessa alla guida migliore; dall'altra, essa possiede la potenzialità di conseguire un βίος ottimo, proprio perché può assumere una virtù i cui tratti di costanza e di fermezza si avvicinano alle caratteristiche tipiche della razionalità.

La disposizione preferibile per i guerrieri è porsi sotto il comando e le direttive dei filosofi-governanti, degli uomini divini in cui l'elemento razionale è più forte: grazie all'ingerenza di quest'ultimo all'interno delle loro vite, i guerrieri avranno la certezza di indirizzarsi verso il βίος perfetto. L'effetto della collaborazione che sono chiamati a instaurare con i governanti è di vedere soddisfatti i loro piaceri tipici: l'amore per la vittoria e per gli onori. I primi dispongono degli strumenti conoscitivi e pratico-politici più adatti per guidare adeguatamente la città, anche in guerra: quest'ultima sarà sempre declinata come difesa e protezione dello *status quo* raggiunto dalla città perfetta, mai di espansione dei suoi territori, ricchezze, sudditi. Il primo tipo di conflitto offre la certezza di vittoria, in ragione del fatto che è stato scelto e promosso da uomini abili seguendo la virtù. Ergendosi a difesa della città su sollecitazione dei governanti, i guerrieri andranno sicuramente incontro alla vittoria e

potranno, pertanto, godere dei maggiori onori: l'appagamento dei desideri peculiari delle nature aggressive può realizzarsi esclusivamente all'interno dei confini e della politica della *καλλίπολις*. Per contrasto, gli elementi dell'anima/gli uomini inferiori, non divini, promuovono campagne di conquista su impulso dei vizi: ponendosi dal punto di vista dei guerrieri, si è costretti ad ammettere che l'adozione di un βίος corrotto è causa inevitabile della sconfitta e del biasimo, sia dell'individuo sia della città. Bisogna, dunque, veicolare efficacemente nelle nature guerriere il duplice messaggio circa le figure a cui è più opportuno ubbidire e la condotta virtuosa da adottare: non solo lo sviluppo del coraggio, ma anche il rispetto di quelle leggi che impongono una vita in comune, l'abolizione della proprietà privata, la parità di funzioni tra uomini e donne, in quanto sanciti da uomini superiori e divini. Il racconto su Atene antica e Atlantide del *Crizia* potrebbe legittimamente inserirsi nel solco dell'esigenza di educare un pubblico composto da individui in cui l'elemento aggressivo esercita un'influenza più forte, dato che la maggior parte dei dettagli della finzione dialogica e delle tesi espresse in forma di racconto sembrano presupporre le caratteristiche tipiche di una natura guerriera, nonché le direttive e gli assunti che essi devono accogliere.

Come si è cercato di mostrare nel corso dei vari capitoli, Platone sembra avere inteso il progetto di riforma delineato nella *Repubblica* come realizzabile, non quindi alla stregua di un esercizio teorico oppure volto a considerare, semplicemente, la sfera individuale: egli ambiva a correggere l'assetto politico delle città attuali e malate. La sua soluzione consiste nell'instaurazione di un governo retto da filosofi (*R.* 473c11-e1), che non è riscontrabile, ora, in nessuna città. Gli scenari per favorire questo «cambiamento minimo» (σμικροτάτου μεταβαλόντος – 473b6-7) sono due: o chi attualmente è «re» o «signore» (οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται) si dedica alla filosofia, o ai veri filosofi viene concesso il comando (473c11-d2).

Nel primo caso, la città perfetta può sorgere da una πόλις retta da un regime tirannico: il mutamento sarebbe rivolto, quindi, soltanto a rendere filosofo chi è *già* al comando, concordemente con l'inciso per cui è sufficiente, appunto, il cambiamento di μάλιστα μὲν ἐνός (473b8). Nel secondo caso, un gruppo di filosofi riesce a conquistare il controllo sulla città, che non era precedentemente governata da tiranni, poiché, come si è cercato di mostrare nel secondo capitolo, tale tipo di regime è saldo e inattaccabile: un tiranno può diventare filosofo, ma non può essere eliminato dai filosofi. Il secondo scenario per l'instaurazione della *καλλίπολις* prevede, dunque, o una oligarchia o una democrazia. In quest'ultima, il potere è frammentato in una serie di individui inadeguati, la massa e tutti coloro che la lusingano per ottenere vantaggi, i quali costituiscono una compagine contro cui i filosofi non possono

sperare di vincere, nel caso in cui si scontrino direttamente e apertamente al fine di pretendere il comando: potrebbe agevolare questo compito il programma di ricondizionamento che si è tentato di delineare nella presente ricerca, ossia la costruzione di racconti o di argomentazioni volti a preparare, nel lungo periodo e secondo le modalità di cui si è detto, il materiale umano più adatto per essere inquadrato o al vertice della città o come subordinato alle direttive dei filosofi. A proposito del cambiamento minimo di cui si legge nella *Repubblica*, Socrate specifica che è opportuno tentare di mutare al massimo pochissimi elementi, limitati «nella potenza» (μάλιστα μὲν ἑνός, εἰ δὲ μή, δυοῖν, εἰ δὲ μή, ὅτι ὀλιγίστων τὸν ἀριθμὸν καὶ μικροτάτων τὴν δύναμιν – 473b8-9). Il caso della democrazia non corrisponde a questo scenario preferibile, dato che in essa sono presenti un gran numero di individui, i πολλοί, che dispongono di maggiore forza e di scarsa inclinazione ad ascoltare discorsi filosofici, sebbene siano suscettibili a racconti di stampo orrorifico e che sollecitano la prospettiva di godere di piaceri (o di rifuggire da dolori). Se si rilegge il programma di convincimento della massa e delle nature guerriere ad accettare il governo dei filosofi e il tentativo di spingere questi ultimi a unire attività di studio alla cura per la condizione degli altri cittadini di cui si legge nel libro X della *Repubblica*, nel *Timeo* e nel *Crizia*, si può ipotizzare che, sullo sfondo, Platone aveva in mente l'Atene storica: egli avrebbe nutrito la volontà di 'dirottare', in una καλλίπολις retta da filosofi, non solo una tirannide esistente, Siracusa, ma anche una democrazia, la sua città natale e in cui egli decise di insediare l'Accademia dopo la condanna a morte di Socrate (e della filosofia), Atene appunto. Si trattava di compiere una diversa operazione di persuasione: non di un solo individuo che deteneva saldamente il controllo di ogni altro uomo, ma di una moltitudine di nature, ciascuna in possesso di caratteristiche e di tendenze peculiari e immutabili, al fine di favorire il terreno per la nascita, futura e senza resistenze, di un governo retto da filosofi, con sudditi già nella disposizione preferibile.

La presente ricerca ha dunque tentato di esaurire lo scopo da cui ha preso le mosse: fornire un'identità al destinatario preferenziale di alcuni dialoghi di Platone, per la precisione del *Fedone* (i futuri filosofi platonici), del libro X della *Repubblica* (la massa), del *Timeo* (i filosofi da convertire al platonismo), del *Crizia* (le nature guerriere) alla luce del paradigma ermeneutico adottato e in riferimento alle esigenze paideutiche e politiche che Platone nutre nella *Repubblica*, il dialogo centrale a cui *Fedone*, *Epipoliteia*, *Timeo* e *Crizia* guarderebbero. Chiudo il lavoro con le brevi osservazioni circa il possibile corollario che si è tentato di trarre da quanto analizzato, ossia la volontà di trasformare in città perfetta non solo una tirannide, ma anche una democrazia, nella speranza che questa, per ora, sommaria inferenza possa costituire, in futuro, materia di ulteriore approfondimento.

– Socrate: «Bene dunque, o figlio di Aristone: [...] la tua città risulterebbe infine fondata» (*R.* 427c6-d1)⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ Ὁικισμένη μὲν τοίνυν [...] ἤδη ἂν σοι εἴη, ὦ παῖ Ἀρίστωνος, ἡ πόλις.

Bibliografia

- Ackah, K., *Socrates, the Moral Expert in the Crito*, in «Philotheos», 8 (2008), pp. 75-88.
- Adam, J., *The Republic of Plato 2: Books VI-X and Indexes*, Cambridge 1902.
- Adkins, A.W.H., Αρετή, Τέχνη, *Democracy and the Sophists: Protagoras 316b-328d*, in «The Journal of Hellenic Studies», 93 (1973), pp. 3-12.
- *Polupragmosune and “Minding One’s Own Business”*: A Study in Greek Social and Political Values, in «Classical Philology», 71 (1976), pp. 301-327.
- Adluri, V., *Initiation into the Mysteries: The Experience of the Irrational in Plato*, in «Mouseion», 6 (2006), pp. 407-423.
- Aguirre, A.A., *Constelación de sentido para un término. Platón, la sophrosýne en la relación alma-cuerpo*, in R. Andrea, G. Cadirola (eds.), *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Filosofía Antigua “El cuerpo y el alma en la filosofía antigua”*, Rosario 2015, pp. 21-30.
- Albert, K., *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989.
- Albinus, L., *The Katabasis of Er. Plato’s use of myths, exemplified by the myth of Er*, in E.N. Ostenfeld (ed.), *Essays on Plato’s Republic*, Aarhus 1998, pp. 92-101.
- Algra, K., *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden 1995.
- Alt, K., *Die Überredung der Ananke in Platons Timaios*, in «Hermes», 106 (1978), pp. 426-466.
- Altman, W.H.F., *The Missing Speech of the Absent Fourth: Reader Response and Plato’s Timaeus*, in «Plato Journal», 13 (2013), pp. 7-26.
- Anderson, M., ἄληθῆ λέγεις: *Speaking the Truth in Plato’s Republic*, in «Ancient Philosophy», 30 (2010), pp. 247-260.
- Annas, J., *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford 1981.
- *Plato’s Myths of Judgement*, in «Phronesis», 27 (1982), pp. 119-143.
- *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca 1999.
- *The Atlantis story: the Republic and the Timaeus*, in M.L. McPherran (ed.), *Plato’s Republic. A Critical Guide*, Cambridge 2010, pp. 52-64.
- Arends, F., *Why Socrates Came too late for Gorgias’ epideixis: Plato’s Gorgias as political philosophy*, in M. Erler, L. Brisson (eds.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, pp. 52-56.
- Arruzza, C., *A Wolf in the City. Tyranny and the Tyrant in Plato’s Republic*, Oxford 2018.
- Artmann, B., Schäfer, L., *On Plato’s “Fairest Triangles” (Timaeus 54a)*, in «Historia Mathematica», 20 (1993), pp. 255-264.
- Ashbaugh, A.F., *Plato’s Theory of Explanation. A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*, New York 1988.
- Ausland, H.W., *Who Speaks for Whom in the Timaeus-Critias?*, in G.A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham 2000, pp. 183-198.
- Avgousti, A., *By Uniting It Stands: Poetry and Myth in Plato’s Republic*, in «Polis», 29 (2012), pp. 21-41.
- Babut, D., *L’unité du livre X de ‘La République’ et sa fonction dans le dialogue*, in Id., *Parerga. Choix d’articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon 1994, pp. 235-258.
- *Paradoxes et énigmes dans l’argumentation de Platon au livre X de la ‘République’*, in Id., *Parerga. Choix d’articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon 1994, pp. 259-281.
- Bader, F., *La langue des dieux, ou l’hermetisme des poètes indo-européens*, Pisa 1988.
- Baghdassarian, F., *Méthodes d’interprétation des mythes chez Platon*, in «Journal of Ancient Philosophy», 8 (2014), pp. 76-104.
- Bailey, D.T.J., *Logic and Music in Plato’s Phaedo*, in «Phronesis», 50 (2005), pp. 95-155.
- Balansard, A., *Technè dans les dialogues de Platon. L’empreinte sophistique*, Sankt Augustin 2001.

- *Du pseudos de la République au logos du Timée: qui s'agit-il de convaincre?*, in «Kairos», 19 (2002), pp. 7-29.
- Balauδέ, J., *Le vocabulaire des Présocratiques*, Paris 2002.
- Balthes, M., Γέγονεν (*Tim.* 28b7). *Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann, M. Vorwerk (hrsg.), ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *M. Balthes: Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart 1999, pp. 303-325.
- Baracchi, C., *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, Bloomington 2002.
- Barker, A., *Timaeus on Music and the Liver*, in M.R. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, London 2000, pp. 85-99.
- Barney, R., *Platonism, Moral Nostalgia, and the 'City of Pigs'*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 17 (2001), pp. 207-227.
- *Platonic ring-composition and Republic 10*, in M. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge 2010, pp. 32-51.
- Bastit, M., *Du démiurge au premier moteur. Essai autour du démiurge platonicienne*, in «Methexis», 16 (2003), pp. 23-42.
- Beekes, R., van Beek, L., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010.
- Bels, J., *La double qualification du «Phedon»*, in «Revue d'histoire des religions», 204 (1987), pp. 47-59.
- Benson, H.H., *Socratic Method*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, pp. 179-200.
- Bernabé, A., Fedón, 69c: *¿Por qué los Βάκχοι son los verdaderos filósofos?*, in «Archai», 16 (2016), pp. 77-93.
- *Transfer of Afterlife Knowledge in Pythagorean Eschatology*, in A.-B. Renger, A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Wiesbaden 2016, pp. 17-30.
- Berti, E., *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Roma-Bari 2010.
- Bertrand, J.-M., *Le citoyen des cités platoniciennes*, in «Cahiers du Centre Gustave Glotz», 11 (2000), pp. 37-55.
- Besnier, B., *Genèse relatives et genèse originelles dans le Timée*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 129-140.
- Betegh, G., *Cosmic and Divine Cognition in the Timaeus*, in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity: The History of the Philosophy of Mind*, vol. I, London 2018, pp. 120-140.
- Blank, D.L., *The Fate of the Ignorant in Plato's 'Gorgias'*, in «Hermes», 119 (1991), pp. 22-36.
- *The Arousal of Emotions in Plato's Dialogues*, in «The Classical Quarterly», 43 (1993), pp. 428-439.
- Blattberg, C., *Opponents vs. Adversaries in Plato's Phaedo*, in «History of Philosophy Quarterly», 22 (2005), pp. 109-127.
- Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002.
- Bloom, A., *The Republic of Plato*, New York 1991² [1968].
- Blössner, N., *The City-Soul Analogy*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 345-385.
- Boeri, M.D., *Platón. Teeteto*, Buenos Aires 2006.
- *¿Por que el Θυμός es un "aliado" de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?*, in «Rivista di Cultura Classica e Medievale», 52 (2010), pp. 289-306.
- Bossi, B., *Why Does Plato Use Pleasure to Persuade People to Attain the Good?*, in N. Notomi, L. Brisson (ed.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 209-214.

- Boulogne, J., *Le jeu cognitif du muthos et du logos chez Platon*, in L. Cristante (a c. di), *Incontri Triestini di Filologia Classica, IV, 2004-2005. Atti del Convegno Internazionale 'Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni'*, Trieste 2006, pp. 3-19.
- Bouvier, D., *Ulysse et le personnage du lecteur dans la République: réflexions sur l'importance du mythe d'Er pour la théorie de la mimésis*, in M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, vol. I, Paris 2001, pp. 19-53.
- Boys-Stones, G., *Phaedo of Elis and Plato on the Soul*, in «Phronesis», 49 (2004), pp. 1-23.
- Brague, R., *The Body of the Speech: A New Hypothesis on the Compositional Structure of Timaeus' Monologue*, in D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, Washington 1985, pp. 58-83.
- Brancacci, A., *Musica, «mimesis» e «paideia» nella «Repubblica» di Platone*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 6 (2010), pp. 48-71.
- *L'elogio di Isocrate nel Fedro, la chiusura dell'Eutidemo, e la polemica isocrateo-antistenico-platonica*, in G. Casertano (a c. di), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2011, pp. 7-38.
- Bravo, F., *Who is Plato's Callicles and What Does He Teach?*, in G. Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, Berlin 2016, pp. 317-334.
- Brennan, T., *The Nature of the Spirited Part of the Soul and Its Object*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012, pp. 102-127.
- Brewster Randolph, C., *The Mandragora of the Ancients in Folk-Lore and Medicine*, in «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», 40 (1907), pp. 487-537.
- Brill, S., *Alive and Sleepless: the Politics of Immortality in Republic X*, in «Polis», 24 (2007), pp. 231-261.
- *Animality and Sexual Difference in the Timaeus*, in J. Bell, M. Naas (eds.), *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, Indiana 2015, pp. 161-175.
- Bringmann, K., *Alkibiades und der Sturz der athenischen Demokratie. Die dramatischen Ereignisse des Jahres 411 v. Chr.*, in U. Schultz (hrsg.), *Große Verschwörungen. Staatsstreich und Tyrannensturz von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1998, pp. 19-32.
- *Prerequisites and Modalities of the Political Criticism in Plato's Gorgias*, in W. Detel, A. Becker, P. Scholz (eds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato. Akten der 4. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 1.-3. September 2000 in Frankfurt*, Stuttgart 2003, pp. 231-244.
- Brisson, L., *De la philosophie politique à l'épopée. Les «Critias» de Platon*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 75 (1970), pp. 402-438.
- *L'Égypte de Platon*, in «Les Études Philosophiques», 2-3 (1987), pp. 153-168.
- *La invención de la Atlántida*, in «Methexis», 8 (1995), pp. 167-174.
- *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1998³ [1974], pp. 178-265.
- *Plato the Myth Maker* (eng. transl. G. Naddaf), Chicago 1998.
- *Plato's Theory of Sense Perception in the Timaeus. How It Works and What It Means*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 13 (1999), pp. 149-184.
- *À quelles conditions peut-on parler de «matière» dans le Timée de Platon?*, in «Revue de métaphysique et de morale», 37 (2003), pp. 5-21.
- *How Philosophers Saved Myths* (eng. transl. C. Tihanyi), Chicago 2004.
- *Justifying Vegetarianism in Plato's Timaeus (76e-77c)*, in L. Rossetti (ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium. Essays in Honour of Thomas M. Robinson*, Sankt Augustin 2004, pp. 313-319.

- *La critique de la tradition religieuse part Platon et son usage dans la République et dans les Lois*, in E. Vegleris (éd.), *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, Hildesheim 2005, pp. 67-82.
- *Why Is the Timaeus Called an eikôs muthos and an eikôs logos?*, in C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 369-391.
- Broadie, S., *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge 2011.
- *Fifth-Century Bugbears in the Timaeus*, in R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann (eds.), *Presocratics and Plato. A Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas 2012, pp. 255-289.
- *Truth and Story in the Timaeus-Critias*, in G. Boys-Stones, D. El Murr, C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge 2013, pp. 249-268.
- Brown, E.A., *A Defense of Plato's Argument for the Immortality of the Soul at Republic X 608c-611a*, in «Apeiron», 30 (1997), pp. 211-238.
- Brumbaugh, R.S., *Colors of the Hemispheres in Plato's Myth of Er (Republic 616E)*, in «Classical Philology», 46 (1951), pp. 173-176.
- Buckels, C., *Compulsion to Rule in Plato's Republic*, in «Apeiron», 46 (2013), pp. 63-83.
- Burnyeat, M.F., *Dramatic Aspect's of Plato's Protagoras*, in «The Classical Quarterly», 63 (2013), pp. 419-422.
- Butler, J., *The Arguments for the Most Pleasant Life in Republic IX: A Note Against the Common Interpretation*, in «Apeiron», 32 (1999), pp. 37-48.
- *Pleasure and the Levels Analogy: An Exegetical Note on "Republic" 584d-585a*, in «The Classical Quarterly», 54 (2004), pp. 614-618.
- Butti de Lima, P., *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*, Venezia 2002.
- Cairns, D., *Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato*, in «Études platoniciennes», 11 (2014), pp. 1-41.
- Calabi, F., *Andreia/thymoeides*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. III, Napoli 1998, pp. 187-203.
- *Il mito di Er: le fonti*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII, Napoli 2007, pp. 277-310.
- Campese, S., *Cefalo*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. I, Napoli 1998, pp. 133-157.
- *Epithymia/epithymetikon*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. III, Napoli 1998, pp. 245-286.
- *La filatrice cosmica*, in M. Vegetti, (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII, Napoli 2007, pp. 399-411.
- Cannarsa, M., *La cornice letteraria del Timeo*, in L.M. Napolitano-Valditara (a c. di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Milano 2007, pp. 3-48.
- Capizzi, A., *Il nesso mythos-logos in Platone*, in «Discorsi», 9 (1989), pp. 309-325.
- Capra, A., *Platone e la storia: la fine di Protagora e lo statuto letterario dei dialoghi socratici*, in «Acme», 53 (2000), pp. 19-37.
- *Plato's Hesiod and the Will of Zeus: Philosophical Rhapsody in the Timaeus-Critias*, in G.R. Boys-Stones, J. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, pp. 200-218.
- Carelli, P., *The Courage of Conviction: Andreia as Precondition for Philosophic Examination in Plato's Protagoras and Republic*, in «British Journal for the History of Philosophy», 23 (2015), pp. 438-458.
- Carone, G.R., *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge 2005.
- *Akrasia and the Structure of the Passions in Plato's Timaeus*, in C. Bobonich, P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden-Boston 2007, pp. 101-118.
- Carpenter, A.D., *Embodying Intelligence. Animals and Us in Plato's Timaeus*, in J. Dillon, J. Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin 2008, pp. 39-57.

- *Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's Timaeus*, in «Phronesis» 55 (2010), pp. 281-303.
- Casanova, A., *La mimesis platonica e la fondazione della kallipolis*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Santk Augustin 2013, pp. 330-335.
- Casertano, G., *La ricostruzione dei ricordi. Funzionalità e verità del discorso che interpreta la realtà: Plat. Tim. 19c6-29d2*, in «Methexis», 9 (1996), pp. 19-30.
- *Cause e concause*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Amsterdam 2003, pp. 33-63.
- *Sollevare in alto gli occhi dell'anima. Qualche riflessione su un'immagine platonica*, in J. Dillon, M. Dixsaut (eds.), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Aldershot 2005, pp. 37-51.
- *Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti*, Napoli 2015.
- Castiglioni, M.P., *La donna greca*, Bologna 2019.
- Centrone, B., *La posizione dei crematisti nella Repubblica di Platone*, in M. Migliori (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 305-336.
- *L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psyché di Platone*, Milano 2007, pp. 35-50.
- *Armonia e costrizione nella «Repubblica» di Platone*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 6 (2010), pp. 453-466.
- Cerri, G., *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991.
- *Dalla dialettica all'epos: Platone*, Repubblica X, Timeo, Crizia, in G. Casertano (a c. di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 7-34.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1999 [1968].
- Charlot, B., *L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 82 (1977), pp. 232-245.
- Chlup, R., *Two Kinds of Necessity in Plato's dialogues*, in «Folia philologica», 120 (1997), pp. 204-216.
- Clark, J.S., *The Strenght of Knowledge in Plato's Protagoras*, in «Ancient Philosophy», 32 (2012), pp. 237-255.
- Clay, D., *Plato's Atlantis: The Anatomy of a Fiction*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 15 (1999), pp. 1-21.
- Clerk Shaw, J., *Plato's Anti-hedonism and the Protagoras*, Cambridge 2015.
- Coby, J.P., *The Education of a Sophist. Aspects of Plato's Protagoras*, in «Interpretation», 10 (1982), pp. 139-158.
- *Why Are There Warriors in Plato's Republic?*, in «History of Political Thought», 22 (2001), pp. 377-399.
- Collobert, C., *La rhétorique au coeur de l'examen réfutatif socratique: le jeu des émotions dans le Gorgias*, in «Phronesis», 58 (2013), pp. 107-138.
- *The Audience's Response to Plato's Eschatological Myths: Aesthetics Experience at the Service of Morality*, in «Organon», 47 (2015), pp. 5-22.
- Constantakopoulou, C., *The Dance of the Islands. Insularity, Networks, the Athenian Empire, and the Aegean World*, Oxford 2007.
- Cordero, N.L., *Los atomistas y los celos de Platón*, in «Methexis», 13 (2000), pp. 7-16.
- Corey, D.D., *The Sophists in Plato's Dialogues*, Albany 2015.
- Corlett, J.A., *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas 2005.
- Cotton, A.K., *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*, Cambridge 2014.
- Coupric, D.L., *Anaximander's Discovery of Space*, in A. Preus (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy VI: Before Plato*, New York 2001, pp. 23-48.

- *The Discovery of Space: Anaximander's Astronomy*, in D.L. Couprie, R. Hahn, G. Naddaf (eds.), *Anaximander in Context. New Studies in the Origin of Greek Philosophy*, New York 2003, pp. 167-254.
- Craig, L.H., *The War Lover. A Study of Plato's Republic*, Toronto 1994.
- Cropsey, J., *The Whole as a Setting for Man: On Plato's Timaeus*, in «Interpretation», 17 (1989-1990), pp. 165-191.
- Crosby, J.F., *Does Plato in Republic IV surpass his intellectualism?*, in G. Reale, S. Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin 2002, pp. 347-355.
- Dancy, R.M., *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge 2004.
- Danzig, G., *Crito and the Socratic Controversy*, in «Polis», 23 (2006), pp. 21-45.
- De Cecco, D., *Origine e destino dell'anima umana tra cerchio dell'Identico e cerchio del diverso*, in L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al «Timeo» di Platone*, Milano 2007, pp. 247-279.
- De Jong, I.J.F., *Herodotus*, in I.J.F. De Jong, R. Nünlist, A. Bowie (eds.), *Studies in Ancient Greek Narrative I: Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Brill 2004, pp. 101-114.
- de Luise, F., Farinetti, G., *Il filosofo selvatico*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Napoli 2003, pp. 217-251.
- *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VI, Napoli 2005, pp. 539-591.
- *Il mito di Er: significati morali*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII, Napoli 2007, pp. 311-366.
- *La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della kallipolis*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 66 (2011), pp. 389-407.
- De Pace, A., *La confutazione socratica della dottrina dell'anima-armonia (Fedone, 91c6-95a3)*, in M. Bonazzi, F. Trabattoni (a c. di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003, pp. 69-88.
- Desclos, M.-L., *L'Atlantide: une île comme un corps. Histoire d'une transgression*, in F. Létoublon (éd.), *Impressions d'îles*, Toulouse 1996, pp. 141-155.
- *Les prologues du Timée et du Critias: un cas de rhapsodie platonicienne*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 175-202.
- Destrée, P., *Spectacles from Hades. On Plato's Myth and Allegories in the Republic*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 109-124.
- Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.
- *L'invention de la mythologie*, Paris 1981.
- Devereux, D., *The Relationship Between Justice and Happiness in Plato's Republic*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 20 (2007), pp. 265-312.
- Dixsaut, M., *Platon*. Phédon, Paris 1991.
- *Divination et prophétie (Timée 71a-72d)*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Amsterdam 2003, pp. 275-291.
- *Macrology and Digression*, in G. Boys-Stones, D. El Murr, C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 10-26.
- Donini, P., *Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso*, in «Elenchos», 9 (1988), pp. 5-52.
- Donnet, D., *Exégèse de Platon, République 615a-b (livre X, ch. 12)*, in «Les Études Classiques», 56 (1988), pp. 173-174.
- Döring, K., *Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates*, in «Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft», 14 (1987), pp. 75-94.

- Dorion, L.-A., *La misologie chez Platon*, in «Revue des Études Grecques», 106 (1993), pp. 607-618.
- *Euthydème et Dionysodor sont-ils des Mégariques*, in T.M. Robinson, L. Brisson (eds.), *Plato's Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2000, pp. 35-50.
- Dörrie, H., *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit?*, in R. Stiehl, G.A. Lehmann (hrsg.), *Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier*, Münster 1972, pp. 146-175.
- Dorter, K., *Philosopher-Rulers: How Contemplation Becomes Action*, in «Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 335-356.
- *The Transformation of Plato's Republic*, Lanham 2006.
- Doyle, J., *The Fundamental Conflict in Plato's Gorgias*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 30 (2006), pp. 87-100.
- *Socrates and Gorgias*, in «Phronesis», 55 (2010), pp. 1-25.
- Drefcinski, S., *What Does it Mean, To Become Like God? Theaetetus 176a-177b*, in «International Philosophical Quarterly», 54 (2014), pp. 411-427.
- Druet, F.-X., *Les niveaux de récit dans le mythe d'Er (Platon, République, X, 613e-621d)*, in «Les Études Classiques», 66 (1998), pp. 23-32.
- Duhot, J.-J., *Le même et l'autre. Platonisme et pythagorisme dans la gamme du Timée*, in J.-L. Périllié (éd.), *Platon et les Pythagoriciens: hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique – Science – Politique*, Bruxelles 2008, pp. 237-256.
- Dušanić, S., *Plato's Atlantis Myth*, in «L'antiquité classique», 51 (1982), pp. 25-52.
- *Phaedo's Enslavement and Liberation*, in «Illinois Classical Studies», 18 (1993), pp. 83-97.
- *Isocrates, the Chian Intellectuals, and the Political Context of the Euthydemus*, in «Journal of Hellenic Studies», 119 (1999), pp. 1-16.
- *The Unity of the Timaeus-Critias and the Inter-Greek Wars of the Mid 350's*, in «Illinois Classical Studies», 27-28 (2002-2003), pp. 63-75.
- Ebert, T., *The Role of the Frame Dialogue in Plato's Protagoras*, in A. Havlíček, F. Karfík (eds.), *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague 2003, pp. 9-20.
- *Platon Werke. Übersetzung und Kommentar*, I.4, Phaidon, Göttingen 2004, pp. 93-161.
- Ebrey, D., *The Asceticism of the Phaedo. Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 99 (2017), pp. 1-30.
- Edmonds III, R.G., *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*, Cambridge 2004.
- Eggers Lan, C., *Body and Soul in Plato's Anthropology*, in «Kernos», 8 (1995), pp. 107-112.
- Eisenberg, P., *Sophrosyne, Self and State. A Partial Defense of Plato*, in «Apeiron», 9 (1975), pp. 31-36.
- Erginel, M.M., *Plato on the Psychology of Pleasure and Pain*, in «Phoenix», 65 (2011), pp. 288-314.
- *How Smart is the Appetitive Part of the Soul*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 204-208.
- Erler, M., *Episode und Exkurs in Drama und Dialog. Anmerkung zu einer poetologischen Diskussion bei Platon und Aristoteles*, in A. Bierl, P. von Möllendorff, S. Vogt (hrsg.), *Orchestra. Drama-Mythos-Bühne*, Stuttgart 1994, pp. 318-330.
- *Idealità e storia. La cornice dialogica del Timeo e del Crizia e la Poetica di Aristotele*, in «Elenchos», 19 (1998), pp. 5-28.

- ‘Socrate nella caverna’. *Le argomentazioni come terapia delle passioni nel Gorgia e nel Fedone*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008, pp. 115-128.
- Euben, P., *Reading democracy: ‘Socratic’ dialogues and the political education of democratic citizens*, in J. Ober, C. Hedric (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, pp. 327-359.
- Fago, A., *Il mito di Er: il mondo come caverna e l’Ade come regno luminoso di Ananke*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 51 (1994), pp. 183-218.
- Ferguson, J., ΔΙΝΟΣ, in «Phronesis», 16 (1974), pp. 97-115.
- Fermeglia, F., *L’anima ‘thymoeidés’ come ‘symmachos tōi lōgoi’* (‘Tim.’ 69C5-70A7), in L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *La sapienza di Timeo: riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milano 2007, pp. 315-330.
- Ferrari, F., *Theologia*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. II, Napoli 1998, pp. 403-425.
- *Teoria delle idee e ontologia*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. IV, Napoli 2000, pp. 365-391.
- *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel ‘Timeo’*, Amsterdam 2003, pp. 83-96.
- *I miti di Platone*, Milano 2006.
- *Il problema dell’esistenza di idee di artefacta*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII, Napoli 2007, pp. 151-171.
- *Ordine del mondo e ordine dell’anima. Il Timeo e la de-socratizzazione dell’etica socratica*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008, pp. 129-142.
- *Intelligenza e Intelligibilità nel Timeo di Platone*, in J. Dillon, J. Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin 2008, pp. 84-104.
- *Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel libro V della Repubblica di Platone*, in «Atene e Roma», 1-2 (2010), pp. 26-46.
- *Platone. Teeteto*, Milano 2011.
- *Il passato come pharmakon in Platone: la kallipolis e l’Atene del tempo di Atlantide*, in F.L. Lisi (ed.), *Utopia, ancient and modern. Contributions to the history of a political dream*, Sankt Augustin 2012, pp. 99-112.
- *Quando, come e perché nacque il platonismo*, in «Athenaeum», 100 (2012), pp. 71-92.
- *Platone. Il governo dei filosofi* (Repubblica VI), Venezia 2014.
- Ferrari, G.R.F., *Le mythe d’Er*, in M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon. De la science, du bien et des mythes*, Paris 2005, pp. 283-296.
- *Glaucon’s Reward, philosophy’s debt: the myth of Er*, in C. Partenie (ed.), *Plato’s Myth*, Cambridge 2008, pp. 116-133.
- Ferrarin, A., *Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus*, in «The Review of Metaphysics», 54 (2000), pp. 289-319.
- Fialho, M.C., *Sobre o dia no Timeu*, in «Humanitas», 41-42 (1989-1990), pp. 65-76.
- Fierro, M.A., *Symp. 212A7-7: Desire for the Truth and Desire for Death and God-like Immortality*, in «Methexis», 14 (2001), pp. 23-43.
- Figari, J., *L’âme-harmonie dans le Phédon: une théorie pythagoricienne?*, in J.-L. Périllie (éd.), *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques, musique-science-politique*, Bruxelles 2008, pp. 117-141.
- Filippi, F., *Osservazioni sulla struttura logica dell’eternità e sull’ordine del tempo per Platone*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 101 (2009), pp. 483-499.
- Fink, F., *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin-New York 2007.

- Fisher, N., *Violence, Masculinity and the Law in Classical Athens*, in L. Foxhall, J. Salmon (eds.), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London 1998, pp. 68-97.
- Forcignanò, F., *Felicità, piacere e politica nel tardo Platone*, in «Methexis», 31 (2019), pp. 179-186.
- Forsdyke, S., *Thucydides' Historical Methods*, in R.K. Balot, S. Forsdyke, E. Foster (eds.), *The Oxford Handbook of Thucydides*, Oxford 2017, pp. 19-38.
- Franco Repellini, F., *Il posto della linea nell'immagine della caverna*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 91 (2010), pp. 553-574.
- Frede, D., *The Philosophical Economy of Plato's Psychology: Rationality and Common Concepts in the Timaeus*, in M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, pp. 29-59.
- Frère, J., *Les Métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (éd.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997, pp. 423-434.
- *Thumós et kardía (Timée, 69c2-70d6)*, in «Kleos», 1 (1997), pp. 9-16.
- Friedländer, P., *Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin 1964³ [1928].
- Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960.
- Fröhlich, G., *Überlegungen zur Argumentationsstruktur in Platons Protagoras*, in «Classica et Mediaevalia», 55 (2004), pp. 48-84.
- Froidefond, C., *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère a Aristote*, Aix-en-Provence 1971.
- Fronterotta, F., MEΘΕΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa 2001.
- Platone. *Timeo*, Milano 2006² [2003].
- *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel Timeo platonico*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 141-154.
- *Eraclito. Frammenti*, Milano 2013.
- *Les «parties» de l'âme dans la République de Platon*, in «Laval théologique et philosophique», 69 (2013), pp. 79-94.
- *Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade dei principi nel Timeo?*, in «Methexis», 27 (2014), pp. 95-120.
- Furley, D.J., *The Dynamics of the Earth: Anaximander, Plato, and the Centrifocal Theory*, in Id. (ed.), *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge 1989, pp. 14-26.
- Gallop, D., *Emotions in the Phaedo*, in A. Havlíček, F. Karfík (eds.), *Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Prague 2001, pp. 275-286.
- Gantz, T., *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore-London 1993.
- Garvey, T., *Plato's Atlantis Story: A Prose Hymn to Athena*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 48 (2008), pp. 381-392.
- Gastaldi, S., *Paideia/mythologia*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone, La Repubblica*, vol. II, Napoli 1998, pp. 333-392.
- *Sophrosyne*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. III, Napoli 1998, pp. 205-237.
- *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel "Gorgia" di Platone*, in «Quaderni di Storia», 52 (2000), pp. 87-105.
- *La guerra della kallipolis*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. IV, Napoli 2000, pp. 301-335.
- *L'allegoria della nave*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Napoli 2003, pp. 187-216.

- *Mimesis e psyche nel libro X della Repubblica*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007, pp. 109-122.
- *Il filosofo e il politico: generi di vita rivali o conciliabili?*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Plato Ethicus*, Brescia 2008, pp. 143-160.
- Gatti, M.L., «*Piante celesti con le radici lassù*». *Una metafora dell'esistenza umana nel Timeo di Platone*, in «*Rivista di Filosofia Neoscolastica*», 107 (2015), pp. 111-118.
- German, A., *Tyrant and Philosopher: Two Fundamental Lives in Plato's Myth of Er*, in «*Polis*», 29 (2012), pp. 42-61.
- Gerson, L., *A Note on Tripartition and Immortality in Plato*, in «*Apeiron*», 20 (1997), pp. 81-96.
- Gesché, A., *L'homme crée créateur*, in «*Revue théologique de Louvain*», 22 (1991), pp. 153-184.
- Ghibellini, A., *La nobile menzogna in Platone*, in «*Giornale di Metafisica*», 26 (2004), pp. 301-332.
- Giannantoni, G., *L'interpretazione aristotelica di Empedocle*, «*Elenchos*», 19 (1998), pp. 361-412.
- Giannopoulou, Z., *The Digression in Plato's Theaetetus: Observations on its Thematic Structure and philosophical Significance*, «*Elenchos*», 23 (2002), pp. 75-88.
- Gigon, O., *Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons Staat (577c-588a)*, in «*Museum Helveticum*», 35 (1988), pp. 129-153.
- Gill, C., *The Death of Socrates*, in «*The Classical Quarterly*», 23 (1973), pp. 25-28.
- *The Genre of the Atlantis Story*, in «*Classical Philology*», 72 (1977), pp. 287-304.
- *Plato and Politics: The Critias and the Politicus*, in «*Phronesis*», 24 (1979), pp. 148-167.
- *Plato's Atlantis Story and the Birth of Fiction*, in «*Philosophy and Literature*», 3 (1979), pp. 64-78.
- *Plato's Atlantis Story*, Liverpool 2017² [Bristol 1980].
- Gill, M.L., *Matter and Flux in Plato's Timaeus*, in «*Phronesis*», 32 (1987), pp. 34-53.
- *Plato's Unfinished Trilogy: Timaeus-Critias-Hermocrates*, in G. Cornelli (ed.), *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, Berlin 2016, pp. 33-45.
- Giuliano, F.M., *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin 2005.
- Gobry, I., *Le rencontre de Phédon et d'Échécrate*, in «*Diotima*», 11 (1983), pp. 67-75.
- Gollasch, T., *Götter im Menschen. Zur Konzeption der Sokrates-Figur in Platons Phaidon*, in «*Perspektiven der Philosophie*», 41 (2015), pp. 63-87.
- Gonzalez, F.J., *Combating Oblivion: the Myth of Er as both Philosophy's Challenge and Inspiration*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez (eds), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 259-278.
- *Of Beasts and Heroes. The Promiscuity of Humans and Animals in the Myth of Er*, in J. Bell, M. Naas (eds.), *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, Indiana 2015, pp. 225-245.
- Gooch, P.W., *The Relation Between Wisdom and Virtue in Phaedo 69a6-c3*, in «*Journal of the History of Philosophy*», 12 (1974), pp. 153-159.
- Görgemanns, H., *Wahrheit und Fiktion in Platons Atlantis-Erzählung*, in «*Hermes*», 128 (2000), pp. 405-419.
- Gottschalk, H.B., *Soul as Harmonia*, in «*Phronesis*», 16 (1971), pp. 179-198.
- Gower, O.S.L., *Why Is There an Autobiography in the Phaedo?*, in «*Ancient Philosophy*», 28 (2008), pp. 329-346.
- Graf, F., *Text and ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics*, in R.G. Edmonds III, *The "Orphic" Gold Tablet and Greek Religion*, Cambridge 2011, pp. 53-67.
- Graham, D.W., *A Testimony of Anaximenes in Plato*, in «*The Classical Quarterly*», 53 (2003), pp. 327-337.

- *Science Before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*, Cambridge 2013.
- Grams, L., *Medical Theory in Plato's Timaeus*, in «Rhizai», 6 (2009), pp. 161-192.
- Gregory, A., *Eudoxus, Callippus and the Astronomy of the Timaeus*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 46 (2003), pp. 5-28.
- Guetter, D.L., *Celestial Circles in the Timaeus*, in «Apeiron», 36 (2003), pp. 189-203.
- Gundert, B., *Soma and Psyche in Hippocratic Medicine*, in J.P. Wright, P. Potter (eds.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2000, pp. 13-35.
- Hall, R.W., *Justice and the Individual in the Republic*, in «Phronesis», 4 (1959), pp. 149-158.
- Halliwel, S., *Plato. Republic 10*, Warminster 1988.
- *The Republic's Two Critiques of Poetry*, in O. Höffe (hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, pp. 313-332.
- *The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 445-473.
- Harbsmeier, M., *The Critique of Poetry in Book 10 of Plato's Republic and the Dialogue's Central Question of How to Choose the Best Life*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Santk Augustin 2013, pp. 346-351.
- Harte, V., *Republic 10 and the Role of the Audience in the Art*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 38 (2010), pp. 69-96.
- Haskins, E.V., *Mimesis Between Poetics and Rhetoric: Performance Culture and Civic Education in Plato, Isocrates, and Aristotle*, in «Rhetoric Society Quarterly», 30 (2000), pp. 7-33.
- Haslam, M., *A Note on Plato's Unfinished Dialogues*, in «The American Journal of Philology», 97 (1976), pp. 336-339.
- Hatzistavrou, A., *Crito's Failure to Deliberate Socratically*, in «The Classical Quarterly», 63 (2013), pp. 580-594.
- Havelock, E., *Preface to Plato*, Cambridge 1963.
- Herter, H., *Platons Naturkunde. Zum Kritias und anderen Dialogen*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 121 (1978), pp. 103-131.
- Hobbs, A., *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge 2000.
- Hollowchak, M.A., *Sleeping with Mother, Men, Gods, and Beasts: Virtuous Rule and Vicious Dreams in Republic IX*, in «Plato Journal», 7 (2007), pp. 1-13.
- Hooper, A., *The Memory of Virtue: Achieving Immortality in Plato's Symposium*, «Classical World», 63 (2013), pp. 543-557.
- Howes, J., *Plato's To Thumoeides*, in «Diadokhe», 2 (1999), pp. 141-151.
- Howland, J., *The Mythology of Philosophy: Plato's Republic and the Odissey of the Soul*, in «Interpretation», 33 (2006), pp. 219-241.
- Huffman, C.A., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge 1993.
- Hunt, D.P., *The 'Problem of Fire': Referring to Phenomena in Plato's Timaeus*, in «Ancient Philosophy», 18 (1998), pp. 69-80.
- Hyland, A.H., Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato, in «Phronesis», 13 (1968), pp. 32-46.
- Ilievski, V., *Lot-casting, Divine Interference and Chance in the Myth of Er*, in «Apeiron», 50 (2017), pp. 67-79.
- Ioppolo, A.M., *Persuasione e obbedienza alle leggi nel Critone*, in M. Migliori (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 97-120.
- Irwin, T., *Plato's Moral Theory. The Early and the Middle Dialogues*, Oxford 1977.
- Janko, R., *God, Science and Socrates*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 46 (2002-2003), pp. 1-18.

- Jansen, S., *Plato's Phaedo as a Pedagogical Drama*, in «Ancient Philosophy», 33 (2013), pp. 333-352.
- Jedrkwicz, S., *To Produce Poetry in Order to Submerge it: Socrates' Aesopic Experience (Plat. Phaedo 60b1-61b7)*, in G. Colesanti, L. Lulli (eds.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*, Berlin 2016, pp. 67-79.
- Jelinek, E., *Pre-Cosmic Necessity in Plato's Timaeus*, in «Apeiron», 44 (2011), pp. 287-306.
- Jensen, S., *Audience Psychology and Censorship in Plato's Republic*, in «Epoché», 19 (2015), pp. 205-215.
- Johansen, T.K., *Truth, Lies and History in Plato's Timaeus-Critias*, in «Hystos», 2 (1998), pp. 192-215.
- *Body, Soul, and Tripartition in Plato's Timaeus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 19 (2000), pp. 87-111.
- *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge 2008.
- *Why the Cosmos Needs a Craftsman: Plato, Timaeus 27d5-29b1*, in «Phronesis», 59 (2014), pp. 297-320.
- Johnson, R.R., *Does Plato's Myth of Er Contribute to the Argument of the Republic?*, in «Philosophy & Rhetoric», 32 (1999), pp. 1-13.
- Johnson, W.A., *Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato*, in «American Journal of Philology», 119 (1998), pp. 577-598.
- Johnstone, M., *Anarchic Souls: Plato's Depiction of the 'Democratic Man'*, in «Phronesis», 58 (2013), pp. 139-159.
- Jonas, M.E., Nakazawa, Y. M., Braun, J., *Appetite, Reason, and Education in Socrates' 'City of Pigs'*, in «Phronesis», 57 (2012), pp. 332-357.
- Jorgenson, C., *The Embodied Soul in Plato's Later Thought*, Cambridge 2018.
- Jouanna, J., *La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique du Régime: ses rapports avec Empédocle et le Timée de Platon*, in «Aion(filol)», 29 (2007), pp. 9-38.
- Joubaud, C., *La juste mesure dans le Timée. Définition et rôle*, in «Les Études philosophiques», 1 (1999), pp. 31-39.
- Kahn, C.H., *Plato's Theory of Desire*, in «Review of Metaphysics», 41 (1987), pp. 77-103.
- *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.
- Kalfas, V., *Plato's Real Astronomy and the Myth of Er*, in «Elenchos», 17 (1996), pp. 5-20.
- Kamen, D., *The Manumission of Socrates: A Rereading of Plato's Phaedo*, in «Classical Antiquity», 32 (2013), pp. 78-100.
- Kamtekar, R., *The Profession of Friendship: Callicles, Democratic Politics, and Rhetorical Education in Plato's Gorgias*, in «Ancient Philosophy», 25 (2005), pp. 319-339.
- *Plato's Moral Psychology. Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*, Oxford 2017.
- Kanayama, Y., *The Methodology of the Second Voyage and the Proof of the Soul's Indestructibility in Plato's Phaedo*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18 (2000), pp. 41-100.
- Karasmanis, V., *Plato's Timaeus 31b4-32c4: Why Do We Need Two Bonds between Fire and Earth?*, in «Philosophical Inquiry», 38 (2014), pp. 61-68.
- Karfik, F., *Die Seele in der Gefahr. Zu Protagoras 310a-314c2*, in A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prague 2003, pp. 21-38.
- Karfik, F., *L'âme du monde: Platon, Anaxagore, Empédocle*, in «Études platoniciennes», 11 (2014), pp. 1-23.
- Kélessidou, A., *La kalliphanie du monde (l'épiphanie du beau)*, in «Kernos», 9 (1996), pp. 327-332.

- Keyser, P.T., *The ὄγκοι and the δυνάμεις of Plato*, Timaios 31c-32b, in «Les échos du monde classique», 39 (1995), pp. 251-266.
- Kim, A., *Crito and Critique*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 41 (2011), pp. 67-113.
- Kingsley, P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
- Klosko, G., *Demotike Arete in the Republic*, in «History of Political Thought», 3 (1982), pp. 363-381.
- Kochin, M.S., *War, Class, and Justice in Plato's Republic*, in «The Review of Metaphysics», 53 (1999), pp. 403-423.
- Kühn, W., *Caractères collectifs et individuels. Platon, République IV, 434d2-436b3*, in «Revue de philosophie ancienne», 1 (1994), pp. 45-64.
- Labriola, D., *Philosophy in the Theaetetus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 97 (2015), pp. 397-415.
- Lafrance, Y., *La théorie platonicienne de la Doxa*, Paris 1981.
- Lampert, L., Planeaux, C., *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*, in «The Review of Metaphysics», 52 (1998), pp. 87-125.
- Lane, M., «*Emplois pour philosophes*»: *l'art politique et l'Étranger dans le Politique à la lumière de Socrate et du philosophe dans le Théétète*, in «Les Études Philosophiques», 74 (2005), pp. 325-345.
- *Virtue as the Love of Knowledge in Plato's Symposium and Republic*, in D. Scott (ed.), *Maieusis. Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford 2007, pp. 44-67.
- Lännström, A., *Socrates the Philosopher in the Theaetetus Digression (172c-177c), and the Ideal of homoiōsis theōi*, in «Apeiron», 54 (2011), pp. 111-130.
- Lanzi, S., *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma 2000.
- Laplace, M., *Le 'Critias' de Platon, ou l'ellipse d'une épopée*, in «Hermès», 112 (1984), pp. 377-382.
- Larivée, A., *Avoir choisi sa vie. Le mythe d'Er comme expérience de pensée*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 27 (2009), pp. 87-108.
- *Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of the Republic*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 152-157.
- Larson, C.W.R., *The Platonic Synonyms δικαισύνη and σωφροσύνη*, in «American Journal of Philology», 72 (1951), pp. 395-414.
- Latona, M., *The Tale Is Not My Own (οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος): Myth and Recollection in Plato*, in «Apeiron», 37 (2004), pp. 181-210.
- Laurent, J., *La beauté du dieu cosmique*, in J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Caen 2012² [2003], pp. 25-40.
- Lautner, P., *Plato's Account of the Diseases of the Soul in Timaeus 86B1-87B9*, in «Apeiron», 44 (2011), pp. 22-39.
- Lazzeroni, R., *Lingua degli dei e lingua degli uomini*, in T. Boselli, S. Sani (a c. di), *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, Pisa 1997, pp. 209-235.
- Lear, J., *The Efficacy of Myth in Plato's Republic*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 19 (2004), pp. 35-55.
- Ledger, G.R., *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford 1989.
- Lefebvre, R., *Absence de douleur et raison: la vérité des plaisirs chez Platon (République, IX et Philèbe)*, in «Les Études philosophiques», 101 (2012), pp. 257-277.
- LeMoine, R., *The Benefits of Bullies: Sophists as Unknowing Teachers of Moderation in Plato's Euthydemus*, in «Polis», 32 (2015), pp. 32-54.

- Lernoud, A., *Mathématiques et physique chez Proclus: l'interprétation proclienne de la notion de 'lien' en Timée 31b-32c*, in G. Bechtle, D.J. O'Meara (éd.), *La philosophie des mathématiques de l'antiquité tardive*, Fribourg 2000, pp. 129-147.
- Levett, B., *Platonic Parody in the "Gorgias"*, in «Phoenix», 59 (2005), pp. 210-227.
- Libersohn, Y.Z., *The Place of ψυχή in Plato's Crito*, in «Illinois Classical Studies», 40 (2015), pp. 1-20.
- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968¹² [1843].
- Liebert, R.S., *Pity and Disgust in Plato's Republic: the Case of Leontius*, in «Classical Philology», 108 (2013), pp. 179-201.
- Lisi, F.L., *Astrología, astronomía y filosofía de los principios en Platón*, in «Habis», 22 (1991), pp. 97-111.
- *La construcción del alma del mundo en el Timeo (35A-B) y la tradición indirecta*, in T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, pp. 251-259.
- *El alma humana en el Timeo*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 155-174.
- Lloyd, A.B., *Herodotus: Book II. Introduction*, Leiden 1975.
- Lloyd, G.E.R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.
- Lo Presti, R., *Between Distinction and Separation: Rethinking the Centrality of the Brain in Alcmeon's Theory of Sense-Perception and Cognition*, in J. Althoff, S. Föllinger, G. Wöhrle (hrsg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption XIX*, Trier 2009, pp. 9-30.
- Long, A., *Character and Consensus in Plato's Protagoras*, in «The Cambridge Classical Journal», 51 (2005), pp. 1-20.
- Long, C.P., *Who Let the Dogs Out? Tracking the Philosophical Life among the Wolves and Dogs of the Republic*, in J. Bell, M. Naas (eds.), *Plato's Animals. Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*, Indiana 2015, pp. 131-145.
- Lorenz, H., *Desire and Reason in Plato's Republic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 27 (2004), pp. 83-116.
- *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006.
- *The Cognition of Appetite in Plato's Timaeus*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012, pp. 238-258.
- Luccioni, J., *Platon et la mer*, in «Revue des Études Anciennes», 61 (1959), pp. 15-47.
- Luraghi, N., *Author and Audience in Thucydides' "Archaeology"*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 100 (2000), pp. 227-239.
- Luraghi, S., *Cause and Instrument Expressions in Classical Greek. Remarks on the Use of διά in Herodotus and Plato*, in «Mnemosyne», 42 (1989), pp. 294-307.
- Macé, A., *Activité démiurgique et corrélation des propriétés matérielles. Timée 55e-56b*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 97-128.
- Mahoney, T.A., *Is Assimilation to God in the Theaetetus Pure Otherworldly?*, in «Ancient Philosophy», 24 (2004), pp. 321-338.
- Männlein-Robert, I., *Philosophische Entwürfe der (Unter-)Welt in Platons Politeia*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 242-251.
- Mansfeld, J., *Physical Doxai in the Phaedo*, in M. Kardaun, J. Spruyt (eds.), *The Winged Chariots. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. de Rijk*, Leiden 2000, pp. 1-17.
- Marier, M., *L'intervention divine du prologue du Phédon de Platon: Socrate, nouveau dieu tuteur d'Athènes*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 27 (2009), pp. 99-123.
- Marincola, J., *Herodotean Narrative and the Narrator's Presence*, in «Arethusa», 1/2 (1987), pp. 121-137.

- Marshall, M., Bilsborough, S.A., *The "Republic"'s Ambiguous Democracy*, in «History of Philosophy Quarterly», 27 (2010), pp. 301-316.
- Martinelli Tempesta, S., *Sul significato di δεύτερος πλοῦς nel Fedone di Platone*, in M. Bonazzi, F. Trabattoni (a c. di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003, pp. 89-122.
- Mason, A.S., *Immortality in the "Timaeus"*, in «Phronesis», 39 (1994), pp. 90-97.
- Mattéi, J.-F., *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris 1996.
- McDowell, J., *Plato. Theaetetus*, Oxford 1973.
- McPherran, M.L., *Justice and Piety in the Digression of the Theaetetus*, in «Ancient Philosophy», 30 (2010), pp. 73-94.
- Menn, S., *On Socrates' First Objection to the Physicists (Phaedo 95e8-97b7)*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 38 (2010), pp. 37-68.
- Merker, A., *Corps et châtement chez Platon*, in «Études platoniciennes», 1 (2004), pp. 11-49.
— *Miroir et χώρα dans le Timée de Platon*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 79-92.
- Mesch, W., *Zeit und Ewigkeit in Platons Timaios. Eine Untersuchung des demiurgischen Modells*, in R.G. Kratz, H. Spieckermann (hrsg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns*, Berlin 2009, pp. 69-97.
- Meulder, M., *L'Atlantide ou Platon face à l'exotisme (Critias, 112e sqq.)*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 11 (1993), pp. 177-209.
- Mezzadri, B., *Le sacrifice des rois atlantes. Entre réoralisation de l'écrit et solution de la démocratie*, in M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (éd.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout 2009, pp. 391-419.
- Migliori, M., *La felicità delle api. Passione e virtù nel Fedone e nella Repubblica*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psyché in Platone*, Milano 2007, pp. 59-71.
— *La prova dell'immortalità dell'anima*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII, Napoli 2007, pp. 199-275.
— *Il Filebo e il Timeo come esempio del progetto educativo di Platone, scrittore di filosofia*, in U. Bruchmüller (hrsg.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Zurich-New York 2012, pp. 121-181.
- Miles, M., *Plato on Suicide ("Phaedo" 60C-63C)*, in «Phoenix», 55 (2001), pp. 244-258.
- Miller, D.R., *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen 2003.
- Miller, M., *The Timaeus and the "Longer Way". Godly Method and the Constitution of Elements and Animals*, in G. Reydam-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, pp. 17-59.
- Miller, T., *Socrates' Warning Against Misology (Plato, Phaedo 88c-91c)*, in «Phronesis», 60 (2015), pp. 145-179.
- Mohr, R.D., *Divinity, Cognition and Ontology. The Unique World Argument*, in Id., *The Platonic Cosmology*, Leiden 1985, pp. 9-52.
— *Plato on Time and Eternity*, in «Ancient Philosophy», 6 (1986), pp. 39-46.
- Momigliano, A., *La libertà di parola nel mondo antico*, in Id., *Sesto contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. II, Roma 1980, pp. 422-430.
- Monoson, S.S., *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton 2000.
- Moore, C., *Socratic Persuasion in the Crito*, in «British Journal for the History of Philosophy», 19 (2011), pp. 1021-1046.
- Moors, K., *Named Life Selections in Plato's Myth of Er*, in «Classica et Mediaevalia», 39 (1988), pp. 55-61.
- Morales Cartula, T., *El Timeo-Critias, una geografía imaginaria entre la escatología y la historia*, in «Revista de Filosofía», 38 (2013), pp. 143-168.

- Morel, P.-M., *Le Timée, Démocrite et la nécessité*, in M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon source des Présocratiques*, Paris 2002, pp. 129-150.
- Moretti, G., *La prosopopea dei Nomoi nel Critone: forme retoriche e tradizioni letterarie*, in F. de Luise, A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, pp. 119-127.
- Morgan, K.A., *Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology*, in «The Journal of Hellenic Studies», 118 (1998), pp. 101-118.
- *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000, pp. 164-179.
- *The Voice of Authority: Divination and Plato's Phaedo*, in «The Classical Quarterly», 60 (2010), pp. 63-81.
- Morrison, D., *The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato's Republic*, in «Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 1-24.
- Morrison, J.S., *Parmenides and Er*, in «Journal of Hellenic Studies», 75 (1955), pp. 59-68.
- Mortley, R.J., *Plato's Choice of the Sphere*, in «Revue des Études Grecques», 82 (1969), pp. 342-345.
- *The Bond of the Cosmos: A Significant Metaphor (Tim. 31c ff.)*, in «Hermes», 97 (1969), pp. 372-373.
- Mosconi, G., *I numeri dell'Atlantide: Platone fra esigenze narrative e memorie storiche*, in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», 52 (2010), pp. 11-55.
- Moss, J., *Shame, Pleasure, and the Divided Soul*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 29 (2005), pp. 137-170.
- *What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad?*, in G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, pp. 415-444.
- *Pictures and Passions in the Timaeus and Philebus*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012, pp. 259-280.
- Most, G.W., *Platons exoterische Mythen*, in M. Janka, C. Schäfer (hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, pp. 7-19.
- *What Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry?*, in P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston 2011, pp. 1-20.
- Mouracade, J., *Pleasure, Desire, and Akrasia in Plato's Republic*, in «Methexis», 28 (2016), pp. 33-46.
- Mugler, C., *Alcméon et les cycles physiologiques de Platon*, in «Revue des Études Grecques», 71 (1958), pp. 42-50.
- Mund-Dopchie, M., *Le récit de l'Atlantide et les jeux d'écriture de Platon*, in «Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie royale de Belgique», 18 (2007), pp. 31-46.
- Murgier, C., *Les plaisirs intellectuels dans le modèle platonicien du plaisir*, in «Les Études philosophiques», 109 (2014), pp. 167-186.
- Murray, J.S., *Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric ("Gorgias" 456c-457b)*, in «Philosophy & Rhetoric», 34 (2004), pp. 355-363.
- Naddaf, G., *Mind and Progress in Plato*, in «Polis», 12 (1993), pp. 122-133.
- *The Atlantis Myth: An Introduction to Plato's Later Philosophy of History*, in «Phoenix», 48 (1994), pp. 189-209.
- *Plato and the Περὶ Φύσεως Tradition*, in T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997, pp. 27-36.
- *The Role of the Poet in Plato's Ideal Cities of Callipolis and Magnesia*, in «Kriterion», 116 (2007), pp. 329-349.

- Nagy, G., *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*, Washington 2002, pp. 36-69.
- Nails, D., *Plato's Republic in Its Athenian Context*, in «History of Political Thought», 33 (2012), pp. 1-23.
- Natali, C., *Antropologia, politica e la struttura del Timeo*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Amsterdam 2003, pp. 225-241.
- Nesselrath, H.-G., *Platon und die Erfindung von Atlantis*, Leipzig 2002.
- *Platon. Kritias*, Göttingen 2006.
- Neufeld, P., *Socrates and παιδεία in the 'Crito'*, in «Apeiron», 36 (2003), pp. 115-141.
- Nichols, M.P., *Spiritedness and Philosophy in Plato's Republic*, in C. Zuckert (ed.), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New Haven 1988, pp. 48-66.
- Nicholson, P.P., *Protagoras and the Justification of Athenian Democracy*, in «Polis», 3 (1981), pp. 14-24.
- Nightingale, A., *The Mortal Soul and Immortal Happiness*, in P. Destrée, Z. Giannopoulou (eds.), *Plato's Symposium. A Critical Guide*, Cambridge 2017, pp. 142-159.
- Nikulin, D., *A New Interpretation of Plato's Cosmology: Timaeus 36B-D*, in «Methexis», 13 (2000), pp. 113-118.
- Noël, M.-P., *Vin, ivresse et démocratie chez Platon*, in J. Jouanna, L. Villard (éds.), *Vin et santé en Grèce ancienne*, Paris 2002, pp. 203-219.
- Notomi, N., *Image-Making in Republic X and the Sophist: Plato's Criticism of the Poet and the Sophist*, in P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston 2011, pp. 299-326.
- O'Brien, D., *A Metaphor in Plato: 'Running Away' and 'Staying Behind' in the Phaedo and the Timaeus*, in «The Classical Quarterly», 27 (1977), pp. 297-299.
- *L'Empédocle de Platon*, in «Revue des Études Grecques», 110 (1997), pp. 381-398.
- *Space and Movement. Two Anomalies in the Text of the Timaeus*, in C. Natali, S. Maso (a c. di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Amsterdam 2003, pp. 121-149.
- O'Meara, D.J., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.
- *The Beauty of the World in Plato's Timaeus*, in «ΣΧΟΛΗ», 8 (2014), pp. 24-33.
- Obdrzalek, S., *Moral Transformation and the Love of Beauty in Plato's Symposium*, in «Journal of the History of Philosophy», 48 (2010), pp. 415-444.
- Ogden, C., *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001.
- Opsomer, J., Roskam, G., *Platon, Timée, Critias*, in A. Motte, C. Rutten, P. Somville (éd.), *Philosophie de la forme: eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain 2003, pp. 223-248.
- Osborne, C., *Topography in the Timaeus: Plato and Augustine on Mankind's Place in the Natural World*, in «The Cambridge Classical Journal», 34 (1988), pp. 104-114.
- *Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the Timaeus*, in C. Gill, M.M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp. 179-211.
- Ostenfeld, E., *Who Speaks for Plato? Everyone!*, in G.A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham 2000, pp. 211-219.
- Østergaard, K., *Die Antithese Physis/Nomos als rhetorische Problemstellung im Dialog Gorgias*, in «Classica et Mediaevalia», 50 (1999), pp. 81-96.
- Pakaluk, M., *Degrees of Separation in the Phaedo*, in «Phronesis», 48 (2003), pp. 89-115.
- *Socratic Magnanimity in the Phaedo*, in «Ancient Philosophy», 24 (2004), pp. 101-117.
- Palumbo, L., *Platone e la paura*, in M. Migliori (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 283-304.
- *Eros, Phobos, Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli 2001.

- Μίμησις. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli 2008.
- Papadopoulou, I., *Poètes et (philo)sophoi: pour une archéologie de la “mimesis”*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 24 (2006), pp. 3-16.
- Paparazzo, E., *Why Five Worlds? Plato’s Timaeus 55C-D*, in «Apeiron», 44 (2011), pp. 147-162.
- *It’s a World Made of Triangles: Plato’s Timaeus 53B-55C*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 97 (2015), pp. 135-159.
- Parry, R.D., *The Intellegible World-Animal in Plato’s Timaeus*, in «Journal of the History of Philosophy», 29 (1991), pp. 13-32.
- *The Soul in Laws X and Disorderly Motion in Timaeus*, in «Ancient Philosophy», 22 (2002), pp. 289-301.
- *The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule*, in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, Cambridge 2007, pp. 386-414.
- Pender, E.E., *Plato’s Moving Logos*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 45 (2000), pp. 75-107.
- Pepe, L., *Le livre d’Anaxagore lu par Platon*, in M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon source des Présocratiques*, Paris 2002, pp. 107-128.
- Petraki, Z.A., *The Soul ‘Dances’: Psychomusicology in Plato’s Republic*, in «Apeiron», 41 (2008), pp. 147-170.
- Picón Casas, J., *La noción de “hybris” en el Critias de Platón*, in «Areté», 20 (2008), pp. 75-110.
- Picot, J.-C., *Penser le bien et le mal avec Empédocle*, in «Chôra», 15-16 (2017/2018), pp. 381-414.
- Pietsch, C., *Myths als Konkretisierter Logos. Platons Verwendung des Mythos am Beispiel von Nomoi X 903B-905D*, in M. Janka, C. Schäfer (hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, pp. 99-114.
- Pinotti, P., *Gli animali in Platone: metafore e tassonomie*, in S. Castignone, G. Lanata (a c. di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994, pp. 101-122.
- Plax, M.J., *Socrates Unbound: Plato’s Protagoras*, in «Polis», 25 (2008), pp. 285-304.
- Poster, C., *The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences*, in «Phoenix», 52 (1998), pp. 282-298.
- Pradeau, J.-F., *Enchanting the Souls. On Plato’s Conception of Law and “Preambles”*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 21 (2006), pp. 125-154.
- Pradeau, J.-F., *Être quelque part, occuper une place. ΤΟΠΟΣ et ΧΩΡΑ dans le Timée*, in «Les Études philosophiques», 3 (1995), pp. 375-399.
- *Le monde de la politique: sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Sankt Augustin 1997.
- *Platon, les démocrates et la démocratie*, Napoli 2005.
- Prince, B.D., *Physical Change in Plato’s Timaeus*, in «Apeiron», 47 (2014), pp. 211-229.
- Prior, W.J., *Timaeus 48e-52d*, in «Canadian Journal of Philosophy», 13 (1983), pp. 123-147.
- Pucci, N., *Il mito di Er: la narrazione della scelta morale come atto di libertà possibile (Plat. Resp. X 618B-619A)*, in «Mediterraneo Antico», 13 (2010), pp. 147-172.
- Quarch, C., *Der Abschied des Sokrates. Die Bewegung der philosophischen paideia im Phaidon*, in «Ordia Prima», 3 (2004), pp. 57-87.
- Raaflaub, K.A., *Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens*, in «Classica et Mediaevalia», 40 (1989), pp. 33-70.
- Rademaker, A., *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden-Boston 2005.

- Ramsey, R., *Plato's Oblique Response to Issues of Socrates' Influence on Alcibiades: An Examination of the Protagoras and the Gorgias*, in M. Johnson, H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, London 2012, pp. 60-76.
- Rappe, S., *Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's Euthydemus*, in «Classical Philology», 95 (2000), pp. 282-303.
- Rashed, M., *Platon, Sathon, Phedon*, in «Elenchos», 27 (2006), pp. 117-122.
- *Aristophanes and the Socrates of the Phaedo*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 107-136.
- Rashed, M., Auffret, T., *On the Inauthenticity of the Critias*, in «Phronesis», 62 (2017), pp. 237-254.
- Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 2010²² [1984].
- Reeve, C.D.C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton 1988.
- Regali, M., *Hesiod in the Timaeus: The Demiurge addresses the gods*, in G.R. Boys-Stones, J.H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, pp. 259-275.
- *Socrate giudice nel Timeo di Platone*, in «Studi Classici e Orientali», 57 (2011), pp. 73-96.
- *Il poeta e il demiurgo: teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Sankt Augustin 2012.
- Renaut, O., *Le rôle de la partie intermédiaire (thumos) dans la tripartition de l'âme*, in «Plato Journal», 6 (2006), pp. 1-10.
- *La fonction du thumos dans la République*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 179-188.
- Renehan, R., *On the Greek Origins of the Concepts of Incorporeality and Immateriality*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 21 (1980), pp. 105-138.
- Repellini, F.F., *Il fuso e la Necessità*, in M. Vegetti (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII, Napoli 2007, pp. 367-397.
- Reydams-Schils, G., *La requête de Socrate dans le Timée (19B-20C) et les dieux*, in «Philologus», 146 (2002), pp. 265-276.
- Reynolds, J.J., *How Is the Third Kind in Plato's Timaeus a Receptacle?*, in «Ancient Philosophy», 28 (2008), pp. 87-104.
- Richardson, H., *The Myth of Er (Plato, Republic, 616b)*, in «The Classical Quarterly», 20 (1926), pp. 113-133.
- Rinella, M.A., *Supplementing the Ecstatic: Plato, the Eleusinian Mysteries and the Phaedrus*, in «Polis», 17 (2000), pp. 61-78.
- Robinson, M., *Competition, Imagery, and Pleasure in Plato's Republic 1-9*, in «Plato Journal», 13 (2013), pp. 51-75.
- Robinson, T.M., *Soul and Immortality in Republic X*, in «Phronesis», 12 (1967), pp. 147-151.
- *The Argument of "Tim." 27d ff.*, in «Phronesis», 24 (1979), pp. 105-109.
- *The "Timaeus" on the Types of Duration*, in «Illinois Classical Studies», 11 (1986), pp. 143-151.
- *Two Key Concepts in Plato's Cosmology*, in «Methexis», 7 (1994), pp. 43-49.
- Romeri, L., *L'akolasia es en nous (Platon, Tim. 72e). Deux solutions à l'intempérance humaine: Platon et Plutarque*, in «Kentron», 21 (2005), pp. 225-240.
- Roscalla, F., *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Firenze 1998.
- Rosen, F., *Obligation and Friendship in Plato's Crito*, in «Political Theory», 1 (1973), pp. 307-316.
- Rosenstock, B., *Rereading the Republic*, in «Arethusa», 16 (1983), pp. 219-246.
- Rosivach, V.J., *Hoi polloi in the Crito (44b5-d10)*, in «The Classical Journal», 76 (1981), pp. 289-297.
- *Autochtony and the Athenians*, in «The Classical Quarterly», 37 (1987), pp. 294-306.

- Rossetti, L., *Aspetti della letteratura socratica antica*, Chieti 1977.
- *Il proemio del Timeo. Una strategia comunicazionale molto protetta*, in C. Santini, L. Zurli, L. Cardinali (a c. di), *Concentus ex Dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli 2006, pp. 593-608.
- Roux, S., *Entre mythe et tragédie: l'origine de la tyrannie selon Platon*, in «Revue des Études Grecques», 114 (2001), pp. 140-159.
- Rowe, C.J., *Justice and Temperance in Republic IV*, in G. W. Bowerstock, W. Burkert, M.C.W. Putman (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin-New York 1979, pp. 336-344.
- *Explanation in the Phaedo 99c6-102a8*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11 (1993), pp. 71-101.
- *Why is the Ideal Athens of the Timaeus-Critias not ruled by philosophers?*, in «Methexis», 10 (1997), pp. 51-57.
- *The Case of the Missing Philosophers in Plato's Timaeus-Critias*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 28 (2004), pp. 57-70.
- *Condamner Socrate à mort. La position de Platon sur la démocratie dans les derniers dialogues*, in M. Fattal (éd.), *La philosophie de Platon*, vol. II, Paris 2005, pp. 299-325.
- *Les parties de l'âme et le désir du bien dans la République*, in M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes*, Paris 2005, pp. 209-223.
- Rubidge, B., *Tragedy and the Emotions of Warriors: The Moral Psychology Underlying Plato's Attack on Poetry*, in «Arethusa», 26 (1993), pp. 247-276.
- Rue, R., *The Philosopher in Flight: the Digression (172C-177C) in Plato's Theaetetus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11 (2003), pp. 71-100.
- Runia, D.T., *The Language of Excellence in Plato's Timaeus and Later Platonism*, in S. Gersh, C. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame 1992, pp. 11-37.
- *Timaeus, Logician and Philosopher of Nature*, in M. Kardaun, J. Spruyt (eds.), *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk*, Leiden-Boston 2000, pp. 105-118.
- *The Theme of 'Becoming Like God' in Plato's Republic*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 288-293.
- Russell, D., *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford 2005.
- Russo, M., *Elementi per una fenomenologia della massa nella Repubblica di Platone*, in F. L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin 2007, pp. 49-63.
- Ryle, G., *Plato's Progress*, Cambridge 1966.
- Sallis, J., *Timaeus' Discourse on the Χώρα*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 11 (1995), pp. 155-169.
- Salviat, F., *Les ports de l'Atlantide dans le Critias de Platon*, in M. Mergoi (éd.), *Vivre, produire, échanger: reflets méditerranéens. Mélanges offerts à Bernard Liou*, Montegnac 2002, pp. 79-84.
- Santas, G., *Plato's Criticism of Democracy*, in D. Keyt, F. Miller (eds.), *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge 2007, pp. 70-89.
- Sassi, M.M., *Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in late Plato*, in W.V. Harris (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden-Boston 2013, pp. 413-426.
- Sawatzky, N., *Timaeus' Indifference to Education*, in «Ancient Philosophy», 33 (2013), pp. 353-373.
- Schäfer, C., *Zur Vorsokratikerdarstellung im Phaidon*, in G. Rechenauer (hrsg.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005, pp. 407-422.
- Schefer, C., *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderen Zugang zu Platon*, Basel 2001.
- Scheffel, W., *Aspekte der Platonischen Kosmologie*, Leiden 1976.

- Schils, G., *Plato's Myth of Er: the Light and the Spindle*, in «L'Antiquité Classique», 62 (1993), pp. 101-114.
- Schmitt, A., *Mythos und Vernunft bei Platon*, in M. Janka, C. Schäfer (hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, pp. 290-309.
- Schofield, M., *The disappearing philosopher-king*, in Id., *Saving the City. Philosopher-kings and other classical paradigms*, London 1999, pp. 31-50.
- Scolnicov, S., *Plato's Metaphysics of Education*, London 1988.
- Scott, D., *Plato's Critique of the Democratic Character*, in «Phronesis», 1 (2000), pp. 19-37.
- Scott, K., *Lessons from the Crito*, in «Apeiron», 26 (2009), pp. 31-51.
- Sedley, D., *The Dramatis Personae of Plato's Phaedo*, in «Proceedings of the British Academy», 85 (1995), pp. 3-26.
- *Three kinds of Platonic immortality*, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin-New York 2009, pp. 145-161.
- *The Timaeus as a Vehicle for Platonic Doctrine*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 56 (2019), pp. 45-72.
- Segal, C., “*The Myth Was Saved*”: *Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic*, in «Hermes», 106 (1978), pp. 315-336.
- *L'uditore e lo spettatore*, in J.-P. Vernant, *L'uomo greco*, trad. it., Roma-Bari 2010⁸ [1991], pp. 187-218.
- Shiner, R.A., *Soul in Republic X, 611*, in «Apeiron», 6 (1972), pp. 23-30.
- Shorey, P., *Plato. The Republic*, vol. II, Cambridge-London 1942.
- Shortridge, A., *Law and Nature in Protagora's Great Speech*, in «Polis», 24 (2007), pp. 12-25.
- Siewert, C., *Plato's Division of Reason and Appetite*, in «History of Philosophy Quarterly», 18 (2001), pp. 329-352.
- Silverman, A., *Philosopher-Kings and Craftsman-Gods*, in R.D. Mohr, B.M. Sattler (eds.), *One Book, the Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas 2010, pp. 55-67.
- Sinclair, R.K., *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1991.
- Singpurwalla, R., *Reasoning with the Irrational: Moral Psychology in the Protagoras*, in «Ancient Philosophy», 26 (2006), pp. 243-256.
- *Soul Division and Mimesis in Republic X*, in P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston 2011, pp. 283-298.
- *Why Spirit is the Natural Ally of Reason*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 44 (2013), pp. 41-65.
- Slaveva-Griffin, S., “*A Feast of Speeches*”: *Form and Content in Plato's Timaeus*, in «Hermes», 133 (2005), pp. 312-327.
- Smith, T.W., *Rhetoric and the Defence of Philosophy in Plato's Gorgias*, in «Polis», 20 (2003), pp. 62-84.
- Spinelli, E., *Socratismo, platonismo e arte della vita. Ancora sulla digressione del Teeteto*, in G. Casertano (a c. di), *Il Teeteto di Platone. Struttura e problematiche*, Napoli 2002, pp. 201-215.
- Sprague, R.K., *Plato's Phaedo as Protreptic*, in S. Stern-Gillet, K. Corrigan (eds.), *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Leiden-Boston 2007, pp. 125-134.
- Stalley, R.F., *Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul*, in «Phronesis», 20 (1975), pp. 110-128.
- *Persuasion and the Tripartite Soul in Plato's Republic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 32 (2007), pp. 63-89.
- Steel, C., *The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of Timaeus 69-72*, in «Phronesis», 46 (2001), pp. 105-128.

- Stella, M., *Rire de la mort. Le philosophe, la cité, le savoir*, in M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000, pp. 459-467.
- Stenzel, J., *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928.
- Stuart Ganson, T., *The Rational/Non-Rational Distinction in Plato's Republic*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 179-197.
- Susanetti, D., *Il cigno antitragico. L'esperienza del teatro dall'Alceste euripideo al Fedone platonico*, in L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi. Etica, linguaggio, dialettica fra tragedia greca e filosofia*, Trieste 2002, pp. 53-76.
- Svitzou, I., *Necessity in Plato: Republic X 614b-621d and Laws X 904a-905d*, in E. Moutsopoulos (éd.), *Hasard et nécessité dans la philosophie grecque*, Athens 2005, pp. 70-79.
- Svoboda, M., *Athens, the Unjust Student of Rhetoric: A Dramatic Historical Interpretation of Plato's Gorgias*, in «Rhetoric Society Quarterly», 37 (2007), pp. 275-305.
- Szlezák, T.A., *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, in «Phronesis», 21 (1976), pp. 31-58.
- *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985.
- Tait, M.D.C., *Spirit, Gentleness and the Philosophic Nature in the Republic*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 80 (1949), pp. 203-211.
- Tarán, L., *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*, in «The Monist», 62 (1979), pp. 43-53.
- Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.
- Thayer, H.S., *The Myth of Er*, in «History of Philosophy Quarterly», 5 (1988), pp. 369-384.
- Thein, K., *Le lien intraitable. Enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon*, Paris 2001.
- *Justice dans la cité et justice en l'âme. Une analogie imparfaite*, in M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*, Paris 2005, pp. 247-263.
- Thesleff, H., *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki 1982.
- *Plato and His Public*, in B. Amden, P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen, A. Schwartz, C.G. Torzen (eds.), *Noctes Atticae. 34 Articles on Graeco-Roman Antiquity and Its Nachleben. Studies Presented to Jørgen Mejer*, Copenhagen 2002, pp. 289-301.
- Timotin, A., *Le daimon homérique*, in Id. (éd.), *Mélanges à la mémoire du Professeur Dan Slușanschi*, Bucarest 2010, pp. 187-194.
- *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston 2012.
- Torgerson, T.P., *The eidos phos and the Traditional Dichotomy of Divine and Mortal Epistemology*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 24 (2006), pp. 25-43.
- Trabattoni, F., *Si può parlare di unità della psicologia platonica? Esame di un caso significativo (Fedone 68B-69E)*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a c. di), *Interiorità e anima. La psyché in Platone*, Milano 2007, pp. 307-320.
- *Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri*, in L. Rossetti, A. Stavru (a c. di), *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari 2008, pp. 235-261.
- *Platone. Fedone*, Torino 2011.
- Trepanier, S., *Empedocles on the Ultimate Symmetry of the World*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 24 (2003), pp. 1-57.
- *From Wandering Limbs to Limbless Gods: δαίμων as Substance in Empedocles*, «Apeiron», 47 (2013), pp. 172-210.
- Trivigno, F.V., *Paratragedy in Plato's Gorgias*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 73-105.

- Tulli, M., *The Atlantis poem in the Timaeus-Critias*, in G. Boys-Stones, D. El Murr, C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge 2013, pp. 269-282.
- Untersteiner, M., *Platone. Repubblica: libro X*, Napoli 1999³ [1966].
- van Ophuijsen, J.M., *Making Room for Faith: Is Plato?*, in M. Kardaun, J. Spruyt (eds.), *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L.M. de Rijk*, Leiden-Boston 2000, pp. 119-134.
- Van Riel, G., *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Brill, Leiden 2000.
- Vander Waerdt, P.A., *Socrates in the Clouds*, in Id. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca 1994, pp. 48-86.
- Vegetti, M. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, voll. I-VII, Napoli 1998-2007.
- *L'autocritica di Platone: il Timeo e le Leggi*, in M. Vegetti, M. Abbate (a c. di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999, pp. 13-27.
- *Glaucone, Antifonte e la genealogia della giustizia*, in M. Migliori (a c. di), *Il dibattito etico e politico in Grecia fra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 215-238.
- *I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi*, in Id. (a c. di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Napoli 2003, pp. 603-624.
- *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.
- *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto)*, in G. Casertano (a c. di), *Il Protagora di Platone: strutture e problematiche*, Napoli 2004, pp. 145-158.
- *Antropologie della πλεονεξία in Platone*, in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a c. di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Brescia 2008, pp. 337-350.
- *Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica*, in «Études platoniciennes», 4 (2007), pp. 343-350.
- *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 2010² [1989].
- Velásquez, O., *The X of the Universe (Timaeus 36b6 sq.)*, in C. Santini, L. Zurli, L. Cardinali (a c. di), *Concentus ex Dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli 2006, pp. 751-757.
- Vernant, J.-P., *La fleuve "Amélès" et la "Mélète thanatou"*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 150 (1960), pp. 163-179.
- Vidal-Naquet, P., *Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, in «Revue des Études Grecques», 77 (1964), pp. 420-444.
- Villagra Diez, P., *Diálogo, justicia y educación: la Paideia socrático-platónica frente a la educación sofista en el Gorgias*, in «Synthesis», 9 (2002), pp. 21-37.
- Vinel, N., *Sur les ὄγκοι et les δυνάμεις du Timée 31c5. Contre les interprétations modernes*, in «Les Études Classiques», 71 (2003), pp. 51-70.
- Vitrac, B., *Les mathématiques dans le Timée de Platon: le point de vue d'un histoire des sciences*, in «Études platoniciennes», 2 (2006), pp. 11-78.
- Vlastos, G., *Does Slavery Exist in Plato's Republic?*, in «Classical Philology», 63 (1968), pp. 291-295.
- Voigtländer, H.-D., *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Mainz 1980.
- Vorwerk, M., *Mythos und Kosmos. Zur Topographie des Jenseits im Er-Mythos des Platonisches "Staates" (614b2-616b1)*, in «Philologus», 146 (2002), pp. 46-64.
- *Zauber oder Argument? Die epōdoi mythoi in «Nomoi» X (903A10-905D1)*, in S. Scolnicov, L. Brisson (eds.), *Plato's Laws: From Theory Into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2003, pp. 81-86.

- Warren, J., *Ancient Atomists on the Plurality of Worlds*, in «The Classical Quarterly», 54 (2004), pp. 354-365.
- *Anaxagoras on Perception, Pleasure, and Pain*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 33 (2007), pp. 19-54.
- *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge 2014.
- Waugh, J., *Neither Published Nor Perished: The Dialogues as Speech, Not Text*, in F.J. Gonzalez (ed.), *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*, Boston 1995, pp. 61-77.
- Weinstein, J.I., *Plato's Threefold City and Soul*, Cambridge 2018.
- Welliver, W., *Character, Plot, and Thought in Plato's Timaeus-Critias*, Leiden 1977.
- Wilberding, J., *Prisoners and Puppeteers in the Cave*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 27 (2004), pp. 117-139.
- Wilburn, J., *Moral Education and the Spirited Part of the Soul in Plato's Laws*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 45 (2013), pp. 63-102.
- *Akrasia and the Rule of Appetite in Plato's Protagoras and Republic*, in «Journal of Ancient Philosophy», 8 (2014), pp. 57-91.
- *Courage and the Spirited Part of the Soul in Plato's Republic*, in «Philosopher's Imprint», 15 (2015), pp. 2-21.
- Wilson, J.R.S., *Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in Republic I*, in «The Classical Quarterly», 45 (1998), pp. 58-67.
- Winslow, R., *On Mimetic Style in Plato's Republic*, in «Philosophy & Rhetoric», 45 (2012), pp. 46-64.
- Wisser, R., *Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben. Was in Platons Dialog "Phaidon" Sokrates zur Sprache bringt*, in «Philotheos», 8 (2008), pp. 51-74.
- Wolfsdorf, D., *The Ridiculousness of Being Overcome by Pleasure: Protagoras 352b1-358d4*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 31 (2006), pp. 113-136.
- *Empedocles and his Ancient Readers on Desire and Pleasure*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 1-71.
- *Pleasure and Truth in Republic 9*, in «The Classical Quarterly», 63 (2013), pp. 110-138.
- Woodbury, L., *Anaxagoras and Athens*, in «Phoenix», 35 (1981), pp. 295-315.
- Wright, M.R., *Empedocles: the Extant Fragments. Edited with Introduction, Commentary, Concordance and New Bibliography*, London 1995³ [1981], pp. 205-208.
- Yaffe, M. D., *Civil Disobedience and the Opinion of the Many: Plato's Crito*, in «The Modern Schoolman», 54 (1976-1977), pp. 123-136.
- Zaslavsky, R., *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington 1981.
- Zembaty, J.S., *Plato's Timaeus: Mass Terms, Sortal Terms, and Identity through Time in the Phenomenal World*, in «Canadian Journal of Philosophy», 13 (1983), pp. 101-122.
- Zhmod, L., *Plato as "Architect of Science"*, in «Phronesis», 43 (1998), pp. 211-244.
- Zuolo, F., *Platone e l'efficacia: realizzabilità della teoria normativa*, Sankt Augustin 2009.
- *Platone e le catastrofi. Il grado zero delle civiltà in Politico, Timeo, Leggi*, in F. Calabi, S. Gastaldi (a c. di), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin 2012, pp. 87-104.

