

I miti dell'aldilà

Analisi strutturale e interpretazione per una ridefinizione del ruolo del racconto escatologico all'interno del *corpus* platonico

Alessia Ferrari



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència <u>Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.</u>

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia <u>Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada</u> 3.0. España de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the <u>Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.</u>



Tesi doctoral d'Alessia Ferrari Dirigida pel Dr. Josep Monserrat Molas

I MITI DELL'ALDILÀ. ANALISI STRUTTURALE E INTERPRETAZIONE PER UNA RIDEFINIZIONE DEL RUOLO DEL RACCONTO ESCATOLOGICO ALL'INTERNO DEL CORPUS PLATONICO

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica.

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

Programa de Doctorat: Filosofia Contemporània i Estudis Classics

Barcelona, 2015

Tesi doctoral

per optar al grau de Doctor en Filosofia i dirigida pel Dr. Josep Monserrat Molas

I MITI DELL'ALDILÀ.

ANALISI STRUTTURALE E INTERPRETAZIONE PER UNA RIDEFINIZIONE DEL RUOLO DEL RACCONTO ESCATOLOGICO ALL'INTERNO DEL CORPUS PLATONICO

Tesi doctoral en Filosofia Universitat de Barcelona 2015

Universitat de Barcelona

I MITI DELL'ALDILÀ.

ANALISI STRUTTURALE E INTERPRETAZIONE PER UNA RIDEFINIZIONE DEL RUOLO DEL RACCONTO ESCATOLOGICO ALL'INTERNO DEL CORPUS PLATONICO

Socrate: «Ma riuscirò a persuaderti, in qualche modo, a cambiare parere e a farti credere che sono più felici gli uomini ordinati che non gli uomini dissoluti, oppure, se anche ti narrassi molti altri miti simili a questo, non muteresti tuttavia parere?» Callicle: «Questa tua ultima affermazione, Socrate, è quella vera».

Platone, *Gorgia*, 493 c 7 – d 4.

«Certamente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene a un uomo che abbia buon senso; ma sostenere che o questo o qualcosa di simile a questo debba accadere delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che è risultato che l'anima è immortale: ebbene, questo mi pare che si convenga, e che metta conto arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello!»

Platone, Fedone, 114 d 1 – 6.

Índex General

Agraïments

Abstract/Resum

Introduzione	p. I
Parte I. IL GORGIA. IL MITO DEL GIUDIZIO	
Cap. I: Un mito semplice o complesso?	p. 19
Cap. II: Il Gorgia: contenuti e struttura. Definizione di uno schema	p. 45
Cap. III: Il dialogo Socrate – Callicle e l'ingresso della tematica escatologica	p. 73
Parte II. IL FEDONE. I DESTINI DELLE ANIME	
Cap. I: Il mito del Fedone: tra escatologia e physis	p. 109
Cap. II: Estructura del mite	p. 143
Cap. III: Il mito nel contesto dialogico	p. 155
Cap. IV: Anima e vera terra: l'interpretazione del mito	p. 189
Parte III. LA REPUBBLICA. LA SCELTA	
Cap. I: La Repubblica: argomento e struttura	p. 207
Cap. II: La Repubblica e l'aldilà: un argomento proibito?	p. 335
Cap. III: Il mito di Er: struttura, contenuti e fonti	p. 353
Conclusion	p. 391
Bibliografia generale	p. 397
Índex Analític	p. 413

Agraïments

Aquesta investigació no hauria pogut començar ni ser portada a terme sense el suport tutorial i moral d'algunes persones a qui desitjo retre el meu agraïment expressament. El meu més sentit agraïment l'adreço al Prof. Josep Monserrat Molas, per haver-me acollit a la Universitat de Barcelona, des de l'octubre de 2009, quan em vaig inscriure al Màster en Filosofia i Estudis Clàssics. El professor Monserrat ha estat el meu tutor des de la tesi de Màster dedicada a l'estudi del mite escatològic del Fedó en relació amb l'estructura del diàleg, treball que ha constituït el punt de partida per a la recerca desenvolupada en els anys de doctorat i que culmina amb la realització d'aquesta tesi doctoral. Desitjo agraïr-li no només l'atenció i l'interès demostrats respecte de les meves investigacions, no només pels seus puntuals comentaris i correccions - tots ells aspectes fonamentals quan ens trobem fent una feina com aquesta - sinó també pel suport moral, pels continus ànims i per l'amistat que m'ha demostrat i que espero haver correspost. Gràcies al professor Josep Monserrat he tingut ocasió d'introduïr-me en el grup Eidos: Hermeneutica, Platonisme i Modernitat, dins del qual he pogut aprofundir aspectes del pensament platònic, i no només aquest, mesurant-me amb perspectives i formacions diferentes de les meves i trobant-hi no només la dimensió intel·lectual acadèmica sinó també la de l'amistat. Agraeixo a tots els membres del grup Eidos, i, de forma, especial els companys de viatge en Bernat Torres, en Jonathan Lavilla, en Bernardo Berruecos, la Julie Tramonte, en Pablo Sandoval, en Jordi Casasampera, la Leire Sales i la Maria Arquer, amb els quals la discussió filosòfica ha assumit tints de "simposi". Un agraïment especial per al Prof. Jordi Sales, per l'atenció que m'ha prodigat durant l'exposició dels progressos del meu projecte de recerca en el decurs de les sessions del Grup, per les seves observacions i reflexions, per la seva inexaurible energia en el posar a la nostra disposició, joves investigadors, la seva experiència, el seu coneixement, el seu esperit. Desitjo agrair a la professora Elisabetta Cattanei, la qual segueix el meu treball des del 2004, que amb le seves lliçons m'ha fet entendre quin era el "meu" camí científic des que vaig començar a interessar-me per l'Orfisme, tema que m'ha dut, diria que inevitablement, a l'estudi de Plató. Mai no s'ha afeblit el seu suport: inclús en els moments de dificultat ha sabut re-orientar-me, oferint-me solucions i encoratjant-me a no desistir. També als amics de la universitat de Cagliari no han deixat d'animar-me en el decurs dels profitosos, a més que agradables, encontres amb rerefons filosòfic. Entre

aquests, desitjo enviar el agraïment, en especial al Roberto Medda, la Tania Fadda, la Laura Stochino i en Jordi Crespo. La meva estimació i agraïment també va al Prof. Sebastiano Ghisu, de la Università degli Studi di Sassari, per la seva disponibilitat i per l'interès que ha demostrat respecte dels temes afrontats per mi, el qual m'ha seguit en qualitat de tutor en els sis mesos de recerca transcorregut al centre, durant els quals vaig tenir ocasió de participar en diferents activitats - entre les quals hi ha seminaris i congressos - i de discutir alguns punts de la meva tesi. Vull donar el meu especial agraïment també al Doctor Diego Zucca, investigador a la mateixa universitat. Aquest projecte de recerca no hauria pogut ser dut a terme sense el suport, afectiu, moral i material de la meva mare Rita, que, des del primer moment, em va recolzar en la decisió de traslladar-me a Barcelona per la continuació dels estudis. A ella li dec probablement el major dels gràcies, per haver entès, abans i tot que fos clar per a mi mateixa, que la meva realització humana i professional havia de passar per un curriculum d'estudis humanístics. A ella mai no li ha mancat la confiança respecte al fet que jo hauria dut a terme aquest recorregut difícil però també ric en satisfaccions. El seu suport mai no ha faltat en els moments de desànim, tol.lerant amb amor matern també els freqüents bruscos canvis d'humor! Juntament a la meva mare, desitjo agraïr pel seu afecte, suport i entusiasme les meves germanes, la Simona i l'Emanuela, els meus cunyats, en Giampiero i en Vincenzo, les meves tietes, la Giuliana i la Giuseppina i les meves dues nebodetes, la Sara Maria i la Maria Chiara, que, amb la seva alegria, han alleugerit els meus dies d'estudi. El meu darrer agraïment, l'adreço als amics de tota una vida, la Valeria, la Giuliana, l'Alessandro, la Daniela, l'Andrea i en Stefano que sempre han cregut en les meves capacitats i que m'ha tornat a fer tocar de peus a terra quan Plató agafava massa avantatge, i a la Susanna, l'amiga que ha compartit amb mi les alegries petò també les dificultats dels estudis de doctorat, ajudant-me tanbé des del punt de vista dels coneixements informàtics necessaris per la realització del producte final.

Abstract

The purpose of the present work is the analysis of the three "myths oft he underworld journey" which are included in Plato's three dialogues: namely *Gorgias*, *Phaedo* and *The Republic*. The main goal is to re-define the role of eschatological myths within the platonic *corpus*, through an analytical study of the three passages in which these myths are included, whose aim is to reconstruct a comprehensive framework of their use, meanings and finalities, following Plato's intents, while keeping the specific features of each passage and of each of the three dialogues in which the passages are included.

Here the three passages are not only considered for their unique, even if evident, ethical and protreptic value, but also and above all they look at the recall that images can suggest in respect to important theoretical elements. The study follows the double path of the structural and conceptual analysis which do not constitute two different ways, but rather two complementary ways of dealing with the *mythoi*.

However the present research is not to be thought as exclusively devoted to the analysis of the aforementioned specific passages, since, for completeness, it is correlated to the conceptual and structural analysis of the entire dialogues of which each passage is part of. In this way a "holistic cut" is given: the myths of the underworld journey bring back some of the cornerstones of Plato's thinking, which are present not only in *Gorgias*, *Phaedo* and *The Republic*, but also in the entire work of the Athenian Philosopher.

This work is structured into three main sections, one for each dialogue: I- The Gorgias. The Myth of Judgment; II- The Phaedo. The Fate of Souls; III-The Republic. The Choice. In each part there is: a status quaestionis through which the main hermeneutical key points which are developed around the myth are summarized; the analysis of the content of the passage, with a wide study of the sources that gave Plato the inspiration for the construction of the mythical image; the analysis of the formal structure of the three passages themselves; the definitions of the theoretical cores and of the overall structure of each dialogue. Each analysis is punctually interspersed with recaps and reflections whose purpose is that to keep the global view, this being necessary in order to follow the studies particulars. The structural analysis, which is complementary to that of the conceptual cores, enlightens the role played by the myths of the underworld journey, which can be fully considered integral parts of the dialogues to which they belong and "serious parts" of the speech. Since they are to be seen as narrations capable to encompass and synthesize, at a glance, the principal theoretical issues present in each

dialogue, give in this way a full overview of the covered topics. *Mythos* and *logos*, after all, say the same things.

Resum

Aquest treball té per objecte l'estudi dels tres "mites del més enllà" inclosos en els tres diàlegs de Plató: Gòrgies, Fedó, República. El mateix té com objectiu la redefinició de la funció desenvolupada per les narracions escatològiques dins el corpus platònic, a través d'un estudi de tipus analític dels tres fragments considerats, adreçat a reconstruir tot i mantenint les especificitats de cadascun dels mateixos i dels diàlegs en els quals s'inclouen - un quadre de conjunt de l'ús, els significats i les finalitats que Plató pretenia atribuïr-los. Aquí, els tres fragments del Gòrgies, del Fedó i de la República no són considerats des de l'únic - per molt evident que sigui - valor ètic i protrètic, però també i especialment, des del punt de vista de les remissions actuades per les imatges de les que estan cosntituïts respecte de questions de notable importància teòrica, desenvolupades dins dels diàlegs als que es refereixen. L'estudi preveu, en la doble via de l'anàlisi estructural i conceptual, que no constitueixen, des de l'òptica d'aquesta investigació, dues vies diferents, sinó dues formes obligatòriament complementàries d'afrontar els mythoi considerats. En tot cas, l'estudi es presenta no pas com exclusiu respecte dels fragments específicament analitzats, donat que s'associa al mateix, a efectes de completesa, l'anàlisi conceptual i estructural dels diàlegs dels que formen part, assumint, en un cert sentit, un "caire holístic": els mites escatològics ens recondueixen, de fet, a alguns pilars del pensament platònic, presents no només al Gòrgies, al Fedó i a la República, sinó en el conjunt de la producció filosòfica atenenca. La investigació s'articula en tres parts, una per cada mite considerat: I- El Gòrgies. El mite del judici; II-El Fedó. Els destins de les ànimes; III- La República. La tria. En cada part, hi trobem: un status quaestionis que, breument, recapitula els principals filons hermenèutics que s'han desenvolupat al voltant de l'específica narració mítica; l'anàlisi del contingut del fragment, amb un ampli aprofundiment corresponent a les fonts que subminsitraren a Plató els materials per la construcció de la imatge mítica; l'anàlisi de l'estructura formal dels tres fragments objecte d'anàlisi; la definició dels nuclis i l'estructura conjunta de cada diàleg. Els anàlisi s'alternen regulament amb recapitulacions i reflexions que tenen la finalitat de no deixar que perdem la visió de conjunt que ha de seguir a l'estudi dels detalls. L'análisi estructural, que és complementari a la consideració dels nuclis conceptuals, il.lumina la funció dels mites del més enllà que poden ser considerats, de ple dret, part integrant dels diàlegs en els que s'inclouen i "parts serioses" del discurs, ja que es presenten com a narracions capaces d'incloure i sintetitzar, d'un sol cop, els principals nusos teòrics plantejats per cadascun dels diàlegs als que pertanyen oferint, d'aquesta forma, una visió del conjunt de les temàtiques tractades. *Mythos* i *logos*, en el fons, diuen les mateixes coses.

Introduzione

1)I miti dell'aldilà: quale genere di approccio?

Chi leggerà questa ricerca percepirà immediatamente che in essa confluiscono due metodologie di approccio all'opera platonica differenti e che qua esse vengono applicate per lo studio dei miti escatologici nella convinzione che possano risultare complementari l'una rispetto all'altra: operando in sinergia, potrebbero condurci ad una comprensione globale dei racconti dell'aldilà, del loro statuto, del loro significato, del ruolo da essi assolto all'interno del contesto dialogico. La prima metodologia è "classica" e ha costituito il punto di partenza della formazione filosofica di chi propone questo lavoro. Nell'approccio considerato "classico", i dialoghi di Platone, pur nel rispetto delle specificità argomentative, tematiche e strutturali di ciascuno, vengono considerati anche nel loro insieme, in qualità di prodotto di una specifica personalità la quale, nel corso della sua produzione, ha sviluppato molteplici aspetti del suo pensiero, spesso ritornandovi anche a distanza di lunghi periodi di tempo, con ulteriori approfondimenti, mantenendo tuttavia costanti dei solidi "blocchi concettuali". Questo ovviamente non significa ridurre Platone ad un rigido pensatore sistematico, quanto piuttosto ricondurlo ad una forma di pensiero ben strutturata nei suoi snodi principali, all'interno dei quali la discussione e il ripensamento teso al miglioramento delle proprie teorie sono ampiamente presenti, fermo restando che lo sfondo teorico e le più importanti caselle concettuali, nei loro fondamenti, non hanno subito scosse significative. Questo significa che alcuni importanti motivi ricorrono dal principio o quasi della speculazione platonica sino al suo epilogo¹. In quest'ottica, lo studio dei testi incentrato sugli assi portanti del pensiero platonico, e nello specifico della presente ricerca incentrato sui miti dell'aldilà e sui dialoghi cui essi afferiscono, mostra un'attitudine "olistica", che considera i miti e i dialoghi cui appartengono in modo unitario. Non solo, non viene disdegnato il richiamo e la comparazione con altri dialoghi che non siano Gorgia, Fedone e Repubblica su temi affini, nella convinzione che ogni singola opera non possa essere considerata solo nella singola specificità ma debba, quando opportuno, essere posta in collegamento con le altre opere dell'Autore,

¹ In questa ottica, il punto di riferimento cui alludo è l'opera di Ch. H. Kahn, in modo particola in *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, trad. It.: *Platone e il dialogo socratico*. *L'uso filosofico di una forma letteraria*, Vita e Pensiero. Milano 2008.

١

proprio in quanto prodotte in forma dialogica e aperta da una medesima personalità. D'altro canto non mancano, nei momenti in cui si propone l'interpretazione di precisi passi platonici – è il caso, ad esempio, della rilettura che in questa sede viene offerta del mito finale del Fedone e in modo particolare della superficie della "vera terra" riferimenti all'ambito dei cosiddetti agrapha dogmata², a quelle dottrine non scritte – care alla scuola di Tübingen-Milano, i cui riferimenti puntuali a studiosi e testi vengono forniti nel corso dell'indagine -: il principale e significativo testimone è rappresentato da Aristotele, il quale ci riferisce della lezione peri tagathou tenuta da Platone, in cui il Bene viene identificato con l'Uno³. All'ambito delle dottrine non scritte appartiene la concezione degli enti matematici, intesi come metaxy tra empirico e Idee⁴, su cui si fonda l'interpretazione data al passo in esame. Come dimostrato in modo particolare da A. Szlezák, quanto riferito dagli agrapha dogmata trova riscontri precisi nel testo platonico: quando ciò non accade esplicitamente, esso avviene attraverso quella che lo studioso tedesco definisce "struttura di soccorso", che rimanda a quelle "cose di maggior valore" – ta timotera – per mezzo delle quali è possibile offrire delle risposte a quelle che appaiono aporie insanabili⁵. Se questa è stata la "dotazione di partenza" di colei che propone questo percorso di ricerca dedicato allo statuto dei miti platonici dell'aldilà, non si può certo tralasciare l'altra fondamentale ispirazione che anima il presente lavoro, che proviene dallo studio e dalla frequentazione del gruppo di ricerca barcellonese Eidos. Hermeneutica, Platonisme i Modernitat. Nell'approccio ai dialoghi platonici, Eidos e i suoi rappresentati ritengono centrale lo studio della struttura delle opere platoniche, laddove per struttura non si intende solo ed esclusivamente la struttura teorico-concettuale, quanto e soprattutto la struttura formale del testo. In prima istanza, la metodologia adottata dal Gruppo consiste nello studio attento e analitico dei testi volto a non tralasciare nulla di quanto in essi presente – considerati di per sé, nella loro interezza ed autonomia. Questo tipo di approccio consente di superare pregiudizi o preconcetti che possono derivare da un prematuro confronto tra il dialogo specifico

² L'espressione si trova in Aristotele, *Fisica*, IV 2, 209 b 11 – 17.

³ Sulla identificazione di Bene e Uno, cfr. H- Krämer – G. Reale, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

⁴ Stando almeno allà testimonianza di Aristotele, *Metafisica*, I 6, 987 b 14 – 18.

⁵ T.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985, trad. it.: *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Introduzione e traduzione a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988; *Come leggere Platone*, Bompiani, Milano 2004. Su questo tema, cfr. altresì G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Bur, Milano 2008, p. 321 ss.

oggetto d'esame e altri esemplari prodotti dalla penna platonica. Il confronto e la comparazione del singolo dialogo con gli altri dialoghi o con ulteriori testi e testimonianze costituisce un passaggio successivo, anch'esso di grande importanza, ma "cronologicamente" secondo⁶. Ecco dunque le ispirazioni che stanno alla base di questa indagine intorno ai miti escatologici, differenti eppure capaci di collaborare ed integrarsi in vista di una proficua rilettura dei brani platonici considerati.

2)Struttura della tesi

La tesi è strutturata in tre sezioni principali: I) Il Gorgia. Il mito del giudizio; II) Il Fedone. I destini delle anime; III) La Repubblica. La scelta. Il sottotitolo che accompagna il titolo di ciascun dialogo evidenzia quelli che tradizionalmente vengono ritenuti i temi distintivi di ciascun mito considerato. Ogni parte si articola in capitoli, all'interno dei quali si affrontano, in linea di massima, gli stessi aspetti, talvolta in ordine differente in relazione all'utilità, per ciascuno dei racconti escatologici analizzati, di anticipare o posticipare la trattazione di un punto o di un altro. Gli aspetti in questione riguardano lo status quaestionis che fa il punto della situazione sul dibattito critico relativo a ciascuno dei brani considerati; l'analisi delle fonti cui Platone ha attinto per creare il proprio mito; lo studio analitico del passo; la realizzazione di uno schema – analitico e sintetico – che renda conto della struttura formale del testo e della connessione tra le parti di cui è costituito. Allo studio condotto nei termini appena specificati del mito escatologico, si accompagna lo studio del dialogo in cui esso è inserito, poiché il mythos rientra a pieno titolo nella trama argomentativa del dialogo. In generale, si procede con un riassunto più o meno esteso del dialogo, cui segue l'analisi

⁶ Hermeneutica, Platonisme i Modernitat ha promosso la pubblicazione di numerose opere e articoli, nonché la realizzazione di numerose tesi di dottorato che, come questa, si inscrivono nell'orizzonte della metodologia adottata dai suoi esponenti. Tra i tanti e significativi contributi ne voglio ricordare alcuni: A. Bosch - Veciana, Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2003: A. Bosch - Veciana, Socrates as a Figure of the Philosopher in the Gorgias, in: A. Bosch-Veciana – J. Monserrat Molas (eds.), Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. I, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2007, pp. 93 - 136; sempre a cura dello stesso autore ricordo anche Dramatic Setting and Philosophical Content in Plato's Philebus, in: A. Bosch-Veciana - J. Monserrat Molas (eds.), Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. II, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2010, pp. 101 – 114. Si vedano inoltre J. Monserrat Molas, El polític de Plató. La gràcia de la mensura, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 1999: J. Monserrat Molas, The Centrality of Due Mesure in the Statesman: between Dialectics and Statemanship, in: A. Bosch-Veciana – J. Monserrat Molas (eds.), Philosophy and Dialogue..., vol. I, pp. 205 – 222; dello stesso autore altresì Estranys, setciències i pentatletes: cinc Estudis de filosofía polítics clàssica, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2008. Inoltre si considerino J. Sales Coderch, Estudis sobre l'ensenvament platònic. I. Figures i desplacaments, Anthropos, Barcelona 1992; J. Sales Coderch, A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic. II. Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 1996.

strutturale dello stesso, in forma analitica e sintetica. Questo tipo di lavoro, che è portato avanti in tutte e tre le parti, è inserito all'interno di una ampia riflessione intorno ai nuclei teorici principali di ciascun dialogo e di ciascun mito, laddove, per ciascuno di essi, vengono affrontati quei temi specifici che rendono ciascun dialogo passibile di una considerazione autonoma. Tuttavia, lo stesso titolo della tesi indica chiaramente che lo scopo del lavoro non sarà unicamente quello di individuare il ruolo di ciascun mito dell'aldilà all'interno del dialogo di riferimento: invero, viene proposto un lavoro comparativo cui segue, dopo la necessaria analisi specifica di miti e dialoghi, il momento del raffronto e della visione olistica. Ciò è in linea con quanto detto precedentemente: i miti dell'aldilà e la tematica escatologica si ripresentano come motivo costante nel corso della produzione platonica e pertanto è non solo utile ma necessario averne una idea complessiva, la quale deve avere come orizzonte di riferimento una visione globale del pensiero del filosofo ateniese, almeno per quanto riguarda quei solidi blocchi concettuali che non subiscono forti scosse di cui parlavamo poc'anzi. Questo sarà dunque il metodo d'indagine adottato. Ma qual è, precisamente, l'oggetto cui la ricerca e rivolta? Cosa sono i miti dell'aldilà?

3)Cosa sono i miti escatologici?

È opinione invalsa che i miti dell'aldilà presenti nei tre dialoghi Platonici *Gorgia*, *Fedone* e *Repubblica*, siano espressione di un messaggio etico volto a orientare l'anima alla pratica della virtù. Si tratta di una interpretazione generalmente accettata, sebbene nel corso della lunga storia dell'esegesi ai testi platonici questa posizione, che potremmo definire "intermedia", sia stata raggiunta attraverso un articolato dibattito che ha proposto una vasta gamma di letture, spesso distinguibili l'una dall'altra solo in virtù di alcune sfumature, relativo alla più ampia questione del ruolo svolto dal *mythos* nel contesto dell'opera platonica. Agli antipodi, quali punti di riferimento, potremmo indicare, quale estremo giudizio negativo, la posizione hegeliana che vede nell'uso del mito in generale da parte di Platone – e maggiormente per quanto attiene ai miti escatologici – un regresso del pensiero⁷; all'opposto, la posizione di Hirsch⁸, secondo il quale il mito segna la massima espressione platonica, cui affidare i contenuti più

⁷ W. F. Hegel, *Lezioni su Platone 1825-1826*, Guerrini e Associati, Milano 1995.

⁸ W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin-New York 1971.

significativi della propria speculazione⁹. La posizione mediana oggi largamente diffusa ne sottolinea la valenza morale e la sua funzione di supporto al logos: laddove l'argomentazione dialettica non raggiunga gli scopi prefissati, il racconto mitico ha la capacità di far leva su quella parte irrazionale dell'anima cui vengono riferite passioni, emozioni, desideri, immaginazione, riuscendo a favorire la conversione della psyche alla virtù. La parola, attraverso lo strumento del racconto mitico, esercita tutto il suo potere incantatorio e persuasivo. L'anima dell'essere umano non consta di sola razionalità ma anche di irrazionalità: in tal senso si potrebbe dire che logos e mythos operino in sinergia, l'uno non potendo sussistere senza l'altro, "sistole e diastole" del cuore, come rileva il Reale¹⁰. Che cosa sono i miti dell'aldilà? Sono quei racconti in cui viene illustrato il destino dell'anima dopo la morte dell'individuo, morte intesa come lysis, ovvero scioglimento o liberazione della psyche dal soma. Nella forma elementare del racconto – che è ricompresa in ciascuno dei tre miti – si ha il trapasso dell'anima all'altro mondo, nel quale essa viene sottoposta a giudizio, per poi essere inviata verso un luogo di gioia o di espiazione. I premi e le punizioni vengono comminati in modo proporzionale o "geometrico" al bene o al male commesso. Il senso generalissimo dunque pare essere il seguente: a seconda del modo in cui si è vissuti, all'insegna o meno della virtù, nell'aldilà ci verrà riservato un destino più o meno felice. Pertanto è cosa saggia vivere perseguendo l'arete adesso, poiché altrimenti ne pagheremo le conseguenze nell'aldilà. Un terzo elemento, che compare esplicitamente nel Fedone e nella Repubblica mentre dal Gorgia, almeno in superficie, pare assente, è rappresentato dalla trasmigrazione. Le anime periodicamente fanno ritorno sulla terra, reincarnandosi, e il nuovo status dipende anch'esso dal modo in cui si è vissuti nella precedente esistenza. Il vivere bene o male qui, pertanto, non solo segna il destino nell'altro mondo ma pregiudica anche la successiva esistenza. A maggior ragione occorre perseverare nel comportamento virtuoso, perché le conseguenze negative associate ad un comportamento all'insegna del vizio assumerebbero una portata di vastissime dimensioni, anche temporali. Ora, queste affermazioni apparirebbero semplici, se non banali, se non si tenesse conto del fatto che parlare di una vita per la psyche nell'altro mondo implica ammetterne la sopravvivenza al corpo, fatto che ne indica il suo differente statuto ontologico. La criticità della questione non sfugge a Platone, il quale

⁹ Ampi riferimenti alle singole posizioni ermeneutiche si troveranno nello *status quaestionis* associato all'analisi di ciascun mito.

¹⁰ G. Reale, *Platone*...,p. 277 ss.

sa bene che la fede nell'immortalità dell'anima non sia poi così diffusa e radicata nella mentalità greca corrente educatasi sulle opere omeriche.

4)La riforma dei racconti intorno all'Ade

Dall'*Iliade* e dall'*Odissea* si ricava un'immagine dell'aldilà ben poco allettante. Nella migliore delle eventualità, ovvero quando la psyche non vada direttamente distrutta, dopo la morte svanisce come soffio o fumo e conduce nell'Ade un'esistenza umbratile, priva di intelligenza e vigore, un'esistenza spettrale priva di qualsiasi dynamis. D'altro canto, esistono correnti all'insegna della spiritualità misterica – quale quella Eleusina – o improntate alla teosofia – l'Orfismo – o correnti filosofiche particolari che associano alla speculazione razionale una forte matrice mistica – il Pitagorismo – che professano la fede nell'immortalità dell'anima, alla quale si riconducono importanti corollari, come la metempsychosis e l'anamnesis. Tuttavia, nessuna di queste giustifica la propria credenza relativa ad una psyche athanatos, se non da un punto di vista mitico – come nel caso degli Orfici, che fondano la propria fede sul mito della morte e rinascita di Dioniso –. Nessuna di queste espressioni di pensiero o religiosità ha fornito un'adeguata dimostrazione dell'immortalità dell'anima, dalla quale solo può seguire la fede in una esistenza oltremondana: ma non una fede cieca fondata su una persuasione insensata, bensì una fede che si appoggi ad argomentazioni il più possibile razionali, per lo meno nella misura in cui l'oggetto in questione possa permetterlo. Queste dimostrazioni le offre Platone, in più occasioni e in modo particolare nel Fedone, attraverso una serie di argomenti – le "tre prove" –, che si completano l'un l'altro, i quali si fondano in misura crescente sulla teoria delle Idee – oggetti realissimi e verissimi di conoscenza – e che devono produrre l'incantesimo nel fanciullino che alberga in ciascuno di noi e in modo particolare in Simmia e Cebete; un'ulteriore e complementare "prova" viene presentata anche nella Repubblica, laddove, come nel Fedone, l'incredulità rispetto alla possibilità dell'immortalità dell'anima è pienamente manifestata da Glaucone¹¹. Se non si dimostra che l'anima è immortale – nel Fedone si punta esattamente alla dimostrazione dell'immortalità e non della semplice sopravvivenza, la quale veniva invece accolta anche nella obiezione di Cebete – il ricorso al mito escatologico è inutile.

 $^{^{11}}$ Ulteriori dimostrazioni dell'immortalità dell'anima vengono sviluppate nel $Fedro,\,245$ c $-\,246$ a e nelle $Leggi,\,X,\,894$ b $-\,896$ a.

Da un lato, dunque c'è incredulità nei riguardi dell'essere athanatos della psyche, dall'altro lato, nei confronti della sua vita in una eventuale prosecuzione dell'esistenza in dimensione oltremondana non c'è accordo. Essa è una pallida ombra e non agisce e non patisce alcunché, essendo una pura immagine dell'essere vivo come ci narra Omero? Oppure vive in un perenne banchetto se iniziata o giace nel fango e patisce terribili tormenti se non è iniziata, come narrano certi poeti? Ma è vero che se si è facoltosi è facile comprarsi la benevolenza degli dèi pur essendo uomini ingiusti e che invece il giusto indigente sarà perseguitato dalla mala sorte, non solo qui, ma soprattutto nell'aldilà? A chi si deve credere? Le rappresentazioni terrificanti dell'altro mondo non indeboliscono forse il coraggio e ci inducono a temere la morte? Queste concezioni che ci vengono dai poeti e da certi professionisti del sacro, diffuse tra i più e costitutive della formazione del cittadino, sono indubbiamente dannose e diseducative. Esse attribuiscono agli dèi e all'aldilà qualità negative che non possiedono, inducono alla messa in atto di comportamenti ingiusti, forgiano l'uomo interiore in modo scorretto giacchè si fissano nell'anima di chi le accoglie dando origine ad un habitus che diviene connaturato alla stessa psyche. Queste e più ampie considerazioni vengono svolte nei libri II, III e X della Repubblica e sono rivolte alla poesia e al mito in generale e ai racconti sull'aldilà in particolare. Se i miti stanno alla base della formazione del cittadino, in modo particolare nella fase iniziale del processo educativo, e dunque sono da tutti fruiti, occorre correggerli, emendandoli dalle falsità, e crearne di nuovi sulla base di precise regole. Se il mito orienta l'anima alla virtù a partire dalla più tenera età, esso deve ingenerare persuasione vera e non falsa. Ma il mito, così ci pare capire dalla lettura della Repubblica, non è rivolto solo all'infanzia in formazione o ai cittadini meno edotti, ma anche a giovani uomini che portano avanti un corso di studi superiori. Questi uomini e queste donne, in proporzione alla profondità della loro formazione, coglieranno in questi racconti ulteriori aspetti che sfuggono ad una lettura superficiale che è quanto basta per spronare alla pratica della virtù. Questi uomini e queste donne ne coglieranno i significati fondativi che si pongono in diretta relazione con i logoi. Socrate, nel Gorgia, nel Fedone e nella Repubblica non si rivolge, quando pronuncia il mito, all'uomo della strada, all'artigiano o al commerciante: si rivolge a Callicle, Simmia e Cebete, Glaucone ed Adimanto. Come avremo modo di vedere, per una serie di motivi, il mythos non eserciterà alcuna influenza sull'interlocutore del Gorgia, ma costituirà una controparte efficace del logos - anzi, una forma di comunicazione sovrapposta ad esso – nei confronti delle due coppie di giovani che interagiscono con il filosofo negli altri due dialoghi. Questi racconti che Socrate narra sono miti sostanzialmente differenti dai miti ordinari, sia nella struttura, sia nella valenza morale, sia nella capacità che essi rivelano di poter magistralmente raccogliere e sintetizzare le linee-guida delle conversazioni condotte nel corso dello specifico dialogo. Perché sono miti diversi? Perché tutti e tre i passi vedono applicate le regole fissate per la creazione di miti nella Repubblica. Essi costituiscono esempi concreti di miti riformati, in cui alla ripresa di aspetti e motivi tradizionalmente noti, viene associato uno sfondo totalmente differente, quello della speculazione platonica, la quale si caratterizza per la scoperta del piano delle Idee, della "seconda navigazione", che ci porta a cogliere le vere realtà, quegli "in sé" su cui è modellato questo mondo, la nostra esistenza e la nostra anima. Poiché la poesia, di cui il mito fa parte, è una forma di imitazione, il modello che essa deve imitare deve essere quanto più pregevole e vero possibile. E se l'imitazione, nel caso della narrazione mitica, non può essere riferita al particolare contingente – poiché di ciò nessuno può dire, se è saggio, che sia esattamente così (penso ai dettagli "spiccioli" riguardanti i paesaggi dell'Ade o i particolari bizzarri inerenti ai premi o alle punizioni assegnati alle anime) -essa è da riferirsi, soprattutto, in quanto "rappresentazione", a valori morali ideali, a leggi universali, alla composizione "ontologica" del cosmo, alla struttura matematica su cui si regge l'universo. Il mito imita o rappresenta – se è mito vero, che favorisce persuasione vera o, per chi ne ha la possibilità intellettiva, conoscenza – la verità a tutto tondo. Si tratta di nobili bugie? Dipende da cosa si voglia intendere con questa espressione. La bugia può risiedere nei dettagli, in alcuni casi anche nell'intero mito considerato come immagine visiva, ma non vi è bugia né nel messaggio etico né nel messaggio teoretico - concettuale, scientifico, ontologico – che esso trasmette: quest'ultimo, chiaramente, è destinato solo a pochi ben formati che con intelligenza sapranno coglierlo.

5)Finalità della ricerca e alcune considerazioni critiche

Lo scopo prefissato da questa ricerca è la ridefinizione del ruolo del mito escatologico all'interno del *corpus* platonico e pertanto sarà necessario stabilire quale relazione sussiste tra ogni mito considerato e il suo dialogo di appartenenza. Le relazioni che intercorrono tra mito dell'aldilà e specifico dialogo non sono, talvolta, semplici da rinvenire. Questo è stato, ad esempio, il caso del mito di Er nella *Repubblica*. La sua problematicità risiede nel fatto che esso si trova inserito nel X libro dell'opera, libro sul

quale si è sviluppato un ampio dibattito sulla sua pertinenza o meno rispetto ai precedenti nove libri. In realtà, come vedremo nel corso della nostra indagine, non solo il X libro, ma anche il mito che vi è ricompreso, costituiscono il completamento del dialogo, poiché entrambi rispondono ad alcune questioni fondamentali sollevate e già affrontate precedentemente. I rapporti che legano il racconto mitico al dialogo in cui è inserito sono di natura strutturale e teorica. Con una rapida carrellata, se consideriamo il mito del giudizio del Gorgia, vedremo come esso riproponga, grazie ad una immagine unitaria, concetti - chiave del dialogo: Zeus legislatore, coadiuvato nella gestione del potere dai suoi due fratelli, rispetto ai quali risulta "supervisore", il quale instaura la nuova norma che regolerà i giudizi emessi nell'Ade dai suoi tre figli – che opereranno come attuatori della nuova legge, in qualità di braccio esecutivo - sulla base di un rigoroso concetto di giustizia proporzionale, ci riporta al problema della gestione del potere affrontato nel corso del dialogo. Il potere deve essere affidato a chi abbia vera conoscenza e che quindi conosca ciò che è giusto e ciò che non lo è. Nel mito, sostanzialmente, ci viene proposto un modello di giustizia cui si devono ispirare i legislatori attuali. Tuttavia, qualora questo non avvenisse, sarà la giustizia cosmica intesa come ordine e proporzione - a riequilibrare l'iniquità umana, perché a livello cosmico la pleonexia – l'eccesso – non trova posto. La giustizia, alla fine imporrà comunque la propria legge. Se osserviamo il mito del Fedone, anch'esso è strutturalmente e concettualmente ben saldato al dialogo. L'immagine della terra, descritta nei suoi livelli successivi, che ci portano dalle profondità del Tartaro sin su, alla superficie della "vera terra" e ancora più oltre, con lo sguardo in direzione di "dimore ancora più belle", ci indirizza verso i gradi della conoscenza – dalla più profonda oscurità ed ignoranza cui corrispondono le anime insanabili, alla superficie della terra cui corrispondono le anime virtuose ma non filosofe, per giungere al meraviglioso approdo di quelle dimore ancora più belle cui sono destinati i filosofi, i quali vivranno per sempre disincarnati, ovvero liberi dai lacci del corpo-. Il Fedone ci parla del filosofo, di chi sia in realtà, del suo sforzo di ascesi che lo porta, già in vita, ad assaporare, sebbene solo per brevi periodi, quella condizione di separatezza dai sensi che diverrà stabile nella dimensione oltremondana. Ma le corrispondenze non si limitano a questo aspetto. Un dato che osserveremo e che cercheremo di dimostrare, riguarda proprio l'immagine della superficie della "vera terra", luogo intermedio tra il koilon in cui abitiamo e le dimore più belle dei filosofi, che paiono essere un richiamo ad una sfera intermedia dell'essere e della conoscenza: cercheremo di dimostrare che la

"vera terra" rappresenta la sfera degli enti matematici, intesi secondo l'accezione che Aristotele attribuiva loro nel pensiero platonico, ovvero quella di metaxy, cui corrisponde un grado di conoscenza intermedio tra pistis e noesis, ovvero la dianoia. In tal senso, si sosterrà che l'adozione da parte di Socrate nel corso del Fedone di esempi di natura matematica per favorire la comprensione da parte di Simmia e Cebete e il conseguente innalzamento del livello della discussione, esprimano quella capacità, ben illustrata nella Repubblica, delle matematiche, di far volgere lo sguardo verso l'alto: Simmia e Cebete non sono ancora veri filosofi e Socrate li sta conducendo gradualmente verso l'alto, verso quel punto da cui, se si prosegue con perseveranza nella ricerca, sarà possibile compiere il salto verso la dialettica e quel principio anipotetico menzionato nel Fedone, una volta raggiunto il quale non è più necessario cercare oltre. La vera terra, in tal senso, rappresenterebbe proprio quel livello intermedio che una volta acquisito, se non si desiste dall'indagare, permetterà di compiere il salto e di giungere presso le "dimore ancora più belle" dei filosofi. Corrispondenze, come dicevamo e come dimostreremo, sussistono tra il mito di Er e l'intera Repubblica: il racconto, infatti, costituisce una risposta ai dubbi emersi nel corso della discussione con Cefalo riguardo l'aldilà, costituisce una risposta alla critica della poesia e del mito formulata nei libri II, III e X in qualità di esempio positivo di come debba essere strutturato un mito e quali contenuti debba presentare, onde favorire il coraggio ed eliminare il timore insensato nei confronti della morte. Inoltre, vi è la particolare corrispondenza tra la katabasis di Er e la discesa di Socrate al Pireo, laddove entrambe le discese si configurano come percorsi di formazione da cui si ritorna con un ulteriore e più profondo sapere; il ritorno sulla terra del guerriero della Pamfilia corrisponde al ritorno del filosofo nella caverna. Di più, i rapporti matematici che regolano i moti del cielo, gli elementi di astronomia e armonica presenti nel mito ci riportano all'importanza del curriculum matematico per la formazione del phylax. Il mito pare essere intrecciato indissolubilmente con il logos, anzi, pare essere una sua rappresentazione visiva. Come cercheremo di dimostrare nel corso della discussione, esistono corrispondenze, anche puntuali, tra sezioni dei miti e sezioni dei dialoghi. Naturalmente, un simile approccio sottintende una visione "olistica" dei testi, in molteplici sensi. Il mito verrà considerato nel suo insieme: posto che ciascuno consta di una sequenza di sezioni, ciascuna con precisi significati e precisa collocazione, posto che ogni mito può essere riletto secondo differenti prospettive, una volta colti tali aspetti nella loro singolarità, ne ricaveremo una visione complessiva. Non si tratterà tuttavia di

una semplice sovrapposizione di significati: in realtà ciò che anima la lettura dei miti che qua si vuole proporre è la considerazione che essi siano il punto di raccordo e sintesi delle principali linee – guida dei dialoghi di appartenenza, ovvero una rappresentazione integrale e visiva dell'intero dialogo cui afferiscono. Ciò che contesteremo, in sostanza, è la lettura parziale del *mythos* escatologico, quella di chi lo intende come professione di fede e speranza, come quella di chi lo intende come trasposizione nel'aldilà dell'aldiquà. Un punto deve essere chiaro fin d'ora: nell'indagine che viene presentata si parte dal presupposto – che dimostreremo in corso d'opera – che i miti dell'aldilà sono espressione della fede nella reale esistenza di una vita oltremondana dell'anima in cui l'anima viene sottoposta a giudizio, viene ricompensata o condannata, si reincarna e torna a nuova vita quaggiù. Ma non si tratta di fede cieca, quanto, piuttosto, di una fede razionale, giustificata quanto più possibile attraverso i logoi, i quali erodono quanto più possibile spazio al mythos – inteso come fabula o menzogna – cui viene effettivamente lasciato poco spazio. I miti dell'aldilà si fondano, come vedremo, tutti e tre su presupposti teorici forti. Il loro stesso richiamo continuo a motivi di natura scientifica, ad immagini dalla chiara portata ontologica ed epistemologica, ai supremi valori morali, fanno sì che essi siano, come diceva Socrate a Callicle, non mythoi per vecchiarelle, ma logoi forieri di verità. Una nota particolare va indirizzata fin d'ora nei confronti delle interpretazioni che intendono i passi qui oggetto di studio come trasposizioni dell'aldiqua. Le interpretazioni esclusivamente "mondane" partono dal pregiudizio di fondo che Platone non potesse per davvero credere a quanto da lui stesso scritto in questi miti, in un Ade costruito in questo tal modo, in un giudizio così effettuato e via di seguito. In realtà Platone, anche nel suo ultimo dialogo, le Leggi, ritorna sul tema dell'aldilà, fatto che indica che non lo considerasse una parte meno seria dei suoi scritti. La completezza richiesta dalla ragione esige che ci sia anche la dimensione dell'Invisibile Ade. Egli, differentemente da noi, guardava all'intero, e nell'intero sono ricompresi il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, l'ordine e il disordine, l'empirico e l'intelligibile, il visibile e l'invisibile, l'umano e il divino, l'aldiqua e l'aldilà. E che questo aldilà non fosse pensato nei termini di mera fantasia lo dice il fatto che nel Fedone e nella Repubblica esso è collocato all'interno del nostro universo. Piuttosto che sostenere la tesi che i miti dell'aldilà parlino dell'aldiqua, occorre dire che essi parlano dell'aldiqua e dell'aldilà, poiché entrambi rientrano nello stesso ordine cosmico e su entrambi vigono – o debbono vigere – le stesse leggi. L'immagine che emerge è dunque di tipo bipolare e la lettura che ne deriva è polivoca. Ma la pluralità di voci non significa dissonanza, significa accordo.

6)La psyche protagonista del viaggio nell'aldilà

I miti dell'aldilà parlano del viaggio dell'anima: ma di quale anima? Qual è l'anima che si presenta all'Ade, quale anima sopravvive, quale anima è eterna? Quella semplice o quella composta? L'anima individuale sopravvive o è immortale? Quando si reincarna cosa rimane della vita precedentemente vissuta? Il dibattito su questo punto non si può certo dire concluso, e sebbene non venga nel corso del presente lavoro affrontato in modo specifico, esso emerge in numerose occasioni, quando ci occupiamo della rappresentazione delle anime sottoposte a giudizio, del momento della scelta della nuova vita, della reincarnazione, del destino differente del filosofo. È importante chiarire la posizione assunta qui nei confronti di questo tema che vede il confronto tra vedute ed interpretazioni differenti, spesso discordanti, che considerano non solo quanto esplicitato nei dialoghi qua in esame, ma anche quanto viene detto sul tema in opere fondamentali quali il Fedro e il Timeo. Nella sua opera, considerata sotto molti punti di vista un classico, T. M. Robinson¹² ricostruisce una teoria dell'anima in Platone dai tratti piuttosto contradditori, dai quali si ha l'impressione che tale dottrina -ci si potrebbe domandare, stando agli esiti dello studio, se mai vi sia stata una dottrina nel senso di una formulazione generale ben delineata ed omogenea- in realtà abbia subito, nel corso della produzione platonica, numerose correzioni e modificazioni. Platone avrebbe cambiato direzione in più occasioni, ma il fatto che lascia più perplessi è che tale diversità di orientamenti non si sarebbe manifestata solo da un dialogo all'altro, ma addirittura nell'arco di una medesima opera: è il caso della Repubblica, nella quale alla celebre tripartizione dell'anima segue l'idea che l'anima, nella sua vera essenza, sia semplice, ovvero non composta di parti¹³, ma anche e soprattutto del *Fedro*: proprio se ci soffermiamo a riflettere su quest'ultimo dialogo, è impensabile che Platone abbia cambiato idea financo nel medesimo dialogo¹⁴. La trattazione di Robinson, che in ogni

¹² T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1970.

Sull'incertezza che Platone avrebbe manifestato rispetto a ciò che dell'anima è immortale nella Repubblica, cfr. D. Bostock, The Soul and Immortality in Plato's Phaedo, in: G. Fine (ed.), Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 404-424, part. p. 421.
 Sulla questione, vd. M. Migliori, Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone, 2 voll., vol. II, Dall'anima alla prassi etica politica, Morcelliana, Brescia 2013, p. 747 ss.

caso rappresenta un'opera fondamentale per lo studio dell'argomento, è stata oggetto di non poche osservazioni. Detto ciò, si pone comunque il problema di come debbano essere intese le affermazioni di Platone sulla natura dell'anima. Sono state sviluppate numerose proposte in merito alla natura della psyche e a cosa si faccia riferimento quando se ne affermi l'immortalità. Vi è accordo diffuso che l'immortalità personale sia esclusa, giacchè Platone afferma chiaramente che ad essere immortale è l'anima razionale. Migliori distingue tra sopravvivenza ed immortalità. Nel ciclo delle rinascite, quella che va a rivestirsi di nuovi corpi, che vive nell'aldilà l'esperienza del giudizio e delle ricompense / punizioni post mortem, che successivamente è protagonista anche del momento della scelta del nuovo paradigma di vita, è il complesso dell'anima, che ricomprende anche le parti collerica e desiderante. Le anime, come vedremo nel mito del giudizio del Gorgia, portano su di sé i segni delle proprie azioni e sono giudicate "in prima persona"; le anime patiscono o gioiscono per le punizioni o i premi in quanto si tratta di quei precisi soggetti che hanno condotto quelle specifiche esistenze – come si evince dai tre miti escatologici, è l'anima con tutto il suo bagaglio esperienziale, costruito nell'aldiqua e nell'aldilà, a compiere la scelta della vita futura nel mito di Er -. In questi passaggi ci troviamo di fronte ad espressioni di sopravvivenza personale, poiché il soggetto che vive tali vicende è ben determinato ed è costituito non solo dall'elemento razionale ma anche da tutto quel bagaglio personale di sentimenti, passioni e azioni che ne ha segnato quella particolare singola esistenza. Ardieo sconta la pena in quanto Ardieo, Aristide riceve il suo premio in quanto Aristide. Tuttavia, l'anima che si reincarna in una nuova vita perde la memoria del passato – tranne che per quel riguarda l'apprensione degli intelligibili, nella misura in cui ciascuna anima vi abbia attinto – e in questo senso, pur continuando ad esistere, è la stessa ma non è la stessa: non si reincarna la "persona" ma l'anima individuale che, impossessandosi di un nuovo corpo darà luogo ad una nuova persona. Ma come nota Migliori, siamo nell'ambito della sopravvivenza e non della immortalità. Platone esplicitamente afferma che l'immortalità appartiene solo all'anima razionale. Se non si distingue tra sopravvivenza ed immortalità, difficilmente si potrà venire a capo delle contraddizioni che derivano dalle differenti immagini e argomentazioni che il filosofo propone all'interno della sua opera. Citando solo alcune soluzioni, vi è chi, come L. Brisson¹⁵,

¹⁵ L. Brisson, *Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo*, in: M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima*. *La psyche in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 25-34, part. p. 33 ss.

ritiene che quando l'anima si separa dal corpo, cessino le sue attività in relazione a quello – ovvero quelle regolate dalle "parti mortali" dell'anima – : "sono, per così dire, fuori servizio ed essa perde il ricordo degli oggetti e degli avvenimenti legati a tali attività". Invero, tali parti non paiono essere fuori servizio: nel mito di Er le anime che si incontrano dopo aver trascorso il lungo periodo tra premi e punizioni si abbracciano, piangono, gioiscono, si raccontano reciprocamente le proprie esperienze; inoltre, le psychai che si accingono alla scelta della nuova vita lo fanno sulla base delle precedenti esperienze e appare chiaramente che alcune scelte, pensiamo ad Atalanta, siano motivate dal desiderio, che nel suo caso è brama di onori. Ancora, se pensiamo al mito del Fedro, i due cavalli che rappresentano le istanze razionali non appaiono di certo sopiti o fuori servizio – come nota B. Centrone¹⁶ - . Una interpretazione alternativa a quella di Brisson è proposta da Fronterotta¹⁷, per il quale le parti mortali non sono autonome ma sono il risultato dell'innesto dell'unica anima realmente autonoma e immortale nel corpo. Le cosiddette parti sono in realtà funzioni del corpo che trovano realizzazione solo quando interagisce con l'anima immortale. Poiché è evidente che queste parti mortali nell'aldilà sono presenti, occorre postulare che anche esse sopravvivano dopo la morte per un certo periodo di tempo e che questo complesso psichico sia il protagonista del ciclico morire-rinascere. È possibile, a questo punto, che l'anima immortale, ovvero razionale, si liberi di queste parti – che muoiono – solo al termine ultimo del ciclo. Se questo è il destino di ciascuna anima, tuttavia alla psyche del filosofo spetta un destino differente e migliore, poiché dopo aver scelto per tre vite consecutive proprio l'esistenza dedita all'attività razionale, essa uscirà dal reincarnarsi periodico, raggiungendo già il premio¹⁸: l'essere sola per se stessa, pura, libera dalle parti mortali. La contraddizione tra l'anima costituita da due parti nel Gorgia, l'anima semplice del Fedone e l'anima tripartita della Repubblica – che successivamente ritorna ad essere semplice – è apparente ed è motivata dalla differente prospettiva da cui si consideri la questione. Nel Gorgia, in cui il tema viene sviluppato nel contesto della discussione tra Socrate e Callicle, le due parti dell'anima – la razionale e quel touto tes psyches che è la parte irrazionale sede delle passioni – indicano due precise e marcatamente distinte tipologie di vita, quella dedita al filosofare e al dominio di sé, incarnata da Socrate, e quella in cui prevalgono le istanze del desiderio, incarnata da

¹⁶ B. Centrone, L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?

¹⁸ Fedro, 249 a.

¹⁷ F. Fronterotta, *Timeo*, pp. 141-154 e in: *Che effetto fa essere un pipistrello? Il problema mente-corpo nel Timeo platonico*, in: *Interiorità e anima...*, pp. 89-108,

Callicle, le quali sì hanno origine nel corpo e nella sfera del materiale ma sono intimamente legate alla componente psichica irrazionale. Platone riconosce che i desideri, le passioni e i conflitti cui questi danno luogo sono vissuti da e nell'anima. Nel Fedone il punto di vista da cui guardare all'anima è quello del filosofo, del filosofo che sta per morire e che ha vissuto la propria esistenza nella melete thanatou: la sua psyche già in vita ha allentato i suoi legami col corpo, ascendendo verso ciò che più le è congenere, ovvero la realtà intelligibile. L'opposizione tra anima e corpo è l'opposizione tra l'anima razionale del filosofo e la sua componente irrazionale, che nel dialogo viene ricondotta interamente al corpo, il quale rappresenta il bacino da cui provengono tutte quelle sensazioni di piacere e dolore che la irrobustiscono. Quella opposizione tra due nature così differenti quali soma e psyche è rappresentativa della opposizione tra razionalità e irrazionalità, che pertengono entrambe all'anima. Nella Repubblica, la tripartizione dell'anima rappresenta la situazione dell'anima nell'uomo, in ciascun uomo, in cui si ha una diversificazione all'interno della sfera dell'irrazionale tra una parte che ricerca i piaceri fisici e una parte che ricerca il piacere derivante dall'onore, delle quali la seconda, se bene istruita, può dar man forte alla parte razionale per il dominio sulla componete epithymetica. Ma come dicevamo, questa è la realtà dell'anima in relazione al corpo; l'anima immortale – immortalità della quale viene data dimostrazione - nella sua più vera natura non è composta ma semplice, ed è quella razionale, libera dalle incrostazioni e pura.

Chiusa questa doverosa, purtroppo non esaustiva, parentesi intorno alla natura dell'anima – giacchè essa è la protagonista dei racconti dell'aldilà – rimangono aperte ancora due questioni: a chi si rivolgono i miti escatologici? A chi parlano? E ancora, a quale fine o fini assolvono? A questi quesiti risponderemo alla conclusione del nostro percorso di ricerca. Ciò che è possibile anticipare fin d'ora è che la risposta ad entrambe le domande sarà polivoca, come lo è il pensiero dell'autore che li ha prodotti.

PARTE PRIMA

IL GORGIA

IL MITO DEL GIUDIZIO

Il GORGIA

CAPITOLO I

UN MITO SEMPLICE O COMPLESSO?

I. 1) Lo stato della questione

Il mito posto in chiusura del Gorgia¹ è notoriamente conosciuto come il mito del giudizio, in cui viene illustrata la procedura di valutazione dello stato dell'anima che si presenta d'innanzi ai giudici dell'aldilà. Esso segue alla lunga discussione portata avanti da Socrate e Callicle che, nella ultima parte, si risolve in una sorta di monologo condotto da Socrate, al quale Callicle pare partecipare con brevissimi interventi che apparentemente assolvono all'intento di preservare una forma di cordialità puramente esteriore. In verità Callicle non pare interessato già da tempo ad interloquire con Socrate, manifestando, quest'ultimo, nei confronti della giusta condotta da adottare in vita, una visione totalmente antitetica rispetto al suo interlocutore. Si tratta di due modi radicalmente differenti d'intendere il giusto e il buono, ciascuno dei quali conduce ad opposte visioni circa il "come" debba essere il vero uomo politico e il "come" debba essere intesa e praticata la techne politike. Ciò che fa la differenza è l'importanza attribuita alla filosofia, la quale per uno - Callicle - è attività adeguata agli anni giovanili, che deve necessariamente essere abbandonata in età matura, pena l'apparire ridicoli ed estranei al contesto sociale in cui si vive; per l'altro - Socrate - unica possibilità per l'uomo di farsi veramente tale, essendo, la filosofia, l'unico strumento attraverso il quale nutrire la propria anima per mezzo della conoscenza del vero bene e delle supreme virtù etiche, necessarie per una giusta condotta di vita, nel privato come nel pubblico². E' proprio una tale concezione della filosofia che induce Socrate a

¹ *Gorgia*, 523 A – 527 E. Le traduzioni dei passi estrapolati dal *Gorgia* sono tratte da G. Reale (a cura di), Platone. *Gorgia*, Bompiani, Milano 2010. Per i frammenti dei Presocratici mi sono avvalsa dell'edizione italiana a cura di G. Reale, *I Presocratici*, *testimonianze e frammenti*, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2006. Per le citazioni dei frammenti dei Pitagorici si è scelta la traduzione di A. Maddalena, *I Pitagorici*, Laterza, Roma – Bari, 1954.

² Per G. Reale, Platone, *Gorgia*, il mito finale del *Gorgia*, che ha per oggetto la vittoria del giusto nell'aldilà, esalta la vita vissuta all'insegna della giustizia, l'unica in grado di assicurare una salvezza

definirsi come l'unico che pratichi la vera arte politica in Atene³. Il racconto escatologico del *Gorgia* si presenta come la formulazione più semplice del destino delle anime nell'aldilà, non presentando particolari complicazioni nella struttura e nei contenuti, o almeno così ci appare⁴. Tale semplicità del passo 523 a – 527 e è sovente

imperitura, vita all'insegna della giustizia che è perseguita e realizzata solo dal filosofo. Il mito escatologico qua presentato è perfettamente integrato al tema fondamentale del dialogo che verte intorno alla problematica politica. Si tratta di un mito che agisce in sinergia col *logos*, presentato da Socrate stesso non come favola ma come discorso foriero di verità.

³ *Gorgia*, 21 D 6 − 8.

⁴ Per F. Ferrari, *I miti di Platone*, BUR, Milano 2006, p. 243, il mito del *Gorgia* è il più semplice ed il meno originale, non presentando problemi di contestualizzazione nello sviluppo argomentativo del dialogo. Il mito si presenta come sostegno, rafforzamento alla tesi sostenuta nel corso del dialogo, secondo la quale è meglio subire ingiustizia che commetterla, stabilendo che nell'aldilà verranno corretti i giudizi errati emessi dagli uomini (come nel caso della sorte toccata a Socrate). In quest'ottica, ed in contrapposizione al convincimento dei Sofisti del V secolo a. C., la virtù paga sempre (pp. 244 s). Sarebbe inoltre espressione dell'etica socratica, con l'immagine del saggio isolato punito dagli uomini ma premiato dagli dei. Sulla linea di J. Annas, Plato's Myths of Judgement, «Phronesis» 27 (1982) p. 119-143, part. p. 124 ss., anche Ferrari ritiene il messaggio espresso dal mito finale del *Gorgia* un messaggio "positivo" che assicura, in modo definitivo, la correzione della imperfetta giustizia umana perché, alla fine, la giustizia ripaga sempre premiando il virtuoso. Come la Annas, anche Ferrari considera il racconto sull'aldilà presentato nel dialogo privo di riferimenti al ciclo delle reincarnazioni, configurandosi pertanto come il racconto di un giudizio finale. Sulla mancanza di riferimenti alla metempsychosis, specificamente in relazione a Gorgia, 525c, in cui si fa riferimento alla visione "istruttiva", da parte delle anime curabili, delle sofferenze patite dai malvagi insanabili, cfr. T. H. Irwin, Plato, Gorgias, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 248. Di parere opposto, dunque sostenitore della presenza di riferimenti impliciti al ciclo della rinascita, E. R. Dodds, Plato. Gorgias, Clarendon Press, Oxford, 1959, part. pp. 303, 375, 381, il quale considera il mito come espressione di verità di religione. Sui miti dell'aldilà in generale, si veda M. Inwood, «Plato's Eschatological Myths», in: C. Partenie (ed) Plato's myths, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 28-50. Si veda altresì D. Sedley, Myth, Punishment and Politics in Plato's Gorgias, sempre in: Plato's Myths, ed. by C. Partenie, pp. 51 – 76, p. 56: il mito del Gorgia, lungi dall'essere il più semplice e meno impegnativo dei miti escatologici, può essere anche inteso come un'allegoria dell'aldiqua. Se "preso sul serio" potrebbe aprire un conflitto, che in realtà è solo apparente, con uno dei motivi dominanti il dialogo, ossia la preferibilità intrinseca della virtù perchè essa è già un bene ed un premio in se stessa. Primo di tre miti nei quali viene opposto il regno di Kronos al regno di Zeus (gli altri due si trovano nel *Politico* e nelle *Leggi*), attraverso tale contrasto pone in luce alcuni aspetti relativi alle sfere delle relazioni umane e del governo. C. H. Tarnopolsky, Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2010, p. 126 ss., sottolinea il carattere illustrativo del mito, capace di condensare attraverso le immagini i principi e i passaggi argomentativi più ostici dei discorsi affrontati da Socrate e dai suoi interlocutori. In particolare, la studiosa pone in relazione la sequenza narrativa del mito con gli aspetti propri dell'elenchos socratico e dello stile confutatorio in voga nell'ambiente ateniese, all'interno della articolata interpretazione del dialogo condotta a partire dal significato e dal ruolo svolto dalla "vergogna". Sulla relazione tra il mito escatologico del Gorgia e l'elenchos socratico e sull'uso della tradizione mitica da parte di Platone per condensare le sue idee filosofiche, cfr. anche Radcliffe, G. Edmonds III, Whip Scars on the Naked Soul: Myth and Elenchos in Plato's Gorgias, in: C. Collobert, P Destrée, F. J. Gonzales (eds.), Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths, Brill, Leiden – Boston, 2012, pp. 165-185. Cfr. altresì D. Allen, "Envisaging the Body of the Condemned: the Power of Platonic Symbols", in: «Classical Philology» n. 95, pp. 133-50, 2000. Per una interpretazione "seria" del mito finale del Gorgia che parte dalla considerazione della relazione tra Platone e i suoi lettori, cfr. C. Rowe, The Status of the Myth of the Gorgias, in: C. Collobert, P Destrée, F. G. Gonzales (eds.) Plato and Myth..., pp. 187-198. A. Fussi, Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 37, individua nel mito uno spostamento dall'aldilà alla vita terrena e in modo particolare un riferimento all'uso filosofico e all'uso retorico del logos nella successione dei regni di Crono e Zeus. Il mito conclusivo del dialogo si pone nel contesto della guerra tra oratoria e filosofia - nella quale giocano un ruolo fondamentale i sentimenti dei protagonisti – rappresentanti due tipi differenti di retorike, in cui proprio il mito è la massima espressione della retorica filosofica (p. 13). Nel considerare Socrate portavoce di un tipo particolare di retorica, la Fussi pone in discussione gli esiti delle affermazioni di G. Vlastos, Socrates:

stata attribuita ad una "semplicità" insita nella stessa dottrina dell'anima quale emergerebbe nel mito e nel corso dello stesso dialogo, nonché ad una ancora acerba, se non assente, metafisica delle Idee⁵. La tendenza generale è quella di interpretare il racconto escatologico del Gorgia principalmente in chiave etico-esortativa, persuasiva nei confronti di quelle anime –che si tratti di un invito rivolto essenzialmente a Callicle, o all'insieme dei tre interlocutori di Socrate, o al pubblico presente- che devono operare un cambio di rotta nella propria condotta di vita per non incombere nel rischio di patire pene maggiori ed inevitabili nell'aldilà. Lo scopo affidato alla narrazione sarebbe quello di conseguire un risultato positivo laddove ha fallito la disamina razionale, per mezzo della persuasione della parte a-razionale dell'anima o, in chiave più ottimistica, di supportare e rafforzare il logos. Certo, per quanti considerano la narrazione finale del Gorgia rivolta direttamente a Callicle, il compito assolto dal mythos risulterà problematico: ad una personalità come quella rappresentata dal giovane ateniese, sorda ai logoi socratici, non per mancanza di talento o capacità, quanto per radicale convincimento rispetto alle tesi propugnate, sembra improbabile che un appello alla persuasibilità della parte a-razionale della sua anima possa cogliere nel segno. Ad ogni modo il fine etico ed esortativo del mito qua narrato è innegabile ed è anche il più evidente. L'obiettivo che ci si propone è di rinforzare i concetti espressi nel corso del dialogo supportando l'argomentazione razionale che, di per sé, è considerata da non pochi studiosi carente sotto molteplici aspetti, nonchè suscitare la persuasione nell'uditorio e, con questo estremo tentativo, in Callicle. Nel corso della presente analisi voglio sostenere e dimostrare che il Gorgia segna il momento della manifestazione della consapevolezza maturata da Platone rispetto agli aspetti problematici e fallimentari del metodo socratico: il filosofo "inciampa", per così dire, di fronte alla sordità dei propri interlocutori ed alla incomunicabilità che a questa sordità segue⁶. In questa ottica, l'estremo tentativo giocato attraverso il ricorso al mito si profila, fin dal principio, destinato all'insuccesso se indirizzato a Callicle, figlio culturale dell'Atene di Pericle, Temistocle e Cimone, di quella democrazia da cui potenzialmente, stando alla Repubblica, si origina il governo tirannico. In un simile ambiente, il filosofo Socrate con il suo metodo ad personam, che pretende di comunicare da anima ad anima, che

Ironist and Moral Philosopher, Cambridge University Press, Cambridge 1991, trad. it.: *Il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 175 – 208.

⁵ Cfr, T. H. Irwin, *Gorgias*, p. 5, per il quale nel dialogo non è presupposta la metafisica del *Fedone* (la metafisica delle Idee separate dai sensibili).

⁶ Come sottolinea E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 82, il giudizio dei morti è la risposta al fallimento della comunicazione nella vita.

viene realizzato nella forma della conversazione tra individuo ed individuo, non sempre risulta vincente. Il connubio tra ragionamenti che ricercano il vero e potere incantatorio del logos – potere che viene sfruttato da Socrate come dal maestro di retorica Gorgia davanti a personaggi dotati della natura di Callicle, vince alcune battaglie ma alla fine perde la guerra: Socrate rimane isolato e le parole del giovane ateniese trovano conferma nella condanna a morte emessa nei confronti del filosofo. Sul piano dei fatti, se considerato nella sua globalità, il metodo socratico nonostante i meriti e i validi principi su cui si fonda non è in grado di esercitare un'azione incisiva ed estesa nella società ateniese, di cui Callicle rappresenta l'estremo morale negativo. I ragionamenti socratici raggiungono una convergenza – quanto questa sia profonda e sentita è incerto - nel confronto tra Socrate e Gorgia; nel confronto tra Polo e il filosofo ateniese la catena delle deduzioni, sfruttando maggiormente il sentimento della vergogna, porta l'allievo del retore siciliano ad una accettazione "confusa" dell'affermazione che è preferibile subire ingiustizia che commetterla: Socrate ha la meglio, ma nei confronti di due personaggi che manifestano un'indole che nei fatti si dimostra meno capace di sostenere, e tanto meno mettere in pratica, concezioni e comportamenti lesivi dei nomoi - per quanto nelle teorie professate ed insegnate da Gorgia affondi la radice dell'estremismo callicleo -. Né con il maestro siciliano né con il suo allievo Socrate ricorre allo strumento persuasivo del mito. Perché? Si tratta di una precisa strategia? Egli ritiene che sia preferibile misurarsi sullo stesso terreno dei suoi due interlocutori perché forse sarebbe inefficace, se non proprio controproducente, in modo particolare con Gorgia che bene conosce la malìa esercitata dalle parole e dalle immagini da queste evocate, un appello al mito? Inoltre, ed è bene sottolinearlo, Gorgia e Polo sono rispettivamente maestro e discepolo nella techne retorike e per di più forestieri. In quanto tali ed essendo pertanto in cerca di nuovi allievi anche in terra straniera, si guardano bene dal sostenere posizioni estreme che possano urtare la sensibilità dell'uditorio ateniese, non esprimendo quindi quella parresia che riveste un ruolo fondamentale nella dinamica del dialogo socratico e che è necessaria per la ricerca comune della verità. Nel contesto di questi due confronti, conseguentemente, sono numerosi gli elementi che portano al prevalere della posizione e del metodo socratici⁸.

⁷ Sulla differenza tra il discorso persuasivo della retorica e della poesia, capace di ingannare, e la persuasione che ha di mira la verità praticata dalla filosofia, rimando alla lettura di A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, Er, Revista de Filosofía, Suplementos, 2, Sevilla 1993, p. 50 ss.

⁸ Scettica sull'effettivo prevalere di Socrate su Gorgia e Polo si dimostra A. Fussi, *Retorica e potere...*, p. 51, 53. la studiosa sottolinea anche il "fallimento educativo" di Socrate nei confronti di Callicle, unico interlocutore ateniese, p. 53.

È presente anche un folto pubblico che assiste e che manifesta il proprio gradimento e la propria volontà: il mito si rivolge a questa massa di persone? Questa folla quanto ha capito realmente dei discorsi cui ha assistito? Essa partecipa lasciandosi trasportare anche e soprattutto dal coinvolgimento emotivo e passionale. Nell'assenza prevalente, in costoro, di una solida formazione, soprattutto filosofica, il ricorso al mythos può indirizzare le loro anime all'ordine ed alla virtù? Posto che il mito non viene rivolto a Gorgia e Polo, che è possibile che sia indirizzato al pubblico degli astanti, concretamente Socrate lo narra a Callicle, che manifesta fin dal principio il suo disinteresse, anzi la sua inclinazione a porre in ridicolo certo genere di argomenti. Il filosofo ateniese sa che non lo convincerà, non lo ha persuaso attraverso i ragionamenti, tanto che ad un certo punto proseguirà da solo assumendo i ruoli di interrogante ed interrogato. La non persuasione di Callicle, unico ateniese partecipe della discussione è un fatto grave, soprattutto se si consideri che il giovane si accinge ad intraprendere la carriera politica e così assumere un ruolo di leader nell'ambito della società ateniese. Che classe dirigente e che tipo di Stato può sorgere da persone che professano idee di quel tipo? Il mythos rivolto esplicitamente a Callicle è destinato – e di ciò vi è la consapevolezza – al fallimento, quindi in realtà la persuasione del giovane rimane un obiettivo ideale ma non raggiungibile. Se invece si trattasse dell'estrema affermazione di una verità che non vuole essere ascoltata? Socrate dà voce ulteriore alle proprie convinzioni, alla propria fede che poggia sul logos veritiero, ben sapendo di non avere dall'altra parte un interlocutore di peso - Callicle - che ne raccolga e accetti il messaggio. Si trova da solo, senza il supporto di elementi che un domani potranno essere determinanti per gli sviluppi politici della società ateniese, a proclamare che si deve vivere giustamente e virtuosamente se davvero si vuole essere felici qui e nell'aldilà. Insomma, si ribadisce una verità sebbene rimanga sostanzialmente inascoltata da chi di dovere, perché la verità va comunque pronunciata, una verità che nella assunzione della consapevolezza del proprio insuccesso riveste, a tratti, un ruolo consolatorio. La potenza consolatoria del mito dell'aldilà del Gorgia deriva dal suo essere un logos vero, non una favola. I riferimenti mitici sono strettamente connessi con gli argomenti sollevati nel corso del dialogo: il richiamo alle funzioni esercitate dai giudici permette di ritornare sul tema dell'anima giusta e ingiusta, sul tema della sofferenza come mezzo di espiazione, sul concetto di giustizia intesa come proporzione geometrica, sulla fallacia ed ingannevolezza dei sensi che si appoggiano sulle apparenze, sulla giustizia, sul bene che è partecipato da chi lo attua. Il giudizio

descrittoci da Platone appare insindacabile e definitivo e da numerosi studiosi è stato visto come un'anticipazione del giudizio finale proprio del Cristianesimo, tanto da farne ritenere Platone un precursore⁹; l'accostamento tra pensiero platonico e dottrina cristiana s'impone giacché non pare ci siano riferimenti, nel contesto del *Gorgia*, alla trasmigrazione delle anime, quindi ad un loro periodico reincarnarsi per tornare sulla terra¹⁰. All'avvicinamento delle due esperienze ha concorso anche l'interpretazione del dialogo platonico nell'ottica di una rinuncia al mondo, come sforzo ascetico che ci proietta oltre questa esistenza terrena, considerata solo come momento di passaggio e di slancio alla vera vita nell'altro mondo¹¹.

I. 2) Il mito e le sue fonti

Il passo 523 a - 527 e vede la presenza di innumerevoli elementi desunti dalla cultura greca tradizionale¹².

Il mito in sé va da 523 a 1 - 524 a 7 e Socrate ne è venuto a conoscenza attraverso una non meglio specificata fonte¹³. L'incerta paternità attribuita al racconto potrebbe indicarci che non si tratta di una convinzione propriamente socratica. A causa della presenza nei miti escatologici di certi precisi elementi, possiamo dedurne che fosse

¹³ Gorgia, 524 a 8.

⁹ Cfr. G. Reale, *Gorgia*, pp. 58 - 60, il quale indica in modo chiaro perché e come l'accostamento tra i convincimenti espressi nel *Gorgia* e la dottrina cristiana debba essere affrontato con le debite distinzioni. ¹⁰ Si veda quanto detto in proposito alla nota 4.

 $^{^{11}}$ L'ascetismo e la rinuncia al mondo propugnati nel corso del dialogo sono tali solo apparentemente: "correggendo" in alcuni punti le acute osservazioni di K. Hildebrandt, *Plato. Der Kampf der Geistes um Macht*, Berlin 1933, trad. it.: G. Colli (a cura di), *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, Einaudi, Torino 1947, p. 154 - il Reale sottolinea come la rinuncia riguardi l'attuale mondo politico corrotto, ma non una rinuncia all'impegno attraverso il quale il filosofo, unico vero politico perché unico nel riconoscere i supremi valori etici della virtù e della giustizia, tenta di realizzare, in sé e fuori di sé, tale giustizia. Il regno di Platone, il regno del filosofo, non è solo dell'altro mondo ma anche di questo, sebbene il primo sia superiore al secondo (pp. 57 – 63).

¹² Cfr. J. Annas, Plato's *Myths of Judgement*, pp. 119-143. Per la studiosa, il mito del *Gorgia* è quello che offre un maggior numero di riferimenti tratti dalla visione religiosa tradizionale e popolare. Alcuni studiosi vedono un prevalere di elementi orfici e pitagorici, altri omerici ed esiodei; quali che siano i riferimenti, tuttavia, come sottolinea A. Bernabé, *Ho Platon paroidei ta Orpheos. Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery*, in: V. Adluri (ed), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013, pp. 117-149, Platone utilizza più fonti rielaborandole e assegnando ad esse significati nuovi, in vista dei fini perseguiti da ciascun dialogo e all'interno dei singoli contesti dialogici. I riferimenti a fonti e materiali orfici, pure presenti, sono talvolta sopravvalutati. Accanto alla coincidenza tra elementi propri dell'escatologia orfica ed elementi dell'escatologia platonica, si evidenziano casi non solo di assenza di convergenza ma di vera e propria contrarietà (p. 117 ss.). Sui simboli orfici nel *Gorgia* e nel *Fedone* si consulti inoltre L. Albinus, *The House of Hades: Studies in Greek Eschatology*, Aarhus University Press, Aarhus 2000, pp. 131-140.

implicito il riferimento ad una fonte principale comune¹⁴. Il richiamo, in occasione di dettagli non particolarmente rilevanti, ad Omero, servirebbe soprattutto a conferire un'aria di ortodossia laddove l'ortodossia manca del tutto rispetto al destino delle anime¹⁵, al giudizio cui vengono sottoposte e i luoghi in cui tutto ciò si svolge. Tuttavia, l'idea di punizioni e premi non è estranea alla tradizione antecedente all'Orfismo ed al Pitagorismo¹⁶: che spettassero destini differenti ad iniziati e non iniziati era un'idea presente, a partire almeno dal VII a. C, in Eleusi¹⁷. Il poeta Pindaro testimonia un interesse e un certo timore per le pene previste nell'aldilà, in connessione con il tema della metempsicosi¹⁸. I giudici, anonimi in Pindaro, sono nominati da Platone nell'Apologia¹⁹, dove legontai fa ritenere che si trattasse di nomi tradizionalmente noti²⁰. Il "purgatorio" non fa parte del mito nello specifico ma viene incluso in 525 b. Si tratta di un elemento di derivazione pitagorica, il quale prepara chi ci finisce per un ritorno, cioè rinascita, sulla terra e non per un'ammissione nel luogo dei beati²¹. L'anima deve essere giudicata nuda: il riferimento a un precedente modo di giudicare che non coglieva nel segno e alle cicatrici impresse sulle anime probabilmente sono elementi d'invenzione platonica²². Il mythos che Socrate propone è un racconto che si configura come *logos*, ossia discorso vero²³. Il racconto muove dalle proteste presentate da Plutone e dai Custodi delle Isole dei Beati dinnanzi a Zeus per l'inadeguatezza e

¹⁴ E' il caso, ad esempio, del *leimon* e del *triodos*. I suddetti dettagli topografici sono stati classificati non di rado come orfici. Il leimon di 524 a 2, che compare anche in Resp. 614 e 2, di cui troviamo menzione, tra gli altri, anche nelle Rane e in Pindaro (fr. 114 Bowra – 129 Snell), in realtà è riconducibile al prato di asfodeli di omerica memoria in Od. II. 539. Per l'immagine del triodos o crocevia infernale in 524 a 2, cfr. Fedone 108 a 4.

⁵ Cfr. E. R. Dodds, Plato, Gorgias, p. 373 ss..

¹⁶Cfr. *Iliade* e *Odissea*, *Il*. 3. 278 f e 19. 259 f.: *Od*. II. 576 ff.

¹⁷ Cfr. H. Dem. 480 – 2: [...] Felice colui – tra gli uomini viventi sulla terra – che ha visto queste cose:/chi invece non è stato iniziato ai sacri riti, chi non ha avuto questa sorte/ non avrà mai un uguale destino, da morto, nelle umide tenebre marcescenti di laggiù (trad. it. G. Colli).

¹⁸ Cfr. A. Bernabé, *Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery*, p. 121 s. Sulle connessioni tra Pindaro e Orfismo, si veda M. A. Santamaría Álvarez, Píndaro y el orfismo, in: A. Bernabé - F. Casadesús (eds), Orfeo y la tradición orfica: un reencuentro, Akal, Madrid 2008, pp. 1161-1184, part. p. 1168 ss.

¹⁹ Platone, *Apologia*, 41 a.

²⁰ Radamente ed Eaco appartengono ad una tradizione mitologica risalente a tempi molto antichi. Pare che né Minosse, né Eaco né Radamente fossero figure orfiche.

²¹ Cfr. E. R. Dodds, *Gorgias*, p. 375. Nel *Fedone* e in *Repubblica* è legato al tema della reincarnazione,

tema che, apparentemente, è assente nel *Gorgia* (vd. nota 4).

²² *Ivi*, p. 376. Cfr. D. Sedley, *Myth*, *Punishment and Politics in Plato's Gorgias*, p. 56, per il quale il passaggio da un modo di giudicare meno efficiente ad uno più adeguato, che si accompagna al passaggio di potere da Kronos a Zeus, è una parabola del progresso politico.

²³ Gorgia, 523 a 2. Cfr. Fedone, 114 D. Per il Dodds verrebbe qua presentata non una verità filosofica attraverso un'allegoria, ma un racconto escatologico, che riguarda un mondo che va al di là della ordinaria capacità conoscitiva umana. In questo caso, sulla linea di Friedlaender, sarebbe il prolungamento dell'argomentazione filosofica -logos- nella direzione dell'ignoto. Ma per Dodds, che ha in mente la Lettera Settima, si tratterebbe di una verità religiosa, in riferimento all'invito a tenere in seria considerazione gli antichi e sacri discorsi.

arbitrarietà dei giudizi emessi nei confronti di quanti si preparano ad avviarsi all'aldilà, i quali, spesso e volentieri, si ritrovano a vedersi comminati premi e punizioni che non corrispondono in nulla alla precedente condotta di vita. Il giudizio è fallimentare perché gli imputati e i giudici sono vivi e "vestiti"²⁴, cioè vivi e rivestiti del corpo che fa sì che il giudizio si basi sulla percezione sensoriale. Zeus decide che i suoi figli diverranno i giudici dell'aldilà e che il giudizio avverrà quando le anime si saranno separate dai corpi, ossia post mortem. Socrate illustra le implicazioni del mito²⁵: l'anima come il corpo porterà su di sè i segni impressi dal suo cattivo comportamento e i giudici non potranno commettere errori nel giudicarla²⁶. Le punizioni inflitte dal tribunale sono giuste, ai curabili permettono che si migliorino e che ne traggano beneficio, agli incurabili non servono in prima persona, ma saranno monito per i curabili. Agli incurabili appartengono gli uomini di potere, re e politici. Tersite, uomo di scarso valore, non avendo la possibilità di esercitare alcun potere, non rientra di certo in questa categoria²⁷. Quel che possiamo fin d'ora sottolineare è che i principi di giustizia applicati debbono valere in questo e nell'altro mondo. La giustizia non è vendicativa ma correttiva, come rimedio o deterrente. Ma chi e in che modo beneficia della visione dei patimenti degli incurabili (paradeigmata)²⁸? Un'altra difficoltà emerge dall'analisi del popolo del Tartaro. Per Tersite è praticamente impossibile far parte della schiera dei dannati senza rimedio, mentre per Archelao (o per uno come lui) è praticamente impossibile non finirci. Un fatto che pregiudica il destino nell'aldilà sin dalla nascita, cui, secondo alcuni studiosi, può porre rimedio soltanto la possibilità che già nel Gorgia Platone avesse formulato la dottrina della trasmigrazione delle anime. La nostra unica certezza in fatto di destino nell'oltretomba è che, fin dal principio, al vero filosofo, nel Gorgia, come nel Fedone e nella Repubblica, spetti una perenne beatitudine. La conclusione da trarre dal discorso è solo una, e cioè che ad essere in mortale pericolo non sia Socrate ma Callicle²⁹. Qua emerge il tono fortemente protrettico del dialogo, che vuole indurre il giovane sulla strada dell'autoriforma.

²⁴ *Gorgia*, 523 c 1 − 4.

²⁵ *Ivi*, 524 a 8 – 525 a 7.

²⁶ Vd. *Od.*, II. 40: Platone riprende l'idea tradizionale secondo cui, quando il fantasma appare, mostra i segni fisici delle ferite o mutilazioni subite in vita.

²⁷ *Gorgia*, 525 b 1 – 526 d 2.

²⁸ Cfr. E. R. Dodds, Plato. *Gorgias*, p. 381 ss. Questo discorso ha senso per il Dodds solo se si ammette un ritorno dei sanabili sulla terra, una rinascita. Quindi qua Platone avrebbe, al tempo della stesura del *Gorgia*, già formulata la sua teoria della metempsicosi, pur scegliendo di non esporla in questa seda, ma ammettendola implicitamente.

²⁹ *Gorgia*, 526 d 3 – 527 e 7.

I. 3) Analisi del passo 523 a – 527 e.

Il racconto viene introdotto da Socrate non come una favola (mython) ma come logon, discorso vero, avvallando la tesi per cui esso debba essere considerato in sinergia col logos, suo sostegno e rinforzo³⁰. A questa precisa indicazione fornitaci da Socrate segue l'esposizione del mito vero e proprio³¹, che trova solida base nel riferimento all'autorità di Omero³². Stando al racconto riportato da Socrate, in seguito al passaggio di consegne da Crono a Zeus, il regno viene spartito tra Zeus, Plutone e Poseidone³³. La legge vigente fin dai tempi di Crono prevedeva che l'uomo che avesse vissuto secondo giustizia e santità, dopo la morte venisse inviato presso le Isole dei Beati, al di fuori di tutti i mali (ektos kakon, come nell'età dell'oro), e che l'empio venisse inviato ad espiare le proprie colpe nel Tartaro. Si dà il caso, però, che i giudici fossero vivi e che giudicassero gli uomini ancora vivi nel giorno in cui dovevano morire, dando origine a numerosi errori nell'attribuzione di premi e punizioni, cosa di cui si lamentavano Plutone e i Custodi delle Isole dei Beati. La conclusione di Zeus è che le sentenze non risultassero corrette, cioè rispecchianti i meriti e i demeriti di ciascuno, perché queste erano emesse quando gli imputati erano "vivi e vestiti", così come i loro giudici, che giudicavano avendo innanzi il velo degli occhi, delle orecchie e di tutto il corpo"³⁴. Tali rivestimenti sono ostacoli, epiprosthen. Viene inoltre eliminata la possibilità di prevedere il momento della morte e giudici e giudicati dovranno essere morti e nudi, anima di fronte ad anima. I giudici vengono indicati da Zeus nelle figure di Minosse, Radamente, Eaco, due per l'Asia e uno per l'Europa, i quali giudicheranno sul prato – en to leimoni – dal cui trivio si dipartono le due vie: en te triodi ex hes fereton to hodo, una per le Isole dei Beati e l'altra per il Tartaro. Minosse assumerà il ruolo di arbitro supremo. Conclusa l'esposizione, di cui viene ribadita ulteriormente la veridicità pisteuo alethe einai - Socrate propone una serie di riflessioni, anzi, conseguenze, che

 $^{^{30}}$ Ivi, 523 a 1 – 3. 31 Ivi, 523 a 4 – 524 a 7.

³² Omero, *Il*, XV 187 ss.

³³ Ecco un esempio di rielaborazione platonica del materiale mitico tradizionale. Socrate parla di un passaggio di potere, ovvero di una eredità che il padre lascia ai propri figli. Come ben sappiamo dalla Teogonia di Esiodo, 629 ss., non si trattò di un tranquillo passaggio di testimone, ma di una vera lotta, violenta, tra generazioni divine. Queste manipolazioni difficilmente possono sottrarsi all'osservazione che esse rispondano ad un preciso intento di moralizzazione dei contenuti trasmessi dalla poesia tradizionale, secondo quei canoni di ortodossia illustrati nella Repubblica e tesi a costruire un'arte poetica compatibile con il programma educativo espresso in quel dialogo.

Gorgia, 523 d 1 – 4. Cfr. G. Reale, Gorgia, nota 209, p. 350, che qua vede il disvelamento della natura mistico-spiritualista della filosofia platonica. D'altro canto è possibile che vi sia pure un riferimento ai modi della vera conoscenza e agli inganni di cui siamo vittime a cagione dei sensi, anche della vista e dell'udito, considerati i più perfetti.

hanno per oggetto temi forti della dottrina platonica, quali il dualismo di anima e corpo, la morte intesa come separazione di psyche e soma, l'anima immortale, l'idea che certe condotte di vita segnino indelebilmente l'uomo e che questi segni traccino il destino di ciascuno nell'aldilà35. La morte consiste in una dialysis, nello scioglimento o separazione dell'anima dal corpo, come verrà sostenuto anche nel Fedone³⁶, ove però il concetto è connesso apertamente alla metempsicosi, che qui parrebbe non essere presente, come abbiamo già sottolineato, secondo quanto sostenuto da buona parte degli studiosi. In seguito alla separazione, ciascuna delle due componenti mantiene il proprio stato, la natura che la contraddistingueva non meno di quando l'uomo era in vita, compresi i segni di sofferenze e affanni, il corpo come l'anima. Le caratteristiche che uno ha procurato al proprio corpo in vita restano visibili anche dopo morto, almeno per un certo tempo, e nell'anima capita lo stesso: quando si sia spogliata dal corpo restano visibili le caratteristiche costituzionali e le affezioni che l'uomo le ha procurato³⁷. Dall'ambito della riflessione, lo sguardo si rivolge nuovamente ai personaggi che animano il mito, cioè ai giudici e all'attività da essi svolta e alle psychai che verranno giudicate³⁸. Nella rappresentazione delle fasi del giudizio troviamo esempi di interazione tra mythos e logos, intrecci di cui sono protagonisti il mythos e alcune considerazioni etiche di alto valore politico, in linea con il tema di fondo del dialogo, che mirano ad affondare le convinzioni esposte precedentemente dagli interlocutori di Socrate, convinzioni che trovano la loro massima espressione nel nichilismo professato da Callicle. Il destino che attende l'uomo ideale tratteggiato da Callicle, ossia il tiranno, è terrificante, un destino di totale ed irreversibile infelicità. Socrate è esplicito. Quando

³⁵ *Ivi*, 524 a 8 – 524 e 7.

³⁶ *Fedone*, 64 c.

³⁷ Sembra difficile intendere come possa, un'anima ritenuta incorporea – cfr. Fedone, seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima - mostrare i segni delle proprie malefatte. Come è stato ben notato, è difficile per noi, come per gli antichi, crearsi un'immagine dell'aldilà, in cui le anime sono considerate spirituali, senza attribuire ad esse una qualche foggia. Dato più importante, come sottolineato da M. Migliori, Il Disordine ordinato...vol. II, part. cap. V, pp. 725-858, questa anima che manifesta i segni della propria malattia non è certamente l'anima razionale cui Platone attribuisce esplicitamente ed in più occasioni lo status di immortale. L'anima che si presenta di fronte ai giudici è un'anima disordinata e priva di equilibrio. Questo ci porta ad interrogarci su quale sia il tipo di anima a cui si fa riferimento. Pur non essendo, quello della psyche, l'argomento specifico del presente lavoro, è inevitabile, per chi si occupi del tema dei miti escatologici, confrontarsi con la questione inerente alla semplicità o complessità dell'anima, che nel Fedone, ma anche nella Repubblica, è indicata come elemento discriminante per individuare l'oggetto cui può essere attribuita la qualifica dell'immortalità. Se è vero come è vero che l'immortalità è propria dell'anima razionale, pura, allora l'immagine che ci viene offerta nel contesto del mito conclusivo del Gorgia non può essere di questa, quanto, piuttosto, del complesso dell'anima che è costituito dall'insieme di parte razionale e immortale e parte a-razionale e mortale, complesso che nell'insieme non è immortale ma capace di sopravvivere per lunghi cicli di tempo ai corpi di cui si riveste, giungendo, alla fine del suo ciclo, all'estinzione. 38 *Gorgia*, 524 e 7 – 525 a 7:

davanti ai giudici si presenta un re, un potente, spesso nella sua anima non si riesce a trovare nulla di sano. Si tratta di anime cresciute fuori dalla verità, tracotanti, lussuriose ed intemperanti che vengono inviate al carcere per subire la pena che meritano. Queste anime dovrebbero rientrare nella categoria dei colpevoli senza possibilità di rimedio, o insanabili, per i quali la punizione vale solo come tale e come monito per le anime che sono ancora capaci di salvarsi. Si tratta di un punto già trattato nel corso del dialogo: chi ha potere difficilmente resiste alla tentazione di compiere gesti ingiusti per ottenere ciò che, erratamente, ritiene un bene per sé. Alla quantità di potere spesso è proporzionata la gravità del male commesso. L'unico modo per risanare, quando possibile, è subire la pena che arreca beneficio all'anima³⁹. Questo messaggio etico è uno dei motivi ricorrenti all'interno del dialogo: non bisogna sottrarsi alla pena giusta che arreca salvezza. Chi sconta una pena inflittagli giustamente diventa migliore, ne ha dei vantaggi ed è un esempio per gli altri, poiché rappresenta un monito. Chiaramente il destino spettante a ciascuno è determinato dalla tipologia di anime al quale apparteniamo⁴⁰. Trae giovamento dalla pena inflitta da dèi o uomini chi abbia commesso delle colpe sanabili⁴¹. Il vantaggio viene solo attraverso la sofferenza, sia sulla terra che nell'aldilà; la vera giustizia, che deriva dagli dèi, che deriva da un ordine divino, è identica sulla terra e nell'altro mondo, anche se quaggiù non sempre viene perseguita, ricercata e attuata. I colpevoli di colpe insanabili patiranno per l'eternità, non traendo alcun beneficio dalla punizione per sé stessi, ma essendo d'aiuto ai curabili, essendo esposti, appunto, in qualità di esempi⁴². Sono destinate ad un eterno patire

³⁹*Ivi*, 525 b 1 – 526 b 4.

⁴⁰ Maggiori ragguagli Platone ce li offre in modo particolare in *Fedone*, 107 c – 115 a.
⁴¹ In realtà non è la colpa ad essere sanabile, ma l'anima, dato che alla colpa commessa non c'è rimedio.

⁴² Come osserva il Dodds, non è chiaro a chi e come l'esempio fornito dai dannati in eterno possa tornare utile se non si accoglie come implicita la possibilità di un ritorno alla vita terrena. Come possono essere utili alla salvezza dei curabili, come possono fungere da monito, da deterrente, se poi i curabili non avranno la possibilità di applicare quanto appreso? Per lo studioso qua vi è un riferimento implicito alla metempsicosi o trasmigrazione delle anime. Potranno mettere in pratica, e quindi avvantaggiarsi della lezione appresa nell'Ade solo se avranno la possibilità di rinascere a nuova vita in nuovi corpi. Di parere contrario, tra gli altri, J. Annas e T. Irwin, secondo i quali, inoltre, il riferimento alla trasmigrazione delle anime nel contesto dei miti escatologici del Fedone e del Gorgia indeboliscono l'efficacia sanzionante e deterrente del giudizio, trasformando l'esperienza della vita terrena in un episodio pressoché insignificante all'interno delle vicende che vedono la psyche coinvolta nei cicli cosmici. Credo che circa la questione della presenza o assenza, sullo sfondo del mito finale del Gorgia, di riferimenti alla trasmigrazione delle anime, oltre al parere favorevole espresso da Dodds sulla base del problema relativo alla utilità, e per chi, della visione dei patimenti degli incurabili, si debbano tenere in considerazione le riflessioni di M. Migliori, Il Disordine ordinato...vol. II, cap. V, pp. 784-785, indirizzate nello specifico alla tripartizione dell'anima, ma, a parer mio, estensibili anche al tema della trasmigrazione: "A nessun filosofo è mai stato chiesto di manifestare tutto il suo pensiero in ogni opera, ma di limitarsi al problema teorico che sta affrontando; non c'è ragione di fare qui una eccezione. Tanto più che nella scrittura platonica, il riferimento al contesto specifico ha un ruolo decisivo; se poi si riconosce la natura protrettica dei dialoghi il modo con cui Platone introduce il lettore a questa tematica risulta coerente e

anime come quella di Archelao, l'idolo di Polo, la cui situazione si ribalta nell'aldilà, riprendendo e suggellando quanto affermato dal logos circa il futuro dei tiranni e della maggior parte di quanti hanno esercitato il potere politico⁴³. Un'anima come quella di Tersite, cioè di un privato cittadino privo di potere, difficilmente subirà la sorte di quelli, proprio per la mancanza di potere, trovandosi in certo qual modo in una posizione di vantaggio⁴⁴. Chi nasce essendo destinato a diventare re parte "svantaggiato" rispetto a chi si trova in una condizione "socialmente" meno favorevole. Quindi vi sarebbe un vizio di forma che renderebbe "ingiusto" in partenza il metro di giudizio adottato. L'immagine che Socrate vuol trasmettere è, ad ogni modo, l'immagine di una giustizia che equilibri danni e benefici, secondo un modello di proporzione geometrica⁴⁵. La maggior parte dei potenti è malvagia, ma ci sono alcune eccezioni, come nel caso di Aristide figlio di Lisimaco⁴⁶. Occorre però fare attenzione, perché precedentemente Socrate aveva affermato che nessuno di coloro che si sia occupato di politica è stato veramente politico – in senso platonico –, ossia conoscitore del giusto e del bene e realizzatore del giusto e del bene. Aristide è senz'altro un uomo probo, che agisce conformemente ai principi di giustizia e bontà, ma il suo agire non ha causato una inversione di rotta nell'animo delle persone da lui guidate: non è pertanto un esempio di politico-filosofo, l'unico che sarebbe capace di suscitare bene e giustizia nell'animo altrui. Aristide non è stato capace di rendere buona e giusta la polis. Socrate d'altro canto, afferma di essere l'unico a praticare la vera arte politica, lasciando intendere che alcuni hanno tratto giovamento dalla sua frequentazione. I giudici, ai quali

comprensibile". Il tema del passaggio dell'anima attraverso numerosi corpi non è essenziale agli scopi e al contesto del dialogo, che si concentra invece sulla necessità di condurre una vita all'insegna della giustizia e della moderazione qui ed ora, perché una vita diversa è fonte di mali subito in questa vita e posteriormente nell'aldilà. Se Platone, all'epoca della stesura del *Gorgia* credesse o meno nella metempsicosi non può essere verificato attraverso una mancanza, tutta da dimostrare, di riferimenti a questa dottrina. Dicasi altrettanto per la questione incentrata sulla semplicità o complessità dell'anima, altro motivo adombrato dai riferimenti a quanto detto da alcuni saggi ed espresso in linguaggio metaforico, su cui ci soffermeremo più avanti.

Anche Omero, Od. XI, 569 avvalla questa convinzione, ponendo Tantalo, Sisifo e Tizio nell'Ade per scontare una pena eterna.
 Dodds ed Inwood sottolineano la "disparità" o "ingiustizia" che si crea in questo contesto. A tal

Podds ed Inwood sottolineano la "disparità" o "ingiustizia" che si crea in questo contesto. A tal proposito, per Dodds, si rende ancor più necessario il ricorso alla metempsicosi, perché probabilmente, nel corso di molteplici vite, questa disparità o ingiustizia iniziale può essere risolta o riequilibrata.

45 Cfr. *Gorgia*, 508 a, in cui si parla di uguaglianza o proporzione geometrica – *he isotes he geometrike* –

⁴⁵ Cfr. *Gorgia*, 508 a, in cui si parla di uguaglianza o proporzione geometrica – *he isotes he geometrike* – la quale ha grande potere tra dèi e uomini. Socrate ne sottolinea l'importanza con il suo interlocutore: "tu credi si debba perseguire l'eccesso e trascuri la geometria". Per G. Reale, *Gorgia*, nota 217, p. 351, emergono due problemi: 1) il male pare essere nell'effetto dell'azione e non nella intenzione di chi lo compie; la grandezza del crimine è intesa come quantità più che in relazione con la qualità dell'agente. La qualità dell'agente dipenderebbe dalla quantità del crimine; 2) se il male dipende dalla potenza, i privati cittadini hanno una sorte privilegiata. Dov'è dunque il merito e il demerito di ciascuno? Socrate che merito ha nell'essere come è? La soluzione del problema viene fornita dallo stesso Platone in *Resp.* X, attraverso il mito di Er e il ricorso alla trasmigrazione delle anime.

capita anche di incontrare anime sane, soprattutto quando si tratti di un filosofo che si sia dedicato a ciò che gli competeva senza disperdersi, non sapendo nulla dell'anima che hanno di fronte la mandano al Tartaro col marchio di curabile o incurabile. L'anima del filosofo, che si è occupata di ciò che le compete, va dritta alle Isole dei Beati⁴⁷. Così fanno Radamente ed Eaco, dotati di verga, e Minosse dotato di scettro d'oro⁴⁸. Questo è il destino che spetta a ciascuna tipologia di anima. Potrà essere positivo solamente se si ricercherà la sapienza, la bontà, la giustizia. Una sapienza che sia vera sapienza e non credenza o cieca persuasione, conoscenza del vero bene, della giustizia che assegna a ciascuno ciò che gli spetta. Socrate, convinto da questi racconti, trae le sue conclusioni etiche e si prepara per presentare ai giudici la sua anima il più sana possibile, esortando Callicle ad impegnarsi nella medesima direzione, altrimenti si troverà lui, nell'aldilà, nell'incapacità di difendersi⁴⁹.

"A te (Callicle) parrà che questa sia una favola (*mythos*), di quelle che narrano le vecchiarelle, e la disprezzerai (*kataphroneis*); e invero il disprezzare queste cose non sarebbe strano se, cercando, potessimo trovarne altre migliori e più vere ma vedi bene che voi tre, che siete i più sapienti dei Greci dei nostri giorni, tu e Polo e Gorgia, non sapete dimostrare (*apodeixai*) che si debba vivere una vita diversa da questa, (che è quella vissuta da Socrate), che è vita che ci appare utile anche laggiù"⁵⁰.

L'unico ragionamento che non è stato confutato dice che è meglio ricevere ingiustizia che commetterla e che l'uomo deve preoccuparsi non di apparire ma di essere buono – dokein einai agathon alla to einai – in pubblico e in privato. La punizione è cosa buona se giustamente inflitta, ed è "bene secondo" rispetto all'essere giusto, cioè il divenire giusto scontando la pena. La kolakeia, la lusinga, va tenuta lontana, e l'oratoria, retorike, deve essere utilizzata avendo di mira la giustizia, come qualsiasi altra attività.

⁴⁷ *Gorgia*, 526 b 4 – d 1.

⁴⁸ Omero, *Od*. XI, 569.

⁴⁹ *Gorgia*, 526 d 3 – e 7.

⁵⁰ *Ivi*, 527 a 5 ss.

"Seguimi là dove una volta giunto sarai felice, e mentre vivi e quando sarai morto, come il ragionamento ci dimostra - hos ho logos semanei -. E lascia pure che qualcuno ti disprezzi, come un folle, e che ti offenda se vuole. E sì, per Zeus, lascia pure restando impavido, che ti colpiscano con quello schiaffo ignominioso, perché, se sarai veramente kalos kagathos – onesto e buono – ed eserciterai virtù, non potrai patire nulla di terribile. E quando ci saremo così esercitati nella virtù, se ci sembrerà opportuno, ci dedicheremo alla vita politica, o a qualche altra attività che ci parrà più conveniente. Allora decideremo, perché saremo più in grado di decidere allora che non ora. Infatti è brutto che noi, trovandoci nella condizione in cui ci troviamo visibilmente ora, ostentiamo tanta spavalderia, come se fossimo qualcosa, noi che non abbiamo mai le medesime opinioni sulle medesime cose, e proprio sulle cose più importanti: a tal punto di ignoranza noi siamo giunti! Serviamoci, dunque, del ragionamento che ora ci si è rivelato come vero, quale guida: esso infatti ci dimostra che questo è il più eccellente modo di vivere -hotropos aristos tou biou - esercitare la giustizia e ogni altra virtù e così vivere e morire. Seguiamo dunque questo tipo di vita ed esortiamo anche gli altri a seguirla, e non già quello in cui hai fiducia tu e al quale mi inviti: perché, Callicle, esso non ha alcun valore⁵¹.

Questa è l'esortazione conclusiva che Socrate indirizza a Callicle: l'essere giusti ripaga sempre e l'esercizio della virtù è necessario per potersi occupare dello Stato e dei suoi cittadini, per volgerli entrambi al bene ed alla giustizia.

I.4) Il mito conclusivo: schema analitico (523a1 – 527 e 7)

Se sino a questo momento ci siamo occupati di presentare una panoramica delle interpretazioni più diffuse intorno al mito conclusivo del *Gorgia* e di soffermarci su quegli aspetti e su quei contenuti che maggiormente hanno attirato l'interesse degli studiosi, a questo punto è bene volgere il nostro sguardo alla struttura del racconto escatologico oggetto d'esame per vedere se l'analisi della forma che esso assume può

⁵¹ *Gorgia*, 527 c 4 – e 7.

aiutarci a gettare ulteriore luce sui significati e sulle finalità che Platone, facendolo narrare a Socrate, si prefiggeva di trasmettere e realizzare. Lo strumento del mythos, nelle mani dell'Ateniese, non assolve solo o principalmente ad uno scopo persuasivo, all'incantesimo prodotto dalla parola – che si estrinseca non solo nell'uso poetico ma anche nel contesto precipuo dell'argomento filosofico: del potere "magico" e "costrittivo" esercitato dai *logoi* era ben consapevole e maestro proprio Gorgia da Lentini -; in quanto racconto "vero", ovvero fondato sulla verità, tale strumento è veicolo di trasmissione, per mezzo di immagini ad effetto impattante, dei risultati conseguiti attraverso il metodo dialettico – confutatorio socratico, oltre che, a livello più letterale, il mezzo per veicolare una sincera fede nell'esistenza dell'aldilà e nella cura che gli dèi riservano agli uomini, sebbene entrambi questi aspetti non possano essere l'oggetto di una trattazione di tipo dialettico. Come Socrate sostiene nel Fedone, se è vero che non è da uomini dotati di senno credere che le cose che si narrano nel mito sull'altro mondo e sulle vicende che là si svolgono siano esattamente così come vengono raccontate, tuttavia dimostra buon senso chi ritiene che siano pressappoco così. Ergo, questa indicazione ci deve guidare nel momento dell'analisi e del commento, onde evitare, per quanto possibile, sia la trascuratezza e la superficialità nella considerazione degli elementi che sono parte costitutiva del testo, sia l'eccesso di critica che porta a vedere contraddizioni ovunque e che, pur non ammettendolo esplicitamente, si produce nello sforzo di una lettura letterale del testo quasi "ad ogni costo", laddove lo stesso filosofo lascia -volontariamente- una certa vaghezza che è in sintonia sia in rapporto con lo strumento letterario adottato, sia con l'oggetto proprio della narrazione.

Siamo alla ricerca, in sostanza, del "giusto mezzo" tra la verità espressa in superficie – letterale – e il messaggio che va ricercato più in fondo, tra le pieghe del testo, del giusto equilibrio tra significato letterale e significato metaforico: un *mythos* a più livelli che parla a chi sa ascoltare. A questa debita premessa, facciamo seguire uno schema analitico del brano del *Gorgia*, schema che, per quanto lungo, sarà di utilità nel proseguimento del nostro studio.

Schema I

1) 523 a 1 – 3: (**introduzione**)

-il mito che Socrate sta per presentare in realtà è un *logos*, i cui contenuti sono veri⁵². Socrate presenta un *mala kalou logou* (un racconto molto bello), che Callicle riterrà un *mythos* (favola) ma che per Socrate è un discorso vero (*logon*). *Hos alethes* – come verità – presenta le cose che sta per dire;

2) 523a3 – 524a7: (**il mito**)

-523 a 3 − 5: **ripartizione del regno** ricevuto in eredità da Kronos **tra Zeus, Poseidone e Plutone**;

-523 a 5 – b 4: **legge vigente che regola il destino** *post mortem* **degli uomini sino ai tempi attuali**. Secondo la legge vigente dal tempo di Crono ad oggi, l'uomo giusto dopo la morte va alle Isole dei Beati in piena felicità e al di fuori di tutti i mali, l'ingiusto ed empio al Tartaro per espiare ed essere punito;

-523 b 4 – 7: **prassi del giudizio ai tempi di Kronos e al principio del regno di Zeus.** L'errore deriva dal giudicare e dall'essere giudicati essendo vivi. I giudici erano vivi e gli uomini venivano giudicati nel giorno in cui dovevano morire. Da qui l'errore nelle sentenze:

-523 b 7 – c 1: **protesta di Plutone e dei custodi delle Isole dei beati** perché arrivavano uomini che non meritavano quelle destinazioni;

-523 c 1 – d 4: **intervento di Zeus e individuazione della causa degli errori nelle sentenze. Il ruolo dei cattivi testimoni.** I giudicati sono sottoposti a processo vestiti e vivi. Le anime malvagie sono rivestiti da bei corpi e ricchezze; arrivano testimoni in loro favore che attestano che vissero secondo giustizia. I giudici restano colpiti dalle testimonianze. I giudici sono anch'essi vivi e giudicano attraverso gli occhi, le orecchie e tutto il corpo, che offuscano la loro anima;

-523 d 4 – e 6: **provvedimenti di Zeus**. 1) misura immediata: incarico a Prometeo di eliminare la possibilità, per gli uomini, di prevedere la morte; 2) misura stabilita e che

⁵² Per ben tre volte, nel corso del mito, Socrate ne sottolinea il valore veritativo: al principio, introducendolo; successivamente al termine del racconto vero e proprio -524 b 1-, prima di trarne le conseguenze; verso la fine della narrazione, al principio dell'esortazione conclusiva rivolta a Callicle e a tutti gli uomini affinché perseguano una vita il più santa possibile.

verrà presto attuata (perché occorrerà attendere la morte dei nuovi giudici incaricati): si andrà al giudizio dopo la morte e ci si presenterà nudi. Anche il giudice dovrà essere nudo e morto (anima che scruta anima); non si dovrà essere accompagnati da parenti e si dovranno lasciare gli ornamenti sulla terra affinché la sentenza sia giusta (eliminazione dei cattivi testimoni e degli elementi che possono fuorviare i giudici);

-523 e 6 – 524 a 7: **istituzione dei nuovi giudici – Minosse e Radamente dell'Asia e Eaco dell'Europa**: Radamente per l'Asia, Eaco per l'Europa e Minosse arbitro supremo in caso di difficoltà, affinché la sentenza sia la più giusta. Giudicheranno sul prato, dal cui trivio si dipartono le due vie.

- 3) 524 b 1 d 7: (consequenze)⁵³
- -524 b 1 -4: la morte è lo scioglimento dell'anima dal corpo⁵⁴;
- -524 b 4 d 3: caratteristiche del corpo dopo la separazione;
- -524 d 3 7: caratteristiche dell'anima dopo la separazione⁵⁵;

4) 524 d 7 – 525 a 7: **esemplificazione nel linguaggio del mito delle sembianze dell'anima al cospetto dei giudici nell'aldilà; azione giudiziaria di Radamante:** senza sapere a chi appartenga, imbattendosi in un'anima disordinata e malata a causa di lussuria, tracotanza, licenza e intemperanza (solitamente anima di un potente), non trovando in essa nulla di sano, la manda nel carcere dove subirà le pene che le spettano.

- 5) 525 b 1 526 b 4: utilità della pena e classificazione delle anime.
- -Chi sconta una pena giusta, diventa migliore e ne trae vantaggio ed è un esempio per gli altri che sono stimolati ad essere migliori dalla vista delle sofferenze altrui;
- -chi trae giovamento dalla pena è l'anima che ha commesso colpe sanabili. Il vantaggio viene dal dolore, sulla terra come nell'Ade;

⁵³ Le conseguenze che Socrate trae dalla storia narrata sono precedute dalla riconferma da parte di Socrate della convinzione circa la verità di quanto narrato.

⁵⁴ La morte dell'essere vivente, costituito di anima e corpo, consiste propriamente nella separazione dell'anima dal corpo, che possiedono nature ontologiche differenti.

⁵⁵ Le caratteristiche che uno, da vivo, ha procurato al proprio corpo, restano visibili anche dopo morto, per un certo tempo. Altrettanto avviene per l'anima, la quale mantiene le caratteristiche costituzionali e le affezioni che l'uomo le ha procurato attraverso il suo comportamento. Socrate distingue, sia per il corpo che per l'anima, tra caratteristiche presenti per natura e caratteristiche acquisite attraverso le esperienze fisiche e le azioni morali.

- -chi ha commesso le ingiustizie più grandi, nel sopportare la pena, serve solo da esempio per gli altri, non trae giovamento per sé (tra questi insanabili sarà sicuramente Archelao e ogni tiranno);
- -chi servirà da monito proviene dai tiranni, dai potenti e da quanti hanno esercitato il potere politico, che in virtù del potere commettono i peggiori delitti⁵⁶:
- -a chi non abbia il potere di commettere gravi colpe, pur essendo malvagio, non **spetta il castigo eterno** (ad esempio, Tersite)⁵⁷;
- -Anche tra i potenti possono esserci uomini buoni, ma si tratta di casi rarissimi⁵⁸.
- 6) 526 b 4 c 6: (ritorno all'azione di Radamante ed Eaco: destino del malvagio e del filosofo)
- -il malvagio, marchiato, viene mandato al Tartaro;
- -destino felice dell'anima del filosofo⁵⁹: viene mandata alle Isole dei Beati.
- 7)526 c 6 d 2: insegne del potere dei tre giudici
- -la verga (amministrazione della giustizia) e lo scettro (la supervisione)⁶⁰.
- 8) 526 d 3 527 e 7: (**conclusione**)
- -526 d 3 e 1: Socrate si è lasciato convincere (pepeismai) ton logon (da questi racconti) e cerca di presentare davanti ai giudici l'anima il più santa possibile, coltivando la verità e cercando di essere migliore⁶¹;

⁵⁷ Non rientra in questa categoria perché, pur malvagio, è privato cittadino e non ha il potere di compiere

⁵⁶ In proposito si cita l'autorità di Omero con il riferimento a Tantalo, Sisifo e Tizio.

grandi colpe. ⁵⁸ Ad esempio Aristide figlio di Lisimaco. Quanto detto sino a questo punto riguardo alla classificazione delle anime, dei tipi di punizioni che ad esse spettano e dell'utilità dello scontare la pena ha valore non solo nell'aldilà ma anche nell'aldiqua. Per chi commette il male, comunque lo compia e a qualsiasi livello lo compia, l'essere sanzionato produce un vantaggio, che se non ricade direttamente su chi subisce il castigo produce tuttavia un effetto benefico in chi è spettatore di quella sofferenza fungendo da deterrente. Questa legge, che ripaga in proporzione il male commesso con il castigo e il bene con il premio, che domina nell'altro mondo e che regge il cosmo come criterio proporzionale, tuttavia non trova applicazione sufficiente quaggiù. Nell'aldilà si ha certo la correzione della imperfetta giustizia umana, ma gli sforzi di Socrate sono tesi a rendere chiaro come sia necessario avere in mente quel tipo di giustizia divina per poterlo realizzare nella misura del possibile anche nella presente vita, che è inserita e si svolge all'interno di un tutto ordinato.

⁵⁹ È l'anima di chi ha seguito la sua vocazione senza distrarsi dal proprio compito.

⁶⁰ Cfr. Omero, *Od.* XI 569.

⁶¹ Per la terza volta Socrate ribadisce la convinzione che quanto narrato sia vero.

- -526 e 1-4: **esortazione** di Socrate a condurre una vita all'insegna della ricerca del meglio e della verità;
- -526 e 4 527 a 4: rovesciamento, nell'aldilà, della posizione di Callicle;
- -527 a 5-8: pur essendo, per Callicle, un *mythos* (favola) da disprezzare, non vi sono a disposizione cose migliori e più vere;
- -527 a 8 b 2: i tre interlocutori non hanno confutato l'ideale di vita proposto da Socrate, che pertanto rimane l'unico in piedi.
- -527 b 2 c 4: sintesi di quanto stabilito nel corso del dialogo alla luce del mito:
- -è preferibile subire che commettere ingiustizia;
- -occorre non apparire, ma essere buono in pubblico ed in privato;
- -chi commette ingiustizia deve essere punito per diventare giusto attraverso il dolore inflitto dalla pena (bene secondo);
- -essere giusto (bene primo);
- -occorre tenersi alla lontana dalla kolakeia;
- -occorre utilizzare la retorica sempre in vista della giustizia.
- -527 c 4 e 7: **esortazione a Callicle** alla pratica della virtù. Solo dopo l'esercizio nella virtù si potrà decidere se dedicarsi alla politica o ad altra attività. Occorre seguire il ragionamento che si è rivelato vero come guida.

I.5) Il mito conclusivo: schema sintetico

Dallo schema analitico (I) ci dirigiamo verso una ulteriore sinterizzazione che consente di formulare delle proposte circa la struttura formale ed argomentativa del mito dell'aldilà, nonché di enucleare il concetto o i concetti che realmente l'Autore intendeva veicolare attraverso il suo uso. Il presupposto di questa ulteriore sintesi è dato dalla possibilità di individuare, all'interno del brano oggetto d'esame, che ha come tema generale quello del giudizio nell'aldilà, delle micro-unità tematiche che, poste in certa

successione, possono offrire spunti per ulteriori approfondimenti sui significati e sugli scopi del mito posto a suggello del *Gorgia*.

Schema II

- 1) 523 a 1-3: **introduzione** il mito come *logos* vero.
- 2)523a3 524a7: **mito**.
- -523 a 3 5: ripartizione del regno ricevuto in eredità da Kronos tra Zeus, Poseidone e Plutone.
- -523 a 5 b 7: **la legge vigente** dai tempi di Kronos al principio del regno di Zeus che regola il destino *post mortem* degli uomini. L'errore deriva dal giudicare e dall'essere giudicati essendo vivi.
- -523 b 7 524 a 7: proteste e **correzione della legge** da parte di Zeus errori nelle sentenze, i cattivi testimoni e i provvedimenti (eliminazione previsione della morte; giudizio *post mortem* da anima ad anima). Istituzione dei nuovi giudici.
- 3)524 b 1 d 7: **conseguenze** morte come scioglimento dell'anima dal corpo; caratteristiche del corpo e dell'anima dopo la separazione.
- 4) 524 d 7 526 d 2⁶²: **applicazione da parte dei nuovi giudici dei nuovi criteri ai tipi di anime e corrispettivi premi e punizioni**. Malvagi curabili, malvagi incurabili (anime disordinate); virtuosi e filosofi (anime ordinate). Tartaro ed Isole dei Beati. Utilità della pena.
- 5) 526 d 3 527 e 7: conclusione/esortazione.
- -526 d 3 527 b 1: Socrate è convinto da questi racconti *ton logon* ed esorta ad una vita all'insegna della ricerca del meglio e della verità. Per Callicle si tratta di favole *mythos* –; rovesciamento, nell'aldilà, della posizione di Callicle.
- -527 a 8 c 4: l'ideale di vita proposto da Socrate non è stato confutato. Vale quanto emerso nel corso del dialogo e ribadito attraverso il mito:

⁶² Considero i punti 4, 5, 6 e 7 del precedente schema analitico come costituenti una unica unità tematica tesa alla visualizzazione dell'applicazione dei criteri di giustizia proporzionale alle differenti tipologie di anime e della utilità del comportarsi in modo retto – bene primo – e del subire la pena – bene secondo – con l'opposizione tra malvagio incurabile e filosofo, cui spettano opposti destini.

- -è preferibile subire che commettere ingiustizia;
- -occorre non apparire, ma essere buono in pubblico ed in privato;
- -chi commette ingiustizia deve essere punito per diventare giusto attraverso il dolore inflitto dalla pena (bene secondo);
- -essere giusto (bene primo);
- -occorre tenersi alla lontana dalla kolakeia;
- -occorre utilizzare la retorica sempre in vista della giustizia.
- -527 c 4 e 7: esortazione a Callicle alla pratica della virtù.

Avremo pertanto questa successione:

- 1) 523 a 1-3: **introduzione** (il mito è un *logos* vero)
- 2)523a3 524a7: **mito** (dalla legge di Kronos a quella di Zeus riforma dei criteri del giudizio e nuovi giudici –.
- 3)524 b 1 d 7: **conseguenze tratte dal racconto** morte come scioglimento dell'anima dal corpo; caratteristiche del corpo e dell'anima dopo la separazione.
- 4) 524 d 7 526 d 2: applicazione dei nuovi criteri ai tipi di anime e corrispettivi premi e punizioni.
- 5) 526 d 3 527 e 7: conclusione/esortazione.

A questo punto, è necessario formulare alcune considerazioni, proprio a partire da questa ulteriore sintesi della struttura del mito. L'introduzione esprime il concetto (che successivamente viene ribadito per ben altre due volte) della verità del racconto narrato, stabilendo un punto fermo che deve essere preso sul serio da Callicle e da tutti coloro che lo ascoltano/leggono. Nel racconto vero e proprio abbiamo notizia di un passaggio di potere da una generazione ad un'altra che comporta la revisione delle norme che regolano la pratica del giudizio nell'aldilà, accompagnata dalla sostituzione dei vecchi giudici con dei nuovi giudici che meglio impersoneranno i fini perseguiti dalle nuove

norme del giudizio. Le norme precedenti vengono sostituite perché sono ingiuste e non assicurano la corrispondenza tra meriti e demeriti e premi e punizioni. Lo stesso dicasi per i giudici del passato, incapaci di giudicare rettamente perché essi stessi indotti all'errore dalle particolari condizioni in cui avveniva il giudizio, ovvero l'essere, sia loro che i giudicati, vivi, in carne ed ossa, con tutto ciò che questo comporta, ossia il trovarsi nella condizione di giudicare nel condizionamento prodotto dai sensi, alla presenza di falsi testimoni. Le conseguenze della riforma comportano il fatto che ora il giudizio avvenga nel contesto del porsi di anima di fronte ad anima, per cui la morte si configura precisamente come separazione o scioglimento dell'anima dal corpo; è la psyche a dover essere giudicata ed essa porta i segni visibili, su di sé, delle opere compiute. Così come il corpo, dopo la morte, mantiene per un certo tempo lo stato che manifestava quando era in vita, sia nelle sue disposizioni naturali che in quelle acquisite, altrettanto dicasi per l'anima. Le azioni compiute lasciano su di essa dei chiari segni che ne evidenziano il suo ordine o disordine, la sua temperanza o l'intemperanza, la sua virtù o il suo vizio. Messo in luce lo stato della psyche, a questa verrà assegnato un destino: ai malvagi curabili patimenti che alla fine si risolveranno in una liberazione dai luoghi del castigo, ai malvagi incurabili (soprattutto potenti, si suppone quindi non in grande numero) un tormento senza fine, ai virtuosi non filosofi (tra cui qualche rara eccezione nell'ambito politico) il premio, ai filosofi (pochi anch'essi) l'invio alle Isole dei Beati. Alla quantità di ingiustizia e vizio, di giustizia e virtù, corrisponderà una giusta dose di castighi e ricompense. Se tutto ciò che sino a questo punto è stato detto è vero, come affermato fin dal principio del racconto, non c'è altra soluzione che perseguire una vita giusta e virtuosa, correggendosi già nella presente vita accettando anche il castigo di buon grado, se questo può recuperarci e renderci migliori. Nell'aldilà la posizione di Callicle e di chi la pensa come lui si ribalta: saranno costoro i percossi e derisi; poiché nessuno ha confutato ciò che è stato detto nel corso del dialogo e attraverso il mito, occorre curarsi della salute della propria anima. Ritengo, a questo punto, che possano essere proposte delle corrispondenze tra le micro – sezioni del mito che ne indicano l'andamento e l'orientamento. Alla introduzione (1) in cui si sottolinea lo statuto di verità di quanto Socrate si accinge a raccontare corrisponde la conclusione/esortazione (5): se quanto si sta per dire e si dirà è vero, allora è necessario concludere che curarsi della salute e della giustizia della propria anima risulta essere fondamentale per il destino di ciascuno. Solo dopo la riforma se si vorrà, ci si potrà occupare della politica. Al mito vero e proprio (2), in cui si espongono il motivo della

riforma e le misure adottate, corrisponde l'applicazione concreta, da parte dei giudici, dei nuovi criteri di giudizio sulla base dello status reale dell'anima del giudicato (4). Pertanto, se al punto (2) viene illustrata la riforma, al punto (4) se ne vedono l'applicazione e gli effetti. Data la configurazione della nuova situazione al punto (2), se ne trae la conseguenza al punto (3) che la morte è separazione dell'anima dal corpo, e che l'anima come il corpo porta su di sé i segni dei propri trascorsi, ovvero l'evidenza del proprio carattere morale, e se ne desume che è l'anima, e non il corpo con il suo apparato ornamentale, a dover essere giudicata. Ciò che conta veramente è che l'anima sia ordinata ed equilibrata. Se sostituiamo i numeri con le lettere, avremo la successione A-B-C-B-A, fatto che induce a pensare che proprio il punto C, collocato centralmente nella scansione dei nuclei tematici, esprima anche un significato portante del mito. Se è vero che il mito conclusivo del Gorgia affronta la questione della giustizia non soltanto nell'aldilà ma anche nell'aldiqua, allora esso esprime una esigenza concreta di riforma sociale ed individuale. Se in questa nostra vita esistono giusti ed ingiusti, uomini dediti alla virtù e uomini dediti al vizio, occorre sanzionare o premiare costoro opportunamente, perché la virtù va lodata ma l'ingiustizia va sanzionata e corretta, perché essa rappresenta il disordine che dall'individuo si riversa sulla società in cui, appunto, gli individui agiscono. D'altro canto, una giustizia che non sia tale e che non sia amministrata da uomini giusti capaci di andare al di là dell'apparenza e oltre certe convinzioni - difficili da ammettere eppure presenti nella società ateniese e rappresentate nei loro esiti estremi da Callicle – non può intervenire in modo efficace. La riforma realizzata nell'aldilà, che assicura la sanzione per il vizio e il premio per la virtù, deve costituire una fonte d'ispirazione anche nell'aldiqua. Ha ragione chi sostiene che il mito del *Gorgia* è la riproposizione nell'aldilà dell'aldiqua, ma è la riproposizione di quell'aldiqua che ancora non si è realizzato e che, non esistendo ancora, ha condotto, come profetizzato da Callicle, alla condanna a morte di Socrate. Solo dopo il cambiamento nella direzione della giustizia e della virtù sarà opportuno occuparsi di politica, quando ci saremo tratti fuori dall'ignoranza in cui ci troviamo e che qui investe principalmente il modo in cui si deve vivere. Esiste un modo in cui dovrebbero essere le cose, un modo in cui realmente sono e che va corretto. Purtroppo, come tenteremo di evidenziare più avanti analizzando il contesto dialogico in cui il mito escatologico del Gorgia è inserito, mancano i presupposti concreti per il cambiamento e pertanto il mito, come i ragionamenti socratici, in questo caso rivelano la loro solo parziale efficacia e, in alcuni casi, la loro totale inadeguatezza al conseguimento dello scopo, ossia l'induzione

ad una vita giusta, moderata ed ordinata. Come tenterò di dimostrare nel corso dei successivi capitoli, il mito conclusivo del Gorgia, come i ragionamenti da cui è stato preceduto, rappresentano lo sforzo di persuasione al rivolgimento dell'anima alla virtù, sforzo che ottiene risultati diversi a seconda di chi porge loro orecchio, Gorgia e Polo, il pubblico, Callicle. Nel caso dei due siciliani i ragionamenti produrranno un assenso di cui è difficile stabilire la profondità: essi vengono vinti sul piano delle parole, secondo differenti livelli aderiscono alle conclusioni raggiunte, sebbene a questa adesione, come abbiamo notato, contribuiscano molteplici fattori e non solo, e non soprattutto, la forza degli argomenti. Il pubblico rappresenta la componente che, per sua vastità, per varietà spirituale, per formazione forse non è capace di seguire a pieno l'andamento dei confronti tra Socrate e i suoi interlocutori ma che, mosso dalla partecipazione emotiva ed educato nell'ambito della tradizione, può meglio lasciarsi incantare ed orientare dal ricorso al mito, il quale presenta numerosi caratteri desunti dal panorama omerico su cui vengono innestati elementi orfici; il tutto viene sapientemente rielaborato da Platone che, sotto il velo di una apparente continuità con i miti tradizionali, introduce alcune novità che hanno lo scopo di ri-orientarci interiormente. Callicle è l'elemento decisivo in quanto è l'unico ateniese a confrontarsi con Socrate; in quanto è un giovane dotato che però coltiva idee che affondano le radici in quel relativismo che trova terreno fertile proprio negli insegnamenti del retore Gorgia; in quanto chi si accinge ad intraprendere una carriera di tipo politico deve presentare dei requisiti – nell'ottica socratica – che sono incompatibili con quanto sostenuto da Callicle. È proprio con lui che Socrate incontra le maggiori difficoltà non riuscendo nel suo intento pedagogico di "rieducarlo", fallendo con i ragionamenti ma anche con il mythos che ribadisce quanto detto nei ragionamenti. A quel punto, il racconto che viene indirizzato direttamente a Callicle, non centrando fin dal principio il suo obiettivo principale – fatto di cui Socrate è consapevole -, ovvero la rieducazione o persuasione di un futuro uomo di governo alla vita virtuosa, diviene un'ultima affermazione della preferibilità di quel genere di vita che egli propone, che non è stata confutata dai suoi interlocutori – e che tuttavia ha avuto la meglio solo parzialmente e solo con alcuni -, ma anche una esortazione accorata che non verrà colta e, in ultima istanza, una consolazione: alla fine, se consideriamo l'intera esistenza di un'anima, la giustizia verrà ripagata. Esiste tuttavia un punto fermo, che va oltre il problema del ciò che non è ma che dovrebbe essere in un certo modo: l'anima, cui vengono ricondotte le nostre azioni, da queste può essere

pregiudicata e deformata nel profondo, non presentando più nulla di sano. Che la si veda o meno, essa è malata e va curata, adesso.

CAPITOLO II

IL GORGIA: CONTENUTI E STRUTTURA. DEFINIZIONE DI UNO SCHEMA

II.1) Capisaldi del Gorgia

Sino a questo momento ci siamo occupati principalmente del mito posto alla conclusione del dialogo, analizzandone i contenuti e la struttura, considerandone le fonti e riepilogando le interpretazioni che di tale mito sono state proposte. Abbiamo anche cercato di formulare, sulla base dei dati ottenuti, delle proposte interpretative che però debbono essere vagliate, eventualmente confutandole o suffragandole, attraverso l'analisi degli intrecci che legano il racconto relativo all'aldilà con la struttura e le argomentazioni del dialogo. È di fondamentale importanza considerare i miti di cui nel presente studio ci si occupa come parti "serie" costitutive del tessuto dialogico, perché solo all'interno del contesto drammatico sarà possibile identificare significati e scopi del mito in relazione sia agli intenti più generalmente perseguiti dal dialogo, sia in relazione ai personaggi che li animano. Entriamo dunque in medias res e partiamo dal primo confronto, quello che vede protagonisti Socrate e il famoso retore Gorgia. Questi propone sei definizioni di retorike, sistematicamente discusse e confutate da Socrate. In principio, la retorike è definita come episteme peri logous. Ma di quali discorsi e intorno a cosa? Con la seconda definizione si precisa come scienza dei discorsi puri, in quanto non richiedono nessuna operazione manuale. Si tratta di una definizione poco convincente, come dimostrerà Socrate, poiché anche l'arithmetike, la logistike, la geometrike e la petteutike non richiedono "operazioni manuali". Con la terza definizione Gorgia ricade nell'errore di Polo, quando, nel definire l'oratoria, non ne esprime il ti esti quanto piuttosto una qualità, dicendo che essa è la scienza dei discorsi più belli e grandi. Con la quarta definizione si arriva a precisare meglio la natura della retorike come l'arte dei discorsi persuasivi nei tribunali e in politica, sebbene, come sottolineerà Socrate, anche altre arti producano persuasione. Sempre, chi insegna qualcosa, persuade circa quella certa cosa che insegna. La quinta definizione segna un punto fondamentale nella conversazione tra il filosofo di Atene e l'oratore di Lentini: la retorike è arte della persuasione circa il giusto e l'ingiusto (dikaia kai adika).

L'intervento di Socrate serve a stabilire che esistono due cose che chiamiamo memathekenai (sapere) e pepisteukenai (credere), e che esistono una mathesis e una pistis (doxa), tra loro differenti. Esistono una pistis vera e una falsa, ma esiste solo una episteme vera. Ad ogni modo, risultano persuasi sia coloro che sanno, sia coloro che credono. La sesta ed ultima definizione gorgiana qualifica l'oratoria come persuasione che produce credenza senza sapere. Di fatto, l'oratore non insegna né nei tribunali né nelle assemblee, poiché non sa. Tuttavia, costui (che non sa) sarà più persuasivo di chi sa tra coloro che non sanno. L'ammissione che segna la sconfitta di Gorgia vuole che chi non conosca il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, possa apprenderlo da lui. In questo modo, egli ammette come necessaria la conoscenza del giusto. Polo, affrontato in seconda battuta da Socrate, individua l'affermazione che ha condotto Gorgia alla contraddizione, cioè l'ammissione della necessità della conoscenza della giustizia e interviene in "soccorso" del suo maestro. Il giovane sostiene che la conoscenza del giusto e dell'ingiusto non sia affatto necessaria. Occorre definire la retorike e Socrate, questa volta nel ruolo dell'interrogato, la qualifica non come un'arte ma come una "pratica empirica", al pari della opsopoiia (culinaria) e della kommotike (arte dell'agghindarsi): è la pratica di produrre un certo piacere e diletto (charitos kai hedones). Si tratta di facce della kolakeia o lusinga, che si presenta nelle vesti di retorike, opsopoiia, kommotike e sophistike. La retorike è una mera immagine di una parte della politike. Socrate continua nel suo ragionamento, stabilendo una serie di "proporzioni" 63. Sappiamo che esiste uno stato di salute buono ed uno cattivo e per l'anima e per il corpo. Alla buona salute del corpo presiedono la gymnastike e la iatrike, alla buona salute dell'anima presiedono la *nomothetike* e la *dikaiosyne*. Nell'ambito del corpo, forme di kolakeia sono la kommotike e la opsopoiia, nell'ambito dell'anima la sophistike e la retorike.

⁶³ Cfr. S. Nonvel Pieri, *Gorgia*, Loffredo Editore, Napoli 1991, p. 370 ss. Si veda inoltre M. Esposito, *Esempi di analogia matematica come struttura argomentativa in Platone*, in: G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo Editore, Napoli 2000, pp. 238-252. Lo studioso rileva come in più luoghi dei dialoghi vi sia l'adozione di una figura argomentativa che ricalca il modello della proporzione matematica (p. 238): "la superiorità della proporzione geometrica sancita in seno al discorso cosmologico del *Timeo* [...] trascende tuttavia l'ambito della ricerca di modelli matematici atti a rappresentare l'ordine dell'universo. Platone scorge in essa un portato filosofico più ampio. [...] in altri dialoghi, dove non è presente una tematizzazione matematica, o almeno non lo è in forma così scoperta, compare un dispositivo argomentativo che ricalca la struttura della *analogia geometrike*. È ipotizzabile che Platone abbia intravisto nel secondo (la proporzione geometrica) naturali implicazioni gnoseologiche, nella misura in cui essa sembra riuscire a rendere conto dell'identità del e nel diverso (p. 244)". Cfr. inoltre p. 248 s. su tale dispositivo in *Gorgia*, 465 c 1 - 3 e pp. 244-247 e 250-252 sulla sua applicazione nella *Repubblica*.

Dal dialogo con Polo emerge che, in realtà, l'oratore (come il tiranno) non fa ciò che vuole ma ciò che gli pare (meglio)⁶⁴. Esistono due mali, uno peggiore dell'altro. Male secondo è il commettere ingiustizia, ma male più grave è il commettere ingiustizia e non pagarne le conseguenze, cioè non scontare la pena. Da quanto detto finora, nei due confronti precedenti è emerso che la retorike necessita della conoscenza del giusto e dell'ingiusto (Gorgia); che il commettere ingiustizia è più brutto del riceverla (Polo). Callicle, terzo interlocutore di Socrate, individua magistralmente quelle concessioni che hanno fatto precipitare Gorgia e Polo in contraddizione, facendo leva, a suo dire, sul ritegno morale che avrebbe condotto entrambi a non ammettere fino in fondo il loro pensiero circa la giustizia. Egli rigetta in toto la posizione socratica, considerata un ribaltamento di quanto dimostrato dai fatti, e la filosofia, che induce un uomo potenzialmente valido a pronunciare certi discorsi; chi voglia essere un uomo stimato e utile alla società deve abbandonare la filosofia, la cui frequentazione è appropriata negli anni della formazione ma nociva in età adulta, e dedicarsi alla vita pratica e a quelle attività che ne garantiscano il successo. La tesi sostenuta da Callicle, e che si manterrà sino alla conclusione del dialogo, parte dalla distinzione e opposizione tra physis e nomos, tra legge di natura e legge degli uomini. Secondo la legge di natura il migliore è il più forte e deve dominare sugli altri. Attraverso una serie di passaggi che servono a stabilire in maniera più esatta chi sia il migliore, si giunge ad identificarlo con colui che possiede l'astuzia e la capacità di procurarsi il potere e di mantenerlo, facendone un uso indiscriminato, volto ad assecondare ed incrementare quanto più possibile i desideri di chi lo detiene. Il migliore è colui che domina non dominando se stesso. È quanto possa esserci di più lontano dal modello socratico, che vede nella misura e nell'ordine, in cui si esprimono il possesso della giustizia e del bene, l'unica vera possibilità di felicità per l'uomo. Come avremo modo di vedere nel dettaglio, la tematica escatologica verrà sviluppata proprio nel corso della conversazione tra Socrate e Callicle, fatto che porta al sorgere di numerosi interrogativi circa il ruolo del mito dell'aldilà e la sua conclamata finalità persuasiva e protrettica.

⁶⁴ Ricordiamo appena che l'idolo di Polo è Archelao, il quale ha ottenuto il potere attraverso una serie di crimini efferati che, nell'analisi di Socrate, non rappresentano il "ciò che vuole" Archelao, ma la serie di strumenti utilizzati per il conseguimento degli scopi prefissati. Archelao ha commesso quelle azioni non perché le volesse in quanto tali, ma perché per egli rappresentavano lo strumento con cui i propri fini.

II. 2) Schema del Gorgia

Per cogliere il significato e la funzione del mito escatologico, risulta utile considerare il tessuto dialogico sul quale esso si innesta, ossia la struttura stessa del *Gorgia*. È noto come l'architettura di questo dialogo sia stata considerata "semplice", qualifica attribuita anche al suo celebre mito conclusivo. In una scansione generalissima, il dialogo consta di sette parti:

- I. Introduzione (447 a 1 448 c 9)
- II. Dialogo Socrate Gorgia (448 d 1 461 b 2)
- III. Dialogo Socrate Polo (461 b 3 481 b 5)
- IV. Dialogo Socrate Callicle (481 b 6 506 c 4)
- V. Dialogo Socrate Socrate (506 c 5 522 e 8)
- VI. Mito escatologico (523 a 1 527 a 4)
- VII. Considerazioni conclusive (527 a 5-527 e 7)

Ciascuna delle conversazioni riconsidera *ex arches* la figura del *retor*, la *retorike* e la sua *dynamis* attraverso il confronto con un interlocutore sempre diverso, sulla personalità e sulla capacità del quale si delinea l'argomentazione socratica.

I. Introduzione

1) 447 a 1 - 447 c 8: incontro tra Callicle, Socrate e Cherefonte⁶⁵.

2) 447 c 9 – d 5: i tre si incontrano nel luogo in cui si trova Gorgia. Socrate incarica Cherefonte di interrogare Gorgia, domandandogli "chi è", *hostis estin*. Si tratta del **problema che dà** l'avvio al dialogo, ossia chi è il *retor* e che arte pratica.

3) 447 d 6 – 448 a 5: **Cherefonte – Gorgia**⁶⁶.

⁶⁵ Socrate e Cherefonte giungono al termine dell'esposizione di Gorgia, ma Socrate desidera discutere con lui, e desidera "discutere" e non "assistere" ad una "esibizione" di sapere, per capire quale sia la funzione della sua *techne* e che cosa sia ciò che egli professa e insegna.

- 4) 448 a 6 c 3: ingresso di Polo. **Conversazione Cherefonte Polo**⁶⁷. Cherefonte vuol sapere di quale arte sia esperto (*epistemon*) Gorgia e con quale nome lo si possa chiamare.
- 5) 448 c 4 9: Gorgia professa la migliore delle arti, technon⁶⁸.

II. Dialogo Socrate – Gorgia

- 1) 448 d 1 449 a 4: inizio del dialogo Socrate Gorgia⁶⁹.
- 2) 449 a 5 b 3: **Gorgia definisce se stesso come** *epistemon tes retorikes* (esperto dell'oratoria). Egli è:
- -buon oratore;
- -sa rendere altri come lui;
- -è un professionista.
- 3) 449 b 4 c 8: **questioni metodologiche**. La discussione procederà per domande e risposte, con risposte brevi, lasciando da parte i lunghi discorsi.
- 4) 449 c 9 450 a 7: **prima definizione di oratoria** di che cosa si occupa l'oratoria *peri ti* ton onton estin episteme-?Peri logous, è scienza dei discorsi⁷⁰.
- 5) 450 a 7 451 c 10: **seconda definizione di oratoria** la *retorike* è arte dei discorsi perché esplica la sua azione interamente per mezzo dei discorsi, non richiedendo alcuna operazione manuale. È arte dei discorsi puri⁷¹.

Ma aritmetica e geometria non possono essere chiamate oratoria, quindi l'interrogativo, decisivo, ancora una volta è: qual è l'oggetto dell'oratoria che ha potere supremo nei discorsi? Come l'*arithmetike* verte sul pari e dispari a prescindere dalle loro grandezze; la *logistike* sul pari e dispari nelle loro grandezze;

 $^{^{66}}$ Gorgia afferma di sapere rispondere a qualsiasi domanda: "nessuno mi ha mai fatto una domanda nuova da molti anni".

⁶⁷ In poche battute si confrontano gli allievi – seguaci dei maestri Socrate e Gorgia.

⁶⁸ "Esistono molte *technai* trovate *ek ton empeiron*, a partire dall'esperienza, *empeiros*, mediante esperienza. L'*empeiria* fa procedere la nostra vita *kata technen*, con arte, l'*apeiria*, invece, *kata tykhen*". Polo lega *techne* ed *empeiria*, arte ed esperienza (pratica). Quella proposta da Polo è una prima definizione di Gorgia e della sua arte, che corrisponde, in realtà, ad una non-definizione. Cherefonte e Polo agiscono da filtro o scudo nei confronti dei rispettivi maestri, che non giungono immediatamente ad un confronto diretto.

⁶⁹ Per Socrate, Polo si è esercitato più nella *kaloumenen retoriken*, la cosiddetta oratoria, che nel *dialegesthai*, dialogare. Infatti il giovane non ha detto di che arte Gorgia sia esperto, ma ne ha indicato una qualità. Socrate è interessato non alla qualità, ma al "che cosa", alla definizione della sua essenza.

⁷⁰ Non è scienza di tutti i discorsi, ma rende abili a parlare e pensare rispetto a quelle cose di cui si parla. Come osserverà Socrate, anche la *iatrike* e la *gymnastike* sono scienze che riguardano i discorsi.

⁷¹ Socrate distingue tre tipi di *technai*: arti in cui prevale l'attività pratica rispetto al discorso; arti che si esplicano solo attraverso l'attività pratica (pittura, scultura etc.); arti che si esplicano solo o prevalentemente per mezzo del discorso (*arithmetike*, *geometrike*, *logistike*, *petteutike*, e molte altre, di cui alcune richiedono discorsi e attività pratiche in pari misura, altre richiedono i discorsi in maggior misura). L'oratoria rientrerebbe in quest'ultimo gruppo.

- 6) 451 d 1 452 d 4: terza definizione di oratoria la retorike verte sulle più grandi e migliori delle cose umane (cioè sui beni più importanti per l'uomo)⁷².
- 7) 452 d 5 453 a 7: quarta definizione di oratoria. Essa è arte di produrre persuasione nelle pubbliche assemblee e nei tribunali quindi sui molti ed è capace di rendere gli uomini che la posseggono liberi, dando al contempo a ciascuno la capacità di dominare sugli altri nella propria città.
- 8) 453 a 8 c 5: **nota metodologica**
- 9) 453 c 5 454 a 5: chi insegni qualcosa persuade circa l'oggetto del suo insegnamento. L'oratoria non è l'unica arte produttrice di persuasione.
- 10) 454 a 6 b 7: quinta definizione di oratoria l'oratoria produce quel tipo di persuasione che si esplica nei tribunali e nelle assemblee, che riguarda dikaia te kai adika, il giusto e l'ingiusto.
- 11) 454 b 8 c 6: **nota metodologica**: il procedimento fino ad ora adottato, per domanda e risposta, serve a condurre fino in fondo il discorso con ordine.
- 12) 454 c 7 d 8: Procedendo per domanda e risposta, Socrate confuta la quinta definizione di oratoria. Differenza tra pistis ed episteme 73 .
- 13) 454 e 1 455 a 7: sesta definizione di oratoria l'oratoria, nei tribunali e nelle assemblee, produce persuasione da cui deriva il credere, senza sapere. Non insegna circa il giusto e l'ingiusto 74 .
- 14) 455 a 8 d 5: **sintesi** di quanto detto finora e conseguenze stando agli elementi raggiunti, l'oratore è inadatto a rivestire il ruolo di guida negli affari della città⁷⁵. Qual è la *dynamis* della *retorike* e che vantaggi procura a chi la apprenda?

l'astronomia sul movimento degli astri e i rapporti di velocità, occorrerà individuare l'oggetto proprio della retorike.

Ma a quali beni è rivolta l'oratoria? Citando Epicarmo, Socrate sottolinea come anche altri professionisti potrebbero rivendicare, per le arti da loro esercitate, la produzione di beni fondamentali per l'uomo (il medico, il maestro di ginnastica e il finanziere).

⁷³ C'è qualcosa che chiamiamo *memathekenai*, sapere, e qualcosa che chiamiamo *pepisteukenai*, credere. *Pistis* e *episteme* sono diverse perché esiste una *pistis pseudes* e una *pistis alethes*, mentre esiste solo una *episteme alethes*.

⁷⁴ Egistene due ferre d'acceptant de la ferre d

⁷⁴Esistono due forme di persuasione, *peithous*: una produce *pistis aneu tou eidenai* (credenza senza sapienza), l'altra produce *epistemen* (scienza).

⁷⁵Ad esempio non potrà consigliare sulla scelta, nelle pubbliche assemblee, di esperti come medici, costruttori e specialisti in genere; sulla costruzione di porti o arsenali; su questioni militari.

15) 455 d 6 – 456 a 6: **Temistocle e Pericle**: le loro vicende politiche paiono smentire quanto appena affermato da Socrate. Ma ancora una volta, ci si chiede quale sia il potere reale dell'oratoria.

16) 456 a 7 – c 7: la retorica raccoglie in sé tutti i poteri. Il retor, di fronte alla folla, è più persuasivo di qualsiasi altro artefice 76 .

17) 456 c 7 – 457 c 3: l'oratore e il giusto/ingiusto uso dell'arte oratoria⁷⁷.

18) 457 c 4 – 458 e 2: **intermezzo** – riflessione intorno alla natura del *dialegestha*i⁷⁸.

19) 458 e 3 – 459 c 2: **sintesi di Socrate** su quanto da lui inteso: **Gorgia può rendere oratori** altri, insegnandoli a persuadere, su qualsiasi argomento, in mezzo alla folla, *en ochlo*. **Costoro apprenderanno a persuadere, tuttavia non insegnando**⁷⁹.

20) 459 c 3 – 460 a 4: *retorike* e *dikaiosyne*- l'oratore deve conoscere il giusto ed essere, egli stesso, giusto⁸⁰. Si tratta di un punto fondamentale nello sviluppo della conversazione tra Socrate e Gorgia, che sancirà l'inconsistenza della posizione del sofista di Lentini.

In che condizione si trova l'oratore rispetto al *to dikaian* e al *to adikon*, al *to aiskhron* e al *to kalon*, rispetto al *to agathon* e al *to kakon*? Tre sono le possibilità:

1-come nel caso della salute, l'oratore produce persuasione senza sapere (ossia senza conoscere quella cosa in sé);

2-chi vuole imparare l'oratoria deve prima conoscere queste cose o Gorgia su queste cose non gli insegnerà nulla e lo renderà capace di sembrare di sapere anche se non sa, e di sembrare buono anche se non lo è;

Dell'arte occorre fare un giusto uso. Se qualcuno ne fa un uso ingiusto, i suoi maestri non devono essere puniti o allontanati dalla città, perché loro non ne hanno colpa. L'oratoria, che deve essere utilizzata rettamente, da alcuni può essere utilizzata in modo scorretto.

persuasivo di chi sa (tesi di Socrate).

80 Intellettualismo etico: chi conosce il giusto è giusto, secondo il principio per il quale la virtù è conoscenza e il vizio ignoranza.

⁷⁶ Esempio dell'oratore e del medico: il primo è più persuasivo del secondo con i pazienti. L'oratore, in una pubblica assemblea, avrebbe la meglio sul medico.

⁷⁸ Nelle discussioni si impara e si insegna. Nel dialogare è necessario riconoscere quando l'interlocutore ha ragione. Gorgia è incoerente con quanto affermato, al principio, sull'oratoria. Egli appartiene allo stesso genere di uomini cui appartiene Socrate, quelli che amano confutare quanto essere confutati, anzi, che amano maggiormente l'essere confutati? Perché attraverso la confutazione ci si libera dal male peggiore, l'avere una falsa opinione. Gorgia afferma di appartenere a quel genere di uomini, ma pare ricercare una "scappatoia" nei presenti, forse troppo stanchi per continuare ad assistere alla discussione. Degno d'attenzione è l'atteggiamento adottato da Cherefonte e Callicle. Quest'ultimo, in modo particolare, manifesta l'attitudine derisoria che lo contraddistinguerà successivamente nei confronti di Socrate: "non mi sono mai divertito tanto...".

Socrate: "non mi sono mai divertito tanto...".

79 En ochlo significa "tra quelli che non sanno". Ad esempio, persuaderà su temi riguardanti la salute più del medico, ossia più dell'esperto. È chiaro pertanto che chi non sa, tra quelli che non sanno, sarà più persuasivo di chi sa (tesi di Socrate).

3-Gorgia non saprà insegnargli l'oratoria se non conoscerà prima la verità su queste cose. Egli può insegnargliele.

Gorgia afferma che, se non conosce queste cose (giusto/ingiusto, bello/brutto, bene/male), le apprenderà da lui.

21) 460 a 5 – 460 c 6: **chi ha appreso la giustizia dovrà essere giusto e quindi non vorrà commettere ingiustizia** (come colui che apprende l'arte medica è medico)⁸¹.

22) 460 c 7 – 460 e 4: – **sintesi di Socrate** su quanto raggiunto finora nell'ambito della discussione:

1-se l'oratore fa un uso ingiusto della *retorike*, non bisognerà punire chi gliela insegnò, né scacciarlo dalla città, ma questo bisogna farlo con chi commette ingiustizia e utilizza ingiustamente l'oratoria;

2-l'oratore però non può commettere ingiustizia

3-egli si occupa dei discorsi riguardanti il giusto e l'ingiusto (quindi deve conoscere la giustizia ed essere egli stesso giusto, avendo la capacità di rendere altri, ossia i suoi allievi, giusti).

23) 460 e 5 – 461 b 2: **conclusioni di Socrate**: stando a quanto detto, l'oratore non può essere ingiusto perché i suoi discorsi riguardano la giustizia. Come può, allora, fare ingiusto uso della *retorike*?

Gorgia e Socrate sono entrambi d'accordo che per l'oratore sia impossibile utilizzare ingiustamente l'oratoria e voler commettere ingiustizia, se davvero egli conosce ed insegna il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, il bello e il brutto.

Gorgia, con le sue affermazioni, è giunto ad una contraddizione insanabile, dalla quale solo può uscire ammettendo come non necessario il legame tra *retorike* e giustizia, cosa da cui si trattiene dal fare in virtù del proprio ritegno morale⁸².

III) Dialogo Socrate – Polo

1) 461 b 3 – d 5: intervento irruente di Polo, il quale individua l'elemento che ha portato Gorgia alla contraddizione, ossia l'ammissione, da parte di quest'ultimo, che l'oratoria debba conoscere il giusto (il bello, il buono) e che, se uno si presentasse da lui non conoscendolo, egli glielo insegnerebbe. L'ammissione, a detta di Polo, deriva dal pudore o vergogna nell'affermare che l'oratore possa fare a meno di tale conoscenza.

⁸¹È necessario che l'oratore sia giusto e che non voglia commettere ingiustizia, *adikein*.

⁸² Cfr. G. Reale (a cura di), Platone, Fedone, Bompiani, Milano 2006, p. 320, nota 45.

2) 461 d 6 – 462 b 2: **note metodologiche** – Polo dovrà abbandonare i discorsi lunghi e rispondere a quel che gli si domanda brevemente. Dovrà confutare e lasciarsi confutare.

3) 462 b 3 – c 5: Polo sceglie di interrogare. L'oratoria, sostiene Socrate, non è una tekhne ma una empeiria, una pratica empirica.

4) 462 c 6 – 7: per Socrate la *retorike* è una *empeiria* che produce *charitos*, diletto, e *hedone*, piacere.

5) 462 c 8 – 9: **Polo identifica il piacere e il bello**: se la *retorike* produce piacere, è una cosa bella, *kalon*.

6) 462 c 10 – 463 a 5: prima di dire se l'oratoria sia bella o brutta, occorre definirne il *ti estin*, dire che cosa essa sia. La *retorike*, come la *opsopoiia* (culinaria) è pratica di produrre piacere e diletto. Pur essendo differenti, sono due parti di una medesima attività, non bella.

7) 463 a 6 – c 8 - la kolakeia (lusinga) e le sue parti: retorike, kommotike, sophistike, opsopoiike. Che parte della lusinga è la retorike?

8) 463 d 1 – d 5: **la retorike è una mera immagine di una parte della politica** – eidolon politikes moriou – ed è aiskhron – brutta – perché kakon – cattiva o dannosa – (aiskhron = kakon).

9) 463 d 6 – 464 b 1: **intervento di Gorgia**, al quale Socrate si rivolge. **Ci sono due cose che** chiamiamo *soma* e *psyche*, cui corrisponde, per ciascuna, un buono stato di salute e uno stato di salute apparente.

Soma Psyche

St. di salute buono/St. di salute apparente

10) 464 b 2 - c 5: technai relative al buono stato di salute del corpo e dell'anima⁸³:

Soma Psyche

Stato di salute buono Stato di salute buono

Arte del corpo (senza nome): Politike:

1. gymnastike 1. nomothetike

(medesimo ogg.-corpo- ma differenti) (medesimo ogg.-anima- ma differenti)

⁸³L'arte che presiede alla salute del corpo non ha nome specifico e consta di due parti: *gymnastike* e *iatrike*; al buono stato di salute dell'anima provvede la *politike*, anch'essa costituita da due parti: *nomothetike* e *dikaiosyne*:

2. iatrikè 2. dikaiosyne

Tendono tutte e quattro al beltiston (al meglio).

11) 465 c 5 – 465 b 6: **suddivisione della** *kolakeia*, le cui parti costituiscono delle pseudo-arti che celano il cattivo stato di salute di corpo e anima⁸⁴:

Come al di sotto della *iatrike* si insinua la *opsopoiike*, al di sotto della *gymnastike* di insinua la *kommotike*.

12) 465 b 6 – 466 a 3: **rapporti tra arti e pseudo-arti** attraverso il ricorso al linguaggio proporzionale della matematica, alla maniera dei *geometrai*⁸⁵:

1-kommotike: gymnastike = opsopoiike: iatrike;

2-sophistike : nomothetike = kommotike : gymnastike;

3-retorike: dikaiosyne = opsopoiike: iatrike.

Fine della macrologia socratica.

13) 466 a 4 – 467 c 4: i buoni oratori non sono tenuti in nessuna considerazione nella città e non hanno un potere grandissimo, megiston dynantai, come invece ritenuto da Polo, se si intende per potere qualcosa che sia un bene per chi lo detiene. Per Socrate, in realtà, gli oratori, come i tiranni, non fanno nulla di ciò che vogliono pur facendo quel che loro pare (ossia, quel che pare loro meglio, doxe beltiston einai)⁸⁶. Volere e parere sono due cose differenti.

⁸⁴ Sotto la medicina si insinua la *opsopoiike*, che è *aiskhron*, in quanto mira al piacere e non al meglio. Non è *techne* ma *empeiria*. Non è qualificabile come *techne* poiché: 1-non conosce la natura del soggetto cui si rivolge con i suoi discorsi; 2-non conosce la natura delle cose che consiglia; 3-non conosce la ragione o causa, *aitian*, di ciascuna cosa. Essa è attività *alogon*, irrazionale.

Esiste un inconveniente, dato che il sofista e l'oratore si confondono allo stesso modo in cui si confondono gli oggetti di cui si occupano. Invero, tutto si confonderebbe, secondo il detto di Anassagora, se l'anima non governasse il corpo e se non conoscesse e distinguesse culinaria e medicina. L'oratoria è, nei confronti dell'anima, il corrispettivo della culinaria nei confronti del corpo.

⁸⁶Se uno fa ciò che gli pare meglio ma senza intendimento, *noun me echon*, non ha un grande potere. Per dimostrare il contrario, Polo deve far vedere che gli oratori hanno conoscenze, che l'oratoria è un'arte e non una forma di *kolakeia*. Il far ciò che a uno pare, se non accompagnato da intelletto, non è un bene, se veramente il potere è un bene, e il far ciò che pare senza intendimento è un male. Occorre dimostrare che oratori e tiranni fanno ciò che vogliono. Ma l'oratore non è in possesso di un vero potere perché opera senza la conoscenza (del bene).

14) 467 c 5 - 468 e 5: noi vogliamo non le cose che facciamo in vista di un dato scopo, ma lo scopo stesso in vista del quale noi facciamo tali cose⁸⁷.

15) 468 e 6 – 470 c 4: l'ingiustizia è il più grande dei mali:

1-chi uccide giustamente non è invidiabile;

2-chi uccide ingiustamente è sciagurato e degno di compassione;

3-chi muore ingiustamente è meno sciagurato e meno degno di compassione rispetto a chi lo uccide e rispetto a chi è ucciso giustamente.

Infatti il più grande dei mali, *megiston ton kakon*, è il commettere ingiustizia, *adikein*, male più grande dell'*adikesthai*, ricevere ingiustizia⁸⁸.

16) 470 c 4 – 471 d 2: l'uomo ingiusto non può essere felice⁸⁹.

17) 471 d 3 - 472 d 5: questioni metodologiche⁹⁰.

18) 472 d 6 – 473 a 2: far ingiustizia, *adikein*, è più brutto, *aiskhion*, che il riceverla, *adikesthai*. Per Socrate, chi commette ingiustizia è infelice sempre e comunque. Chi, avendo commesso ingiustizia, non scontasse la pena, sarebbe più infelice di chi la scontasse.

19) 473 a 3 – b 11: **riepilogo** sui motivi del disaccordo tra Socrate e Polo⁹¹.

⁸⁷ Esiste tutta una gamma di cose intermedie, né buone né cattive, che si fanno al fine di conseguire le buone, *ton agathon*, come il camminare, lo stare fermi etc., avendo di mira lo stesso scopo, ossia il bene. Noi vogliamo le cose buone e non le intermedie o le cattive. Chi uccide, priva dei beni etc., nella convinzione che sia di vantaggio mentre in realtà è di danno, costui fa ciò che gli pare, *poiei ha dokei*, ma non ciò che vuole, se in realtà queste cose che fa sono mali. In realtà agisce essendo privo di intendimento. L'oratore non ha un grande potere nella città, se l'avere un grande potere è un bene per chi lo possiede. Essa può aiutare l'uomo in ciò che gli pare ma non in ciò che vuole per natura, il bene.

⁸⁸Esempio del pugnale sotto il mantello: Polo biasima un potere del genere perché chi opera in modo simile necessariamente dovrà essere punito, e questo è un male, *kakon. Agathos/Kakos; Adikia/ Dikaia.*

⁸⁹Per Polo esistono uomini che commettono ingiustizia e sono felici. Di questi ne sono un esempio Archelao di Macedonia e il Gran Re di Persia. Ma Socrate non si è mai trovato con loro e non sa come questi stiano riguardo l'interiore formazione, *paideia*, e la giustizia, *dikaiosyne*, gli elementi che realmente stanno alla base della felicità dell'uomo. L'uomo onesto è buono è felice; l'uomo malvagio e ingiusto è infelice. Polo narra, come storia esemplare, le vicende di Archelao, esempio di uomo ingiusto e felice.

⁹⁰ 1-Polo è ben istruito nella *retorike* ma trascura il *dialegesthai*, la dialettica. 2-Totale disaccordo tra Socrate e Polo (quest'ultimo accusa Socrate di non volere essere d'accordo con lui, pur pensando, in realtà, come lui). 3-Polo cerca di confutare Socrate con i mezzi dell'oratoria, presentando, come si fa nei tribunali, molti testimoni, ma si tratta di argomentazioni che, per la verità, non hanno nessun valore (si possono presentare anche tanti falsi testimoni). Socrate, d'altra parte, si accontenta di produrre un solo testimone in favore di quanto da lui sostenuto, ossia Polo stesso.

⁴⁻Siamo di fronte a due diversi tipi di confutazione, applicati ora a quelle cose la cui conoscenza è bella in grado supremo, perché si tratta di conoscere o ignorare chi sia felice e chi no (*eudaimon*).

Polo ritiene che sia felice un uomo che commetta ingiustizia e che sia ingiusto come Archelao.

⁹¹ Per Socrate fare ingiustizia è cosa peggiore che riceverla; per Polo esattamente il contrario;

- 20) 473 b 11 474 a 5: **tentativi di confutazione da parte di Polo attraverso espedienti tipici dell'oratoria**. Per il giovane, Socrate verrebbe confutato dal mancato assenso degli uomini alle sue affermazioni.
- 21) 474 a 6 b 1: Socrate non parla con i molti ma con colui al quale rivolge il discorso, cercando di produrre quell'unico uomo come testimone.
- 22) 474 b 2 c 3: **gli uomini ritengono cosa peggiore l'***adikein* **che l'***adikeisthai* , e il non scontare la pena peggiore che scontarla.
- 23) 474 c 4 − 475 d 5: ricomincia l'indagine − *adikein/adikeisthai* − *kalon/aiskhron* − *agathon/kakon*. Per Polo *kalon* ≠ *agathon* e *aiskhron* ≠ *kakon*. In realtà, il bello, *to kalon*, delle figure, dei corpi delle leggi etc., si definisce attraverso il piacere, *hedone*, e il bene, *agathos*, attraverso l'utile o vantaggioso, *ophelimos*. Il bello è tale o perché produce piacere, o perché produce l'utile, o perché produce entrambi⁹², mentre ciò che è più brutto lo è per il dolore −*lype*, il danno −*kakos* o entrambi. Se *to kalon* è definito attraverso *hedone* e *agathos/ophelimos*, *to aiskhron* è definito attraverso *lype* e *kakos* (dolore e male/danno)⁹³.
- 24) 475 d 5 e 1**: esortazione a Polo** di affidarsi al *logos* come ad un medico: "non temere di rispondere, non te ne verrà alcun danno".
- 25) Risultati dei due differenti tipi di confutazione
- 26) 476 a 3 477 a 8: lo scontare la pena libera dal male dell'ingiustizia ed è un bene⁹⁴.
- 27) 477 a 8 e 6: scontare la pena libera dal più grande dei mali⁹⁵.

per Socrate chi commette ingiustizia è infelice; per Polo sono felici coloro che commettono ingiustizia, se non scontino la pena. (Per Socrate questi sono infelicissimi). Polo non potrà confutare Socrate perché non si può confutare la verità.

 $^{\bar{9}5}$ Esistono differenti tipologie di mali, che riguardano: 1-condizione economica \rightarrow povertà; 2-condizione del corpo \rightarrow malattia; 3-condizione dell'anima \rightarrow ingiustizia. Il più brutto dei tre stati, perché peggiore,

⁹² 1-Per Polo *to adikeisthai* è *kakion* – peggiore/più dannoso – di *to adikein*. 2-*To adikein* è però *aiskhion* – più brutto- di *to adikeisthai*. Per Polo *aiskhion* è diverso da *kakion*: "più brutto" è diverso da "più dannoso" o "peggiore"; *kalon* è diverso da *agathon*, *kakon* è diverso da *aiskhron*: *aiskhion* \neq *kakion*; *kalon* \neq *agathon*; *kakon* \neq *aiskhron*. Per Socrate, se *to adikein* è *aiskhion*, allora è anche *kakion*: *aiskhion* \equiv *kakion*; *kalon* \equiv *agathon*; *kakon* \equiv *aiskhron*

⁹³ Ciò che è più bello lo è per il piacere, l'utile o entrambi, Il *to adikein* è *aiskhion* o per il dolore o per il danno o per entrambi. Eliminato il dolore, e conseguentemente anche la terza alternativa, è chiaro che il commettere ingiustizia sia più brutto per il danno, *kakon*, che arreca. *To adikein* dovrebbe essere peggiore, *kakion*, perché più elevato il danno che comporta. È più brutto ma anche peggiore.

Tutte le cose belle sono giuste: $dikaia \equiv kala$. 1-se qualcuno agisce, qualcosa patisce; 2-quale è l'azione dell'agente, tale è l'affezione che il paziente subisce; 3-scontare la pena è un patire ad opera di qualcuno che agisce punendo; 4-a chi punisce giustamente corrisponde chi subisce la pena giustamente, che cioè sconta cose giuste. 5-se sono cose belle quelle fatte dall'agente, sono cose belle quelle subite dal paziente; se belle sono buone, buone perché utili, dato che colui che viene punito si giova, perché migliora la propria anima, liberandosi da un male dell'anima.

- 28) 477 e 7 479 c 7: la felicità prima consiste nel non contrarre il male fin dal principio, mentre la felicità seconda consiste nella liberazione dal male 96 . Archelao è il più infelice.
- 29) 479 c 8 e 9: **ricapitolazione** 97 .
- 30) 480 a 1 481 b 5: riflessioni conclusive e conferma della inutilità dell'oratoria 98.

IV) Discorso Socrate - Callicle

L'intervento del giovane Callicle pone, fin dal principio, una distinzione tra *physis* e *nomos*, tra legge di natura e legge degli uomini (482e2 – 483c6).

La posizione da lui assunta è che la retorica sia completamente sciolta dal legame con la giustizia, che il migliore (*ton ameino*) debba avere più di chi è peggiore (*tou kheironos*) e il più potente (*ton dynatoteron*) più di chi è meno potente (*tou adynatoterou*). La stessa natura lo dimostra, giacchè il più forte (*ton kreitto*) domina il più debole (*tou hettonos*).

- 1) 481b6 c4: alle orecchie di Callicle, le affermazioni di Socrate risuonano come uno scherzo. Egli non può parlare seriamente.
- 2) 481c5 482a2: Socrate e Callicle condividono una passione, essendo entrambi innamorati: Socrate ama Alcibiade e la filosofia (stabile, che dice sempre le stesse cose), Callicle ama Demo e il demo degli ateniesi (instabili e sempre mutevoli) che rendono mutevole nelle opinioni anche Callicle.
- 3) 482a3 c3: Callicle deve confutare la filosofia stessa se vuol dimostrare che commettere ingiustizia e non essere puniti non sia il male maggiore.
- 4) 482c4 e2: Callicle mette in luce le affermazioni che hanno portato Gorgia e Polo alla contraddizione.

superando tutti gli altri per il gran danno e il male straordinario che arreca, è il cattivo stato dell'anima, l'ingiustizia.

⁹⁶ Chi non si sottopone al castigo per le ingiustizie commesse è più infelice di chi lo riceve. Infatti, come la povertà viene eliminata dall'arte che produce ricchezza, come la malattia è eliminata dall'arte medica, così l'ingiustizia è eliminata dall'arte della giustizia

⁹⁷ 1-l'ingiustizia e l'essere ingiusto sono i mali più grandi, perché arrecano il danno maggiore; 2-la liberazione consiste nello scontare la pena, *diken didonai*; non scontarla significa permanere nel male. 3-male primo è il fare ingiustizia e non scontare la pena, male secondo il fare ingiustizia. È così capovolta la posizione di Archelao.

⁹⁸ 1-occorre guardarsi dal commettere ingiustizia; 2- se si commetterà ingiustizia ci si dovrà sottoporre

³⁶ 1-occorre guardarsi dal commettere ingiustizia; 2- se si commetterà ingiustizia ci si dovrà sottoporre alla punizione e scontare la pena. L'oratoria non è utile, cioè non arreca giovamento, nella difesa dell'ingiustizia propria o altrui. Essa non è utile, a meno che non serva ad accusare se stessi o chiunque agisca ingiustamente, allo scopo di liberarsi dal male più grande. A Polo sembra una conclusione assurda, che però, forse, concorda con quanto detto prima. Chi volesse arrecare danno a qualcuno, dovrebbe evitargli di scontare la pena. L'oratoria reca vantaggio solo a tal fine, perché, per chi non intenda commettere ingiustizia, non è utile, posto che essa abbia una qualche utilità, cosa che non è emersa nel corso dei ragionamenti.

- 5) 482e3 483c5: per Callicle *physis* e *nomos*, natura e legge, sono tra loro contrarie⁹⁹.
- 6) 483c5 484c3: la giustizia, per Callicle, è il diritto del più forte¹⁰⁰.
- 7) 484c4 485e2: la filosofia, quando la si pratichi in età adulta, è inutile e dannosa¹⁰¹.
- 8) 485e2 486d1: **esortazione di Callicle nei confronti di Socrate** ad abbandonare la filosofia e a dedicarsi alla vita pratica. È una esortazione benevola, *eunoia* (486a4)¹⁰².
- 9) 486d2 488b1: **elogio ironico di Callicle e del suo intervento**. Callicle è la pietra con cui saggiare l'oro perché dotato di *episteme*, *eunoia* e *parresia* (scienza, benevolenza e franchezza, 487a3)¹⁰³.
- 10) 488b2 488 b 7 : ripresa, *ex arches*, del problema. **Cosa è la giustizia** *kata physin*? Socrate riassume la posizione di Callicle:
- -che il più forte (*kreitto*) si approprii con violenza delle cose dei più deboli (*ton hettonos*)
- -che il migliore (ton beltio) domini sui peggiori (ton kheironon)
- -che chi vale di più (ton ameino) abbia più di chi vale meno (tou phauloterou).

Ma la domanda è: *beltio* e *kreitto* sono la stessa cosa (migliore e più forte)?

10) 488b8 – d 4: il migliore è il più forte e conseguenze di tale affermazione.

⁹⁹ Nel corso del dialogo, che diverrà da un certo punto in poi monologo, emergerà chiaramente come debba essere di ben altra natura il soccorso che uno deve procurare a se medesimo o ad altri. Secondo natura, è più brutto tutto ciò che è peggiore, quindi il patire ingiustizia, secondo la legge il commetterla. Il subire ingiustizia è cosa degna dello schiavo, il quale non può arrecare soccorso (*boethein*) a se stesso o ad altri. La legge che afferma il contrario, ossia che sia peggio il commettere ingiustizia, è la legge della massa e dei deboli, volta a intimorire i più forti e capaci, che invece dovrebbero avere più degli altri. Del resto anche Pindaro sostiene questo, quando dice "*la legge regina di tutti/dei mortali e degli immortali/...guida, giustificando violenza suprema/con mano possente* [484b4 – 9, fr. 152 Bowra = 169 Snell]" a proposito del furto, da parte di Eracle (il migliore e più forte), dei buoi di Gerione (il peggiore e il più debole). Giustizia è il diritto del più forte.

¹⁰⁰ Ciò è dimostrato dalla natura, per la quale il migliore ha più del peggiore e il più potente ha più del meno potente. Il più forte domina il più debole e ha più di lui. Che si debba essere uguali e che ciò sia giusto e bello, è una menzogna che va a discapito dei migliori (che sono "incatenati" come schiavi e che, se riuscissero a liberarsi, dominerebbero).

La filosofia rende inesperti gli uomini e delle leggi della città e dei discorsi utili nei rapporti con gli altri uomini e dei piaceri e delle passioni degli uomini, diventando ridicoli. Callicle cita in proposito Euripide (484e6 – 7; fr. 185 Nauck, dall'*Antiope*, in cui si narra del conflitto tra due fratelli, Zeto – campione della vita pratica – , e Anfione – modello della vita contemplativa –). La filosofia è buona quando si è fanciulli, ma nociva quando si è adulti. Un uomo così avrebbe "bisogno di botte". (485d6: citazione da Omero, *Iliade*, IX 441).

citazione da Omero, *Iliade*, IX 441).

102Si ha ancora una citazione dall'*Antiope* di Euripide (fr. 186 Nauck): "un uomo di buona natura è reso peggiore dalla filosofia", che lo rende incapace di soccorrere e salvare se medesimo e chiunque altro. (486c7 – 8, altra citazione dall'*Antiope*, fr. 188 Nauck).

¹⁰³ Socrate, come emergerà nel corso del dialogo, nell'attribuire a Callicle queste qualità fa anche dell'ironia. Il giovane è dotato di adeguata formazione (*pepaideusai te gar hikanos*, 487 b7) e di benevolenza nei suoi riguardi (*kai emoi ei eunous*), è suo amico. Socrate, se erra, lo fa per ignoranza, ed è cosa giusta e buona che Callicle, in quanto amico, lo corregga.

 $Beltio \equiv kreitto$ (più potente); tous kreittous (i migliori) $\equiv iskhyroterous$ (più forti).

I più deboli (tous asthenesterous) debbono obbedire all'ischyroteros (più forte)¹⁰⁴.

- 11) 488 d 5 489 b 6: Socrate ribalta l'argomento di Callicle: i molti sono più forti del singolo, impongono le leggi che quindi sono quelle dei più potenti, ossia dei migliori, le quali sono belle, secondo il precedente ragionamento, per natura. Compresa la legge per cui è peggiore commettere ingiustizia che riceverla.
- 12) 489 b 6 490 a 8: Callicle si corregge: **il migliore**, *beltion*, **è il più intelligente**, *phronimoteros*, e quindi è il più potente, giacchè, con *to kreitton* (più potente) non si riferisce alla forza fisica¹⁰⁵.
- 13) 490 b 1 491 d 3: *phronimoterous* e *kreittous* sono i competenti sulle cose dello stato e i coraggiosi, capaci di realizzare ciò che pensano (*andreioi*)¹⁰⁶.
- 14) 491 d 4 492 c 8: **i più potenti dominano gli altri ma non se stessi.** Il dominio di se stessi (*heautou archonta*) è inteso da Socrate come l'essere temperante (*sophrona*) e padrone di sé (*enkrate heautou*). Per Callicle, *sophrosyne* e *dikaiosyne*, sono, a torto, considerate delle virtù.

La vera *arete*, per il giovane, consiste nella *tryphe*, nella *akolasia* e nella *eleutheria* (sfrenatezza, dissolutezza e libertà). Questa è la triade che porta alla virtù (*arete*) e alla felicità (*eudaimonia*).

- 15) 492 d 1 492 e 6: secondo il modello proposto da Callicle, **non bisogna frenare le passioni** (*epithymias*) **ma lasciarle crescere quanto più possibile**. In ciò consiste la virtù. Quelli che non hanno bisogno di nulla, come i morti e le pietre, non sono felici.
- 16) 493 e 7 493 d 4: **la vita di cui parla Callicle in realtà potrebbe essere morte**. L'anima come orcio forato: **prima immagine escatologica**.
- 17) 493 d 5 494 c 3: l'anima del temperante e del dissoluto: **analogia con gli orci**¹⁰⁷.

Dunque Callicle intende dire che to kreitton \equiv to ischyroteron \equiv beltion : più potente, più forte e migliore sono una medesima cosa. La definizione di migliore e più forte è uguale.

Quindi i *beltious* (migliori) o *ameinous* (più validi) non sono gli *iskhyroterous* (più forti) ma i *phronimoterous* (più intelligenti). Il più intelligente deve dominare e deve avere di più rispetto a chi è dominato.

¹⁰⁶Si tratta di un'ulteriore specificazione dopo una serie di "incomprensioni" circa il significato di "più intelligente", in quanto Socrate lo utilizza nell'accezione più generica, attraverso gli esempi del medico, del sarto e del calzolaio.

¹⁰⁷Nonostante il manifesto rifiuto di accogliere il parlare socratico per miti, il filosofo non desiste e prosegue con un'altra immagine che proviene dalla stessa scuola, probabilmente orfica o pitagorica. La vita del temperante e quella del dissoluto vengono paragonate alla condizione di due uomini dotati di molti orci, di cui uno li possiedi sani e pieni, ragion per cui, una volta riempiti, può stare tranquillo, e l'altro bucati e consumati, sempre costretto a procacciarsi liquidi per riempirli in continuazione, per

- 18) 494 c 4 495 c 2: per Callicle, il vero bene per l'uomo consiste nel piacere in tutti i sensi, di qualunque genere esso sia e in qualunque modo esso si realizzi.
- 19) 495c3 497d8: la confutazione di Socrate prende le mosse ora dall'identificazione di bene e piacere (*agathon* e *hedy*) e di male e dolore.
- 20) Per Callicle *episteme* \neq *andreia*; *andreia* \neq *hedone*.

 $agathon \equiv hedy$; $episteme \neq andreia$ ed episteme e andreia sono differenti da hedy.

- 21) Per Socrate star bene e star male sono stati contrari, cui corrisponde la contrarietà di salute e malattia¹⁰⁸.
- 21) il piacere è diverso dal bene¹⁰⁹ ($hedy \neq agathon$).
- 22) Piaceri e beni non sono la stessa cosa, come non sono la stessa cosa i dolori e i mali¹¹⁰.
- 23) 497 d 8 499 b 3: assurdità derivanti dall'affermazione dell'uguaglianza tra piaceri e beni.
- 24) 499 b 4 500 a 4: in realtà, esistono piaceri buoni e piaceri cattivi, i primi utili e i secondi dannosi¹¹¹. Bisogna preferire i piaceri e i dolori buoni. Il fine delle azioni e della vita umana è, pertanto, il bene.
- 25) 500 a 4 500 e 2: per distinguere piaceri buoni e cattivi è necessario conoscere il bene. Esistono **arti che tendono al piacere** (**la culinaria**) e **arti che tendono al bene** (**la medicina**). Invito di Socrate alla serietà: ci si sta occupando delle questioni più importanti per l'uomo, il modo in cui si debba vivere, secondo i dettami dell'oratoria e della vita pubblica, o secondo filosofia.

cercare di placare le sofferenze che deriverebbero da una loro mancanza. Ma nemmeno questa immagine induce Callicle ad un cambio d'opinione. Per lui l'essenza della vita e del piacere consiste esattamente in questo, nel versare quanto più possibile nei vasi, perché quando i vasi sono ricolmi si raggiunge lo stato delle pietre e dei morti, ossia non si prova più né il dolore né il piacere.

¹⁰⁸ Non si può essere al contempo sani e ammalati né ci si può, al contempo, liberare dalla salute e dalla malattia (non si può avere l'oftalmia ed avere gli occhi sani, lo stesso discorso vale per la forza e la debolezza, per la velocità e la lentezza).

Per quel che riguarda i beni e la felicità e i mali e l'infelicità, anche in questo caso, quando si acquistano gli uni si perdono gli altri e viceversa. Se l'uomo può avere e perdere al contempo qualcosa, non si tratterà del bene e del male che si escludono reciprocamente. Ora, l'aver fame o sete di per sé è doloroso. Mangiare o bere quando si hanno fame o sete è piacevole, cioè quando si ha dolore. Nel bere c'è un piacere quando si ha sete, cioè quando si ha un dolore. Dire che uno beve quando ha sete significa dire provare un piacere quando si prova un dolore. Dunque il provare piacere non coincide col bene né il soffrire coincide col male, dato che si è ammesso precedentemente che bene e male si respingono reciprocamente. Quindi il piacere è altra cosa dal bene.

Quando uno beve, cessa al tempo stesso d'aver sete (la sofferenza) e di godere, cessa dal dolore e dal piacere, ma non cessa contemporaneamente dai beni e dai mali, dato che questi non possono comparire e scomparire al medesimo tempo.

Le ammissioni di Callicle, "fatte per scherzo" "ingannano" Socrate. I piacer utili producono qualche bene, quelli dannosi qualche male. Anche i dolori possono essere buoni o cattivi.

- 26) 500 e 3 502 d 9: **forme di lusinga**, ossia "pratiche" che producono il piacere senza preoccuparsi del meglio e del peggio, rivolte al corpo e all'anima, (cetra, poesia ditirambica, poesia tragica) 112 .
- 27) 502 d 10 503 d 4: **la buona oratoria**, **che** a detta di Callicle **rende migliori i cittadini**, quale fu quella **praticata da Temistocle**, Cimone, Milziade e Pericle, in realtà non fu tale.
- 28) 503 d 5 504 d 4: l'uomo buono e competente produce ordine e armonia nelle cose di cui si occupa, da cui derivano *dikaiosyne* e *sophrosyne*.
- 29) 504 d 5 505 b 12: per l'anima il castigo è cosa migliore della dissolutezza 113.
- 30) 505 c 1 506 c 4: rifiuto di Callicle di proseguire nella conversazione. Socrate dialogherà con se stesso.

V) Dialogo Socrate - Socrate

- 1) 506 c 5 507 a 4: l'anima buona, tale per la presenza della virtù del bene, come tutto ciò che e buono, è ordinata e temperante: piacere e bene non sono la stessa cosa.
- 2) si deve perseguire il piacere in vista del bene e non il contrario.
- 3) **la virtù di ciascuna cosa, che la rende buona, è ordine**: l'anima ordinata è migliore della disordinata, è temperante e pertanto buona.
- 4) 507 a 5 c 7: **l'anima buona e temperante è felice**. Il temperante è giusto, coraggioso e santo, e anche perfettamente buono, che fa bene e onestamente quel che fa, che facendo il bene è beato e felice.
- 5) 507 c 8 e 6: a chi ne avrà bisogno, dovrà essere inflitta la pena, se vuol essere felice.
- 6) chi vuol essere felice deve possedere *sophrosyne* e *dikaiosyne*, altrimenti non potrà vivere in comunanza (*koinonia*) con gli altri uomini, e senza la comunanza non c'è *philia*, amicizia.
- 7) 507 e 6 508 c 3: dimensione cosmica di ordine, comunanza e temperanza.
- 8) Hoi sophoi (pitagorici) sostengono che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme da koinonia, philia, sophrosyne e dikaiosyne e perciò chiamano l'universo intero cosmo, cioè "ordine".

Rivolte non solo a una, ma anche a molte anime insieme. Si tratta di forme di lusinga che, qualora venisse loro tolta musica, ritmo e metro, sarebbero puri discorsi rivolti alla folla, simili all'oratoria.

113 Il vero oratore, colui che pratica la buona oratoria, deve fare in modo che nei cittadini si producano

Il vero oratore, colui che pratica la buona oratoria, deve fare in modo che nei cittadini si producano ordine, giustizia e temperanza. Come per il corpo, fintanto che l'anima resti malvagia, bisogna impedirle di soddisfare le sue passioni e concederle solo quelle cose che la rendano migliore.

- 9) 508 a 8: l'uguaglianza geometrica (he isotes he geometrike) ha grande importanza e potere tra uomini e dèi¹¹⁴.
- 10) il fare ingiustizia è più brutto del riceverla.
- 11) chi vuol essere oratore in modo giusto deve conoscere il giusto ed essere giusto.
- 12) 508 c 4 509 c 5: ripresa delle tesi etiche: è cosa peggiore il commettere ingiustizia rispetto al riceverla.
- 13) 509 c 6 510 a 5: occorrerebbe possedere l'arte di non commettere ingiustizia e di non subirla (una potenza che impedisca di commetterla e riceverla).
- 14) 510 a 6 511 a 7: non subire ingiustizia diventando amici dei potenti: diventare amici dei potenti costringe, per non subire ingiustizie, a commetterle¹¹⁵.
- 15) 511 b 1 512 d 6: l'oratoria può salvare solo la vita fisica 116 .
- 16) 512 d 6 513 c 6: ciò che vale è vivere secondo giustizia.
- 17) 513 c 7 515 b 5: compito del politico è il miglioramento dei cittadini.
- 18) 515 b 6 517 a 6: Milziade, Temistocle, Cimone e Pericle non hanno praticato nessuna oratoria, né la buona, né la lusinga, altrimenti non avrebbero fatto la fine che hanno fatto. Non sono stati dei buoni politici.
- 19) 517 a 7 518 c 1: i politici del passato, quelli attuali e gli oratori hanno assecondato i desideri della città senza volgerle a ciò che le avrebbe rese migliori.
- 20) due modi di trattare anima e corpo: uno servile, procurando loro ciò di cui hanno desiderio, un altro che dà a corpo e anima ciò che per loro è meglio.
- 21) 518 c 1 519 b 2: responsabilità e corresponsabilità 117.
- 22) 519 b 2 d 7: il comportamento dei cittadini nei confronti dei politici è causato dall'azione degli stessi politici. Ugualmente, i sofisti non possono accusare i propri allievi di trattarli ingiustamente se veramente hanno insegnato loro la giustizia e li hanno liberati dall'ingiustizia.

115 Chi vuol diventare potente deve farsi amico di colui che domina e questo è possibile solo se abbiano una natura simile. Essendo ingiusto colui che domina sarà ingiusto anche chi vuol farselo amico, potrà uccidere e spogliare dei beni chiunque voglia.

116 Se la virtù consiste nel salvare sé e le proprie cose ad ogni costo, non si deve disprezzare né il

^{114 &}quot;Credi che si debba perseguire l'eccesso e trascuri la geometria".

costruttore di macchine né il medico.

¹¹⁷ Ai politici del passato risalgono le cause dei mali presenti di Atene. Si è soliti lodare quanti hanno causato il male, che hanno reso la città gonfia e marcia senza sophrosyne e dikaiosyne.

- 23) 519 d 8 520 e 11: la responsabilità politica i sofisti e i politici non possono accusare i propri discepoli di malvagità perché accuserebbero se stessi¹¹⁸.
- 24) 521 a 1 522 b 2: Socrate è uno dei pochissimi ad esercitare la vera arte politica, se non il solo, e sa che sorta lo aspetta.
- 25) anticipazione del destino di Socrate¹¹⁹.
- 26) 522 b 3 e 8: la potenza (*dynamis*) in cui crede Socrate è l'aiutare se stesso a non commettere ingiustizia. Il più valido soccorso che si possa dare a se medesimi è il non aver detto o fatto nulla di ingiusto né verso gli uomini né verso gli dèi 120 .
- 27) 522 e 1 8: introduzione al *mythos* finale.

VI) Il mito

- 1)523 a 1-3: il mito in realtà è un *logos*, i cui contenuti sono veri.
- 2) 523 a 3 5: ripartizione del regno
- 3) 523 a 5 b 4: legge vigente che regola il destino *post mortem* degli uomini sino ai tempi attuali.
- 4) 523 b 4-7: prassi attuale del giudizio: l'errore deriva dal giudicare e dall'essere giudicati essendo vivi.
- 5) 523 b 7 c 1: protesta di Plutone e dei custodi delle Isole dei beati
- 6) 523 c 1 d 4: intervento di Zeus: causa degli errori nelle sentenze
- 7) 523 d 4 e 6: **provvedimento di Zeus**: gli uomini non devono prevedere la data della morte e debbono essere giudicati morti. Morti debbono essere anche i giudici.

118 Come può, uno che afferma di aver reso un altro uomo buono, accusarlo poi di malvagità, dato che dovrebbe essere diventato buono ad opera sua? Lo stesso capita all'oratore nei confronti della città. Sono la stessa cosa l'oratore ed il sofista, anche se per Callicle l'oratoria è migliore. In realtà è vero il contrario, come la *nomothetike* è superiore alla *dikastike* (amministrazione della giustizia) e la *gymnastike* alla *iatrike*.

¹¹⁹In quale modo Socrate deve prendersi cura dello Stato? Contrastando gli ateniesi affinché diventino migliori o servendoli e comportandosi come loro per ottenere favori? Per Callicle deve servire gli ateniesi e lusingarli o, al contrario, rischierà la morte. Socrate è perfettamente consapevole del destino che lo attende. Egli potrà essere trascinato ingiustamente in tribunale da un malvagio e verrebbe condannato a morte, perché egli è il solo che tenti la vera arte politica e che la eserciti (521d6 – 8). Sarà giudicato come potrebbe essere giudicato un medico se lo accusasse un cuoco davanti ai fanciulli e si troverebbe senza argomenti (nb: quegli argomenti che mai ha voluto utilizzare).

¹²⁰ Socrate, secondo Callicle, sarà incapace di *boetheias heauto*, di soccorrere se stesso (522d2). Socrate, invece, sopporterà serenamente la morte se questa giungesse per mancanza di oratoria lusingatrice.

- 8) 523 e 6 524 a 7: istituzione dei nuovi giudici: Minosse e Radamente dell'Asia e Eaco dell'Europa.
- 9) **conseguenze:** la morte è lo scioglimento dell'anima dal corpo; ciascuna componente conserva lo stato che aveva in vita,
- 10) 524 d 7 525 a 7: ripresa del mito.
- 11) 525 b 1 526 b 4: finalità della pena e classificazione delle anime:
- -chi sconta una pena giusta, diventa migliore, ne trae vantaggio ed è un esempio per gli altri: trae giovamento dalla pena l'anima che abbia commesso colpe sanabili;
- -chi ha commesso le ingiustizie più grandi serve solo da esempio per gli altri, non trae giovamento per sé;
- -chi servirà da monito proviene dai tiranni, dai potenti e da quanti hanno esercitato il potere politico, che in virtù del potere commettono i peggiori delitti:
- -a chi non abbia il potere di commettere gravi colpe, pur essendo malvagio, non spetta il castigo eterno;
- -anche tra i potenti possono esserci uomini buoni.
- 12) 526 b 4 c 6: ritorno all'azione di Radamante e continuazione della classificazione delle anime destino beato dell'anima del filosofo.
- 13) 526 c 6 d 2: le insegne del potere di Eaco, Radamante e Minosse: la verga e lo scettro.
- 14) 526 d 3 e 1: persuasione di Socrate rispetto al racconto Socrate coltiva la verità e cerca di essere migliore.
- 15) 526 e 1 4: **esortazione** di Socrate a tutti gli uomini e a Callicle a condurre una vita all'insegna della ricerca del meglio e della verità
- 16) 526 e 4 527 a 4: rovesciamento, nell'aldilà, della posizione di Callicle.
- 17) 527 a 5 8: non vi sono a disposizione cose migliori e più vere del *mythos* appena narrato.

VII) Considerazioni conclusive

1) 527 a 8 – b 2: **non è stato dimostrato che si debba vivere una vita diversa da quella indicata da Socrate**. Gorgia, Polo e Callicle, tra i più sapienti del loro tempo, non sanno dimostrare che si debba vivere una vita diversa da quella indicata da Socrate, vita utile anche nell'aldilà.

- 2) 527 b 2 c 4: sintesi di quanto detto nel dialogo alla luce del mito l'unico ragionamento valido afferma che non bisogna commettere ingiustizia, che bisogna essere, e non apparire, buoni nel privato e nel pubblico; bene "secondo" è l'essere puniti qualora si sia commessa ingiustizia, per diventare giusti; bene "primo" è l'essere giusto fin dal principio (non contrarre ingiustizia); la lusinga va tenuta lontana e l'oratoria deve essere utilizzata in vista della giustizia.
- 3) 527 c 4 e 7: **esortazione** affinché Callicle segua Socrate nel suo cammino. Se sarà veramente virtuoso, Callicle non potrà patire nulla di terribile. **Solo dopo aver esercitato la virtù ci si potrà dedicare alla vita politica o ad altre attività**, perché saremo in grado di decidere. Non ora, giacchè versiamo in una condizione di ignoranza, non avendo mai la medesima opinione sulle medesime cose e proprio sulle più importanti. È vero che **la vita migliore consiste nell'esercizio della giustizia e di ogni altra virtù e così vivere e morire**. **Il tipo di vita proposto da Callicle non ha alcun valore**.

La prolissità di questo "schema" si spiega con la complessità dei contenuti che si intrecciano nel dialogo e con l'approfondimento che ad ogni suo stadio viene portato avanti nel corso dei vari confronti. Ritornando alla scansione generalissima delle parti in cui si articola il dialogo, potremmo specificare il nostro schema nel seguente modo:

- I) 447 a 1-448 c 9: **introduzione**. Posizione del problema: chi è il *retor* e che arte pratica.
- II) 448 d 1 461 b 2: **dialogo Socrate Gorgia**. Definizioni della *retorike* nesso tra oratoria e conoscenza del giusto e dell'ingiusto: se l'oratore conosce il giusto e lo insegna sarà egli stesso giusto e non potrà fare un ingiusto uso della sua arte.
- III) 461 b 3 481 b 5: **dialogo Socrate Polo**. Per Socrate l'oratoria è una pratica empirica che produce diletto e piacere. Ma il piacere non si identifica col bene come il dolore non si identifica con il male. Il commettere ingiustizia è cosa peggiore e brutta sebbene meno dolorosa del subirla, perché arreca maggiore danno all'anima. Chi è ingiusto, al contrario di quanto sostiene Polo con l'esempio di Archelao, è infelice, perché non fa ciò che vuole tutti vogliono il bene ma ciò che gli pare ovvero ciò che gli sembra bene per raggiungere determinati scopi, poiché manca di intendimento.

Bene primo è l'essere esenti da ingiustizia, bene secondo scontare la pena per emendarsi. Nel bene consiste la felicità.

IV) 481 b 6 – 506 c 4: **dialogo Socrate** – **Callicle**. Distinzione tra giusto *kata physin* – *kata nomon*. Secondo la legge di natura il forte-migliore domina sul debole-peggiore, laddove il migliore è il più intelligente, ovvero competente nelle cose dello Stato e coraggioso, capace di realizzare ciò che pensa, dominando gli altri e non se stesso, accrescendo i propri desideri (anima dell'intemperante: prima immagine escatologica – il setaccio – /analogia con gli orci). Identificazione di Callicle di piacere e bene e dolore e male, corretta poi nella distinzione tra piaceri buoni e cattivi e dolori buoni e cattivi. È necessario conoscere il bene. Il bene, e chi conosce il bene, produce ordine e armonia, da cui derivano temperanza e giustizia: proprio ciò che non produsse l'oratoria dei politici ateniesi citati. Il castigo migliora l'anima rendendola ordinata, è cosa migliore della dissolutezza.

V) 506 c 5 – 522 e 8: **dialogo Socrate** – **Socrate**. L'anima buona per la presenza del bene è ordinata e temperante, dunque felice. La pena, correggendo, porta alla temperanza ed alla giustizia, quindi alla felicità. Temperanza e giustizia permettono la *koinonia* e la *philia*. Dimensione cosmica di ordine, temperanza e giustizia e importanza della uguaglianza geometrica tra dèi e uomini. Il commettere ingiustizia è cosa peggiore e la classe politica del passato e del presente non ha migliorato in nulla i propri cittadini, accusati dai politici di essere ingiusti nei loro confronti. L'unico ad esercitare la vera arte politica, tesa al meglio, è Socrate, che non pratica l'arte della lusinga e che per questo verrà condannato. Ma il vero potere consiste nell'aiutare se stessi a non commettere ingiustizia, né verso gli uomini né verso gli dèi.

VI) 523 a 1 - 527 a 4: mito escatologico.

VII) 527 a 5 – 527 e 7: **conclusione/esortazione.** Nessuno ha smentito Socrate e pertanto il modello di vita da lui proposto è utile nell'aldilà come nell'aldiqua. Esso consiste nell'essere buoni nel pubblico e nel privato, nel subire la pena se necessario per divenire giusti. L'oratoria deve perseguire la giustizia, anche a costo di denunciare se stessi o un proprio caro. Solo dopo l'esercizio nella virtù ci si potrà dedicare alla politica o ad altra attività, perché non saremo più ignoranti e non saremo in balìa di opinioni sempre mutevoli. La vita migliore consiste nell'esercizio della giustizia e di ogni altra virtù.

Pertanto avremo:

- I) Introduzione richiesta di definizione del *retor* e dell'oratoria: la *retorike* è la migliore delle arti.
- II) **Dialogo Socrate Gorgia: retorica e giustizia**: l'oratore, se conosce e insegna il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, il bello e il brutto, è anch'egli giusto e non può fare cattivo uso dell'arte sua né voler commettere ingiustizia.
- III) **Dialogo Socrate Polo**: retorica come pratica empirica che produce piacere; il piacere è diverso dal bene; commettere ingiustizia anche se piacevole è un male e conduce all'infelicità; bene è assenza di ingiustizia o purificazione dall'ingiustizia: **nesso tra bene** = **giustizia** = **felicità**.
- IV) Dialogo Socrate Callicle: 1 fase) physis e nomos per natura il più forte e migliore domina sul peggiore e più debole, il migliore è il più intelligente che è competente nelle cose dello Stato e coraggioso, capace di realizzare ciò che pensa. Domina gli altri e non se stesso, è intemperante, accresce i propri desideri. In questo consiste la virtù. Il vero bene si identifica con l'assecondare tutti i desideri di qualunque tipo in qualsiasi modo. 2 fase) bene ≠piacere → distinzione tra piaceri buoni/piaceri cattivi –dolori buoni/dolori cattivi; buono = utile; cattivo = dannoso; il bene come criterio di distinzione: è necessario conoscerlo. Bene → ordine, armonia, giustizia, temperanza.
- V) **Dialogo Socrate Socrate**: **sintonia tra anima buona e ordinata**, che rende possibile *koinonia* e *philia*, **con il** *kosmos* che presenta ordine, temperanza e giustizia. Tra gli dèi e tra gli uomini vale la *isotes geometrike*. La vera arte politica tesa al bene migliora i cittadini rendendoli giusti, temperanti, ordinati ma non è stata praticata da nessuno tranne che da Socrate.
- VI) **Mito escatologico** la giustizia nell'aldilà premia i giusti –ordinati-, castiga gli ingiusti –disordinati- rendendoli migliori se curabili, rendendoli un esempio per gli altri se incurabili. In ogni caso il subire la pena è utile. Il criterio applicato è quello della **giustizia geometrica**. I provvedimenti adottati da Zeus per rendere migliore il sistema di giudizio sono stati individuati con scienza. Ciò che conta nell'aldilà è la presenza o assenza nell'anima della virtù.
- VII) **Conclusione/esortazione** la vita migliore è quella proposta da Socrate, che persegue la virtù. L'oratoria corrente è pratica inutile e dannosa a meno che non si fondi sulla giustizia. Solo chi si sia liberato dalla propria ignoranza potrà anche occuparsi di

faccende politiche e delle altre attività. Callicle è invitato ad una inversione di rotta perché quanto da lui proposto non vale niente.

Nell'introduzione (I), nel dare l'avvio alla discussione, Polo definisce la retorike come la migliore delle arti, esprimendone la qualità piuttosto che l'essenza. A questa definizione alquanto vaga, segue il confronto tra Socrate e Gorgia (II) durante il quale il retore siciliano, incalzato dal filosofo ateniese, cerca di formulare una più precisa definizione della sua arte. Nel corso della ricerca emerge la relazione che dovrebbe intercorrere tra retorica e giustizia. Il retore, che pratica e insegna un'arte che esprime le sue potenzialità soprattutto nell'ambito giudiziario e politico, persuade circa il giusto e l'ingiusto; chi pratica la retorica è più persuasivo con la folla di chiunque altro. Tuttavia, se qualcuno fa un ingiusto uso dell'arte, non per questo ne deve essere incolpato il maestro, perché l'arte va usata correttamente. Si arriva allo snodo della conversazione: il retore dovrà conoscere il giusto ed insegnarlo e a chi conosce il giusto non sarà possibile fare un uso scorretto della propria arte né voler commettere ingiustizia. La contraddizione in cui è caduto Gorgia è insanabile. Con Polo (III), la retorike è ufficialmente declassata da arte a pratica empirica della peggior specie, tesa alla lusinga e al piacere, falsificazione di una parte dell'arte politica che presiede alla salute dell'anima ovvero la dikaiosyne (in risposta alla definizione proposta dal giovane al punto I). Il piacere però non è il bene. Polo asserisce che è cosa peggiore subire ingiustizia che il commetterla, sebbene questo sia cosa più brutta. In realtà l'agire ingiustamente è sia peggiore che più brutto, è un male che conduce alla infelicità. In questa parte viene approfondito il nesso tra giustizia, bene e felicità. Questo nesso viene ulteriormente vagliato nel confronto tra Socrate e Callicle (IV) in due fasi successive strettamente legate. Nella prima fase Callicle avanza la propria tesi sulla distinzione tra physis e nomos, secondo la quale vale la legge del più forte che con l'intelligenza acquisisce il potere e domina sugli altri tranne che su se stesso, lasciando crescere in sé il più possibile le epithymiai ed assecondandole in ogni modo; ma il giovane corregge il tiro, poiché dall'affermazione dell'edonismo radicale se ne traggono conseguenze incompatibili con l'ideale di uomo che professa, tipo di uomo a cui non possono adeguarsi i piaceri di ogni sorta, giacchè alcuni sono considerati vergognosi¹²¹. Esistono dunque piaceri buoni e cattivi e dolori buoni e cattivi e per individuarli occorre conoscere il bene. Ma il bene produce ordine, temperanza, giustizia da cui deriva la

¹²¹ Cfr. A. Fussi, *Retorica e potere* ..., pp. 220 – 237, part. p. 225. Si veda anche C. H. Tarnopolsky, *Prudes, Perverts, and Tyrants*..., pp. 79 – 88.

felicità. Tutto il contrario di quanto sostenuto da Callicle, che a questo punto si ritrae dal confronto, poiché ritiene inaccettabili le tesi del filosofo, e lascia Socrate a proseguire in un lungo monologo.

Nel dialogo con se stesso (V) Socrate approfondisce quanto detto in modo particolare nei punti (III) e (IV) in cui egli ha risposto senz'altro ad personam sia a Polo che a Callicle, ma indirettamente a Gorgia, giacchè è nei suoi insegnamenti e nel relativismo che essi finiscono con il produrre, che le teorie dei due giovani hanno trovato terreno fertile. In questa sezione del dialogo il nesso tra giustizia, ordine, temperanza e bene viene ricondotto alla dimensione del kosmos. Anima ordinata e kosmos sono affini, in essi regnano koinonia e philia. Tra uomini e dèi è sommamente importante l'uguaglianza geometrica mentre Callicle persegue l'eccesso e trascura la geometria. Colui che pratica la vera arte politica, il cui unico rappresentante è Socrate, non lusinga i cittadini ma li migliora rendendoli, appunto, ordinati, temperanti, giusti, ossia buoni. Si è giunti a questo punto attraverso un crescendo dell'argomentazione, che indicando nella conoscenza del giusto il fondamento su cui impostare un'arte oratoria veramente utile (II), approfondisce per fasi successive, riprendendo ex arches il ragionamento, il nesso essenziale tra giustizia, ordine, temperanza che, in ultimo, sono ricondotti alla conoscenza del bene (III-IV). A questo punto Socrate viene abbandonato da Callicle che non può accettare lo stravolgimento delle proprie tesi e il filosofo si ritrova così, da solo, a pronunciare "la verità": l'anima ordinata, temperante e giusta – dunque buona – è affine al kosmos, che è, per l'appunto, ordine. Solo tra anime temperanti sono possibili la koinonia e la philia, non solo all'interno delle singole psychai, ma anche nelle relazioni tra individui, così come avviene nel cosmo. All'affermazione di questa verità segue il mito (VI) il quale "mostra" i punti salienti del dialogo. Il vero legislatore – Zeus - decide sulla base della conoscenza del meglio in vista del bene. Il mutamento delle norme che presiedevano ai giudizi nell'Ade persegue lo scopo di rendere giustizia in modo geometrico, dando a ciascuno ciò che merita secondo un criterio di proporzionalità e le pene inflitte servono a rendere migliori le anime, direttamente subendo il castigo, o indirettamente guardando la sofferenza altrui che funge da monito. La spartizione dei poteri e della competenze tra Zeus e i suoi fratelli e tra i tre giudici sono esempi di armonia, in cui ciascuno assolve al proprio compito. La conclusione è una esortazione (VII) che ribadisce la vita giusta come modello di vita migliore, che dobbiamo cercare di realizzare, perché garantisce la felicità qui e nell'aldilà. Se al punto (I) viene posto il problema che dà l'avvio alla discussione – chi è il retor e qual è la sua arte –, il punto (II), attraverso la ricerca della definizione della retorike, porta sul terreno della discussione l'importanza dello stabilire un nesso tra oratoria e giustizia, nesso che Gorgia non rifiuta, da cui si sviluppano le discussioni ai punti (III) e (IV) che si occupano di stabilire quale sia il modo in cui si debba vivere. I punti (III) e (IV) vedono l'atteggiamento più radicale assunto dagli eredi di Gorgia nella discussione: Polo (III), nonostante il temperamento irruente cede alle argomentazioni socratiche acconsentendo all'affermazione che è preferibile subire che commettere ingiustizia, sebbene nel dare il proprio consenso appaia stordito dalla dialettica socratica più che pienamente convinto, oltre che orientato a questa scelta di adesione dalla spinta impressa dal sentimento della vergogna che gli rende difficile, anzi, impossibile, ribadire pubblicamente una tesi che dai più - ovvero quella massa cui lui e il suo maestro si rivolgono per trovare nuovi allievi – non è vista di buon occhio. È nella discussione con Callicle (IV) che Socrate trova un interlocutore motivato e convinto che porta alle estreme conseguenze quanto giace in forma latente negli insegnamenti di Gorgia. Forse il definire il giovane "pietra con cui saggiare l'oro" non è tutta ironia. Socrate deve misurarsi con una posizione e con un carattere che richiedono il massimo impegno. Nonostante il filosofo ateniese sveli, a chi assiste alla conversazione ma anche e soprattutto a Callicle, le conseguenze assurde e grottesche cui possono condurre le tesi da lui propugnate, il giovane aderisce profondamente a quel modello di vita che propone. È pur vero che in più occasioni Callicle si rivela "schiavo" del demos - ad esempio quando manifesta il proprio disprezzo per gli esempi proposti da Socrate tesi ad illustrare le conseguenze cui porta un edonismo radicale –, dunque schiavo anch'egli di certe convenzioni, ma è pur vero che il modello di vita da lui proposto, antitetico rispetto a quello socratico, rimane una proposta forte. A detta di alcuni Callicle viene battuto, ma se ciò avviene, avviene sul piano della parola: il giovane si rifiuta di proseguire la discussione perché rifiuta la proposta di Socrate, il quale non produce a suo favore quell'unico testimone che realmente gli interessa. Dal punto di vista concettuale, la discussione con Callicle è il fulcro del dialogo, poichè è in questa fase che si manifesta il momento di maggior criticità e la debolezza del metodo socratico, il quale non è sufficiente in ogni occasione e con ogni interlocutore e soprattutto, nel nostro caso specifico, fallisce nel suo tentativo di ri-orientare l'anima di un giovane ateniese che si appresta ad intraprendere la carriera politica¹²². I punti (V) e (VI) sono strettamente connessi perché in (V) viene

¹²² Sul fallimento socratico, se non sul piano dei *logoi* senz'altro sul piano della persuasione, cfr. G. Klosko, *The Insufficiency of Reason in Plato's* Gorgias, in: «Western Political Quarterly», 36, 1983, pp.

ulteriormente approfondito il nesso tra ordine, temperanza, giustizia e bene che dall'uomo e dalla sua anima viene trasportato a livello cosmico, mentre in (VI) il mito dà visibilità a quanto espresso nei ragionamenti, riportando nell'aldilà come fatto certo ciò che qui non è ancora realizzato. Il racconto conclusivo del Gorgia riguarda l'aldilà e l'aldiqua: nell'aldilà la giustizia e l'ordine sono realizzati, qui devono essere raggiunti con l'impegno personale e attraverso una classe politica degna di questo nome e sono lontani dall'essere raggiunti. Il mito non è però solo una metafora della nostra vita, poiché esso ci offre un modello divino cui ispirarci. Esso è pertanto, al contempo, l'espressione di una fede fondata sulla conoscenza, una speranza e anche una consolazione che al punto (VII) si traduce in una ultima lode della vita all'insegna della virtù e in una ultima esortazione ad un cambiamento personale, perché solo questo tipo di vita assicura felicità qui e là. Se traduciamo i numeri in lettere, nella ricostruzione dello schema del dialogo avremo la seguente successione: A - B - C - D - E - F - A. All'interno di un movimento circolare che ricongiunge il principio con la fine (A - A), abbiamo lo sviluppo "graduale" della problematica affrontata attraverso i punti B – C – D – E (Gorgia, Polo, Callicle, Socrate con se stesso). Tuttavia, nella successione B – C - D - E, il punto D (conversazione con Callicle), segna il centro formale e teorico dell'intero dialogo, nonché il momento di crisi che conduce dal dialogo "a due" al monologo. Il Gorgia è un dialogo "diviso", non da un punto di vista dell'unità teorico – concettuale, ma dal punto di vista strutturale: la conversazione con Callicle (D) culmina nel distacco che si concretizza nei punti E – F, ovvero nel monologo di Socrate con se stesso e nel mito conclusivo. Anche nel racconto del mito il filosofo è da solo, anzi lo è ancor di più. La speranza che egli nutre di essere ascoltato risiede ormai solo nel pubblico. Un'ultima riflessione è d'obbligo e riguarda la comparazione strutturale tra mito e dialogo. Come ricorderemo, lo schema del mythos ci aveva condotti alla seguente successione: A – B – C – B – A. Il racconto è costruito secondo dei centri concentrici che vedono la corrispondenza concettuale di ciascun punto con un altro, procedendo dagli estremi verso l'interno. L'interno o snodo teorico centrale è costituito dal punto C. Da un punto di vista strutturale, il racconto escatologico è davvero il mito più semplice, poiché esso costituirà la base delle future immagini dell'aldilà proposte nel Fedone e nella Repubblica. In qualità di racconto strutturalmente semplice, esso consta di una

^{579-595,} part. p. 583 ss.; R. Woolf, *Callicles and Socrates. Psychic (dis)harmony in the* Gorgias, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18, 2000, pp. 1-40, part. pp. 29-32; F. V. Trivigno, *Paratragedy in Plato's* Gorgias, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 36, 2009, pp. 73-105, part. p. 94.

introduzione (A); di un racconto – sull'aldilà – (B); di conseguenze – o riflessioni – che da quel racconto possono essere tratte (C) -; di un proseguimento del racconto sull'aldilà (B); di conclusioni (A). In realtà esso rispecchia la semplicità strutturale del dialogo, il quale all'interno della cornice circolare data da introduzione e conclusione (A - A), nel suo interno procede secondo un moto lineare in costante ascesa (sino al punto D), per poi spezzarsi, come abbiamo detto non da un punto di vista concettuale, bensì strutturale, trasformandosi da dialogo in monologo (E - F). Nel raffronto tra le due strutture, potremo notare una corrispondenza generale ma significativa. Alla introduzione del mito corrisponde l'introduzione del dialogo (A – A); alla conclusione del mito corrisponde la conclusione del dialogo (A – A): al racconto (B) corrisponde il dialogo con Gorgia (B) e a ciascuno di questi corrispondono, parallelamente le "conseguenze": come alla narrazione segue la definizione della morte come scioglimento dell'anima dal corpo e l'evidente differenza ontologica che sussiste tra anima e corpo – in virtù della quale è nostro dovere occuparci dello stato di salute della psyche -, così anche il dialogo con Gorgia e le affermazioni dello stesso maestro di retorica presentano le proprie conseguenze, ovvero le discussioni con Polo (C) e Callicle (D) e il modo di pensare di questi due giovani, giacchè essi non rappresentano nient'altro che le conseguenze della concezione gorgiana, apparentemente indifferente e non necessariamente negativa. Callicle (D) rappresenta il prodotto estremo e più devastante della retorica gorgiana, sia da un punto di vista individuale, sia da un punto di vista sociale e politico. Le conseguenze portano al cambiamento: nel mito vediamo come concretamente venga applicata la nuova legislazione nell'aldilà sulla base di un nuovo concetto di giustizia (B), nel dialogo ci troviamo ad ascoltare il lungo monologo socratico che si completa con il mito stesso: ciò che Socrate, in solitudine, nei punti E – F sostiene e racconta, riguarda l'ordine, la giustizia, la temperanza applicati nella dimensione cosmica. Quella dimensione divina deve essere il nostro modello per il cambiamento interiore e politico.

Mito	Dialogo
A) Introduzione	A) Introduzione
B) racconto (il <i>mythos</i>)	B) Gorgia
C) conseguenze	C) Polo
	D) Callicle
B) racconto (il mythos)	E) Socrate – Socrate; F) mito
A) conclusione	A) conclusione

CAPITOLO III

IL DIALOGO SOCRATE – CALLICLE E L'INGRESSO DELLA TEMATICA ESCATOLOGICA

III. 1) Il confronto con Callicle. Socrate può persuaderlo?

Abbiamo individuato nel confronto tra Socrate e Callicle il picco di criticità del dialogo e nel giovane l'interlocutore che davvero il filosofo deve produrre come testimone. È sulla scia della discussione con lui che Socrate porta a conclusione il ragionamento da solo, è nel corso di questo confronto che fa uso di citazioni letterarie e di immagini che si riferiscono alla condizione dell'anima, nell'aldilà e nell'aldiqua, suggellate dal mito conclusivo del giudizio indirizzato esplicitamente a Callicle. Ma perché rivolgersi a lui con un ulteriore appello all'immagine sapendo che non avrà successo? Cerchiamo ora di approfondire alcuni aspetti di questa sezione del dialogo con l'intento di formulare delle ipotesi intorno al perchè del ricorso alle immagini dell'aldilà in questo preciso contesto. Dalle discussioni tra Socrate, Gorgia e Polo è emerso che la retorike necessita della conoscenza del giusto e dell'ingiusto (Gorgia); che il commettere ingiustizia è più brutto del riceverla (Polo). Callicle individua magistralmente quelle concessioni che hanno fatto precipitare Gorgia e Polo in contraddizione, facendo leva, a suo dire, sul ritegno morale che avrebbe condotto entrambi a non ammettere fino in fondo il loro pensiero circa la giustizia. Egli rigetta in toto la posizione socratica, considerata un ribaltamento di quanto dimostrato dai fatti, e pertanto anche la filosofia, che induce un uomo potenzialmente valido a pronunciare certi discorsi; chi voglia essere un uomo stimato e utile alla società deve abbandonare la filosofia, la cui frequentazione è appropriata negli anni della formazione ma nociva in età adulta, e dedicarsi alla vita pratica e a quelle attività che ne garantiscano il successo. Tre sono gli elementi di maggior spicco che marcano la discussione instauratasi tra Socrate e Callicle:

-l'ironia;

-il ricorso alle citazioni, come da prassi nell'ambito dell'oratoria (cui si adegua anche Socrate);

-il ricorso al mito come strumento di persuasione (a cui non si è fatto ricorso nei precedenti dialoghi instauratisi tra Socrate e Gorgia e Socrate e Polo). Dal confronto tra Socrate e Callicle emergono due modelli di vita contrapposti: il modello proposto da Socrate, improntato alla saggezza e alla misura, e il modello di Callicle, secondo il quale non bisogna frenare le passioni (*epithymias*) ma lasciarle crescere quanto più possibile, dando loro soddisfazione con ogni mezzo. Proprio in ciò consiste la virtù. Quelli che non hanno bisogno di nulla, come i morti e le pietre, non sono felici (492d1 – e6). È proprio a questo punto che si insinua la tematica escatologica, la quale prende le mosse da un riferimento ad un'opera per noi perduta di Euripide, il *Polidio*: "ma come sostieni tu, la vita è terribile e non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero là dove dice:

Chi può sapere se il vivere non sia morire e se il morire non sia vivere 123?

I versi di Euripide non sono concettualmente distanti dai versi pindarici:

Il corpo di tutti obbedisce alla morte possente, e poi rimane ancora vivente un'immagine della vita, poiché solo questa viene dagli dèi: essa dorme mentre le membra agiscono, ma in molti sogni mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato di piacere e sofferenza¹²⁴.

¹²³ Euripide, *Polidio*, fr. 638 Nauck = Platone, *Gorgia*, 492 e10-11= G. Colli 4[A 23]. Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano 1990, vol. I, p. 393 s., p. 395 (nota a 4 [A 34] Colli = *Cratilo*, 400 C), p. 390 (nota a 4 [A9] Colli = fr. 131b Snell). Colli sottolinea come i versi di Euripide rappresentino una "dichiarazione generale di pessimismo conoscitivo, in quanto considera la vita come apparenza, di sapore orfico, per lo scambio della vita con quella della morte". Cfr. Platone, *Cratilo*, 400 C = 4[A 34] Colli, sul *soma-sema*, in cui si fa riferimento esplicito a Orfeo. In esso viene attribuita all'Orfismo una radicale concezione pessimistica sul rapporto anima-corpo. Cfr. anche *Fedone*, 62b, (corpo come carcere).

Pindaro, fr. 131b Snell = 4[A9] Colli. Il legame tra la vita e Dioniso, in relazione alla trasmigrazione delle anime, è evidente nella tavolette ossee di Olbia Pontica, datate al V sec. a. C.: bios, thanatos, bios/aletheia/Dionysos/Orphikoì.

Il concetto di "un'immagine della vita" che nell'uomo costituisce l'unica parte divina è di origine orfica ed esprime in modo efficace l'idea della *psyche* sepolta nel corpo¹²⁵. Riflettendo sui versi euripidei, Socrate richiama la dottrina di alcuni sapienti –*sophon*-per i quali il corpo è la tomba dell'anima:

Anche noi, in realtà, forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da sapienti, che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba, e che questa parte dell'anima in cui si trovano le passioni è tale da cedere alle seduzioni e da mutare facilmente direzione in su e in giù ¹²⁶(metapiptein ano kato).

La dottrina di questi sconosciuti *sophoi*, probabilmente orfici o pitagorici, è stata interpretata da un italico o siculo, un *aner kompsos*¹²⁷, attraverso un gioco di parole:

mutando di poco il suono del nome, chiamò orcio (*pithon*) questa parte (*touto*)¹²⁸ dell'anima perché seducibile e credula (*dia to pithanon kai peistikon*), e chiamò dissennati (*anoetous*) i non iniziati

piina

¹²⁵ Cfr. Olimpiodoro, *Commento al Fedone di Platone*, 61c. L'edizione consultata è quella di L. G. Westerink (ed. by), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, North Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford – New York 1976. Per i seguaci di Orfeo l'uomo è costituito da una parte dionisiaca e di una titanica.

¹²⁶ Gorgia, 493 A/[4 A 36]. Questo passo richiama Cratilo 400 C. Sul soma – sema si considerino i seguenti contributi: A. Bernabé, La transmigración entre los órficos, in: A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente, Abada editores, Madrid 2011, pp. 191 s.; A. Bernabé, Una etimología platónica: soma-sema, in: «Philologus» 139, 1995, pp. 204-237. Bernabé sottolinea che nel passo del Cratilo vi sia una versione "addolcita" dell'originaria concezione orfica, con l'attribuzione, da parte di Platone di aspetti positivi al corpo, inteso come custodia e strumento di salvezza e non solo ed esclusivamente come castigo e tormento. Cfr. altresì M. Migliori, Il Disordine ordinato ..., p. 847 – 849, il quale (p. 848), sottolinea come nel passo del Gorgia qui considerato alla condanna del corpo si affianchi il pensiero che "il luogo vero dell'errore è l'anima", concetto assai distante dall'orizzonte orfico.

¹²⁷ Cfr. G. Colli, *La sapienza greca – Dioniso. Apollo. Eleusi. Orfeo. Museo. Iperborei. Enigma*, Adelphi, Milano 2005, vol. I., p. 395 (nota a 4 [A 36] Colli): se si vuol vedere tracce di Orfismo, si deve pensare ad un suo aspetto non antico, del V e IV secolo a. C, simultaneo al diffondersi della vasta letteratura orfica scritta. Caratteristica di questa nuova letteratura e prassi sarebbe l'insistenza sulle punizioni nell'aldilà per i non iniziati (vd. *koskinos*).

i non iniziati (vd. *koskinos*).

128 Nel testo non si parla esplicitamente di parti, ma la direzione verso cui si dirige è quella che porta a considerare la *psyche* non semplice ma articolata propriamente in parti, una razionale ed una passionale, conflittuali tra loro, a meno che la parte razionale non riesca a governare e a ricondurre all'ordine ed alla misura le *epithymiai*. Cfr. M. Migliori, *Il Disordine ordinato*, ..., vol. II, pp. 742: "qui l'assenza del termine 'parte' è talmente provocatoria che nessuno può ritenerla non voluta dall'Autore, tanto più che il senso della frase non è dubbio, visto che si tratta di *qualcosa dell'anima*, *che ha al suo interno le passioni*, un dato che verrà chiarito nella *Repubblica* e ancora meglio nel *Timeo*".

(amyetous) e disse che la parte (touto) dell'anima di questi dissennati nella quale hanno sede le passioni (hai epithymiai), la quale è senza regola e senza ritegni, è come un orcio forato (pithos tetremenos), intendendo così raffigurare la sua insaziabilità. E, al contrario di quel che dici tu, costui, Callicle, dimostra come di coloro che sono nell'Ade (così egli chiama l'invisibile) i più infelici siano i non iniziati e come siano costretti a portare nell'orcio forato (eis ton tetremenos pithon) dell'acqua con un crivello (koskino) esso pure forato. E il crivello, secondo quel saggio, come affermava chi me lo riferì, è l'anima: ed egli paragonava l'anima degli stolti a un crivello in quanto è come bucata, perché essa non è capace di tenere nulla per la sua incredulità e smemoratezza¹²⁹.

L'anima risulta costituita da due parti, una delle quali è sede delle passioni ed è paragonata ad un orcio forato, mentre l'altra corrisponde al *nous* o *logistikon* ed è l'anima vera e propria, immortale. In questa rappresentazione dell'uomo dissennato i ruoli vengono ribaltati: il *koskinon*, (cioè il *logistikon*), è interamente volto al riempimento del *pithos* (sede delle *epithymiai*), fuor di metafora, l'anima razionale è asservita alla parte dell'anima a-razionale in cui risiedono le passioni, è governata da ciò che dovrebbe governare e rappresenta lo sforzo inane dell'incontinente che continuamente alimenta i propri desideri. All'incapacità di porre un freno alle passioni in vita corrisponde, nell'aldilà, l'azione continua di riempire d'acqua un otre forato con un setaccio. Questa è l'anima di Callicle, il quale si identifica interamente con le proprie passioni. Se per il giovane la *phronesis* e l'andreia assolvono unicamente ad una funzione strumentale, per Socrate occorre rovesciare il discorso, deve essere la *phronesis* a dominare le *epithymiai*¹³⁰. Ma il *Gorgia* non sarà, e del resto non potrebbe

¹²⁹ Platone, *Gorgia*, 493a – d3. Per questa immagine, cfr. *Resp*. 363d: il castigo consiste nel portare acqua in uno staccio. Per Casadesus il testo commentato è orfico. Il castigo peggiore per i greci è dato dallo sforzo continuato e inutile, come nell'esempio di Sisifo. Per lo studioso, dietro all'italico o siciliano si nasconde Platone e le "deliranti analisi etimologiche" ricordano la tecnica del commentatore del Papiro di Derveni. L'immagine dei portatori d'acqua richiama il mito delle 50 figlie di Danao (vd. Erodoto, *Storie*, II, 9; Eschilo, *Supplici*; Pindaro, *Pyt*. IX). Sul mito dei portatori d'acqua, si vedano, tra gli altri, E. Keuls, *The Water-Carriers in Hades: a Study of Catharsis through Toil in Classical Antiquity* (Amsterdam 1974), e D. Blank, *The Fate of the Ignorant in Plato's Gorgias*, Hermes, 119 (1991), pp. 22 – 36. L'analisi dell'allegoria per Blank riparte dal riferimento socratico a "a wise man's" account della teoria di "a clever man" 493 a 1 – b 5, dando una nuova interpretazione del passo sulla quale riformulare la funzione dell'allegoria all'interno del contesto dialogico, al fine di utilizzare questa nuova rilettura per la comprensione dell'ultima parte del *Gorgia*. (p. 22).

¹³⁰ Cfr. T. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia...*, pp. 264-282.

esserlo, la sede per un approfondimento sull'essenza e struttura dell'anima, sul suo ti esti e sulla sua semplicità o complessità. L'azione socratica rimane nell'orizzonte di Callicle, il quale parrebbe, erroneamente, iniziato ai Grandi Misteri prima che ai Piccoli¹³¹. Ciò non vuol dire che Platone, all'epoca della composizione del dialogo, non avesse già elaborato un'articolata dottrina della psyche¹³². Dato l'esito negativo raggiunto dall'adozione delle due immagini precedenti, il ricorso al mito del giudizio è un estremo appello, della cui inefficacia Socrate è consapevole fin dal principio. Se con Gorgia e Polo in qualche modo è stato possibile giungere ad un accordo, nell'un caso per l'onestà morale dell'interlocutore, nell'altro per via del ritegno ad andare contro al comune senso del pudore, nell'ultimo caso non sussistono gli estremi per una ricerca condivisa, giacchè i due interlocutori partono da due visioni assolutamente differenti rispetto al significato del buono, del giusto, della vita. Socrate è conscio della diversità di vedute e della radicale adesione – non solo intellettuale ma soprattutto emotiva – di Callicle alle convinzioni che propugna, sa che per quanto possa vincerlo sul piano dei ragionamenti non lo porterà dalla sua parte, perché radicalmente è differente la natura dell'uomo Callicle dalla natura dell'uomo Socrate¹³³. Il tentativo di utilizzare il mito come arma di seduzione non coglie nel segno come non ha colto nel segno il dialogare, perché è l'essenza stessa del discorso socratico che non può essere condivisa in nessuno dei suoi aspetti da Callicle.

Ora, quel che vogliamo sottolineare, è l'effetto suscitato dal mito. Socrate dice che le immagini utilizzate, per quanto "strane" (*atopa*), esprimono bene quel che vuole dimostrare,

¹³¹ *Gorgia*, 497c3-4.

Cfr. T. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, ... pp. 264-282. Lo studioso rileva come i riferimenti alle tre virtù cardinali della *Repubblica*, al contrario, inducono a ritenere che quell'impianto già fosse stato elaborato, ma che la situazione drammatica del *Gorgia* e lo statuto interiore degli interlocutori di Socrate non fossero tali da procedere ad un successivo livello di comunicazione. D'altro canto, è bene ricordare che la struttura tripartita dell'anima in *Repubblica* è funzionale alla tripartizione dello Stato e che, anche in quel caso, nonostante la differente disposizione degli interlocutori e la loro differente statura morale, non venga data una risposta definitiva intorno al *ti esti* della *psyche*.

133 Come notato dalla Fussi, oltre alla pregnanza degli argomenti utilizzati, gioca un ruolo fondamentale la

sfera delle emozioni, che nella figura di Callicle sopravanza la sfera delle ragioni razionali e che lo induce a dire che Socrate parla bene tuttavia senza persuaderlo. Sulla resistenza di Callicle che gli impedisce di accogliere gli argomenti socratici, su un "Callicle dentro Callicle" che è trascinato dall'amore del popolo e sull'anima come "fonte di opposizione ai risultati di argomentazioni razionali" e sull'esercizio come strumento attraverso il quale evitare il disaccordo interiore, cfr. M. Erler, "Socrate nella caverna". Le argomentazioni come terapia delle passioni nel Gorgia e nel Fedone, in: M. Migliori – L. M. Napolitano Valditara (a cura di), Plato Ethicus. La filosofia è vita,), Morcelliana, Brescia 2008, pp. 115-128, in part. p. 118-120.

"al fine di persuaderti (peisai), posto che ne sia capace, a cambiar parere e a scegliere, invece della vita intemperante e sfrenata, la vita bene ordinata, che è paga e soddisfatta di quel che si trova ad avere. Ma riuscirò a persuaderti (peitho), in qualche modo, a cambiare parere e a farti credere che sono più felici gli uomini ordinati che non gli uomini dissoluti, oppure, anche se ti narrassi molti altri miti simili a questo, non muteresti tuttavia parere?"134.

Il fine dichiaratamente perseguito è la persuasione di Callicle a scegliere una vita ordinata, garanzia di vera felicità. Siamo nell'ambito della classica definizione della funzione del mito escatologico in Platone, un mythos volto alla persuasione ed alla esortazione nei confronti della pratica della virtù. Ma il racconto di Socrate riuscirà nell'intento? La risposta del giovane è immediata. All'interrogazione socratica "se anche ti narrassi molti altri miti simili a questo, non muteresti tuttavia parere?", il giovane risponde: "Questa tua ultima affermazione, Socrate, è quella vera" ¹³⁵. Tuttavia, nonostante il manifesto rifiuto di accogliere il parlare attraverso i miti di Socrate, quest'ultimo non desiste e prosegue con un'altra immagine che proviene dalla stessa scuola, orfica o pitagorica (493d5 – 494c3). La vita del temperante e quella del dissoluto vengono paragonate alla condizione di due uomini dotati di molti orci, di cui uno li possiede sani e pieni, ragion per cui, una volta riempiti, può stare tranquillo; l'altro li possiede bucati e consumati, sempre costretto a procacciarsi liquidi per riempirli in continuazione, per cercare di placare le sofferenze che deriverebbero da una loro mancanza. Ma nemmeno questa immagine induce Callicle ad un cambio d'opinione. Per lui l'essenza della vita e del piacere consiste esattamente in questo, nel versare quanto più possibile nei vasi, perché quando i vasi sono ricolmi si raggiunge lo stato delle pietre e dei morti, ossia non si prova più né il dolore né il piacere. In sostanza, per Callicle il vero bene per l'uomo consiste nel piacere in tutti i sensi, di qualunque genere esso sia e in qualunque modo esso si realizzi (494c4 – 495c2). Progressivamente Callicle abbandona la discussione, infastidito dalle questioni, a suo dire, di poco conto, sollevate da Socrate. Il dialogo diventa un monologo, o meglio, si trasforma in un dialogo tra Socrate e Socrate, in cui egli assolve al doppio ruolo di interrogante e di interrogato. La linea tematica seguita dal filosofo rimane invariata: occorre perseguire la

¹³⁴ *Gorgia*, 493c3-d3. ¹³⁵ *Ivi*, 493d4.

giustizia perchè il non aver detto o fatto nulla di ingiusto né verso gli uomini né verso gli dèi costituisce il più valido soccorso che si possa dare a se medesimi e agli altri. È questa certezza che permetterà a Socrate di sopportare serenamente la morte, se questa dovesse giungere per mancanza di oratoria lusingatrice (522 d). Questo è il momento in cui viene introdotto il mito escatologico posto in chiusura del dialogo (522e1 – 6):

Infatti, nessuno teme il morire per se stesso, a meno che non sia un uomo insensato e vile, ma è da temere il commettere ingiustizia. Infatti, l'estremo di tutti i mali è l'andare all'Ade con l'anima carica di molte ingiustizie. E, se vuoi, intendo dimostrarti che è proprio così, narrandoti un racconto¹³⁶.

III. 2) He isotes he geometrike: Callicle e l'assenza di giusta misura

Per dimostrare che il male peggiore è l'essere ingiusti, Socrate narra il mito del giudizio, nel quale all'avvicendamento nella gestione del potere tra due differenti generazioni di dèi viene connessa la correzione della legge da parte di Zeus che stabiliva le norme attraverso le quali venivano pronunciati i giudizi di condanna o premio nell'aldilà. La nuova norma prevede che le anime, dopo la separazione dal corpo, nude si presentino innanzi ai giudici, anch'essi morti, i quali leggeranno i segni impressi sulla *psyche*, segni che determineranno il destino di ciascuno.

Questa legge fa sì che a ciascuno venga assegnato ciò che gli spetta, secondo un principio di giustizia proporzionale o geometrica ed è tesa a rendere migliori le anime, rendendole ordinate, armoniche, equilibrate. Come abbiamo visto nella trattazione precedente relativa agli assi portanti del *Gorgia*, uno dei *leitmotiv* dell'intera opera, e più specificamente del dialogo tra Socrate e Callicle, è dato dalla centralità dei concetti di temperanza e giustizia, che si riverberano, attraverso le sfumature del linguaggio platonico, anche nel conclusivo mito escatologico. Nel corso del lungo monologo che il filosofo ateniese intrattiene con se stesso, una espressione può ben riassumere, se

non ha radici nel puro logos, ma di questo Platone non ci parla".

79

¹³⁶ Secondo G. Reale, *Gorgia*, nota n. 206 p. 349 s., Callicle risulta vinto ma non convinto. "Alla radice delle decisioni ultime che gli uomini prendono, sta, spesso, qualcosa di non razionale, o di non puramente razionale. I ragionamenti vincono ma non convincono, e Callicle è stato appunto vinto dalla dialettica socratica, ma non convinto. [...] Dunque, oltre ai ragionamenti, c'è anche altro: c'è una scelta intima, che

esplicata, l'importanza della temperanza intesa come contenimento e misura nelle passioni per colui che voglia davvero essere felice: *isotes geometrike*. In che modo Socrate introduce il concetto di "uguaglianza geometrica" e a quale scopo¹³⁷? Attraverso quali ragionamenti giunge ad indicarcela come elemento di grande potere tra dèi e uomini? Leggiamo le parole del filosofo:

Infatti, quest'uomo non potrebbe essere amico né ad altro uomo né a un dio, perché non ha capacità di comunanza con essi, e dove non c'è comunanza non ci può essere neppure amicizia. E i sapienti (*hoi sophoi*) dicono, Callicle, che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza (*koinonian*), dall'amicizia (*philian*), dalla temperanza (*sophrosynen*) e dalla giustizia (*dikaioteta*); ed è proprio per tale ragione, amico, che essi chiamano questo intero universo «cosmo», ossia ordine, e non, invece, disordine o dissolutezza. Ora, mi sembra che tu non ponga mente a queste cose, pur essendo tanto sapiente, e mi sembra che ti sia sfuggito che l'uguaglianza geometrica (*he isotes he geometrike*) ha un grande potere tra gli dèi e fra gli uomini. Tu credi, invece, che si debba perseguire l'eccesso: infatti trascuri la geometria! 138

Il passo è estrapolato dal lungo monologo che Socrate avvia una volta che Callicle si è dichiarato non più disponibile al confronto. Il filosofo, pertanto, ripercorre dal principio la serie di ragionamenti esposti precedentemente, instaurando un dialogo tra sé e sé, impossessandosi del ruolo che era stato rivestito, sino a quel momento, da Callicle. In sostanza, si tratta della risposta socratica alla contrapposizione tra *physis* e *nomos* instaurata da Callicle: la virtù, che è ordine, è legge universale che vale per tutta la realtà; quindi la legge non è antitetica rispetto alla natura, ma la sua più vera espressione, perchè ordine e armonia sono legge ontologica che governa tutte le cose ¹³⁹. Tale risposta prende le mosse dal concetto di virtù. Ogni cosa, anche l'anima, possiede una virtù, che consiste nell'assolvere come si deve, dunque bene, alla propria funzione. La virtù è ordine (*taxein*), ossia la realizzazione perfetta dell'attività propria, secondo la

¹³⁷ Cfr. A. Taglia – F. M. Petrucci, *Gorgia*, Einaudi, Torino 2014, introd. p. LXXXIV ss.

¹³⁸ *Gorgia*, 507 e 3 – 508 a 8, trad. it. G. Reale.

¹³⁹ G. Reale, *Gorgia*, nota 169, p. 344.

propria regole e il proprio ordine. Il sophron, dotato di giusta misura, fa ciò che conviene sia verso gli uomini (essendo giusto) sia verso gli dèi (essendo santo)¹⁴⁰. Il sophron è anche andreios, oltre che santo e giusto, perciò agathos – buono –, che fa bene quello che fa, necessariamente beato e felice - makarion te kai eudaimona -. L'uomo che ha l'anima ordinata possiede tutte le virtù, comportandosi come si conviene verso uomini e dèi, quindi buono e conseguentemente felice. Chi vuol essere felice deve essere temperante e la felicità è lo scopo del vivere. Giustizia e temperanza dikaiosyne/sophrosyne -, devono essere possedute dall'uomo e dalla città che vogliano essere felici, e impegnarsi in vista di questo scopo. Risulta perciò imprescindibile porre un limite alle passioni, non cercare di soddisfarle indiscriminatamente perché mai potranno essere colmate. Colui che le alimenta, al contrario, non sarà amico né degli uomini né degli dèi, perché non ha la capacità di comunione con essi – koinonein gar adunato – e dove non c'è comunanza non ci può essere amicizia – me eni koinonian, philia ouk an eie -. I sapienti - pitagorici - sostengono che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme da koinonian, philian, sophrosynen e dikaioteta e kosmioteta, ed è per tale ragione che chiamano questo intero universo "kosmos", ordine¹⁴¹. A Socrate pare che Callicle non faccia attenzione a queste cose e gli pare che gli sia sfuggito che l'uguaglianza geometrica – he isotes he geometrike – ha grande potere tra dèi e uomini - mega dynatai -. Callicle, per Socrate, crede che si debba perseguire l'eccesso, trascurando la geometria. La isotes geometrike è contrapposta alla pleonexia – da pleon echein: avere di più -. All'atteggiamento privo di moderazione di Callicle, che considera questo modello un modello di comportamento giusto perché, a suo dire, rispecchiante la legge di natura, secondo la quale il più forte e il migliore domina sul peggiore e più debole, prendendo e facendo tutto ciò che vuole, fa da contrappunto l'uguaglianza geometrica che, come sostengono i sapienti, ha grande importanza tra uomini e dèi. È qui chiaro come la virtù sia intesa come legge ontologica universale, come dirà Platone più avanti, legge cosmica¹⁴². L'opzione calliclea, una opzione "tirannica" distinta sia dal modello democratico che dal modello aristocratico, saldata con forza alla pleonexia, peculiare dei tiranni e dei regimi oligarchici, persegue l'eccesso, non avendo considerazione per la giusta misura o proporzione che costituisce il fondamento dell'universo. Nell'ottica socratica, un siffatto atteggiamento condurrà

¹⁴⁰ Gorgia, 507 a7- b4.

¹⁴¹ Cfr. F. Casadesús Bordoy, *Pitágoras y el concepto de transmigración*, in: A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaria (eds.), *Reencarnación...*, pp. 211-232, part. p. 222.

¹⁴² G. Reale, nota 160, p. 342 s.

chi lo attua a porsi al di fuori non solo dell'ordinamento socio-politico ideale della *polis*, ma anche al di fuori della trama di relazioni che si instaurano tra gli individui – sigillate dalla *philia* – e tra uomo e divino – al di fuori di quella *koinonia* che porta al riconoscimento, nelle giuste proporzioni, della affinità o vicinanza agli dèi –. Il rischio corso da Callicle è di ritrovarsi, egli stesso, ad essere *atopos*¹⁴³. Può essere consapevole dell'importanza della uguaglianza geometrica, della giusta misura, solo il *sophron*, l'uomo temperante, che riassume in sé tutte le virtù, ed è questa uguaglianza a costituire la legge dell'universo, la quale governa ogni piano dell'esistente – natura, società umana, sfera del divino –, legge cosmica stabilita e tutelata dagli dèi, alla quale anche nell'aldilà, come insegna il mito escatologico del *Gorgia*, viene assegnato da Zeus un ruolo di prim'ordine: riportare l'equilibrio e la giusta misura tra azioni, premi e castighi.

III.3) Giusta misura, valore e aristocrazia

Cosa intende dire Socrate quando accusa Callicle di "trascurare la geometria"? Nell'ennesimo tentativo di convincere il giovane ad abbandonare la propria concezione edonistica, che lo induce ad identificare piacere e bene, cui segue, necessariamente, un rivolgersi ed un concentrarsi solo su se stesso, Socrate richiama la *isotes geometrike*, l'uguaglianza o proporzione geometrica, concetto non nuovo alla speculazione filosofica, particolarmente valido in ambito pitagorico, contrapposta alla uguaglianza aritmetica che è semplice uguaglianza numerica. La proporzione cui qua si fa riferimento è posta alla base della giustizia, dando a ciascuno il suo¹⁴⁴. Nel suo commento al *Gorgia*¹⁴⁵, Olimpiodoro illustra in cosa consiste l'uguaglianza geometrica differenziandola dalla uguaglianza aritmetica e dalla uguaglianza armonica,

Una riflessione simile, più articolata, la ritroviamo in un passo delle *Leggi*, IV, 716 a: «[...]sempre a lui si accompagna Giustizia che vendica le infrazioni della legge divina ed a cui, umile e modesto, si attiene chi vuol vivere felice; chi si gonfia d'orgoglio, perché insuperbito dalle ricchezze, dagli onori, dalla bellezza fisica, per leggerezza e dissennatezza ad un tempo, e smisuratamente s'infiamma, immaginandosi di non aver bisogno né di capo né di guida, anzi, d'essere capace di far guida agli altri, costui è lasciato da Dio in abbandono; abbandonato, oltretutto si unisce a gente simile a lui e sfrenandosi mette tutto a soqquadro; la maggioranza lo prende per un pezzo grosso, ma non passa molto tempo ch'egli paga alla Giustizia la meritata pena e completamente rovina se stesso, la sua casa, lo Stato [...] ». La traduzione è tratta da F. Adorno (a cura di), *Platone. Dialoghi politici*, II vol., Utet, Torino 1970. Come notato da numerosi studiosi, la prima linea del passo è somigliante a un frammento delle *Rapsodie* orfiche (Procl. *in Plato Remp*. II 144, 29 Kroll), in cui si parla di una Dike che "molto punisce": *Lo seguiva Dike, severa punitrice, che a tutti reca aiuto*, e che trova una importantissima corrispondenza in una linea di Parmenide (28 B 1, 14 DK): *Di questi, Giustizia, che molto punisce* (Dike polypoinos), *tiene le chiavi che aprono e chiudono*.

 $^{^{144}}$ La proporzione geometrica viene lodata da Platone anche in $\it Timeo$, 31 c.

¹⁴⁵ Olymp. *In Gorg.*, 35, 13.

contrapponendola particolarmente alla uguaglianza aritmetica ¹⁴⁶. L'analisi di Olimpiodoro sottolinea come all'uguaglianza geometrica ed alla uguaglianza aritmetica competano ambiti distinti: la prima presiede alla distribuzione, la seconda alle transazioni private; alla prima spetta il compito di distribuire ciò che è proprio, o giusto, per ciascuno: un generale distribuisce il bottino tra i suoi uomini differenziando la quantità spettante a ciascuno a seconda del valore dimostrato in battaglia. La geometria è costitutiva dell'universo, perché questo e tutto ciò ivi contenuto è ordinato, giacchè ogni cosa possiede una propria, giusta misura. Nel *Gorgia*, per Platone, come per il suo tardo commentatore, la norma sulla base della quale assegnare gli onori è data dalla uguaglianza geometrica, mentre l'uguaglianza aritmetica dà a tutti in ugual misura senza badare al merito¹⁴⁷. Si tratta, del resto, di temi non nuovi per la speculazione filosofica, ai quali era già stato dato risalto, ad esempio, dai Pitagorici, in modo particolare da Filolao e Archita. Ma in che modo può essersi imposta la connessione tra giustizia e geometria? Rivolgiamo la nostra attenzione a due frammenti di età presocratica, uno di Parmenide e uno di Empedocle, nei quali, rispettivamente, si parla della sfera (l'essere)

¹⁴⁶ L'uguaglianza geometrica è quella che mantiene la proporzione: es. 8:4 = 4:2, in cui il rapporto è per entrambi di 2:1. L'uguaglianza aritmetica la si ha quando viene conservata la differenza o eccedenza: nella serie numerica 1, 2, 3, 4, 5, 6 ...il 2 eccede 1 di 1; il 3 eccede 2 di 1; il 4 eccede 3 di 1 e così via. Tuttavia il secondo tipo di uguaglianza non conserva la medesima proporzione: il 6 supera il 5 di 1/5; 5 il 4 di ¼ e così via. La proporzione viene conservata nell'uguaglianza geometrica che, a sua volta, non conserva l'eccedenza dell'uguaglianza aritmetica: se 8 è 2 volte 4, e 4 è 2 volte 2, cioè sono doppi e si esprimono nel rapporto di 2:1, d'altro lato 8 differisce dal 4 di 4 unità, mentre il 4 differisce dal 2 di 2 unità. Per Olimpiodoro, i tre tipi di uguaglianza sono paralleli ai tre tipi di medietà: aritmetica, geometrica e armonica. Per l'Alessandrino i tre tipi di uguaglianza e di medietà coincidono perché la nozione di medietà implica due distanze uguali, considerazione naturale se una medietà è intesa come uguaglianza tra due estremi (cfr. R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant, Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias, translated with full notes, Brill, Leiden - Boston - Koln, 1998, p.). Sulla importanza rivestita dalla proporzione geometrica, cfr. R. E. Allen, The Dialogues of Plato, vol. I, Yale University Press, New Haven – London, 1984, p. 191. La concezione platonica politica ed etica di uguaglianza viene vagliata anche da M. I. Santa Cruz, Sul concetto platonico di uguaglianza, in: M. Migliori - L. M. Napolitano Valditara (a cura di), *Plato Ethicus*...pp. 291 – 308.

¹⁴⁷ Cfr. il passo delle *Leggi*, 757 a 1-758 a 2. La giustizia aritmetica è tipica dei governi democratici i quali, attribuendo incarichi ed onori non sulla base dell'eccellenza ma sulla base di un criterio ugualitario che parifica migliori e peggiori, sono oggetto della critica tanto di Socrate quanto di Callicle. Entrambi ritengono che a dominare debbano essere i migliori sebbene nel caso di Callicle questi "migliori" non vengano precisamente identificati in quelle caratteristiche che li porrebbero al di sopra dei più legittimandoli alla presa del potere; nel caso di Socrate, come verrà poi sviluppato in dialoghi successivi in modo particolare nella Repubblica - ma che già risulta sufficientemente chiaro nel contesto del Gorgia, il migliore si configurerà come il filosofo, l'unico veramente legittimato al possesso ed alla gestione del potere. In entrambi i casi, i migliori meritano per natura il potere ma non lo esercitano, ne sono tagliati fuori. I modi dell'accesso al potere del filosofo sarà tema affrontato nella Repubblica, in cui si cercherà la maniera di rendere la sua azione efficace sul piano politico, efficacia di cui mancava l'azione rivolta ai singoli intrapresa da Socrate. Per le convergenze tra il pensiero di Platone e le teorie esposte da Callicle, cfr. W. Jaeger, Paideia, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1953, p. 554 e Paideia, vol. II, 1954, p. 233 s.; A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Vrin, Paris 1967, p. 387; G. Klosko, The Refutation of Callicles in Plato's Gorgias, in: «Greece and Rome» 31, 1984, pp. 126-139, part. p. 134; si veda inoltre A. Taglia – F. M. Petrucci, *Gorgia*, introd. p. LXXV ss.

e dello Sfero, e nei quali compare la medesima espressione: *pantothen ison*. Leggiamo nel frammento parmenideo:

"[...] infatti uguale da ogni parte (*pantothen ison*), giace simmetrico (*homos*: in modo uguale) nei suoi limiti"¹⁴⁸;

e in Empedocle, si legge:

"Ma da ogni parte è uguale a se stesso (*pantothen ison*), e ovunque senza confini, e lo sfero rotondo che gioisce di avvolgente solitudine".

Entrambi i frammenti potrebbero prestarsi ad una lettura "geometrizzante".

Si tratta di un "Essere" o uno Sfero, uguali, in quanto sferici, in ogni loro parte, i cui punti si distanziano dal centro in modo identico, secondo un modello di perfetta misura. La sfera, e il cerchio che ne costituisce il punto di partenza, si distinguono per la perfetta misura che separa ogni punto posto sul limite dal centro, in perfetto equilibrio¹⁵⁰. Alla uguale distanza di ciascun punto dal centro, peculiare del cerchio e della sfera, sul piano ontologico e cosmologico, potremmo far corrispondere, per analogia, sul piano sociale, l'arcaica usanza, nata in seno alle assemblee dei guerrieri, del parlare ponendosi "nel mezzo". I cittadini, ossia coloro che hanno la facoltà di esercitare il proprio potere di parola e decisionale, nella assemblea cittadina o nel consiglio militare, disposti in cerchio, dal limite del cerchio muovono verso il centro, ponendosi ad uguale distanza da tutti, per prendere la parola, nella più grande libertà di espressione. La disposizione circolare dei presenti pone tutti sullo stesso piano; costoro possiedono il medesimo

¹⁴⁸ Parmenide, B 8. 49 DK

¹⁴⁹ Empedocle, B 28 DK.

¹⁵⁰ Basti pensare all'universo sferico di Anassimandro, al centro del quale si staglia la terra, sospesa in equilibrio perfetto in assenza di alcun sostegno, a causa di un equilibrio di forze, dato dalla uguale distanza che ne separa il centro dai punti periferici dell'universo.

diritto¹⁵¹. L'uguaglianza geometrica può essere pertanto distinta, anche per i significativi risvolti politici, dalla uguaglianza aritmetica. Se quest'ultima assegna a ciascuno o a ciascuna cosa in modo quantitativamente identico – risultando particolarmente rappresentativa del *modus operandi* della democrazia, la quale, per principio, distribuisce senza operare dei distinguo tra i destinatari, dando a tutti in medesima quantità sulla base dell'uguaglianza – la prima, che attua la distribuzione su base proporzionale, ossia appoggiandosi alla proporzione che deve sussistere nella relazione con il merito e il demerito, volgendo lo sguardo all'eccellenza, potrà ben rappresentare lo spirito di una vera aristocrazia¹⁵². Nell'assemblea si applica un criterio di "uguaglianza geometrica", di uguaglianza proporzionale: costoro hanno ed esercitano pari diritti, perché possiedono meriti tali da portarli alla condivisione di uno spazio comune, quello assembleare, dal quale viene escluso chi presenta minore o nessun valore, secondo un ideale aristocratico.

III.4) Le testimonianze di Filolao ed Archita

Filolao e Archita sottolineano, il primo l'importanza del *kosmos*¹⁵³ (ordine, termine col quale veniva designato l'universo, che si fonda su un ordinamento di tipo matematico); il secondo, da parte sua, Archita, approfondisce il concetto di proporzione geometrica, configurandola come legge cosmica¹⁵⁴. Leggiamo il frammento di Filolao e cerchiamo di capire come la lettura di questo testo possa aiutarci nella comprensione dell'orizzonte nel quale si colloca l'interesse socratico per la *isotes geometrike*:

Da Filolao intorno al cosmo: Tutte le cose sono necessariamente o limitanti o illimitate o limitanti e illimitate. Soltanto cose illimitate <o soltanto cose limitanti> non ci potrebbero essere. Ordunque,

¹⁵¹ Cfr. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, 1965, trad. it: *Mito e Pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001, p. 218 ss.

¹⁵² Circa la proporzione geometrica come metodo di contrasto alla democrazia, cfr. F. Harvey, *Two Kinds of Equality*, in: «Classica et Mediaevalia» 26, 1965, pp. 101-146, in part. p. 101.
¹⁵³ Per la rilevanza assunta dal tema del *kosmos* in ambito pitagorico, cfr. E. R. Dodds, *Gorgias*, p. 337 s.;

¹⁵³ Per la rilevanza assunta dal tema del *kosmos* in ambito pitagorico, cfr. E. R. Dodds, *Gorgias*, p. 337 s.; sull'importanza della nozione di *kosmos* nell'opera gorgiana *Encomio di Elena*, cfr. R. Wardy, *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their Successors*, ed. M. Schofield, Routledge, London-New York, 1996, p. 29 s.; altresì D. Gish, *Rivals in Persuasion: Gorgianic Sophistic Versus Socratic Rhetoric*, in: «Polis», 23 (1) 2006, pp. 46-73, part. p. 53 s.

¹⁵⁴ Secondo Harvey, *Two Kinds of Equality*, fu proprio il Tarantino ad applicare, per primo, il concetto di uguaglianza all'ambito politico.

essendo evidente che le cose che sono non possono essere composte soltanto da elementi limitanti né soltanto da elementi illimitati, è anche evidente che il cosmo e tutte le cose che sono in esso furono composte da elementi limitanti e da elementi illimitati. Lo prova quanto accade nei fatti; perché ciò che è formato da elementi limitanti è limitato, ciò che è composto da elementi illimitati è illimitato e limitante, ciò che è composto da elementi illimitati à pparirà illimitato.

Ogni cosa è costituita da ciò che, illimitato per sé, viene limitato dal limitante, essendo pertanto armonia di limitante e di illimitato che si integrano vicendevolmente. Per capire in che modo questo frammento possa essere utilizzato al fine della comprensione del passo platonico, in cui si fa riferimento ad una uguaglianza o proporzione geometrica che, in ultima istanza, costituisce la legge che governa il cosmo, è utile pensare al modo i cui sono composte le cose nell'ottica filolaica. La linea, o 2 o pari, è illimitata. Il triangolo, con i suoi tre lati, delimita un piano in cui sono delle linee, limita ed accoglie dentro di sé delle linee, per sé infinite. Il 3 dunque delimita il 2, cioè il dispari delimita il pari. Nel triangolo il 2 è limitato dal 3; le linee contenute entro il triangolo si integrano con i lati del triangolo; ne nasce l'armonia, l'intelligibile, il triangolo intelligibile. Se si pone un punto fuori del triangolo, e lo si congiunge con gli estremi del triangolo, si ottiene una piramide o tetraedro. La piramide, sezionabile in triangoli dalla base al vertice, è composta dalle linee racchiuse dai lati di questi triangoli, e cioè dal pari, e dai lati dei triangoli, cioè dal dispari. Il limitante di questa piramide è costituito dagli elementi limitanti dei triangoli, l'illimitato della piramide è costituito dagli elementi illimitati dei triangoli. Questo dice la seconda parte del frammento: ciò che è costituito da elementi limitanti è limitante, ciò che è costituito da elementi illimitati è illimitato, ciò che è composto da elementi limitanti e illimitati è limitante e illimitato. La tradizione attribuisce ai pitagorici la venerazione per i numeri 4 e 10, che, non possono essere il 4 e il 10 della linea dei numeri pari, illimitati, contenuti nella linea infinita, divisibile in 2 parti, 4 parti etc. Il 4 venerato è quello che si ottiene quando si compongono le armonie dei triangoli nell'armonia del solido, attraverso l'uno e il tre, è il 4 che designa l'armonia complessa. Il 10 venerato è quello che

¹⁵⁵ Filolao, B 2 DK, in Stob. *Ecl.* I 21, 7 a. Trad. A. Maddalena.

contiene l'1, o punto generatore, il 2 o linea infinita, il 3 o armonia semplice, dove il 3 limita il 2, e il 4 o armonia composta di armonie semplici: è il 10 che esprime l'armonia cosmica¹⁵⁶. Dai numeri derivano le cose concrete, dai numeri linee, dalle linee figure piane, dalle figure piane le figure solide. Punti, linee, piani e solidi, in cui risulta centrale il triangolo, figura geometrica in cui possono essere scomposti i solidi e che delimitano illimitatezza del pari e delle linee infinite, dando luogo a quella armonia di limite e illimite in cui si compendia la cosa concreta. Si tratta di un ordine geometrico, che sta alla base dell'universo che, giustamente, è chiamato kosmos, poiché ordinato in questo modo. Si tratta di un ordine geometrico che prevede una proporzione ed armonizzazione tra loro degli elementi in campo. Questa legge ha grande potere tra dèi e uomini e chi, come Callicle, non la riconosce, non potrà comprendere quanto detto dai sophoi su comunanza (koinonian), amicizia (philian), temperanza (sophrosynen) e giustizia (dikaioteta), concetti che si appoggiano sui principio dell'armonia e della proporzione, che conoscono la giusta misura o equilibrio che deve sussistere tra limite ed illimite. Il termine *isotes*, tra i presocratici, appare solo in un frammento di Archita, peraltro da alcuni studiosi non considerato autentico, ma che, se anche fosse tale, ossia non genuino, non ne vedrebbe inficiata la rilevanza, dato che quel che ivi si sostiene non è incompatibile con la tradizione attribuita ai pitagorici, né con i frammenti riconosciuti come autentici di Filolao. Come dicevamo poc'anzi, il termine isotes compare in opposizione al termine *pleonexia*. Si ponga attenzione al tenore del frammento:

Dal libro Sulle scienze di Archita

«Per acquistare la conoscenza di ciò che ignori, è necessario o che tu la apprenda da altri, o che la trovi tu stesso. Ora, l'appreso viene da altri e con aiuto altrui; il trovato viene da noi stessi e con mezzi propri. Ma trovare senza cercare, è difficile e raro; trovare cercando, è facile e agevole; trovare, senza saper cercare, impossibile. «Placa la rivolta, aumenta la concordia (homonoian) un principio razionale (logismos) ben trovato; quando esso sia applicato, non c'è più sopraffazione, c'è l'equità (pleonexia te gar ouk esti toutou genomenou kai isotas estin). Per suo mezzo, infatti, noi riusciamo ad accordarci nei rapporti scambievoli; per esso i poveri ricevono dai facoltosi, e i ricchi danno ai bisognosi, avendo gli uni e gli altri fiducia che in base a esso avranno il giusto

¹⁵⁶ Vd. A. Maddalena, *I Pitagorici*, p. 187 s., nota 20.

(pisteuontes amphoteroi dia touto to ison hexein). Norma e freno per i disonesti, esso trattiene coloro che lo conoscono dal commettere disonestà, perché dimostra loro che non potranno sfuggire quando a lui si trovino dinanzi; e quelli che non lo conoscono, distoglie dal commetterle, quando abbia loro dimostrato che essi, dato quel principio, commettono una colpa [se compiono una certa azione]¹⁵⁷.

La traduzione può essere orientata in senso matematico. La parola *logismos*, infatti, principio razionale, ma anche, e fondamentalmente, calcolo, presuppone un rapporto proporzionale tra misure e/o quantità.

Il *logismos*, principio razionale o calcolo, elimina la *pleonexia*, la sopraffazione o eccesso, e porta alla equità. È il principio o calcolo di cui manca Callicle, e che comporta quella giusta misura o conoscenza della proporzione, che conduce l'uomo a vivere in modo giusto e ad abbandonare la strada della ingiustizia. Sebbene il frammento manifesti evidenti toni etici, non trascurerei di ricondurlo anche all'originario orizzonte matematico, che traspare proprio dall'utilizzo dei termini *logismos* e *isotes*. La capacità di calcolo è necessaria a chi voglia vivere in modo onesto, secondo la norma che regola il cosmo, sul piano della natura e sul piano etico. Il valore della matematica dunque è pervasivo anche dell'ambito etico e di quello politico¹⁵⁸. Il frammento del Tarantino, che abbraccia in unità la matematica e l'etica, rappresenta anche una sorta di programma politico, che individua nel *logismos* che porta alla *isotes*, l'elemento che frena comportamenti ingiusti, che porta alla concordia, che consente di "avere il giusto".

III. 5) Esiste una relazione tra la isotes geometrike e i personaggi del mito?

Nel commento di Olimpiodoro al mito del *Gorgia*, l'Alessandrino considera l'introduzione del tema della *isotes geometrike* un esplicito riferimento alla causa

Archita, B 3 DK. Trad. da G. Reale (a cura di), *I Presocratici*. Si confronti altresì il frammento di riferimento per la ricostruzione della teoria delle proporzioni –in ambito musicale- in Archita, il fr. DK 47 B 2.

¹⁵⁸ Cfr. K. Ferguson, *La musica di Pitagora*, La Biblioteca delle Scienze, Milano 2010, p. 141.

paradigmatica¹⁵⁹, che viene individuata nell'universo inteso come *kosmos*, ordine, modello di ordine, quindi paradigma, contraddistinto dalla unità. Tale unità si esplica attraverso la *koinonia* e la *philia*, che operano ad ogni livello dell'esistente, dal grado più alto o principio, al livello più basso, il mondo umano, di modo tale che anche l'unità si manifesti a differenti livelli, in proporzione alla "quantità" di essere. Il mito, pertanto, attraverso il ricorso all'immagine, rinforza e supporta tale concetto. Il mito escatologico del *Gorgia* è affollato di personaggi divini, desunti dalla tradizione omerica ed esiodea, che in qualche modo vengono, da Platone, riproposti secondo una veste più adeguata, dal punto di vista morale, al ruolo da essi assolto.

Ci vengono proposte due triadi di personaggi divini; della prima fanno parte Zeus, Poseidone, Plutone, che ricevono in eredità il potere dal padre Kronos: al primo viene assegnato il dominio sui cieli, il regno più "alto"; al secondo il regno intermedio, al terzo il regno sotterraneo o invisibile (oscuro)¹⁶⁰. Che ci sia già in atto in questo avvicendamento al potere un criterio di distribuzione delle competenze intelligente e ponderato, guidato da giustizia, ordine e armonia, può essere adombrato nell'etimologia, indubbiamente discutibile, proposta nel *Cratilo*, di Kronos, il quale deriverebbe da *koros nous*, puro intelletto non mescolato, che distribuisce, o proporziona, l'eredità tra i suoi figli: *nomos* deriverebbe da *nou dianome* —distribuzione/ripartizione dell'intelletto¹⁶¹-. Tale distribuzione del potere è effettuata, secondo un principio di uguaglianza geometrica, tra gli eredi di Kronos, uno dei quali, particolarmente, emerge al di sopra degli altri due, per potenza, tanto da imporre la correzione della legge e

Lo *skopos* del mito del *Gorgia* viene individuato dal nostro commentarista nella discussione della causa paradigmatica. Secondo Olimpiodoro, Platone ha già trattato della causa efficiente o produttrice e della causa finale, identificate con il Bene. La causa paradigmatica, o *kosmos*, che è la causa paradigmatica dell'uomo politico, non è "prima", ma è preceduta, metafisicamente, da un principio ipercosmico senza nome, che è causa trascendente, la quale non produce direttamente le cose che sono in questo mondo, ma solo "mediatamente". Se avvenisse diversamente, se il nostro mondo venisse direttamente prodotto da questo principio primo e trascendente, sarebbe disordinato, perché vi deve essere proporzione tra la causa e l'effetto che produce la causa, assomigliando l'effetto, per quanto possibile, al principio da cui deriva. La prima causa, pertanto, produce potenze più grandi, le quali, a loro volta, producono effetti proporzionati alla loro potenza. Noi uomini siamo "scorie" dell'universo.

¹⁶⁰ Cfr. *Ol.* 47.4: a ciascuno dei figli di Kronos spetta una parte del dominio del padre: a Zeus spettano i cieli e il simbolo del potere da lui esercitato è lo scettro (regno più alto); a Poseidone viene assegnato il regno intermedio dell'acqua, del fuoco, dell'aria e il simbolo del potere da lui esercitato è il tridente, perché sovrintende al triplice regno (regno intermedio); a Plutone spetta il regno sotterraneo, invisibile e il simbolo del potere da lui esercitato è l'elmo.

¹⁶¹ Kronos (vd. *Cratilo* 395 e) deriverebbe da *koros nous* –puro intelletto-, cioè non mescolato, che non necessita di nulla. Esso possiede tutto dentro di sé. Nella visione neoplatonica è l'Intelletto che possiede dentro di sé gli Intelligibili. Si pensi all'immagine di Zeus che inghiotte il fallo di Urano o la persona di Protogono, per riaccogliere in sé tutte le cose portandole all'unità, per poi rigettarle fuori, di nuovo divise, a sottolineare la relazione tra uno e molti, propria della tradizione orfica. Zeus diventa pertanto il principio, l'unità da cui tutto discende, ne diviene la norma.

facendo sì che la nuova norma venga applicata. Zeus è il buon legislatore che con scienza, ovvero conoscendo la reale situazione e il criterio attraverso il quale porvi rimedio – il giusto e il bene – corregge e "proclama" una nuova legge che regoli il giudizio nell'aldilà, proponendosi di ricompensare i virtuosi e di punire i malvagi, i quali debbono essere resi migliori. Nella seconda triade di personaggi, semidivini, troviamo Minosse, Radamante, Eaco, nella quale Minosse è sovrintendente rispetto all'operato degli altri due giudici - siede e sorveglia -, mentre Radamante ed Eaco dikazein – amministrano la giustizia –. Minosse provvede a che la legge venga applicata correttamente intervenendo come giudice supremo nei casi dubbi. In entrambe le triadi, a mio avviso, ci troviamo di fronte a paradigmi della distribuzione e dell'uso del potere, distribuzione che assegna un ruolo egemone a "chi sa", ovvero a chi è dotato della vera conoscenza, cioè possiede la competenza su ciò che è giusto e buono. Sulla base di questa competenza, Zeus produce una legge migliore di quella precedente, mentre i giudici, non ottenebrati dai sensi e dalle apparenze, sono in grado di applicare quel criterio di giustizia sapendo riconoscere la condizione reale dell'anima che si trovano a dover giudicare. È sulla base di queste competenze che è possibile rendere giustizia in modo geometrico, dando a ciascuno ciò che merita, non tralasciando di realizzare lo scopo finale di ogni azione, ovvero il meglio, che non consiste solo di una giustizia della ricompensa fine a se stessa, ma si preoccupa, ove possibile, di rendere migliori, ovvero più giusti e buoni, chi subisce le eventuali sanzioni¹⁶². La massa delle anime anonime, poiché anche quelle appartenute a uomini di potere diverranno, con la nuova legge, in un certo senso anonime, riceveranno ciò che meritano sulla base della presenza o dell'assenza in loro di asymmetrias e aischytetos, disordine e bruttura, ossia sulla base della presenza o assenza di quella giusta proporzione di cui consiste la bellezza¹⁶³. Desidero spendere anche qualche parola sulla presenza appena accennata di Prometeo, al quale viene dedicata poco più di una linea¹⁶⁴, che riceve l'incarico di togliere agli uomini la facoltà di prevedere la morte, con l'effetto, pertanto, di eliminare per essi la

¹⁶² Olimpiodoro offre una lettura allegorica secondo la quale non è assolutamente vero che le anime sante vadano nelle Isole dei Beati, luogo di tedio, nel quale simili anime non potrebbero prendere parte ad alcunché. Olimpiodoro rifiuta anche l'idea di una pena eterna, perché la pena è sempre correttiva, quindi vi deve essere correzione, necessariamente, anche per i cosiddetti "incurabili".

¹⁶³ Il termine *asymmetria* – caro alla tradizione pitagorica in associazione al termine *symmetria* – è inteso genericamente come assenza di proporzione o misura, o, nello specifico significato matematico, come incommensurabilità, ovvero assenza di una unità minima di misura comune (ad es. si cfr. Aristotele, *Metaph*. 983a, 16 ss.); in ambito medico indica una proporzione, una giusta misura o equilibrio tra elementi, anche contrari (cfr. Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, V, 2, 31, 5).

possibilità di presentare i "cattivi testimoni" che inficiano la validità del giudizio ¹⁶⁵. Zeus nomina il Titano che non si è piegato al suo volere, che si è dimostrato compassionevole e giusto nei confronti dell'uomo, colui che rubò per lui la scintilla del fuoco e che gliene fece dono, con la molteplicità di significati che tale fuoco può simboleggiare, per privarlo della capacità di prevedere la morte, perché a questa abilità si associa l'ingiustizia e la falsità, attraverso la quale uomini ingiusti riescono ad apparire giusti e migliori rispetto a quella che è la loro vera natura ¹⁶⁶. Il giusto Prometeo, che ha donato giustamente agli uomini il fuoco, la luce e l'intelligenza pratica, interviene, su comando di Zeus, a porre rimedio ad un atto di ingiustizia che sovverte l'ordine naturale dell'universo e che fa sì che uomini ingiusti vengano premiati e uomini giusti e santi puniti. Si tratta di una asimmetria che deve essere, ed è, corretta.

III. 6) La vergogna di Callicle

La riflessione intorno al tema della *isotes geometrike* appare importante poiché dietro a questo concetto si cela il riferimento al tema della giustizia proporzionale e della importanza della moderazione, intesa come limitazione di ciò che cerca di rifuggire dal limite, ovvero di quelle passioni di cui è in balìa l'uomo che persegue la *pleonexia* e che arrecano danno nella sfera privata, nella sfera pubblica e nell'aldilà. Poiché colui che deve essere persuaso ad abbandonare la *pleonexia* e a considerare maggiormente la *isotes geometrike* è Callicle, poiché è lui che deve essere educato e convinto della

¹⁶⁵Il mito di Prometeo era un mito ben noto all'uditorio. Prometeo è colui che ruba il fuoco agli dèi per farne dono agli uomini. Egli è, stando alla etimologia del nome, il previdente, colui che è dotato di quella metis, prudenza o saggezza -semanticamente legato al ceppo della parola metron, misura-, che consente di agire in modo ponderato e assennato. Titano, figlio di Giapeto, in virtù della capacità di previsione, è l'unico dei Titani a non opporsi all'ascesa al potere di Zeus. In virtù della capacità di previsione conosce in anticipo gli effetti disastrosi che verranno dall'incontro e unione di suo fratello Epimeteo con Pandora, dalla quale verranno all'uomo tutte le sciagure e i mali della vita; per mezzo di questa capacità saprà resistere al supplizio infertogli da Zeus, poiché sa che Zeus avrà bisogno del suo aiuto e della sua preveggenza per evitare di essere detronizzato, come già capitò a Kronos e Ouranos. Prometeo è il dio che mostra pietà e compassione nei confronti degli uomini che, ridotti allo stato selvaggio, ricevono da lui il dono del fuoco rubato ad Efesto col quale lavorare i metalli e cuocere i cibi e, insieme ad esso, il dono della scrittura, della medicina, dell'architettura, segnando quindi le tappe del cammino dell'uomo che conduce, dall'oscurità e ignoranza, alla luce ed alla conoscenza, attraverso le quali poter vivere una vita migliore. Il furto del fuoco, da Olimpiodoro - cfr. Ol. 48. 6-7 per i significati allegorici relativi alle figure e ai miti di Prometeo, Epimeteo e Pandora in connessione all'anima razionale ed irrazionale - è associato alla presenza, nell'uomo, dell'anima razionale, dell'anima che assolve al ruolo di guida e che, se coltivata, curata ed ascoltata, rende l'uomo degno dell'amicizia degli dèi e della conoscenza della verità.

¹⁶⁶ Cfr. Eschilo, *Prometeo incatenato*, in cui l'eliminazione della possibilità di prevedere la morte risulta essere una iniziativa dello stesso Prometeo, e non appare come una misura legata al tema della giustizia nell'aldilà, quanto, piuttosto, un atto di pietà verso gli uomini a cui viene, in tal modo, donata la speranza: "(P)Spensi all'uomo la vista della morte/ (Corif.) Che farmaco trovasti a questo male? (P) Seminai la speranza che non vede (Corif.) E molto li aiutasti col tuo dono (trad. it. E. Mandruzzato).

preferibilità e utilità di una vita trascorsa nella pratica della virtù, attraverso i logoi e attraverso i mythoi, è bene soffermarsi su un aspetto del dialogo ampiamente discusso dagli studiosi, ossia la vergogna come strumento adottato da Socrate per porre in difficoltà e ridurre alla contraddizione gli interlocutori e dunque avere la meglio su di loro. Questa arma "retorica" che fa leva sui sentimenti è veramente efficace? Callicle ne è una vittima ed è anch'egli un vinto? Da tempo, numerosi studiosi hanno individuato nella vergogna l'asse portante intorno al quale Platone ha sviluppato l'impianto drammatico ed argomentativo del Gorgia. Attraverso la vergogna, Socrate riuscirebbe, sebbene secondo differenti gradazioni, ad avere la meglio sui propri interlocutori. Nel ricorso ad essa alcuni hanno visto l'attuazione di una strategia psicologica che mette da parte la logica in favore di un approccio più diretto, indirizzato alle parti instabili dell'anima¹⁶⁷, che porrebbe in scacco, successivamente, Gorgia, Polo e Callicle, riducendo quest'ultimo addirittura al silenzio; altri ne hanno evidenziato la valenza terapeutica, considerando la vergogna come quella sorta di punizione per l'anima che, attraverso il dolore, conduce ad una sua correzione e guarigione 168; per altri ancora, la vergogna agisce sul thymos, l'anima irascibile che, se ben indirizzata, diviene il prezioso alleato dell'anima razionale nella lotta contro la parte appetitiva 169. La vergogna, che sia intesa come uno strumento di coercizione psicologica, un *pharmakon*, o una guida per il thymos, appare comunque svolgere un ruolo importante per gli sviluppi argomentativi del dialogo. In che modo agisce nello scambio dialettico tra Socrate e i suoi interlocutori? Quali effetti sortisce in coloro che si sottopongono, volenti o meno, alla pratica elenchtica socratica? Essa agisce senz'altro con forza nel confronto tra il filosofo Ateniese e il sofista Gorgia, allorquando costui, spinto dall'elenchos, è costretto ad affermare che la pratica della retorica è inscindibile rispetto alla conoscenza del giusto e che egli, quindi, ai suoi allievi ignoranti del giusto,

¹⁶⁷ Molti sono gli studiosi che hanno approfondito la funzione della vergogna. Cfr. Ch. H. Kahn, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 138 ss.; R. McKim, *Shame and Truth in Plato's Gorgias*, in: «Platonic Writings, Platonic Readings», ed. Charles Griswold, Routledge, 1988, pp. 34-48. D. R. N. Lopes, *A função da vergonha na refutação de Cálicles no Górgias de Platão*, in: «Una mirada actual a la filosofía griega», 2012, pp. 301-312; J. Moss, *Shame, Pleasure and the Divided Soul*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIX, 2005, pp. 137-170; W. Race, *Shame in Plato's Gorgias*, in: «Classical Journal», 74, 1979, pp. 197-202. Considera irrilevante la funzione della vergogna nel *Gorgia* T. H. Irwin, *Coercion and Objectivity in Platonic Dialectic*, in: «Revue internationale de philosophie», 40, 1986, pp. 49-74.

¹⁶⁸ Cfr. D. R. N. Lopes, A função da vergonha na refutação de Cálicles no Górgias de Platão, pp. 301-312.

¹⁶⁹ Cfr. J. Moss, *Shame, Pleasure and the Divided Soul*; A. Hobbs, *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 137-162. Su Callicle come "studio preparatorio all'elaborazione platonica dei tratti più problematici dell'individuo thymoeidetico", cfr. A. Fussi, *Retorica e potere*, pp. 186-237.

dovrebbe poterglielo insegnare. Secondo l'assunto socratico, chi conosce il giusto e il bene necessariamente li attuerà, e per Gorgia, sensibile e vicino al comune senso del pudore, sarebbe vergognoso negare la relazione tra retorica e giustizia, tolta la quale verrebbe lasciato uno spazio illimitato a quelle derive, sul piano morale, cui giungeranno Polo e Callicle¹⁷⁰. Polo, dal canto suo, pur dimostrandosi più aggressivo rispetto al maestro e più di questo svincolato dal comune senso del pudore, non potrà sostenere a lungo che il commettere ingiustizia sia preferibile al patirla, e che all'ingiustizia segua la felicità. Concretamente, Polo ammetterà che il commettere ingiustizia sia cosa più biasimevole, ossia vergognosa, rispetto al patirla, sebbene il subire ingiustizia sia cosa spiacevole. Il commettere atti ingiusti è peggiore perché più dannoso per chi la compie, da cui deriva ciò che può sembrare paradossale – ma che dal punto di vista socratico è semplicemente consequenziale – che chi compie l'ingiustizia debba fare di tutto per ricevere la giusta punizione che gli permetterà di guarire. Archelao non deve essere oggetto di invidia perché commette il male evitando di scontare la pena: egli è il più infelice degli uomini. Le ammissioni che portano alla disfatta di Gorgia e Polo vengono chiaramente identificate da Callicle. Però, per entrambi, vale una considerazione. Gorgia e Polo finiscono con il condividere la posizione socratica, perché su costoro agisce indubbiamente la leva della vergogna, che fa perno sulla impossibilità di andare completamente al di là di quei limiti imposti dal comune senso morale. Ma si tratta di intima adesione? Entrambi condividono la medesima sensazione di straniamento: Socrate parla bene, appare consequenziale nelle sue conclusioni, ma si sentono confusi. Alcuni studiosi, tra i quali coloro che abbracciano la "teoria della vergogna" come espediente psicologico, sottolineano che le argomentazioni socratiche potrebbero prestarsi a più di una critica sul piano strettamente logico, se vi fossero interlocutori pronti a coglierne le falle¹⁷¹. Platone, scrittore del dialogo, ne è consapevole, quindi se ne può dedurre che la manchevolezza sul piano logico assolva ad un preciso compito. Socrate si sta confrontando con un importante sofista e con due suoi seguaci, e gli strumenti utilizzati nel corso del dialogo non possono essere solamente quelli messi a disposizione dalla logica. Il sofista utilizza strumenti di persuasione, utilizza l'incanto della parola e la possibilità che questa offre

¹⁷⁰ Cfr. F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1988, p. 72, per il quale "gli esiti più inaccettabili della sofistica sono logicamente deducibili dai presupposti teorici dei suoi iniziatori [...]".

¹⁷¹ Sui punti deboli delle argomentazioni socratiche, si considerino G. X. S. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London 1979, trad. it.: *Socrate. La filosofia dei dialoghi giovanili di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 287-316; J. Gentzler, *The Sophistic Cross-Examination of Callicles in the* Gorgias, in: «Ancient Philosophy» 15, 1995, p. 28 ss., il quale sottolinea gli aspetti sofistici della tecnica confutatoria socratica.

di generare confusione, fraintendimento, doppi sensi. Il sofista cerca di incantare facendo leva sulle passioni e gli istinti di chi gli sta di fronte. Occorre, pertanto, saper giocare anche su quel piano, avendo però bene in mente quale sia la verità, e che cosa sia giusto e sbagliato. Socrate affianca alla logica l'arte persuasiva della retorike, presentandoci un esempio di come questa possa essere utilizzata a fin di bene, perché egli unisce agli strumenti dell'oratoria la conoscenza del giusto e del bene. Ancora una volta, per avvicinarci alla comprensione del dialogo, dobbiamo badare al contesto drammatico ed alla fisionomia dei personaggi. Chi pare cogliere questo gioco sofistico¹⁷², in senso negativo – ovvero teso all'inganno – , è Callicle, il più duro oppositore di Socrate, che accusa apertamente il filosofo di generare volontariamente confusione, attraverso un uso arbitrario dei concetti "per natura" e "per convenzione". La posizione di Callicle è chiara, l'ingiustizia è una virtù, anzi, quella virtù che permette di vivere bene e di essere felici e che si accompagna alla identificazione di piacere e bene, che lo porta a sostenere che i desideri devono essere portati al massimo livello e che occorre fare tutto ciò che è possibile per assecondarli. L'uomo che accresce smisuratamente i propri desideri e che possiede la capacità, l'intelligenza e gli strumenti per assecondarli, è l'uomo migliore, forte, che deve dominare sugli altri. Callicle professa una forma di edonismo estremo che si fonda sulla chiara distinzione e opposizione di physis e nomos, che nelle prime fasi del dialogo difende coerentemente rispetto ai presupposti che ne costituiscono il fondamento. Come notato da alcuni¹⁷³. tuttavia, vi è una precisa asserzione che consente a Socrate di utilizzare la strategia dell'elenchos, quella secondo la quale occorre volere e sapere assecondare "tutti" i piaceri, affermazione che apre la strada ad una serie di conseguenze grottesche che Socrate propone per risvegliare, nel suo interlocutore, il senso di vergogna che potrebbe ricondurlo sulla retta via. Gli esempi di conseguenze assurde e spiacevoli sono numerosi, dall'uomo che prova prurito al cinedo, dal vile che gode più del coraggioso e così via. Callicle e Socrate si scambiano la reciproca accusa di non provare vergogna per quanto affermato e per gli esempi addotti. Lo scontro è aspro, il filosofo vuole che Callicle sia sincero fino in fondo, che veramente dimostri la sua parresia e che dica ciò che pensa nel profondo. Il giovane è ancora la "pietra di paragone" con cui saggiare

¹⁷² Come nota la Fussi, Retorica e potere..., p. 228, part. nota 55, se da un lato Callicle è spinto più dal desiderio di onori che dalla verità, dall'altro lato anche Socrate manifesta il desiderio di prevalere sul suo avversario, ad esempio nella scelta di esempi particolarmente offensivi per la sensibilità del giovane. A favore di un Socrate erista, cfr. J. Gentzler, The Sophistic Cross-Examination of Callicles in the Gorgias, pp. 17 – 43. ¹⁷³ Cfr. Lopes, *A função da vergonha na refutação de Cálicles no Górgias de Platão*, op. cit., p. 303 ss.

l'oro, in questo caso è la pietra di paragone con cui testare l'efficacia dell'arte confutatoria di Socrate. Attraverso la spinta impressa dallo stimolo della vergogna, Callicle dovrebbe manifestare le più profonde convinzioni, di cui nemmeno egli è cosciente, così come non ne erano coscienti nemmeno i suoi predecessori, e quindi rivelare che da sempre, in linea con i più, ha ritenuto che esistono piaceri buoni e piaceri cattivi, che il piacere non si identifica con il bene, e che la vita migliore è quella posta sotto il comando della virtù. Che esistano piaceri buoni e piaceri cattivi o dannosi, e che non vi sia una identificazione necessaria tra piacere e bene, viene ammesso anche da Callicle, sotto la spinta elenchtica. Queste ammissioni spalancano la porta alla confutazione socratica. Ma, ancora una volta, la domanda da porsi è: che valore hanno le concessioni di Callicle? Che tipo di personaggio e che situazione dialogica sta costruendo Platone e in vista di quale fine? Come notato da taluni studiosi¹⁷⁴, se Callicle si fosse limitato all'affermazione che l'uomo forte e migliore deve dar libero sfogo quanto più possibile ai propri desideri e darsi completamente alla loro realizzazione, tale affermazione non avrebbe precluso la possibilità e fondatezza di una cernita tra piaceri migliori e utili e piaceri peggiori e dannosi. È l'estensione dell'insieme dei piaceri a "tutti i piaceri" che conduce Callicle all'interno del vortice delle contraddizioni portate alla ribalta da Socrate. Ma solo dopo la rivelazione socratica il giovane chiarisce tra sé e sé che esistono piaceri che è preferibile non perseguire? No. Che fosse possibile una distinzione in tal senso non è precluso, ed a mio avviso, è implicito nella prima formulazione dell'edonismo, che è sì un edonismo forte ma non radicale. Il riconoscimento, da parte di Callicle, della necessità di una certa moderazione nella scelta dei piaceri da perseguire, non è un risultato ottenuto dall'elenchos: come detto anche da Socrate, è possibile essere intemperanti per intemperanza¹⁷⁵, proprio perché si predilige non assecondare un piacere ritenuto meno utile in favore di un piacere considerato più appetibile. L'utilizzo della vergogna come mezzo di disvelamento delle reali convinzioni dell'interlocutore, svergogna Callicle, che pertanto tace perché vinto da Socrate? L'apprezzamento della franchezza del giovane da parte di Socrate è solo ironico? L'apprezzamento contiene una parte di verità: la franchezza che lo contraddistingue gli fa ammettere, senza troppe incertezze, che certe sue affermazioni servono a non farlo cadere in contraddizione, perché sono, oggettivamente, difficilmente sostenibili. Egli manifesta, attraverso le parole, la sua natura di lottatore

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 306 ss. ¹⁷⁵ *Fedone*, 68 e 2-3.

verbale. Le posizioni estreme cui perviene, e che dichiara aver fatto solo per non cadere in contraddizione, non inficiano la valenza profonda della sua posizione teoretica, secondo la quale piacere e bene coincidono, per la quale il vero piacere è concomitante all'azione e non il fine dell'azione, e secondo cui solo chi vive all'insegna dell'edonismo, all'interno di una determinata società, la società della polis del V secolo a. C., può essere felice e avere un grande potere. L'orizzonte callicleo è un orizzonte racchiuso nell'aldiqua, nella società e nel tempo presenti, nei quali la prontezza nell'agire e la capacità di interagire, emergere e mantenersi in vita politicamente e fisicamente sono tutto ciò che conta. Callicle non va al di là di questo orizzonte, perché per lui non c'è un aldilà. Socrate non può né convincere né vincere Callicle perché non vi è alcuna condivisione di principi, e anche quando parrebbe esserci, di fatto non esiste perché non vi è comunanza di presupposti, quindi non può esservi vero dialogo. La procedura elenchtica non porta ad un mutamento nell'animo di Callicle, ma solo al suo silenzio che, più che arresa, appare tedio e disinteresse, ogni tanto risvegliato, dopo il lungo monologo socratico, da qualche parola o concetto che potrebbe risuonare familiare al giovane, sebbene da tutt'altra prospettiva. Al mancato successo dell'elenchos si associa il mancato successo della persuasione attraverso il mito. Fallisce esattamente nel modo in cui ha fallito il primo, perché il mito, anzi, la serie di miti illustrati nel corso del confronto con Callicle, ma in modo particolare il conclusivo mito escatologico, si configurano come logos, come discorso foriero di verità, una verità che va oltre il presente, oltre il mondo riconosciuto dal giovane ammiratore di Gorgia. Il mito escatologico ripropone, attraverso il ricorso alle immagini, quanto detto nel corso del dialogo, ripropone gli stessi argomenti, è un mito filosofico e come la filosofia ripete sempre le medesime cose, quelle cose per le quali Callicle non nutre interesse, perché non ne condivide i valori che ne costituiscono il fondamento: si tratta di un racconto "per vecchiette". Il ricercare un sostegno in una immagine, per quanto vivida, dell'aldilà, è inutile se il tentativo è rivolto a chi non crede in quell'aldilà e che, conseguentemente, vive solo per il momento presente. La non vittoria di Socrate è esemplificativa della riflessione portata avanti da Platone sul ruolo e sull'efficacia del metodo socratico fondato sull'elenchos. C'è un motivo per cui Socrate non vince su Callicle, esiste un motivo per cui la pratica confutatoria non giunge sempre agli obiettivi sperati, così come esiste un motivo per cui Socrate viene condannato a morte dai suoi concittadini. L'aldiqua ha dato ragione a Callicle, poiché Socrate non saprà difendersi in tribunale, e se anche la non-difesa presso il tribunale degli Ateniesi sarà frutto della scelta di non rinnegare tutto ciò per cui si è vissuto, nondimeno la stessa condanna è, socialmente, una sconfitta. Noi sappiamo che per Socrate l'orizzonte è ben più lontano, siamo solidali con lui, ne apprezziamo e abbracciamo il punto di vista e la scelta di un determinato modo di pensare e di vivere. Tuttavia, la domanda che resta senza risposta, nella lettura del Gorgia, è: Socrate vive solo per l'altro mondo, o esiste la speranza che il filosofo possa avere un ruolo di guida riconosciuto anche nell'aldiqua socio-politico? A questa domanda troveremo una risposta nella Repubblica. Il ripetuto preannunciare, da parte di Callicle, la fine di Socrate, costringe noi, e in primis l'autore del dialogo, ad interrogarci sul valore e sulle possibilità di una vita vissuta all'insegna della filosofia. La domanda che coinvolge tutti, anche noi lettori, così simili all'uditorio che da ore presta attenzione ai ragionamenti dispiegati da Socrate e dai suoi interlocutori, è: quale tipo di vita dobbiamo abbracciare? Il modello proposto dal Filosofo o quello che si configura attraverso le esternazioni di Callicle? Qual è la vita migliore? Attraverso l'elenchos e la vergogna non vengono poste alla prova solamente le convinzioni di Gorgia, Polo e Callicle, ma anche quelle del lettore – ovvero le nostre –, lettore che diviene parte attiva del dialogo. Sapremo essere franchi 176? Se Socrate riesce a portarci dalla sua parte, perché riconosciamo che egli si trova dalla parte del giusto, siamo comunque sicuri di non subire il fascino della proposta calliclea? Il suo modo di sentire, quantunque portato sino all'estremo, non è forse simile al nostro? Socrate ha ragione, si tratta di una questione di vitale importanza, perché da essa dipende la nostra stessa esistenza.

III. 7) Alcune osservazioni

Al principio del dialogo (447 a 1 – 448 c 9) viene introdotto quel che sarà l'oggetto della discussione, ossia chi sia l'oratore e quale sia la natura dell'arte che sostiene di praticare. Da sottolineare è anche l'impatto suscitato dall'ingresso di alcuni protagonisti del dialogo, quali Callicle e Polo, di cui Platone, in poche battute, delinea la personalità. Di rilievo è anche lo schermo iniziale costituito dal confronto tra gli allievi/amici dei rispettivi maestri, Socrate e Gorgia, che anticipa il confronto diretto tra i due. Il confronto tra Socrate e Gorgia, fin dal principio, procede attraverso l'accettazione condivisa, una sorta di patto tra le parti, del metodo da seguire nel corso del dialogo. Si

¹⁷⁶ Sul ruolo del lettore cfr. T. A. Szlezák, *Come leggere Platone*, Bompiani, Milano 2004, p. 24 ss.

tratta del metodo per domande e risposte che consente ai due di andare a fondo nella disamina della questione, nella ricerca della verità. La questione metodologica scandisce lo sviluppo delle argomentazioni, al principio (449 b 4 – c 8), dopo l'affermazione, gorgiana, di essere un esperto dell'oratoria, cui seguono le prime tre definizioni di retorike; successivamente, (453 a 8 – c 5) a seguito della quarta definizione di oratoria (452 d 5 – 453 a 7) come arte di produrre persuasione nelle pubbliche assemblee e nei tribunali. E ancora, in 454 b 8 – c 6, a seguito della quinta definizione di oratoria (454 a 6 – b 7) come arte produttrice di quel tipo di persuasione che si esplica nei tribunali e nelle assemblee, che riguarda dikaia te kai adika. L'invito all'attenzione e alla fedeltà nei confronti del metodo è significativamente congiunto alle due definizioni di retorica (4° e 5°) che, a mio avviso, rivelano il fondamento dell'intero dialogo instauratosi tra Socrate e Gorgia, cioè "il giusto". È l'aderenza o meno dell'oratoria e dell'oratore al giusto ed alla giustizia a segnare il valore della retorike, o il suo disvalore e dunque impotenza e inutilità. Non a caso, sarà proprio l'ammissione della necessità della conoscenza del giusto a portare alla contraddizione Gorgia, il quale sa che in realtà l'oratore e i suoi allievi ne possono prescindere¹⁷⁷ e di fatto ne prescindono, procurando una persuasione senza conoscenza. Gorgia non può affermare questa verità, per lui forse poco nobile, per lui che probabilmente si attiene ad un criterio di giustizia che deriva dalla pratica, dall'acquisizione di un abito e che lo rende meno spregiudicato rispetto ai propri discepoli. A partire dalla quarta definizione di oratoria, pertanto, viene sviluppato il tema della relazione tra oratoria – oratore e giusto – giustizia, sino ad affermare la necessità della conoscenza del to dikaion per l'oratore, il quale conseguentemente sarà egli stesso giusto, non vorrà commettere ingiustizia e insegnerà il giusto. Ma è questa la realtà dei fatti? I fatti, come dimostra Socrate, dicono l'opposto. La retorike non è quell'arte che verte sul giusto e l'ingiusto perché in realtà non li conosce e ne fornisce solo una apparenza, l'oratore non è esperto su ciò che riguarda il giusto e l'ingiusto e quindi non può offrirne nemmeno un insegnamento: egli può solo persuadere, non sapendo, in mezzo ad una folla di insipienti. Con Polo la ricerca di una definizione di retorike riparte dal riconoscimento, da parte del giovane, dell'affermazione cha ha condotto Gorgia alla contraddizione, cioè che l'oratore debba conoscere il giusto, quindi della relazione che dovrebbe intercorre tra retorike e dikaiosyne. Come nel precedente

¹⁷⁷ L'oratoria gorgiana, dal punto di vista morale, è indifferente, però in questa sua indifferenza può anche assumere valore positivo – si pensi all'esempio dell'oratore che convince il malato a farsi curare –. Cfr. C. P. Segal, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 66, 1962, pp. 99 – 155, in part. p. 128 s.

confronto, vengono stabilite le regole della discussione, i suoi presupposti metodologici, il metodo che si fonda su domande e risposte (461 d 6 – 462 b 2). La retorike non è più un'arte ma una pratica empirica che produce diletto e piacere, aspetto di una pratica non bella, la kolakeia o lusinga. La retorike è una mera immagine di una parte della politica (463 d 1 – d 5), ed è aiskhron perché kakon – cattiva o dannosa – (aiskhron \equiv kakon). La retorike come mera immagine della politica ci porta ad immaginare l'oratore come un soggetto che si muove in una sfera ingannevole, costituita da immagini ed ombre, ben lontano da quella vera conoscenza che costituisce un potere reale per chi lo possieda, il potere di perseguire la giustizia ed evitare l'ingiustizia. Polo identifica il piacere col bello e a partire da questa identificazione Socrate svilupperà il suo ragionamento confutatorio. Se la base del confronto con Gorgia era data dal giusto e dall'ingiusto, a fondamento del dialogo con Polo avremo il bello e il brutto, laddove to kalon è definito attraverso il piacere e il bene/ utile, to aiskhron è definito attraverso il dolore e il male/danno. Il male più grande è il commettere ingiustizia ed essere ingiusto, perché più dannoso e dunque più brutto, cosa ben peggiore del ricevere ingiustizia. Il comune pensiero viene ribaltato: il subire il castigo è cosa bella, pur non essendo piacevole, perché di grandissima utilità, in quanto libera dal male più grande. Ciò che indurrà Polo in contraddizione sarà l'affermare che, se da un lato l'adikeisthai è peggiore dell'adikein, il far ingiustizia, adikein, è più brutto, aiskhion, che il riceverla, adikesthai. Il confronto con Callicle costituisce senz'altro la parte più impegnativa del Gorgia. Con Callicle, Socrate dovrà impiegare i metodi della dialettica ma anche della stessa oratoria, a partire dall'uso della citazione, strumento tipico delle dispute sofistiche. Per dimostrare che il male maggiore non consista nel commettere ingiustizia e nell'essere ingiusto e nel non scontarne la pena, Callicle dovrà confutare la stessa filosofia. Egli inizia opponendo physis e nomos, legge di natura e legge degli uomini. Secondo la legge di natura la giustizia è il diritto del più forte¹⁷⁸, e questa è la tesi che Callicle sosterrà per tutto il corso della discussione, nonostante le numerose specificazioni cui lo induce Socrate, e che lo porteranno, in conclusione, a sostenere che i migliori sono coloro che hanno l'intelligenza e il coraggio, cioè l'ardire e la capacità di procurarsi il potere e di mantenerlo, spregiudicatamente, dominando sugli altri ma non dominando se stessi, ossia assecondando e facendo crescere illimitatamente le proprie passioni. In ciò consiste il vero bene, nel piacere in tutti i sensi. Da qui prende le mosse

¹⁷⁸ Sulla critica al *nomos* tra V e IV secolo a. C., cfr. A. Taglia - F. M. Petrucci, *Gorgia*, pp. LXXII ss.; S. Gastaldi, *La giustizia e la forza: le tesi di Callicle nel* Gorgia *di Platone*, in: «Quaderni di storia» 26, pp. 85-105, 2000.

la confutazione di Socrate, a partire proprio dall'identificazione di bene e piacere (agathon e hedy) e di male e dolore, sostenendo, al contrario, la non identificazione di bene e piacere da un lato, di dolore e male dall'altro. In realtà esistono piaceri e dolori utili e dannosi, e in vista della loro utilità o dannosità dobbiamo sceglierli. Attraverso la distinzione di arti che mirano al piacere e di arti che mirano al bene, possiamo comprendere come lo sfondo del dialogo Socrate – Callicle sia costituito proprio dalla conoscenza del bene e del male, to agathon e to kakon. È la conoscenza del bene e la partecipazione al bene che rende tutto ciò che di esso partecipa, anche l'uomo, ordinato e armonico. Per l'anima dissoluta, cioè disordinata e disarmonica, il castigo è cosa migliore, perché fornisce l'occasione di rientrare a far parte dello stesso ordine che regola l'universo¹⁷⁹. Al rifiuto di Callicle di proseguire la conversazione con Socrate, segue un lungo "dialogo" di quest'ultimo con se stesso. Il bene ne rappresenta il suo punto di forza, una volta che si sia appurata la necessità della sua conoscenza e che tale conoscenza guida le azioni umane, volte tutte alla realizzazione del meglio. L'anima buona, tale per la presenza della virtù del bene, come tutto ciò che è buono, è ordinata e temperante (506 c 5 - 507 a 4), giacchè il bene è principio di ordine, misura, proporzione. Non a caso, i sophoi chiamano l'intero universo kosmos, ordine. Non a caso, l'uguaglianza geometrica (he isotes he geometrike), ha grande importanza e potere tra uomini e dèi (508 a 8), laddove l'uguaglianza geometrica nient'altro è se non una uguaglianza proporzionale, che distribuisce premi e castighi proporzionalmente, sulla base dei meriti e demeriti di ciascuno, della giustizia e ingiustizia di ciascuno. Una volta di più, Socrate ribadisce che il fare ingiustizia è più brutto e peggiore del riceverla, riprendendo la tesi etica che ha animato ciascuno degli interventi di cui è stato protagonista. Bene e giustizia sono strettamente correlati, così come risultavano strettamente correlati giustizia e bello. L'esortazione di Socrate nei confronti di Callicle, come precedentemente nei confronti di Polo, è di vivere all'insegna della giustizia, unica garanzia di felicità per l'uomo, qui come nell'aldilà. Il vivere nell'ingiustizia e nella dissolutezza, assecondando i propri desideri costituisce un grave danno; quei politici che hanno condotto la loro azione ascoltando ed assecondando i desideri dei loro sudditi non hanno arrecato loro alcun bene, nemmeno a se stessi, come si evince dalle vicissitudini di cui sono stati protagonisti. Quali erano nella loro formazione interiore, tali hanno reso i propri cittadini, peggiori ed ingiusti. L'unico vero politico di Atene è

¹⁷⁹ Sull'importanza del castigo e la sua funzione curativa, cfr. R. E. Allen, *The Dialogues of Plato*, vol. I, p. 208.

Socrate, che ha sempre perseguito la giustizia ed evitato di commettere ingiustizia, l'unico che abbia anche giovato ad altri, rendendoli migliori. Perché Socrate può considerarsi l'unico vero politico di Atene? Il vero politico è colui che può indurre altri ad una vita all'insegna della giustizia e lontano dall'ingiustizia, sulla base della conoscenza del giusto, rendendoli migliori. In verità, quel che viene taciuto nel *Gorgia* è il motivo che sta alla base della superiorità di Socrate, il filosofo, rispetto a Gorgia, Polo, Callicle, sebbene in diversa misura. Se badiamo alla struttura del *Gorgia*, possiamo notare come i tre dialoghi (Socrate - Gorgia, Socrate - Polo, Socrate - Callicle), incentrati sulla figura dell'oratore e sulla definizione dell'oratoria si appoggino, ciascuno, in modo particolare, ad una virtù differente: la giustizia (Gorgia), il bello (Polo), il bene (Callicle). Nel dialogo di Socrate con se stesso, la virtù del bene di cui tutto ciò che è buono partecipa, intesa come principio di ordine, misura e proporzione riabbracciare anche il bello e il giusto.

Socrate è colui che conosce veramente giusto, bello, bene e sa che, in quanto virtù, non sono separate ma costituiscono un'unità 180. La conoscenza di una virtù in realtà è la conoscenza della virtù. Ma nel Gorgia questa verità non può essere espressa apertamente. Il dialogo platonico, come sempre, ci offre spaccati di vero dialegesthai, e il filosofo misura, proporziona, il ricorso a quelle cose di maggior valore, sulla base dell'interlocutore che ha di fronte. Gorgia, Polo e Callicle, in misura e modi differenti, si muovono sul piano del sensibile, un piano mutevole ed anche ingannevole, che costituisce l'oggetto della loro pratica, la retorike. Un piano cui sfugge l'unità, la quale, per essere colta, ha bisogno di una risalita ad un piano superiore, la sfera delle Idee¹⁸¹. Il piano delle Idee, apparentemente assente nel dialogo, si staglia sullo sfondo, è il riferimento a cui ci si dovrebbe richiamare ma che viene lasciato da parte perché non sono questo contesto e questi interlocutori adeguati ad una ulteriore risalita. Il riferimento all'unità della virtù potrebbe aprire nuovi spiragli al dialogo nel suo complesso, ma ciò non avviene perché al valore di un riferimento del genere non potrebbero corrispondere, per formazione, le personalità di Gorgia, Polo e Callicle, i quali si muovono su un piano totalmente differente, quello della *eikasia* e della *pistis*¹⁸².

¹⁸² Si leggano con attenzione i commenti dello Scoliaste in merito a tali problematiche.

¹⁸⁰ Sulla unità di giusto, bello e bene, ribadita in modo particolare nei primi dialoghi, cfr. M. Carbonara Naddei (a cura di), *Gli scoli greci al* Gorgia *di Platone*, testo, traduzione e note, Patron Editore, Bologna 1976, nota 229 a *Gorg*. 506 C.

¹⁸¹ Da più parti si nega la presenza di riferimenti o allusioni alla teoria delle Idee nel *Gorgia*. Cfr. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: Plato. The Man and His Dialogues. Earlier Period*, vol. IV, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p. 307 s.

Secondo Olimpiodoro, filosofo e commentatore del VI secolo d. C., la cui importanza per l'esegesi dei dialoghi platonici è spesso sottovalutata, il Gorgia è un dialogo incentrato sulla felicità, anzi, più precisamente sui principi costitutivi della felicità, in cui giustizia ed ingiustizia, virtù e dissolutezza, assumono un ruolo centrale. L'uomo più felice è, qui e nell'altro mondo, l'uomo giusto, poichè è uomo virtuoso, mentre il più infelice è l'uomo ingiusto e dissoluto poichè non sconta il castigo che merita. Che il destino di felicità spetti all'uomo che persegue la giustizia, e soprattutto al filosofo, è un concetto più volte ribadito nel corso del dialogo, anche attraverso l'impiego del mito, il quale nella sua formulazione conclusiva, pare riprendere e riassumere le linee – guida del dialogo¹⁸³. Il *Gorgia* non può essere considerato il frutto di una elaborazione "embrionale" nemmeno per quel che riguarda la teoria dell'anima. Al contrario, è lecito postulare che essa fosse già stata sufficientemente elaborata al tempo della composizione del dialogo, in connessione con una metafisica delle Idee, per quanto entrambe le tematiche non vengano affrontate apertamente. I riferimenti alle tre virtù cardinali della Repubblica ci portano a ritenere che quell'impianto fosse esistente, ma che la situazione drammatica del Gorgia e lo statuto interiore degli interlocutori di Socrate non fossero tali da permettere l'avanzamento ad un superiore livello di comunicazione. D'altro canto, è bene ricordare che la struttura tripartita dell'anima in Repubblica è funzionale anche alla tripartizione dello Stato e che, anche in quel caso, nonostante la differente disposizione degli interlocutori e la loro differente statura morale, non venga data una risposta definitiva intorno al ti esti della psyche. È ragionevole, o comunque ammissibile, ritenere che il luogo in cui vi sia un maggior avvicinamento all'essenza dell'anima sia il Fedone, innanzi tutto per via della stessa situazione drammatica. Socrate è in procinto di morire e, nell'imminenza della morte, vuole dimostrare che l'anima è immortale e che all'anima dell'uomo che ha praticato la filosofia e vissuto dunque rettamente spetta un destino di beatitudine nell'aldilà. Si tratta del momento della verità, e questo è il luogo più idoneo per affrontare la questione dell'essenza della psyche. Socrate, inoltre, dialoga con i suoi amici, con coloro con i quali veramente affronta la ricerca per mezzo di episteme, eunoia e parresia, nello spirito dell'amicizia. Nella seconda dimostrazione dell'immortalità si arriva a delineare, per mezzo di un'analogia tra anima ed idee, fondata sulla distinzione nei due generi di

¹⁸³ Cfr. in proposito D. Sedley, *Myth, Punishment and Politics in the* Gorgias, p. 52 ss.-, R. G. Edmonds, *Whip Scars on the Naked Soul...*; C. Rowe, *The status of the myth of the* Gorgias, *or: taking Plato seriously*, in: C. Collobert, P Destrée, F. J. Gonzales (eds), *Plato and Myth...*, pp. 187-198.

essere – il visibile e l'invisibile – cui corrispondono soma e psyche che l'anima è simile all'invisibile, alle Idee, al divino e ne possiede i caratteri, unicità o semplicità, non è composta di parti, ed è proprio quest'anima che ha il ruolo di guida e dominio nei confronti delle passioni suscitate dal corpo. È propriamente l'anima razionale o logistikon. Nel Fedone, la parte dell'anima di cui si fa menzione nel Gorgia e in cui risiedono le passioni viene riassorbita in quella parte dell'uomo che deve essere posta sotto il dominio dell'anima razionale e che viene legate al corpo. In un caso e nell'altro, dalla lettura dei miti conclusivi dei rispettivi dialoghi, si evince che l'anima destinata ai premi e castighi nell'Ade è il complesso psichico, il quale, se elegge come propria guida le passioni, si corrompe portando su di sé i segni della propria malattia. La teoria dell'anima e l'escatologia del Gorgia risultano "semplici" non perché espressioni di un livello inferiore di consapevolezza filosofica, ma perché adeguate al contesto dialogico e cioè alla situazione drammatica ed alla statura intellettuale e morale degli interlocutori di Socrate. Rimane insoluta una questione: a chi è rivolto il racconto mitico di Socrate? Per quanto dichiaratamente rivolto a Callicle, non può parlare a Callicle. Socrate lo sa benissimo. Il tentativo di parlare alla "pancia" del giovane è destinato al fallimento fin dal principio. La capacità di persuasione del mito, che dovrebbe incidere sulla parte "mobile" della sua anima, con cui Callicle si identifica totalmente, non è in grado di favorirne una inversione morale, quanto meno non nel breve termine. Egli potrebbe finire nella compagine degli insanabili. Socrate si rivolge a Callicle ma, in realtà, le sue parole possono persuadere -parzialmente - solamente persone come Gorgia o Polo, sui quali agisce la vergogna e il desiderio / necessità di raccogliere consensi, oltre che una certa predisposizione o attitudine al rimanere all'interno di certi limiti dettati da buon senso e ritegno: costoro hanno già aderito ai ragionamenti e quindi non dovrebbero avere grosse difficoltà nell'accogliere il mito che ripropone i medesimi concetti; il mythos può essere accolto soprattutto dal pubblico giacché, sebbene questo possa non essere stato capace di seguire o di cogliere pienamente i ragionamenti, in virtù del prevalere in esso della componente passionale e della sua formazione – i cui capisaldi sono stati trasmessi dall'opera dei poeti, in primis Omero ed Esiodo, nonché dai tragici, e che lo ha reso spettatore capace di subire il fascino esercitato dalla parola – può essere un ottimo candidato ad una persuasione che forse non indurrà la conoscenza, quanto piuttosto quella retta opinione sulla quale impostare una vita orientata in direzione della giustizia.

III 8) Conclusioni

Quello intrapreso può sembrare un giro alquanto lungo. Il nostro studio è esordito, nella prima parte, con l'analisi del mito conclusivo del Gorgia, rispetto al quale abbiamo fornito un'analisi dei contenuti e delle loro possibili fonti, nonché della sua struttura formale ed argomentativa, analisi dalle quali è emerso il fatto che esso vuole trasmettere una molteplicità di significati e perseguire più finalità, significati e finalità che, pur nella loro pluralità si inscrivono in un medesimo orizzonte. In principio, aspetto evidente, il racconto è un'esortazione diretta a Callicle - giovane che si sta preparando ad intraprendere la carriera politica, unico ateniese oltre a Socrate a prendere parte alla discussione – alla pratica di una vita improntata alla giustizia ed alla virtù. D'altro canto abbiamo anche sottolineato come questo tentativo di persuasione sia, fin dal principio, riconosciuto da Socrate come destinato all'insuccesso. Nel racconto viene mostrato a Callicle che nell'aldilà chi ha vissuto nell'intemperanza e nell'ingiustizia è destinato all'infelicità, mentre il virtuoso è destinato alla felicità. Nell'aldilà assistiamo allo spettacolo del giudizio, in cui giudici e giudicanti in qualità di anime, si trovano gli uni al cospetto degli altri. I giudicati portano su di sé l'impronta lasciata dalle azioni commesse, impronte che vengono lette e giudicate e sulle quali viene stabilito il destino di ciascuno, nell'ottica di una giustizia che tende a ricompensare in eguale misura vizio e virtù, secondo un principio proporzionale. L'esortazione socratica invita Callicle a perseguire una vita all'insegna della virtù perché solo questa assicura vita felice nell'aldiqua come nell'aldilà e a liberarsi dall'ignoranza. Solo a questo punto ci si potrà dedicare alla politica ed alle altre attività. Nella seconda parte abbiamo cercato di inquadrare il mito dell'aldilà all'interno della più ampia cornice dialogica, in quella sequenza di discussioni che, partendo dalla domanda intorno alla figura e alla definizione dell'oratore e dell'oratoria, si sviluppa per gradi successivi dimostrando l'inutilità di quella che erratamente viene considerata un'arte – giacchè è solo una pratica empirica tesa alla lusinga – la peggiore di tutte le pseudo-arti, falsificazione della dikaiosyne. L'oratoria è tanto più inutile e nociva quanto più emerge la sua distanza dalla conoscenza della giustizia e del bene – bene che viene identificato da Polo e da Callicle con il piacere – . L'oratoria è dannosa sia nella sfera privata che nella sfera pubblica, in quanto strumento principale nell'agone giudiziario e politico. Per quanto riguarda le sue ricadute sul piano personale, l'ingiusto uso della retorike, ad esempio, evita il castigo al malvagio che quindi non migliorerà se stesso divenendo più ordinato e temperante; sul piano politico un uso scorretto dell'oratoria produrrà ciò che ha prodotto

finora: una classe politica i cui esponenti, a torto elogiati, per mantenere il potere lusingano la massa, assecondandola nei propri desideri, rendendoli peggiori e più ingiusti, giacchè questi politici non conoscono il giusto e il buono e dunque non possono assolvere degnamente al compito di guida della polis. Il nesso tra retorica e politica e il parallelo legame tra giusto, temperanza, ordine e buono si approfondisce sempre più. Con Callicle si giunge alla radicale contrapposizione tra due modelli di vita, quello da lui difeso che trova la sua giustificazione nella legge di natura, e quello difeso da Socrate, che per il giovane è basato sui *nomoi* che rendono schiavi i migliori per la salvaguardia dei peggiori. Il migliore e più forte, tale per natura, ha il diritto di dominare gli altri e di avere più di loro, non dominando se stesso. È intemperante, disarmonico, disordinato, asseconda i propri desideri senza porvi limiti. Qui Socrate introduce le prime immagini che mostrano la condizione di quest'anima priva di misura: il setaccio – anima razionale – che inutilmente cerca di portare acqua in un vaso anch'esso bucato – anima passionale –, in cui il principio che dovrebbe comandare è totalmente asservito alla parte peggiore; i due uomini dotati di molti orci, di cui uno li possiede sani e dunque pieni, l'altro li possiede bucati e mai colmi. Queste immagini vengono ben comprese da Callicle, il quale tuttavia considera il suo modello un paradigma di vera vita¹⁸⁴, mentre quello proposto da Socrate è simile alla vita delle pietre o dei morti. Si fronteggiano due tipologie totalmente contrapposte cui ciascuno dei due aderisce completamente, l'intemperante e il temperante, l'assenza di misura e la misura. Socrate porterà a termine da solo il proprio discorso, mettendo in luce come l'ordine, la temperanza, l'armonia e la giustizia regnino anche nel cosmo permettendo la comunanza e l'amicizia e sottolineando l'importanza che riveste la isotes geometrike tra uomini e dèi contrapposta alla pleonexia professata da Callicle. Questo principio di proporzione assume grande rilievo nel contesto del mito e per questo ad esso abbiamo dedicato ampio spazio, ricercandone tracce nel pensiero dei Presocratici e nella cultura aristocratica di età arcaica. Ordine ed uguaglianza – kosmos e isotes – ben si prestano ad assumere quella valenza etica di cui si rivestono nel dialogo e nel suo mito conclusivo. Il racconto va oltre l'esortazione. Esso, infatti, si configura come illustrazione dell'ordine e della legge imposti da Zeus, ci parla dell'aldiqua, indicando nel passaggio

¹⁸⁴ Cfr. M. Vegetti, *Antropologie della pleonexia in Platone*, in: M. Migliori – L. M. Napolitano Valditara (a cura di), *Plato Ethicus* ..., pp. 337-350, il quale sottolinea che, sebbene rispetto ad altre argomentazioni che afferiscono ad un medesimo filone concettuale – quali quelle di Trasimaco e Glaucone in *Repubblica* – la posizione calliclea sia la meno profonda da un punto di vista teorica, tuttavia essa risulta essere la più forte come testimonianza della scelta di un modo di vita (p. 340). Il suo rifiuto di accettare il confronto dialettico con Socrate, di subirne la confutazione e gli argomenti lo rendono imbattibile, a meno di usare la forza (e di confermare così la sua verità) (p. 341).

del potere da una generazione all'altra e nelle riforme che a questo passaggio di testimone seguono, l'esigenza che anche nella polis avvenga una simile trasformazione: una trasformazione interiore fondata sulla conoscenza, auspicabile per tutti, ma soprattutto necessaria per coloro che governano o si accingono a farlo. La trasformazione consiste nel diventare più giusti e migliori, liberandosi della propria ignoranza, se necessario anche subendo il castigo. Il castigo nell'aldilà – se ha valore di per sé nell'ottica di una giustizia proporzionale che tende a correggere l'imperfetta giustizia umana che impone, nel momento della resa dei conti, la propria legge, promuovendo per l'appunto il cambiamento proprio ed altrui – se letto sul piano dell'aldiqua può ben prestarsi ad essere metafora dell'elenchos socratico il quale, confutando, castiga e dunque libera dalle false opinioni, ovvero dall'ignoranza rendendoci migliori. Il mito dell'aldilà illustra la necessità – ribadita per tutto il dialogo - di un saldo legame tra conoscenza della giustizia e possesso ed esercizio del potere, che nella prassi della polis passa anche attraverso l'uso del logos che non può essere avulso dalla verità e che deve innalzarsi al di sopra della doxa per giungere alla episteme: è sulla base della conoscenza della giustizia che dalla retorike che produce persuasione infondata si potrà produrre un'oratoria atta alla persuasione vera che insegna, o quanto meno induce, ad un retto comportamento nel privato come nel pubblico. La dimensione politica, attraverso il mythos, ritrova la propria collocazione nel contesto più ampio dell'ordine e della giustizia che reggono il kosmos, sottolineando la philia e la koinonia che debbono stare alla base delle relazioni tra gli uomini e tra la sfera dell'umano e la sfera del divino. Nel suo richiamo alla dimensione del divino, il mito rappresenta inoltre una importante testimonianza di fede, sia rispetto alla cura che gli dèi riservano all'uomo, sia rispetto all'esistenza di quell'aldilà in cui, comunque, la giustizia si realizzerà, perché essa è legge che mai, a livello cosmico, può venir meno: questa è la consolazione per l'amaro esito del confronto con Callicle.

PARTE SECONDA

IL FEDONE

I DESTINI DELLE ANIME

IL FEDONE

CAPITOLO I

II MITO DEL FEDONE: TRA ESCATOLOGIA E PHYSIS

I. 1) Il mito finale del Fedone: riduttivismi interpretativi

Il conclusivo mito del *Fedone* è l'esito dell'incontro tra una raffinata arte letteraria e una complessità, sovente misconosciuta, di contenuti teoretici. La letteratura in merito, negli ultimi due secoli, si è affaticata nel cercare di inquadrare la funzione specifica di questo mito e, più in generale, dei miti escatologici all'interno del *corpus* platonico, giungendo a risultanti spesso contrastanti¹. Ciò che in questa sede si vuole offrire è uno *status quaestionis* critico, che vada oltre la pedissequa ripetizione di quanto detto da studiosi, seppure illustri, nel corso degli ultimi decenni. Nello specifico del passo 107 c – 115 a i punti su cui si è più dibattuto hanno riguardato la questione della struttura, della finalità cui è rivolto il racconto mitico, dei contenuti in esso presenti. Cerchiamo di andare per ordine. In relazione alla struttura del mito qua narrato, le scansioni del testo portano ad una sua bipartizione², tripartizione³ o quadripartizione⁴. La bipartizione, o struttura più

¹ Cfr. G. W. F. Hegel, Lezioni su Platone 1825-1826, part. p. 103 ss., e W. Hirsch, Platons Weg zum Mythos. Cfr. altresì J. A. Stewart, The Myths of Plato, Londra 1905; J. Pieper, Über die platonischen Mythen, Monaco 1965; R. Hirzel, Über des Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato, Munich, 1871; L. Couturat, De platonicis mythis, Paris, 1896; F. E. D. Schleiermacher, Platons Werke, Berlin 1817; C. R. Volquardsen, Platons Theorie vom Mythus und seine Mythen, Schleswig, 1871; J.Deuschle, Die platonischen Mythen, König, 1854; A. Fischer, De mythis Platonicis, Munich, 1865; E. Forster, Die platonischen Mythen, Rastadt, 1873; W. Windelband, Platon, Stuttgart 1920; J. Stenzel, Platone educatore, Laterza, Roma-Bari 1966; B. Groethuysen, Antropologie philosophique, Gallimard, Paris 1953; L. Stefanini, Platone, Cedam, Padova 1949; P. M. Schuhl, L'Oeuvre de Platon, trad. It.: L'opera di Platone, Abete, Roma 1977; G. Masi, Il potere della ragione: Eraclito, Platone. Hegel, Gregoriana, Padova 1971; K. Gaiser, Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici, con una premessa di M. Gigante, Bibliopolis, Napoli 1984; G. Cerri, Platone sociologo della comunicazione, Il saggiatore, Milano 1991. Cfr. inoltre G. Reale (a cura di), Platone, Fedone, Saggio Introduttivo IV, p. 58 ss.

² Cfr. G. Droz, *Les myhtes Platoniciens*, Paris 1992, trad. It.: *I miti platonici*, Dedalo, Bari 1994, pp. 116 ss.

³ Cfr. ad esempio F. Ferrari, *I miti di Platone*, pp. 255-257.

⁴ Cfr. P. Friedlaender, *Platon. Eidos*, *Paideia*, *Dialogos*, Berlin - Leipzig 1928, trad. it.: *Platone. Eidos*, *Paideia*, *Dialogos*, presentazione e traduzione di D. Faucci, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1979, p 353 ss. Su una scansione quadripartita del testo cfr. inoltre J. F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or â l'Atlantide*, Themis, Paris 1996, pp. 145 – 151. Si veda altresì E. Pender, *The Rivers of Tartarus*:

semplice, si limita ad individuare nel testo una parte propriamente mitico-eticoescatologica e una parte geo-fisica. Lo schema quadripartito, la forma più elaborata di ripartizione del testo, distingue tra due parti propriamente mitico-etico-escatologiche e due parti geofisiche; sulle parti geofisiche si innesterebbe una sorta di mito metafisico e la vicenda del passaggio delle anime verso i luoghi delle punizioni e delle ricompense. L'analisi strutturale del passo – ma il medesimo concetto può essere esteso al complesso del dialogo o dei dialoghi platonici – è di fondamentale importanza per la comprensione dei molteplici significati sottesi alla trama testuale. Da essa, tuttavia, può originarsi il pericolo della eccessiva semplificazione. Le scansioni "geometriche" del testo possono condurre al riduttivismo della complessità che, al contrario, è insita nella trama dialogica delle opere platoniche e, nel nostro caso, presente nel mito conclusivo del Fedone. Ogni linea, ogni espressione, ogni esclamazione o silenzio ha il suo peso nella interpretazione testuale. Questo non vuole dire che non si debba procedere al rilievo della struttura del passo, quanto, piuttosto, che sarebbe bene, prima di procedere – da un punto di vista metodologico – considerare per quanto possibile tutti gli elementi fornitici dall'ingegno letterario e filosofico platonico. Ovviamente, con un tale sistema, si va al di là delle bipartizioni, tripartizioni e quadripartizioni, orientati verso la ricerca di "nuclei concettuali". Questo è il genere di lavoro, inerente alla struttura del testo, che intendo proporre, come già nella precedente parte dedicata allo studio del mito escatologico del Gorgia. Altra questione annosa è il problema della finalità del passo 107 c – 115 a. In linea con gli sviluppi del dialogo, considerato nella sua forte matrice morale, l'indiscusso fine del racconto mitico è quello etico e protrettico, di incentivazione alla pratica della virtù⁵. Il problema della finalità è legato a quello della

Plato's Geography of Dying and Coming – Back – to- Life, in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzales (eds.), Plato and Myth...p. 208 ss.: 107d -108c: viaggio dell'anima verso l'Ade; 108c-111c: geografia della terra, cavità e superficie; 111c-113c: regioni più profonde della terra, Tartaro e fiumi dell'aldilà; 113d-114c: esperienze delle anime nell'oltretomba, giudizio post mortem e viaggi attraverso i luoghi dell'invisibile.

Sul valore essenzialmente etico dei miti escatologici cfr. Platone, Fedone, Introduzione e note di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, testo greco a fronte, Bur, Milano, 1996, p. 26 ss.; L. Brisson, I miti nell'etica di Platone, in: M. Migliori-L. M. Napolitano Valditara, Plato Ethicus... pp. 67-80 e L. Brisson, Platon, Les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?, Paris 1994, trad. inglese: Plato the Myth Maker, translated, edited, and with an introduction by G. Naddaf, The University of Chicago Press, Chicago-London 1999, p. 116 ss. Per ulteriori approfondimenti si veda altresì P. Frutiger, Les mythes de Platon, Paris 1930, p. 61 ss. e p. 211 ss.; C. J. Rowe, Plato. Phaedo, Cambridge University Press, 2001, p. 10 ss.; F. Graf, Griechische Mythologie, Zürich 1985, trad. it.: Il mito in Grecia, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 140 ss.; P. Murray, What is a Mythos for Plato? in: R. Buxton, From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 251 – 262. Sul valore etico del mito conclusive del dialogo qua considerato, cfr. G. Casertano, Dal mito al logo al mito: la struttura del Fedone, in: G. Casertano (a cura di), La struttura del dialogo platonico, pp. 86-107. Lo studioso sottolinea come il Fedone sia il racconto non di una morte ma di una vita, ovvero quella che dovrebbe vivere chi pratichi la filosofia (p. 86 ss.). All'interno del dialogo, il mito ha lo scopo di

ricezione del messaggio mitico. A chi è destinato? Chi deve essere esortato alla pratica della virtù e alla vita filosofica? Il messaggio è solo di natura esortativa o dobbiamo invece ritenere che il fine non sia solo questo, quanto piuttosto rivelativo di contenuti teoretici fondativi? Non meno difficoltosa appare la situazione relativa ai contenuti del mito di cui stiamo trattando. È evidente che gli elementi connessi al passaggio delle anime attraverso i luoghi oltremondani, i luoghi stessi che esse popolano e la tematica relativa ai premi e alle punizioni, orientino ad una sua collocazione in un ambito prevalentemente etico ed esortativo. D'altro canto, non si può non tenere conto del fatto che, accanto allo sforzo di incentivazione morale, sia presente un'ampia descrizione geofisica dei luoghi abitati dall'uomo e del sistema di cavità che danno forma a quegli ambienti⁶, della terra vista dall'alto con il suo richiamo alla forma geometrica del dodecaedro⁷, dell'interno della terra con la descrizione di un complesso sistema idricofluviale⁸, tutti elementi che eccedono dall'intento di un semplice abbellimento in chiave estetica o di natura folkloristica. Si è spesso sottolineata, da più parti, l'assonanza tra il mito finale del Fedone e il "mito della caverna" della Repubblica⁹, ma l'analogia tra i due passi spesso rimane solo affermata. Forse da un approccio analitico e comparato dei due passi si potrebbe evincere che la lettura del racconto mitico del nostro dialogo deve vertere su una molteplicità di piani, distinti e pur tuttavia in stretta relazione, che hanno di mira elaborazioni metafisiche, gnoseologiche ed etiche. Anche in questo caso il rischio del riduttivismo si fa più marcato. Le semplificazioni portano alla individuazione quasi esclusiva del contenuto etico, come se l'aspetto geofisico fosse niente più che un orpello, o, nei casi migliori, il richiamo a delle concezioni scientifiche desunte in larga parte dalla speculazione dei filosofi della physis, che però non rivestono, da un punto di vista teoretico, un ruolo di rilievo. L'avvertimento socratico secondo cui "nessun uomo

consentire sia ai non filosofi che ai filosofi "che hanno paura" la conduzione di una vita virtuosa (p. 87 s.). Si tratta tuttavia di un mito la cui verità è stabilita dal *logos*. Dice Casertano: "il manifesto senso etico di tutto questo mito, che altro non è che l'invito a curare la nostra anima perché sia regolata e saggia, cioè in una parola perché, in questa vita, si coltivi la filosofia e si abbia il coraggio di farlo; e, dall'altro, la piena consapevolezza di Platone, appunto, che il mito ha un valore etico e non gnoseologico, essendo quest'ultimo esclusivamente riservato al *logismos*" (p. 106). Si veda altresì A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, p.189 ss.: il mito conclusivo rimane l'ultimo strumento a disposizione per combattere scetticismo e incertezza. Egli individua nel tema del giudizio il centro di tutta l'escatologia platonica, la quale è la fonte d'ispirazione di tutto il pensiero metafisico di Platone (p.193).

⁶ *Fedone*, 108 e 3 – 110 b 3.

⁷ *Ivi*, 110 b 6 – 111 c 5.

⁸ *Ivi*, 111 c 5 – 113 c 7.

⁹ Cfr. K. Gaiser, *Il paragone della caverna*. *Variazioni da Platone ad oggi*, Bibliopolis, Napoli 1985, p. 20 s.; D. Clay, *The Art of Glaukos*. *Plato's* Phaedo 108 d 4 – 9, in: «American Journal of Philology» 106, 2, 1985, pp. 230-236, p. 235; P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, pp. 64-66: secondo lo studioso i due passi vanno studiati in parallelo e collegati con *Fedro*, 246 a 2 – 249 d 3.

di buon senso crederebbe che le cose stiano esattamente così"¹⁰, in sostanza, verrebbe preso troppo sul serio, per non dire in parola.

I. 2) Contenuti

Per accostarci all'impegnativo compito di interpretazione del testo, cercheremo ora di individuare le fonti cui Platone attinge, direttamente o indirettamente per la composizione del racconto mitico. Come è già stato sottolineato nel corso dello studio dedicato al mito dell'aldilà del *Gorgia*, l'Ateniese utilizza materiali e riferimenti appartenenti al patrimonio religioso ed alla speculazione filosofica a lui antecedente o contemporanea in modo originale, conferendo loro nuova linfa e nuovi significati o, quantomeno, nuove finalità. Inizieremo valutando il passo 107 c – 115 a a partire dagli elementi propriamente mitico-escatologici, ben sapendo che in questo ambito le fonti principali a cui fare appello saranno orfiche e pitagoriche. Previamente, però, proponiamo una sintesi dei suoi contenuti. Il mito conclusivo del *Fedone* si apre con una esortazione etica, precisamente con l'invito a prendersi cura della propria anima per tutto l'arco della vita, giacchè si presenterà nel regno invisibile solo adornata della propria virtù:

«Ma, amici miei -disse-, su questo conviene riflettere: se l'anima è immortale, bisogna avere cura di essa, non solo per questo tempo della nostra vita, ma anche per la totalità del tempo, e considerare che il pericolo, ora, sembrerebbe terribile se non si ha cura di essa»¹¹.

Attraverso queste parole viene alla luce la finalità etica del passo, che vuole sostenere la tesi della necessità di una vita vissuta all'insegna della filosofia, ossia improntata alla cura dell'anima. La virtù e il peccato si dice che nell'aldilà siano cose di grande importanza, da cui dipendono, nel bene e nel male, i destini delle *psychai*.

¹⁰ *Fedone*, 114 d 1 − 9.

¹¹*Ivi*, 107 c 1 − 5. L'esortazione prosegue sino a 107 d 5. La traduzione italiana dei passi del *Fedone* è tratta da G. Reale (a cura di), Platone, *Fedone*, Bompiani, Milano 2006.

Se con la morte tutto cessasse, sarebbe una grande vantaggio, per i malvagi, liberarsi insieme col corpo anche dell'anima¹². Dato però che essa è immortale, la sua unica speranza di salvezza consiste nel diventare buoni e saggi il più possibile – beltisten te kai phronimotaten genesthai -13. Si dice – legetai: il riferimento è ad una fonte anonima -, che ciascuna anima viene condotta nell'aldilà dal proprio demone, quel demone che la accompagnò in vita, nel luogo del giudizio, dopo il quale si avvierà presso la destinazione a lei più confacente, laddove trascorrerà tutto il tempo che dovrà trascorrere. L'utilizzo, da parte di Socrate, del legetai, può indicare il riferimento ad una più antica tradizione, presumibilmente orfica o pitagorica, considerata autorevole, o ad una concezione nota e diffusa a livello popolare facente capo non solo a filosofi ma anche a sacerdoti e poeti. Ad ogni modo, il genio di Platone si manifesta nella rielaborazione originale di un materiale pregresso, al quale attribuisce nuovo significato e nuova veste¹⁴. A questo punto, Socrate introduce brevemente il destino che tocca alle anime subito dopo la morte. Quando la psyche va all'Ade, con se non porterà null'altro che la propria formazione interiore – paideias te kai troppe – che si dice favoriscano o pregiudichino il suo viaggio nell'altro mondo¹⁵. Le anime sono accompagnate dal daimon che ebbero in assegnazione per tutta la vita¹⁶ e che le guida sino ad un certo luogo¹⁷. Laggiù, esse riceveranno ciò che meritano per andare poi all'Ade¹⁸e, dopo aver scontato ciò che devono scontare, una nuova guida, dopo lunghi periodi di tempo, le riporterà qui. Si tratta di un esplicito riferimento alla reincarnazione¹⁹. Tuttavia, il viaggio verso l'aldilà non è semplice come vorrebbe farci credere il Telefo di Eschilo²⁰, perché, se così davvero fosse, non vi sarebbe la necessità di alcuna guida. In realtà il cammino non è semplice e la via non è una. Che la strada presenti numerose biforcazioni lo si può evincere dai sacri riti in onore di Ecate. L'anima assennata segue la guida senza ignorare ciò che le sta accadendo, mentre l'anima attaccata al corpo

¹² *Ivi*, 107 c 5 – 7. ¹³ *Ivi*, 107 c 7 – d 2.

¹⁴ Cfr. Manara Valgimigli – B. Centrone (a cura di), Platone, *Fedone*, nota 194, p. 193.

¹⁵ Cfr. Plato, Fedò, a cura di J. Olivés Canals, Fundaciò Bernat Metge, Barcelona, 1962. Cfr. Olimpiodoro, 228, 25 ss; 128, 9 ss., il quale pone un parallelo con Od. XI e che indica quella del Fedone come "nekyia dei luoghi", distinta dalla "nekyia dei giudici" in Gorg. 523 c ss., e quella in Resp. I 614 b ss. "nekyia dei giudicati".

¹⁶ Cfr. Esiodo, Op. 252; Eraclito 22 [12] B 119 DK, il quale ne fornisce una spiegazione razionale che Platone (*Resp.* X 617 e) illustra, quando dice che è l'uomo a scegliere il suo genio.

¹⁷ En to leimoni, cfr. Gorg. 524 a.

¹⁸ Cfr. E. Rohde, Psiche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1890-1894, trad. it.: Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, I, 1 p.,

¹⁹ Cfr. Resp. X 615 a e Fedro, 248 e.

²⁰ Fr. 239 Nauck.

oppone resistenza e resta a vagare per la regione visibile, per finire poi con l'essere trascinata via da quei luoghi con la forza verso la propria destinazione. Accade che quando quella *psyche* così appesantita dalla corporeità e dagli efferati crimini giunge nel luogo in cui si trovano le altre, viene evitata e scansata da tutte e nessuno vuole accompagnarla o esserle di guida, rimanendo così sola ad errare per un certo periodo di tempo, dopo il quale, inevitabilmente, andrà dove è suo destino che vada. Pagato il debito contratto, le anime rinasceranno ad una nuova vita: si tratta di una allusione al ciclo delle rinascite cui si era fatto riferimento precedentemente nella prima argomentazione a favore dell' immortalità. Il destino dell'anima pura che si sia distinta per la moderazione sarà, all'inverso, di avere per compagni e guide gli dèi e di andare senza incontrare ostacoli nel luogo che più le si addice. Dopo questa sintetica esposizione del destino delle anime nell'altro mondo, Socrate introduce il mito geofisico²¹, apparentemente in modo brusco, il quale costituirà lo sfondo per la successiva ripresa del mito propriamente escatologico, poiché sulla sua base sarà possibile, nello specifico, collocare le varie tipologie di anime:

«Nella terra, poi, ci sono molti e meravigliosi luoghi; ed essa non sembra essere, né per natura né per grandezza, quale è immaginata da coloro che sono soliti parlarne, come io fui persuaso da un tale»²².

L'introduzione della parte geofisica può sembrare improvvisa e brusca, oltre che slegata da quanto l'ha preceduta. In realtà, essa costituisce l'ingrediente fondamentale del racconto poiché permette al filosofo di presentare tutta una serie di elementi necessari alla descrizione dei percorsi delle anime nell'aldilà²³. Il filosofo ateniese rivela quali siano le sue convinzioni circa la fisionomia della terra, la quale, per estensione e caratteristiche, è differente da come sono soliti parlarcene i filosofi naturalisti: egli è stato persuaso di ciò da qualcuno, che rimane anonimo. Anche Simmia ha potuto ascoltare numerose teorie sulla conformazione della terra, ma tutte poco persuasive, ed è

²¹ Fedone, 108 c 5.

 $^{^{22}}$ Ivi, 108 c 5 - 8.

²³ In realtà, per alcuni studiosi, ci troveremmo di fronte ad una vera e propria ricollocazione dell'aldilà nell'aldiqua. Tale ricollocazione indicherebbe, più che la condizione delle anime nel regno dell'invisibile, la loro condizione nello stato di unione al corpo quale è quello della vita presente. A tal proposito, cfr. J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, p. 119 ss.; cfr. Altresì K. Dorter, *Plato's Phaedo. An interpretation*, University of Toronto Press, Canada 1982, p, 162 ss.

curioso di conoscere quale sia il convincimento di Socrate in proposito. Per portare a compimento questa impresa non sarà necessaria l'arte di Glauco²⁴, ma non sarà sufficiente nemmeno la sua arte a dimostrare che questa sia la verità e, forse, Socrate non ne sarebbe neppure capace; qualora fosse in grado, tuttavia, il tempo che gli rimane a disposizione sarebbe insufficiente. La considerazione socratica è di sapore protagoreo²⁵, ma si conclude tuttavia con esito positivo:

«[...] D'altra parte, io non ne sarei, forse, neppure capace; e, se anche lo sapessi fare, credo che la vita che ancora mi resta non basterebbe, Simmia, alla lunghezza del ragionamento. In ogni modo, dirti la forma della terra quale io ho potuto immaginarmi che sia, e i suoi luoghi, non ho nessuna difficoltà»²⁶.

Ad ogni modo, il filosofo può dire quale sia la sua convinzione su due questioni: la forma della terra e i luoghi che essa comprende, introducendola con *pepeismai*, intendendo, con ciò, non riferirsi ad una fonte esterna, quanto ad una convinzione personale²⁷. Si tratta di una convinzione ribadita poco più oltre, *touto pepeismai*²⁸. Ma di cosa si è persuaso Socrate? Se la terra è sferica – *peripheres* – ed è nel mezzo dell'universo – *en meso to ourano* – non ha bisogno di alcun sostegno²⁹, perché le sono sufficienti l'equidistanza –*omoioteta* – dal cielo e il suo stesso equilibrio – *isoporrian* – poiché, trovandosi al centro, non necessiterà di inclinare da una parte piuttosto che dall'altra³⁰. La seconda cosa di cui è persuaso Socrate è che la terra sia molto più grande di quel che si ritenga. In realtà noi abitiamo solo una piccola parte di essa, che va dal Mar Nero allo Stretto di Gibilterra, simili a formiche o rane intorno ad uno stagno. In verità, esistono molte altre regioni simili alla nostra, ugualmente abitate. Noi ci troviamo precisamente in una cavità, e la terra è costellata di cavità, differenti per grandezza e forma, nelle quali sedimentano acqua, aria e nebbia. La terra in se stessa è

²⁴ Sull'arte di Glauco e sulle interpretazioni proposte riguardo a questa espressione cfr. D. Clay, *The Art of Glaukos...*, pp. 230-236.

²⁵ Cfr. M. M. Sassi, *Platone, Fedone 108d: Glauco, Protagora, il mito*, in: «La parola del passato», 42, (1987), pp. 30-32.

²⁶ *Fedone*, 108 d 6 − 9.

²⁷Ivi, 108 e 4. Cfr. P. Friedlaender, *Platone...*, p. 354 ss.

²⁸ Fedone, 109 a 7.

²⁹ Ivi, 108 e 3 ss.

³⁰ Ivi, 109 a 7.

pura – aute de ten gen katharan – e sta nel cielo puro – en katharo keisthai to ourano –, dove si trovano anche gli astri. Questo cielo viene chiamato da coloro che sono esperti in materia – i physikoi – etere, e acqua, aria e nebbia sono i suoi sedimenti che si riversano nelle cavità della terra³¹. Socrate passa dunque a descrivere la situazione dell'uomo sulla terra, uomo inconsapevole della propria condizione e che ritiene, errando, di abitare in superficie. Egli è simile ad un abitante della profondità del mare che, vedendo attraverso l'acqua il sole e gli astri, crede che il mare sia il cielo. L'uomo è debole e a causa della sua debolezza è come colui che, non essendo mai giunto a pelo d'acqua e non avendo mai sollevato il capo verso la regione alta, non sa quanto questa sia più bella e pura, né ne ha mai sentito parlare da alcuno³². La riflessione qua formulata è di stampo gnoseologico, mista ad elementi di natura etica, ed è rivolta alla debolezza distintiva dell'uomo nei confronti della ricerca della verità: egli ritiene di conoscere la vera terra, ma realmente conosce una terra in cui tutto è rovinato e corroso³³. La situazione rappresentata non può non richiamare alla memoria il celebre "mito della caverna" nel VII libro della Repubblica. Questa è la nostra situazione: abitiamo in una cavità e crediamo di trovarci sulla superficie della terra, e consideriamo l'aria il cielo, come se quello fosse il luogo in cui si muovono gli astri; non abbiamo la capacità di arrivare alla superficie attraversando l'aria e se qualcuno potesse mettere le ali e innalzarsi, vedrebbe ciò che sta in alto, simile ai pesci che emergendo dall'acqua vedono ciò che c'è qui. Se l'uomo possedesse una natura tale da poter affrontare una visione simile, conoscerebbe il vero cielo, la vera terra e la vera luce³⁴. Ancora una volta viene ripresa la trama del mito geofisico, con la descrizione della vera terra, posta al di sotto del cielo e librata nel puro etere. Si tratta del kalos mythos, introdotto nuovamente con legetai, utilizzato per proporre l'immagine della terra vista dall'alto, descritta come una palla di cuoio a dodici pezzi. La vera terra, se comparata alla nostra, è indiscutibilmente più pura, perfetta ed incorruttibile. Socrate prosegue nel confronto tra il luogo in cui noi ci ritroviamo a vivere e la superficie della terra, illustrando in modo particolareggiato gli aspetti che marcano la differenza tra ciò che si trova qui e ciò che si trova lassù. Terra, piante e i luoghi di quaggiù sono rovinati e corrosi come lo è ciò che si trova nel mare a causa della salsedine. Nel mare nulla cresce di buono e nulla è perfetto o paragonabile con ciò che si trova presso di noi; allo stesso modo, le bellezze

³¹ *Ivi*, 109 c 3. ³² *Ivi*, 109 d 5.

³³ *Ivi*, 109 c 3 – 110 b4.

³⁴ *Ivi*, 110 a 1.

di lassù sono incomparabili con ciò che si trova quaggiù³⁵. Ma adesso è il caso di descrivere quelle cose che si trovano sulla superficie della terra, narrando un kalos mythos che vale la pena di ascoltare³⁶. Si dice – legetai –, da parte di una fonte non identificata, che se si guardasse la terra dall'alto, avrebbe l'aspetto delle palle di cuoio fatte di dodici pezzi – hai dodekaskytoi sphairai –, variopinta, di cui i colori dei pittori non sono che immagini. Viste dall'alto, le stesse cavità della terra, ricolme d'acqua e aria, presentano una particolare qualità di colore. Sulla vera terra, crescono, come da noi, alberi, fiori e frutti, si ritrovano piante e pietre, ma tutto è più perfetto e bello. Le nostre pietre preziose, ad esempio, sono solo frammenti di quelle che si trovano là, le quali sono pure e non corrose come invece appaiono le nostre, a causa dei sedimenti che causano bruttezza e malattia ovunque. I metalli preziosi sono visibili e non devono essere ricercati, come accade da noi, nelle profondità della terra. Ci sono molte specie di animali e anche uomini, alcuni dei quali abitano nelle regioni interne, altri sulle sponde dell'aria come noi sulla sponda dell'acqua, altri su isole accanto alla terra ferma, circondate da aria che scorre, come le nostre che sono circondate dall'acqua. È migliore anche il clima: le stagioni sono più temperate e gli uomini non soffrono di malattie, vivendo perciò più a lungo che non da noi. Questi sono dotati di sensi più perfetti, come la vista e l'udito, ci superano per intelligenza – phronesei – e per tutte le altre facoltà. Ci son pure boschi sacri e templi in cui abitano veramente gli dèi, esistono gli oracoli, le divinazioni, le visioni e altri metodi di comunicazione diretta tra gli uomini e gli dèi³⁷. A questi uomini è possibile vedere la luna, il sole e gli astri come sono e godono di ogni felicità. Che cosa ci vuol comunicare Platone attraverso l'immagine della vera terra? Si tratta di un riferimento al piano delle Idee? Che essa possa rappresentare la realtà noetica è stato oggetto di dibattito, ma non pare che questa sia la risposta più pertinente. In realtà, se la vera terra e ciò che in essa vi si trova sono più perfetti rispetto alla terra da noi abitata ed ai suoi elementi, una serie di aspetti distintivi di questa realtà migliore e perfezionata paiono allontanarci da una simile conclusione³⁸. Se questo è ciò che si può dire sulla natura della terra nel suo insieme e sulle cose che in essa si trovano, esiste anche un suo interno, intorno alla costituzione del quale Socrate esprime la propria

³⁵ *Ivi*, 110 b 1.

 $^{^{36}}$ *Ivi*, 110 b 1 – 2.

³⁷ Ivi 111 c 1

³⁸ Cfr. K. Dorter, *Plato's Phaedo...*, p. 162 ss., per la distinzione tra lettura letterale e lettura metaforica. Cfr. D. Gallop, *Plato Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 2002, p. 222; di parere opposto, K. Dorter, *Plato's Phaedo...*, p. 162 ss.

convinzione³⁹. Il racconto geofisico prosegue pertanto con l'illustrazione di questa regione e con la descrizione di un complesso sistema idrico-fluviale sotterraneo, le cui acque sono poste in movimento da un movimento oscillatorio detto aiora⁴⁰, causato dall'assenza di un fondo soggiacente la massa d'acqua. Socrate analizzerà il tragitto percorso dalle acque dei quattro fiumi principali di cui è costituito tale sistema e che rappresentano dei punti di riferimento e delle mete per il viaggio oltremondano dell'anima. I quattro fiumi sono quelli canonici appartenenti alla tradizione omerica, Oceano, Acheronte, Piriflegetonte e Cocito, le cui acque provengono dal bacino del Tartaro, canale che attraversa tutta la terra, dividendola in due parti, il quale agisce come pompa della massa liquida, capace di porre in movimento i flussi e reflussi delle acque. Dalla palude Acherusiade ripartiranno le anime che abbiano concluso il periodo di permanenza imposto loro dal destino per rinascere nell'aldiqua, con un esplicito riferimento, dunque, alla reincarnazione⁴¹. All'interno della terra, lungo le cavità di cui è costellata, si trovano molti luoghi che, rispetto al nostri, sono diversi per forma, dimensioni e profondità, collegati tra di loro, in più punti, da aperture sotterranee. Ci sono passaggi da cui scorre molta acqua dagli uni agli altri, si trovano grandi fiumi d'acqua calda e fredda, fuoco, fiumi di fuoco e di limo. Ciascuno di quei luoghi viene riempito da questi fiumi a seconda della corrente che si forma; le correnti d'acqua sono messe in movimento, come dicevamo, dalla oscillazione in seno alla terra. La voragine del Tartaro: è il luogo in cui si inabissano tutti i fiumi e dal quale poi rifluiscono, assumendo la natura dei luoghi che attraversano. I fiumi si inabissano e si riversano di nuovo fuori dal Tartaro perché la massa d'acqua non ha fondo né sostegno e oscilla in alto e in basso – ano kato –. In modo simile, intorno all'acqua si muovono aria e vento che seguono il movimento della massa liquida. L'oscillazione del vento con la massa liquida produce venti terribili, similmente al processo di respirazione⁴².

Quando l'acqua si riversa di sotto – kato –, essa affluisce in quei luoghi lungo i fiumi che sono di là e attraverso la terra e lì rimane, similmente a ciò che avviene in un sistema di irrigazione⁴³. Poi si ritira di là e si riversa di qua, riempiendo i fiumi che ingrossati scorrono attraverso i canali e la terra; arrivando in quei luoghi dove si sono aperte le vie, formano mari, laghi, fiumi e fontane. Ritornano nuovamente sotto terra e

³⁹ Fedone, 111 c 5 ss.

⁴⁰ Cfr. M. S. Funghi, *Il mito escatologico del Fedone e la forza vitale dell'aiòra*, in: «La parola del passato» 35 (1980), pp. 176 – 201. ⁴¹ Fedone, 111 c 4 – 113 c 8.

⁴² *Ivi*, 112 c 1.

⁴³*Ivi*, 112 c 4.

dopo aver girato su se stesse, le correnti d'acqua risprofondano nel Tartaro, ad un livello più basso di quello da cui prima scaturirono. Alcune acque si riversano fuori dal Tartaro dalla parte opposta, o dalla medesima parte dalla quale confluirono. Alcune acque percorrono in circolo tutta la terra una o più volte, attorcigliandosi come serpenti, e si rigettano nel Tartaro. I fiumi scendono fino al centro della terra ma non vanno oltre 44. La complessità del sistema idrico-fluviale va bene al di là della necessità di offrire i luoghi in cui prenderanno corpo i destini delle anime, e del resto siamo bene al di là di dati puramente folkloristici o estetici. Le ipotesi formulate sul ruolo e sul significato rivestito da questa parte del racconto sono state le più varie: si è andati dalla interpretazione "biologica" che vede in essa la rappresentazione del sistema cardiocircolatorio, al riferimento ai viaggi di Platone in Sicilia, durante i quali il filosofo avrebbe osservato i fenomeni del vulcanesimo; dall'ipotesi di una qualche possibile relazione con dottrine proprie dei circoli pitagorici, sino alla classica interpretazione di stampo etico che vede, in questa lunga trattazione, niente altro che una immagine orientata alla rappresentazione del percorso delle anime nell'aldilà ed alla realizzazione dell'intento etico-escatologico del mito⁴⁵. In tutto questo sistema di acque che scorrono, quattro fiumi principali rivestono un ruolo di primaria importanza a livello escatologico. Il più grande di essi è Oceano, che scorre alla estrema periferia della terra, attorno alla terra. Agli antipodi di Oceano e in senso contrario scorre l'Acheronte, il quale passa sotto terra e arriva alla palude Acherusiade, dove giunge la maggior parte delle anime, e che rimangono là per il tempo stabilito dal destino per poi ritornare quassù rinascendo in forme di esseri viventi. Il terzo fiume, Piriflegetonte, scaturisce a metà strada tra Oceano e Acheronte, si getta in un luogo infuocato, formando una palude di acqua e fango bollenti. Scorre intorno alla terra sino a giungere alla palude Acherusiade senza però mischiare le sue acque con le acque di quella. Anche esso si avvolge più volte sotto terra e poi si getta nel Tartaro ad un livello più basso. Le lave che eruttano sulla terra sono suoi rivoli.

Di fronte al Piriflegetonte, si riversa il quarto fiume, il Cocito, che passa attraverso un luogo ceruleo, chiamato Stigio; Stigia è la palude che forma questo fiume, il quale, dopo essersi inoltrato in questo luogo e aver acquistato una terribile potenza, entrando nella terra e avvolgendosi attorno, scorre in senso contrario al Piriflegetonte e si incontra con questo nella palude Acherusiade, dal lato opposto, senza mischiare le sue acque con

⁴⁴*Ivi*, 112 e 3.

⁴⁵ Cfr. K. Dorter, *Plato's Phaedo...*, p. 161 ss.

quelle della palude⁴⁶. Dopo avere descritto i luoghi dell'aldilà, Socrate passa a descrivere la sorte delle varie tipologie di anime⁴⁷, iniziando da una brevissima descrizione del giudizio⁴⁸ cui vengono sottoposte le *psychai*. Dopo che i morti giungono nell'aldilà accompagnati dal proprio demone, vengono giudicati prima di tutto quelli che hanno vissuto bene e quelli che hanno vissuto male. Socrate ci presenta cinque tipologie di anima, associate alla natura dei fiumi e delle paludi nei quali vengono a ritrovarsi per ricevere ciò che meritano⁴⁹. Coloro che hanno vissuto in modo intermedio, ossia né bene né male, arrivati sulle rive dell'Acheronte, salgono su barche e giungono alla palude Acherusiade, dove restano a purificarsi e ad espiare le loro colpe, qualora ne abbiano commesse, e ricevono il premio per le loro opere secondo il merito⁵⁰. Gli incurabili a causa di gravi sacrilegi o delitti contro le leggi vengono gettati nel Tartaro, dal quale non ritorneranno mai più⁵¹. I colpevoli di gravi crimini, ma curabili, che commisero i propri atti malvagi sotto la spinta dell'ira nei confronti dei loro genitori, o gli omicidi, che poi si siano pentiti per tutto il resto della vita, vengono sprofondati nel Tartaro: dopo aver trascorso lì un anno, vengono rigettati dall'onda fuori, gli omicidi lungo il Cocito, i violenti contro i genitori lungo il Piriflegetonte e, dopo essere stati trascinati dalla corrente sino alla palude Acherusiade, chiamano con grida quanti ebbero offeso, supplicando il loro perdono affinché possano ottenere il permesso di uscire dalla palude e di essere accolti tra di loro. Se riusciranno a persuaderli, usciranno fuori da lì e le loro sofferenze avranno termine; in caso contrario, ritorneranno nel Tartaro e poi nuovamente nei fiumi, sino a quando non avranno persuaso quelli a cui fecero del male⁵². Destino totalmente differente spetta a quanti vissero in santità, i quali vengono

⁴⁶*Ivi*, 113 c 8.

⁴⁷ *Ivi*, 131 d 1 ss.

⁴⁸ In realtà, il mito del giudizio, come abbiamo potuto constatare, è il mito sviluppato nel *Gorgia*, di cui il racconto del *Fedone* pare essere la naturale prosecuzione. Se là si narrava del processo subito dalle anime nell'aldilà, qui si narra in modo specifico dei destini spettanti ad ogni tipo di anima, costituendo un approfondimento di quanto detto sommariamente nel *Gorgia*. Cfr. tra gli altri, K. Dorter, *Plato's Phaedo...*, p. 161 ss., P. Friedlaender, *Platone...*, p. 354 ss., J. F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe...*, pp. 145-151, il quale vede, nel mito geografico, una disposizione ordinata sulla base dei quattro punti cardinali, cui corrispondono i quattro fiumi: Oceano e Acheronte agli antipodi, al nord e al sud, Stige e Piriflegentonte a ovest ed a est, posti al lato del lago Acherusiade, che costituisce il centro del mondo infero, sede delle anime "intermedie" e pertanto destinate alla reincarnazione. Per Mattéi ci troviamo d'innanzi ad una vera e propria *katabasis*, sulla scia della discesa agli inferi di Orfeo in cerca Euridice.

⁴⁹ Cfr. K. Dorter, *Plato's Phaedo...*, p. 161 ss., sulla opposizione tra la condizione delle anime appesantite dal corpo e quelle che si ritrovano ad espiare le proprie colpe nelle acque che fluiscono all'interno della terra, di contro alle anime che, già in vita, vivono parzialmente libere dalla corporeità e le anime totalmente disincarnate nell'aldilà e che godranno di perenne beatitudine oltre la superficie della terra.

⁵⁰ *Fedone*, 113 e 1. Cfr. quanto detto precedentemente in merito al concetto di giustizia geometrica o proporzionale nella parte I dedicata al *Gorgia*.

⁵¹*Ivi*, 113 e 6.

⁵² *Ivi*,114 b 6.

subito liberati da quei luoghi sotterranei come da prigioni e salgono in alto, verso una pura dimora, per andare ad abitare sulla vera terra⁵³. Tra questi, coloro che si sono purificati attraverso la filosofia, vivranno per sempre completamente liberi dal legame con il corpo e raggiungeranno dimore ancora più belle, non facili da descrivere, cosa per cui non sarebbe nemmeno sufficiente il tempo⁵⁴. Il racconto termina come è cominciato, ossia con una esortazione alla pratica della virtù e al conseguimento della saggezza:

«Per tutte queste ragioni, Simmia, che abbiamo spiegato, bisogna fare ogni cosa per partecipare della virtù e della saggezza nella vita, perché bello è il premio e grande la speranza»⁵⁵.

Si è detto a sufficienza. Queste sono le ragioni per cui bisogna fare ogni cosa per partecipare della virtù e della saggezza nella vita, perché bello è il premio e grande la speranza. Che le cose stiano esattamente come le ha descritte Socrate non può essere affermato; certamente è lecito pensare, dato che la *psyche* è immortale, che ad essa e ai luoghi in cui dimora accada qualcosa di simile: è necessario fare l'incantesimo a se stessi. A chiosare il tutto, seguono una ultima serie di riflessioni etiche e viene ribadita, ulteriormente, la necessità, per l'uomo che si sia allontanato dai piaceri del corpo già in vita, di volgere lo sguardo fiduciosamente al destino riservatogli nell'aldilà e di tenersi pronto ad intraprendere il cammino nell'Ade quando giungerà per lui il momento, perché non potrà accadere nulla di male all'uomo saggio e virtuoso⁵⁶.

I. 3) Le fonti del mito escatologico

Come detto in precedenza, in generale è possibile distinguere, all'interno del passo 107 c -115 a, una parte escatologica dalla chiara finalità etica e una parte geofisica, la quale ci offre una visione della terra nella quale abitiamo e un *kalos mythos* in cui viene descritta la "vera terra". Questa prima suddivisione è stata, da numerosi studiosi, rimaneggiata e articolata, sino ad arrivare ad una suddivisione del testo in tre o quattro

⁵⁴ *Ivi*, 114 c 2 – 6.

⁵³ *Ivi*, 114 b 6 − c 2.

⁵⁵ *Ivi*, 114 c 6 − 8.

⁵⁶ *Ivi*, 114 d 1 – 115 a 8.

sezioni. Si è molto discusso sul significato da attribuire alla descrizione geofisica. Riguardo alla sua prima parte, vi è consenso sul fatto che essa richiami in modo più o meno esplicito le speculazioni dei Presocratici, in modo particolare quelle condotte da Anassimandro, Pitagorici, Parmenide e Democrito, le cui opinioni circa la conformazione della terra sarebbero state opportunamente "rivisitate" da Platone per un razionale e coerente percorso delle anime nelle regioni dell'altro mondo. Circa il kalos mythos il cui oggetto è la "vera terra", per taluni si tratterebbe di fantasia ed immagine poetica⁵⁷ mentre altri ne ricollegano la matrice ad una tradizione di visioni di tipo sciamanico e a racconti riportanti casi di morti apparenti, oggetto di studio negli ambienti delle scuole mediche tra VI e V secolo a. C⁵⁸. Detto ciò, noi partiremo dalla schematizzazione più semplice, analizzando in principio gli elementi escatologici e, a seguire, gli elementi fisico-geografici. Sappiamo che nel corso di tre dimostrazioni dialettiche, Socrate "accerta" che l'anima è immortale, fatto che implica l'impossibilità per l'uomo, e in modo particolare per l'uomo malvagio, di eliminare il male dalla propria esistenza con la semplice cessazione delle funzioni vitali, e l'urgenza di occuparsi della salute della propria anima già nel corso della presente vita, poiché nell'aldilà ci si presenterà soltanto ornati della propria formazione e del modo in cui si è vissuto – paideias kai troppe – di cui si dice – legetai – che siano cose di grandissima utilità o danno -megista ophelein e blaptein -. L'adozione, da parte di Socrate, dell'espressione legetai rimanda l'uditore/lettore ad una fonte non identificata, dalla quale il filosofo potrebbe o voler prendere le distanze o, al contrario, sottolinearne il valore e l'autorevolezza attraverso il richiamo ad una origine che si perde nel tempo. La paternità del discorso ora introdotto da Socrate è comunemente assegnata alla tradizione

⁵⁷ Cfr. J. Annas, *Plato's Myths of Judgement...*, p. 125 ss.

Il riferimento va alla figura di Alcmeone di Crotone, considerato da alcuni vicino agli ambienti pitagorici, e alla scuola medica da questi fondata, da cui pare si originasse la scuola di Cnido. Sulla immagine della terra vista dall'alto, una delle ipotesi elaborate in merito vede qua richiamata la concezione pitagorica del dodecaedro con dodici facce, ciascuna delle quali è un pentagono regolare. Il dodecaedro costituirebbe il quinto solido regolare, quello presentante più punti di contatto con la sfera, utilizzato dal Demiurgo per la costruzione dell'intero. Cfr. *Timeo*, 55 c. Per un approfondimento ulteriore sulla visione della terra dall'alto, rimando a G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente,* il Mulino, Bologna 1990, p. 441 ss., per il quale nulla impedisce che Platone ritenesse possibile una visione dall'alto e che in questa descrizione possa avere subito l'influenza di *logoi* che facevano riferimento a estasi mistiche o morbose –p. 443-; cfr. altresì D. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford University Press, Oxford 1962, p. 148 ss. Circa la possibilità di episodi estatici in Socrate e la familiarità di Platone con i mondi trascendenti, cfr. J. Bussanich, *Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus*, in: V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, pp. 243 – 288, part. p. 249. Cfr. anche R. Loriaux, *Le Phédon de Platon*, Namur 1975, p. 140 per il quale più che alla sfericità della terra si fa riferimento solo alla policromia della Terra.

⁵⁹ Il valore probatorio delle dimostrazioni svolte nel corso del *Fedone* è stato, ed è tutt'ora, posto in discussione. A tal proposito cfr. M. Migliori, *Il Disordine ordinato...*, vol. II, p. 794 ss.

orfica⁶⁰, alla quale è notoriamente attribuita la convinzione di una esistenza successiva alla morte, nella quale il trapassato si sottopone ad un giudizio cui seguono premi e punizioni a seconda del suo conformarsi o meno, in vita, ad un certo stile di vita. Come si racconta – legetai de houtos –, dopo che si muore, il daimon, quello a cui toccammo in sorte durante la vita⁶¹, lo conduce verso un certo luogo in cui le anime si raccolgono e in cui subiscono il giudizio⁶². L'assegnazione dell'anima a un demone è una concezione tradizionale comune nell'ambito della religiosità misterica⁶³. Per evitare che il daimon potesse essere concepito come un destino non modificabile, nel mito di Er narrato nella Repubblica, Platone dirà che sono le anime a scegliere il proprio demone, in questo modo sottolineando ancora di più la responsabilità che ricade su ciascun uomo in relazione alla vita che si troverà a condurre⁶⁴. Il daimon, in tal senso, assume una forte valenza morale, non distante dall'affermazione eraclitea secondo la quale "il demone è il carattere morale dell'uomo"65. Da questo luogo i trapassati partono per il loro viaggio nell'Ade, ovvero verso la destinazione loro assegnata, accompagnati da un'altra guida – hegemon – alla quale è stato affidato l'incarico di condurre di là quelli che provengono da qua⁶⁶.

Dopo aver ricevuto ciò che debbono ricevere, ossia ricompense o castighi, e dopo essere rimaste nel luogo in cui debbono permanere per il tempo stabilito, un altro *hegemon* le riporta nuovamente qui, dopo molti e lunghi cicli di tempo – *pollais chronou kai makrais periodois* –, con un chiaro riferimento alla dottrina della trasmigrazione delle anime⁶⁷, alla quale si era fatto riferimento nel corso dell'articolata prima dimostrazione

⁶⁰ Cfr. G. Reale (a cura di), *Fedone*, p. 299, n. 120. Si veda inoltre M. Valgimigli - B. Centrone, *Fedone*, Laterza, Roma – Bari 2002, p. 193, n. 24: per Valgimigli si tratta di opinioni proprie del popolo, di poeti e sacerdoti, rivisitate *ad hoc* da Platone. Ad ogni modo, l'idea di un giudizio nell'aldilà risale quantomeno ad Omero (*Od.* II, 576-600): cfr. C. J. Rowe, Plato. *Phaedo*, p. 276.

⁶¹ Cfr. *Resp.* 616b, laddove il *daimon* viene scelto dall'anima. Cfr. A. Lami (a cura di), *Fedone*, p. 346, n. 219.

⁶² Cfr. *Gorgia*, in cui il luogo viene indicato chiaramente: è il *leimon* posto al crocevia da cui si dipartono le vie che condurranno alle varie regioni dell'Ade.

⁶³ Per la presenza del *daimon* all'interno del panorama culturale greco, cfr. ad es. *Assioco*, 371 c5-8; Lisia, *Epitafio* 78; Menandro, fr. 714 Körte. Si veda altresì C. J. Rowe, Plato. *Phaedo*, p. 267, il quale sottolinea come non sia comune l'idea che il *daimon* accompagni la *psyche* nell'Ade. Cfr. inoltre A. Bernabé, *Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery*, in: V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, p. 128 ss. La figura del *daimon* non compare nelle lamine auree, è possible che vi fosse, secondo alcune interpretazioni orfiche, una fede nell'intervento di entità svolgenti funzione di intermediari.

⁶⁴ F. Trabattoni (a cura di), *Fedone*, traduzione si S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011, p. 233, n. 238.

⁶⁵ Eraclito, 22 B 119 DK.

⁶⁶ Un *hegemon* differente dal tradizionale Ermes (*Od.* 24. 1-14).

⁶⁷ L'origine della dottrina della *metempsychosis*, che assume rilevanza ai fini della metafisica platonica, è contesa tra Orfici e Pitagorici. In proposito abbiamo già dato indicazioni quando è stata affrontata la

della immortalità dell'anima, quando si spiegò argomentativamente l'antica credenza attraverso il ricorso alla legge naturale dei contrari. Attraverso il richiamo alla legge naturale dei contrari, tale credenza veniva ricompresa come caso particolare all'interno della norma generale che governa il prodursi dei contrari. Il riferimento a dei "cicli di tempo" che regolano il morire e il rinascere è presente anche nel *Menone*⁶⁸ e nel *Fedro*⁶⁹. Nel primo caso:

Dicono infatti che l'anima dell'uomo è immortale, e che talora giunge a una conclusione – ciò appunto chiamano morire – talora invece risorge di nuovo, ma che non va mai distrutta: proprio per questo bisogna trascorrere la vita il più santamente possibile [...].

Il passo platonico è stato posto acutamente dal Colli in relazione con il frammento pindarico di matrice orfica in cui si allude all'antico "cordoglio" di Persefone, un probabile riferimento allo smembramento di Dioniso ad opera dei Titani, in cui si dice:

E di coloro da cui Persefone accetterà la punizione per l'antico cordoglio, nel nono anno di nuovo ne restituisce le anime allo splendore del sole, in alto [...]⁷⁰.

Ancora in Pindaro possiamo leggere:

questione della presenza o meno del riferimento alla trasmigrazione nel contesto del mito finale del *Gorgia*. Per quanto riguarda tale dottrina in seno al pensiero pitagorico, cfr. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, Nürberg, 1962, trad. inglese: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1972, pp. 120-165; C. Riedweg, *Pythagoras*, München, 2000, pp. 16-18, 86-89; cfr. inoltre F. Casadesús Bordoy, *Orfismo y Pitagorismo*, in: A. Bernabè – F. Casadesús Bordoy (eds.), *Orfeo y la tradición orfica...*, pp. 1053-1078 e, dello stesso autore, *Pitagoras y el concepto de transmigración*, in: *Reencarnación...*, pp. 211-232. Secondo lo studioso, fu Pitagora e non altri il primo ad introdurre in Grecia la nozione di trasmigrazione dell'anima, la quale costituisce la fonte originaria della credenza nella parentela di tutti gli esseri viventi (p. 229), nonché l'orizzonte nel quale si inscrive la concezione della giustizia secondo la quale il cosmo è ordine armonico in cui non vi è spazio per l'eccesso o la violenza perchè potrebbero compromettere la pacifica convivenza di tutti gli esseri che lo abitano.

⁶⁸ *Menone*, 81 b – c.

⁶⁹ Fedro, 249 a.

⁷⁰ Pindaro, fr. 133 Snell, Colli 4 [A 5], 1-3, trad. G. Colli.

[...] E quanti ebbero il coraggio di rimanere per tre volte nell'uno e nell'altro mondo, e di ritrarre del tutto l'anima da atti ingiusti, percorsero sino in fondo la strada di Zeus verso la torre di Crono: là le brezze oceanine soffiano intorno all'isola dei beati⁷¹...

In questo caso si indica un triplice⁷² trapassare dal mondo di qua al mondo di là e viceversa che, nel caso dell'anima che si sia completamente allontanata dall'ingiustizia, troverà termine presso una destinazione in cui godrà di felicità eterna. Alle anime malvagie e a quelle che incontrarono il favore degli dèi ma che ancora non sono giunte ad una totale purificazione, spetteranno "una prova cui lo sguardo non regge" - ossia una punizione -, oppure un "tratto di vita senza lacrime", con allusione alla temporaneità della prova o del premio, perché entrambe le tipologie di anime sono destinate ad un ritorno nell'aldiqua. La via che porta all'Ade non è né semplice né una, come afferma il Telefo di Eschilo, perché se così fosse non vi sarebbe necessità di alcuna guida; pare piuttosto che la strada sia disseminata di bivi e trivi e questo lo si può desumere dai riti sacri e dai sacrifici. Il *Telefo* è un'opera perduta di Eschilo⁷³ e i sacrifici cui Platone allude sono probabilmente quelli celebrati in onore di Ecate⁷⁴ nei trivi alla fine di ogni mese. Socrate distingue due tipi di approccio rispetto alla dipartita, in relazione a due tipologie generiche di anime. La psyche saggia e temperata segue docilmente la propria guida, e "non è all'oscuro dei luoghi che la circondano", similmente all'anima dell'iniziato orfico, il quale nel suo lungo tirocinio di morte si è preparato, attraverso iniziazioni, formule e riti, al momento del viaggio verso l'altro mondo. Di questa preparazione e conoscenza ne sono testimonianza le numerose lamine auree ritrovate presso le tombe degli iniziati a Dioniso orfico, che danno chiara indicazione sul cammino che si dovrà seguire per giungere a destinazione, sugli elementi che occorrerà saper riconoscere - l'albero e le fonti - e sulle formule di presentazione, utili a farsi riconoscere come appartenenti ad una stirpe divina, da recitare al cospetto dei Custodi. La psyche intrisa di corporeità, al contrario, per un

⁷¹ Pindaro, *Olimpiche* 2, 68-72, trad. G. Colli.

⁷² Cfr. *Fedro*, 249 a.

⁷³ Fr. 239 Nauck.

⁷⁴ Su Ecate, rimando a C. G. Jung – K. Kerény, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1940 – 41, trad. It.: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1972, p. 162 ss., e a W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, p. 333 ss.: è la dea delle strade, *Enodía*, particolarmente dei trivi e dei doni che vi vengono lasciati, dea dalle tre maschere, legata al mondo notturno ed infero.

lungo tempo sarà attratta dalla sfera del visibile e non vorrà allontanarsene, e solo dopo una lunga opposizione e molte sofferenze, verrà costretta ad intraprendere il cammino verso l'aldilà dal proprio demone⁷⁵. Un'anima di tal fatta richiama alla nostra memoria la tradizionale figura del "morto inquieto", il quale viene privato della vita in modo violento o inatteso e che non vuole separasi dalla dimensione del visibile, continuando ad aggirarsi presso il sepolcro, in pena⁷⁶. L'anima ingiusta verrà condotta a viva forza nel luogo di raccolta di tutte le anime, nel quale verranno sottoposte a giudizio, ma sarà evitata da tutti e non trovando guida che la accompagni, dovrà ancora vagare per quei luoghi a lei ignoti sino a quando, terminato il tempo stabilita dalla necessità, andrà comunque presso la dimora che più le sia adeguata, in cui riceverà la giusta punizione. A questa prima parte del racconto, che possiamo definire escatologica, segue una parte molto estesa fisico-geografica, che pur apparendo in discontinuità con quanto la precede, in realtà offre il paesaggio all'interno del quale si svilupperà la vicenda delle differenti tipologie di anime. Su questa parte geo-fisica tornerò a breve, preferendo, per utilità, continuare il discorso propriamente escatologico che vedrà, da parte di Socrate, un ulteriore esplicitazione e specificazione delle pene e delle punizioni attribuite nell'Ade alle anime giuste e alle anime ingiuste. Dopo aver descritto minuziosamente i luoghi dell'altro mondo, Socrate racconta che, una volta giunti al luogo di raccolta grazie alla guida del daimon, le anime vengono giudicate, offrendoci una prima macro divisione di queste, quelle che hanno vissuto in modo santo e quelle che non hanno vissuto santamente.

Si può osservare che il *mythos* del *Fedone* riparte là da dove si era interrotto il mito del *Gorgia*, noto come il mito del giudizio⁷⁷. Il *Fedone*, invece, si concentra sui percorsi e

⁷⁵ *Fedone*, 107 d 5 – 108 d 5.

⁷⁶ Fedone, 107 d 5 − 108 c 5. Cfr. G. Edmonds III Radcliffe, Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets, Cambridge University Press, 2004, pp. 172 − 179 per il riferimento ai "morti inquieti" della tradizione più antica, allontanati dalla vita presente violentemente o contrariamente alla loro volontà. Per aiutare queste anime nel trapasso si adottava un sistema rituale che, nell'ottica platonica, deve essere sostituito dalla frequentazione della filosofia, unico strumento in grado di garantire un felice e semplice passaggio all'altro mondo. Queste anime che non vogliono abbandonare la sfera del visibile sono profondamente compromesse con la natura del corpo e da questa appesantite.

⁷⁷ Non tutti gli studiosi ritengono che l'escatologia platonica, dal punto di vista delle immagini e dei concetti che queste vogliono lasciare trasparire, sia dotata di omogeneità e continuità. Tra questi anche A. Bernabé, *Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery*, p. 118, per il quale, nonostante la presenza di elementi ricorrenti, non è possible ricostruire un'immagine composite dell'aldilà. In questo senso accoglie le osservazioni di J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, pp. 119-143. Bernabé sottolinea altresì che i miti dell'aldilà seguano differenti strategie filosofiche e letterarie, in stretto legame con i temi svolti e le finalità perseguite da ciascun dialogo. Nel presente lavoro questa tesi viene accolta, tuttavia si cerca anche di individuare quella unitarietà e coerenza di fondo tra tutti i miti escatologici che il Bernabé, come la Annas, non rilevano.

sui destini delle anime nel mondo dell'invisibile, dedicando solo un breve accenno alla tematica del giudizio. Ciò è consono agli argomenti sviluppati dai dialoghi nel loro complesso. Nel caso del dialogo di cui ci stiamo occupando al momento, il tema conduttore è dato dalla vita filosofica e dal senso del filosofare – dal philosophein inteso come esercizio di morte, ovvero di distacco progressivo dell'anima dalla sfera del visibile e dalla precarietà, incertezza ed ignoranza che a questo si accompagna – ma anche dalla filosofia concepita come strumento di salvezza e conoscenza che dialetticamente può dar conto della fede socratica nella immortalità dell'anima. Posto che questa sia athanatos – ciò che viene, appunto, "dimostrato" per mezzo dei logoi – occorre aver fede e nutrire speranza che all'anima saggia e temperante toccherà in sorte un destino felice, un futuro di salvezza, mentre all'anima empia spetterà il castigo e la sofferenza. Socrate ci presenta cinque tipi di psychai. Ci sono anime che vissero né bene né male, un nutrito numero in verità, poichè la maggior parte delle anime non può essere né santa né incurabilmente malvagia: i santi e i malvagi incurabili sono numericamente pochi. Dalle rive dell'Acheronte queste salpano su imbarcazioni che le condurranno alla palude, laddove si purificheranno ed espieranno le colpe commesse o riceveranno il premio per le buone azioni, secondo il proprio merito. Come nel caso del Gorgia, ci troviamo di fronte ad un ideale di giustizia geometrica che distribuisce in proporzione ai meriti e alle colpe premi e punizioni. Scontate le pene o ricevuti i premi, esse torneranno nell'aldiqua per rivivere in varie forme di esseri viventi. La seconda classe di anime è quella dei colpevoli incurabili, che verranno gettate nel Tartaro dal quale non usciranno mai più. La loro è una pena eterna, che non prevede alcun ciclo di rinascita. Esiste poi una terza classe di anime, che presenta due sottoclassi. Si tratta dei colpevoli di colpe sanabili, seppur gravi: i violenti contro il padre e la madre e gli omicidi, che però si sono pentiti per tutto il resto della vita del loro gesto. Esse vengono gettate per un anno nel Tartaro, dopo il quale viene data loro la possibilità di essere rigettati fuori: gli omicidi lungo il Cocito, i violenti contro i genitori lungo il Piriflegetonte e che, trascinati sino alla palude Acherusiade, da qui cercheranno di convincere le loro vittime a perdonarle attraverso suppliche e preghiere. Se avranno successo usciranno dalla palude e li raggiungeranno e i loro mali avranno fine, in caso contrario ricadranno nel Tartaro e tutto si ripeterà daccapo. Una quarta classe di anime è rappresentata da quanti abbiano vissuto in santità che, subito liberate dalle carceri del mondo sotterraneo, verranno inviate alle pure dimore sulla "vera terra". Infine ecco la quinta tipologia di anime, cui appartiene Socrate: coloro che si sono purificati attraverso

la filosofia, i quali vivranno per sempre liberi dal legame col corpo e che andranno presso dimore ancora più belle, al di là della superficie della "vera terra", difficili da descrivere. Si tratta dei puri in senso più alto. Delle cinque categorie di anime, solo due sono destinate, nel bene o nel male, a non rinascere più, i filosofi e i malvagi incurabili. Le altre tre categorie – le anime mediane, i malvagi curabili, le anime pie – sono tutte destinate ad essere reimmesse nel ciclo della *metempsychosis*.

I. 4) Fonti del mito geo-fisico: sfericità della terra, *koila*, sistema idrico e dodecaedro

Data la complessità della parte geofisica, è opportuno lavorare singolarmente a ciascuna delle sue parti e alle teorie – presunte – che esse rivelano.

I.4.1) La sfericità della terra

Nella parte geofisica del mito è possibile rinvenire molteplici rimandi, alcuni da ricercarsi tra le pieghe della scrittura platonica, alle dottrine della filosofia della physis. La necessità di aprire un'ampia parentesi sulla formazione giovanile di Socrate si manifesta nel momento in cui il vecchio filosofo deve assumere l'incarico di confutare l'insidiosa obiezione di Cebete che fa riferimento ad una teoria del consumo di energia che porterebbe, infine, all'estinzione dell'anima. A tal proposito Socrate ritiene opportuno partire dalla più generale questione della causa della generazione e della corruzione, nel quale far rientrare, come caso particolare, la vicenda dell'anima. Socrate si sente sconfortato dagli esiti della riflessione dei filosofi della natura, giacchè questi non solo non avevano saputo o potuto risolvere i suoi dubbi, ma ne avevano generato di nuovi, tanto da lasciarlo costernato anche di fronte ad eventi che normalmente sarebbero potuti sembrare estremamente banali. Tuttavia, la filosofia di Anassagora riaccende nel giovane Socrate la speranza di poter trovare le risposte a quei quesiti rimasti insoluti attraverso i metodi della speculazione dei fisici⁷⁸. L'introduzione del nous quale principio ordinatore avrebbe predisposto ciascuna e tutte le cose in vista del meglio, dando ragione del perché si trovano ad essere in un determinato modo piuttosto che in

128

⁷⁸ Sulla delusione provata da Socrate nei confronti dei Fisici e di Anassagora e sullo scontro tra spiegazione meccanicistica e teleologica, cfr. D. Furley, *The Greek Cosmologists*, vol. I: *The Formation of the Atomic Theory and his earliest Critics*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 9-14.

un altro. Tra le questioni che hanno necessità di una risolutiva risposta, che forse potrà essere offerta da Anassagora, Socrate ne cita due che, ai fini del nostro lavoro, risultano d'un certo interesse:

- 1) se la terra è piatta o rotonda (plateia estin he stroggyle);
- 2) se la terra è al centro e, in caso affermativo, perché sia meglio per essa stare al centro.

La prima questione è probabilmente un riferimento ad un dibattito all'epoca in corso. Se il Socrate di Platone è convinto della sfericità della terra, un contemporaneo di circa dieci anni più giovane, Democrito, sosteneva che fosse concava. Sulla seconda questione, il suo essere posizionata al centro del cosmo o meno, varrà la pena di ricordare che i Pitagorici, punto di riferimento fondamentale per lo sviluppo del dialogo, e in modo particolare Filolao, ponevano al centro del mondo un fuoco, attorno al quale girano la terra e l'antiterra. Nonostante l'introduzione del nous e della conseguente finalità del meglio che ad esso si accompagna, Anassagora prosegue di fatto sulla strada tracciata dai filosofi della physis, rivolgendosi ancora a cause quali l'aria, l'acqua e altro ancora⁷⁹. L'errore che egli commette, come i suoi predecessori, viene individuato da Socrate: esso consiste nel confondere la "vera causa" con le "concause", le quali rappresentano le condizioni di realizzazione della causa, ma non possono sostituirsi ad essa. Socrate cita due casi rappresentativi della arbitraria sostituzione: un tale, collocato intorno alla terra un vortice, la fa tenere ferma dal cielo; un altro ancora le pone sotto, come a una madia piatta, il sostegno dell'aria. Pur non essendo esplicitamente nominati, è possibile risalire alla paternità delle rispettive teorie. La prima risale ad Empedocle, così come ci viene indicato dalla testimonianza aristotelica nel De Caelo⁸⁰, laddove viene fornita una spiegazione del perchè la terra non si muove dal suo posto al centro del cosmo: resta al suo posto come fa l'acqua in un vaso fatto ruotare velocemente in cerchio, anche se nel corso del movimento l'acqua viene a trovarsi al di sotto del vaso stesso. La seconda teoria, che prevede al di sotto della terra piatta il sostegno dell'aria, richiama le speculazioni di Anassimene, Anassagora e Democrito, che, su questo punto, paiono indicare una precisa e comune linea di pensiero. Non avendo prodotto i frutti sperati, Socrate abbandona la ricerca fondata sui presupposti dei fisici che venivano di

⁷⁹ Cfr. R. Burger, *The Phaedo. A platonic Labyrinth*, Yale University Press, New Haven- London, 1984, 187-205, sp. p. 193: secondo la studiosa, il racconto socratico relativo alla posizione centrale della terra nel *kosmos* è la risposta alla inadeguatezza della dottrina anassagorea, ma potrebbe essere pure inteso come l'immagine della azione, o non-azione, di Socrate, fermo nel carcere di Atene.

fatto accolti anche da Anassagora ed intraprende la "seconda navigazione" che lo condurrà, attraverso i ragionamenti, all'ammissione di nuovi postulati, le Idee. Se per una serie di quesiti [96 B 10 - 97 B 7]⁸¹ i nuovi postulati vengono applicati immediatamente, attraverso il ricorso alla relazione di partecipazione 82 (metechein), le risposte agli interrogativi riguardanti la conformazione e la collocazione della terra vengono fornite solo nel contesto del mito conclusivo, introdotte come convinzioni di Socrate non accompagnate da dimostrazioni poiché egli non sarebbe capace di fornirle o, se anche ne fosse in grado, non avrebbe tempo sufficiente a disposizione. Ad ogni modo, tali convinzioni vengono esposte. Come affermato da numerosi studiosi, anche recentemente, è possibile analizzare separatamente dal contesto mitico-escatologico la parte propriamente geofisica, che conterrebbe alcuni gioielli scientifici, avendo in mente, in modo particolare, l'ammissione della sfericità della terra e del suo restare sospesa nello spazio priva di un appoggio, ma anche il sistema delle ecumeni che è direttamente dipendente dall'elaborato sistema di canalizzazione delle acque. Dopo aver parlato di trasmigrazione delle anime e del loro destino dopo la separazione dal corpo, Socrate torna sulla questione della forma della terra e afferma (108 a ss) di essere stato persuaso da un tale che, se essa si trova al centro dell'universo ed è rotonda, non c'è bisogno che ci sia qualcosa a sorreggerla: la terra si presenta sferica, librata nel mezzo del cielo, senza alcun sostegno, poiché per permanere nella sua posizione le è sufficiente l'equidistanza dalle parti dell'universo, a sua volta sferico, e il suo stesso equilibrio:

Un oggetto equilibrato rimane librato nel mezzo di qualcosa uguale a esso, non potrà inclinare da nessun lato né di più né di meno, ma, essendo uniforme, resterà fermo senza inclinarsi⁸³.

Il *Fedone* rappresenta la prima diretta affermazione della sfericità della terra e del suo stare autonomamente sospesa, ma si tratta di una ammissione che ha dei precedenti. La spiegazione che segue, infatti, riprende il modello e le conclusioni di Anassimandro,

⁸¹ La causa per cui un uomo cresce (l'aggiunta di materia attraverso l'alimentazione?); la causa per cui un uomo è più grande di un altro (la testa?); la causa per cui il 10 è maggiore dell'8 (aggiunzione del 2?); la causa per cui, se si aggiunge all'unità A l'unità B, essendo ciascuna 1, diventino 2 (aggiunzione?); la causa per cui, se divide una unità, questa unità diventa doppia (la divisione, contraria alla precedente?); la causa per cui l'uno si genera.

⁸² Fedone, 101 B 10.

⁸³ Ivi, 109 A4 -6.

così come ci sono pervenute dalla tradizione, con la differenza che nel Fedone la terra è sferica, dal momento che essa è bilanciata su tutti i lati, mentre per il Milesio aveva forma cilindrica. Il fatto che la terra stia sospesa nel cosmo priva di un sostegno, in virtù della equidistanza dalle parti dell'universo, quindi non soggetta ad alcun movimento, fu intuizione prima di tutto di Anassimandro: è in lui che si compie il grande salto concettuale da una terra piatta che ha bisogno di un sostrato che la regga, ad una terra – che sia di forma cilindrica o sferica poco importa: la sostanza del discorso non cambia – che sta come un sasso scagliato nell'universo immobile, in un autonomo equilibrio. La teoria anassimandrea è sostenuta dalla applicazione costante dei concetti derivanti dalla scienza geometrica⁸⁴, cifra che la contraddistingue da tutto quel sapere ereditato dal mondo babilonese, da cui avrà senz'altro desunto contenuti, ma al quale mancava lo spirito scientifico in senso proprio, quello spirito di cui Anassimandro si fa portatore. Chiara appare l'analogia tra la descrizione platonica del Fedone e la dottrina di Anassimandro quale ci viene tramandata da Aristotele nel De Caelo⁸⁵. Per il Milesio la terra, di forma cilindrica, si libra al centro dell'universo senza alcun sostegno, per un equilibrio di forze:

"Ci sono alcuni che dicono, come fra gli antichi Anassimandro, che essa (la terra) sta ferma grazie al suo equilibrio. In effetti, ciò che è collocato al centro, e sta in rapporti uguali con gli estremi, non può essere mosso in alto piuttosto che in basso o di lato. Ma è al tempo stesso impossibile che si muova in direzioni opposte. Perciò <la terra> sta necessariamente ferma [...]".

⁸⁴ A tal proposito rimando alla lettura di G. Naddaf, *On the Origin of Anaximander's Cosmological Model*, in: «Journal of the History of Ideas», 59, 1, 1998, pp. 1-28, il quale sostiene che al fondo del suo modello terrestre vi sia un ragionamento matematico e che l'ispirazione del suo modello cosmologico sia politica. Per Naddaf, p. 16, Anassimandro concepì il suo universo o modello cosmologico secondo una impostazione matematica o geometrica che riflette una propensione sia per l'uguaglianza che per la simmetria. Circa l'ispirazione socio-politica, cfr. J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, in modo particolare il capitolo "L'organizzazione dello spazio", p. 147 ss. Per la stesura di questa parte si è tenuto conto in modo particolare del classico studio, da cui non si può prescindere, di K. Von Fritz, *Der Ursprung der Wissenshaft bei den Griechen*, pp. 1-326, in: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenshaft*, 1971, trad. it.: *Le origini della scienza in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 28-39, ma anche del più recente lavoro di C. Rovelli, *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano 2011, p. 49-63.

⁸⁵ Aristotele, *De caelo*, B 13. 259 b 10 = DK 12 A 26.

Un'altra testimonianza ci riferisce, a proposito della forma attribuita da Anassimandro alla terra:

"Anassimandro afferma che la terra è pari al tamburo di una colonna: < noi stiamo sopra una> delle sue superfici <piane, mentre l'altra sta da banda opposta>''⁸⁶.

Il testo della testimonianza, in cattivo stato, è stato integrato con quella di Ippolito, *Refutazioni*, ma il contenuto potrebbe risalire a Teofrasto, di cui Ippolito sembra essere un fedele testimone:

[...] la terra poi sta sospesa, ma non è sostenuta da nulla, ma rimane ferma per la sua uguale distanza da tutti <gli estremi>. E la sua figura è ricurva, rotonda (*stroggylon*), quasi uguale al tamburo di una colonna: noi peraltro montiamo sopra una delle due superfici piane, mentre l'altra sta dalla parte opposta⁸⁷.

Stroggylon qui indica rotondo e non sferico, riferito alla superficie di taglio della colonna ed alla forma cilindrica del tronco di colonna. La terra è un corpo finito che galleggia nello spazio, questa è l'intuizione fondamentale, nello sviluppo della scienza, propria del Milesio. Anassimandro è il primo a passare dalla terra-piatta alla terra-corpo-finito che galleggia⁸⁸. Per cui, sotto di noi c'è lo stesso cielo che c'è sopra di noi. Probabilmente Anassimandro giunse a questa affermazione attraverso l'osservazione del tramontare e sorgere del sole e dall'osservazione dei moti delle stelle. La deduzione è che se "passano" sotto la terra, sotto la terra c'è spazio vuoto. La vera difficoltà risiede nell'idea che la terra galleggi nello spazio, idea che contraddice alla nostra esperienza. La risposta al quesito è riportata, ancora una volta, nel *De Caelo* di Aristotele⁸⁹: la terra non cade per indifferenza, trovandosi al centro, in cui tutte le direzioni sono equidistanti. Perché dovrebbe cadere? Ippolito, nelle *Confutazioni*, dice che non cade perché non è dominata da alcunché, rimane nella sua posizione, per cui è a simile

⁸⁶ Aezio III 10, 2 (D. 376), fr. 25 Diels – Kranz.

⁸⁷ Ippolito, *Refutatio* I, 6, 1-7, 11 [b 22], 12 A 2 DK.

⁸⁸ Cfr. C. Rovelli, *Che cos'è la scienza...*, p. 52 ss.

⁸⁹ Aristotele, *De caelo*, 295, 11.

distanza da tutti i punti. La terra è pesante ma non cade perché per Anassimandro tutte le direzioni sono equivalenti, mentre per le cose esiste una direzione particolare verso cui cadere, cioè la terra; solo relativamente a questa hanno valore le nozioni usuali di alto e basso che di per sè non costituiscono una struttura assoluta e universale del reale. L'affermazione della sfericità della terra e della sua indipendenza da un sostrato su cui poggiare è una risposta nei confronti di quei fisici che la ritengono piatta, non nominati nel *Fedone*, ma di cui è possibile svelare l'identità: Anassimene, Anassagora e Democrito. Il suo stare immobile al centro del cosmo a causa dell'equilibrio delle parti è una risposta a chi, per esempio, la ritiene immobile a causa del vortice che la circonda, ossia Empedocle, ma anche a chi la ritiene decentrata e mobile, come Filolao. Numerose sono le testimonianze che ci permettono di individuare gli obiettivi della risposta data da Socrate:

Ippolito, Refutatio I, 8, 3; 59 A 42 DK:

[Anassagora dice che] la terra ha una forma larga e piatta, e resta sospesa per effetto della sua grandezza, dato che il vuoto non esiste, e dato che l'aria, per la sua forte resistenza, sostiene la terra che vi si regge sopra [...]

Aristotele, *De Caelo*, B, 13, 294 b 13 – 23; 13 A 20 DK:

Anassimene, Anassagora e Democrito dicono, inoltre, che causa della stabilità della terra è la sua forma piatta (*to platos*): essa infatti non taglia (*ou temnein*) l'aria che le sta sotto, ma la sovrasta al pari di un coperchio, come si vede fare dai corpi di forma piatta, che, per la resistenza da loro opposta, difficilmente sono scossi dai venti. La stessa cosa fa appunto la terra, per la sua piattezza, nei confronti dell'aria sottostante. E questa allora, mancando dello spazio sufficiente per spostarsi, resta ferma e compatta al di sotto, come l'acqua nelle clessidre⁹⁰.

⁹⁰ È una teoria affine a quella di Talete.

La paternità della concezione della sfericità della terra è contesa, stando alle testimonianze a noi pervenute, da Pitagora e Parmenide:

"Pitagora fu il primo che ha chiamato il cielo cosmo e la terra sferica (*stroggylen*); secondo Teofrasto [*Phys. Opin.* 17] è stato invece Parmenide [...]".

Sempre in Diogene troviamo:

"[...] Parmenide fu il primo ad affermare che la terra ha la forma di sfera e che è situata al centro dell'universo"⁹².

Nel frammento 10 dell'Eleate si legge:

"Tu conoscerai la natura dell'etere e nell'etere tutte quante le stelle e della pura lampada del sole lucente le invisibili opere e donde ebbero origine, e apprenderai le azioni e le vicende della luna errabonda dall'occhio rotondo e la sua natura; e conoscerai così il cielo che tutto circonda, donde ebbe origine, e come Necessità lo costrinse a tenere fermi i confini degli astri".

⁹¹In Diogene, VIII 48; 28 A 44 DK.

⁹² In Diogene, IX 21; 28 A 1 DK.

In Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 138 (II, 419, 12 St.), 28 B 10 DK. Si legga a tal proposito G. Reale - L. Ruggiu, Parmenide. *Poema sulla natura, I frammenti e le testimonianze*, presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di Giovanni Reale; saggio introduttivo e commentario filosofico a cura di Luigi Ruggiu, Rusconi, Milano 1991. "Del cielo (*Ouranos*) viene detto che 'tutto circonda' con duplice funzione di onniavvolgente e insieme di limitante. Il cielo pertanto viene a svolgere sul piano cosmologico la funzione di legame e di vincolo di tutti gli elementi celesti, contrassegnando i confini oltre i quali le costellazioni non possono spingersi. La *doxa* in qualche modo riprende e traduce in forme corrispondenti ma nel registro cosmologico, determinazioni che compaiono nell'*aletheia* in riferimento all'essere. Così il Cielo fa da *pendant*, sul piano cosmologico, all'Essere, che nell'*aletheia* è rappresentato come sfera. [...]Fra i testi del fr. 8 e quelli del fr. 10 sussiste dunque una corrispondenza puntuale. Si tratta di due forme diverse di necessità: l'una, quella dell'Essere, che vincola tutto l'Essere all'Essere; l'altra, quella dell'apparire (è il "nome" che Ruggiu affibbia alla seconda parte del poema: indica la realtà) in cui *Ananke* vincola *Ouranos* (il Cielo)". L'universo e la terra in esso contenuta sono dunque pensati in analogia con l'Essere di forma sferica.

In verità posizioni estreme hanno portato anche al disconoscimento della possibilità della conoscenza della sfericità della terra, non solo all'epoca di Parmenide ma anche al tempo della composizione del *Fedone*⁹⁴. Il problema della datazione dell'origine della teoria risiede nell'ambiguo significato di *stroggylos*, che può significare, ad un tempo, sia sferico che circolare. Ma contro una datazione eccessivamente recente, ossia intorno al 380 a. C., si sono espressi numerosi studiosi, tra i quali Burkert⁹⁵, il quale richiama all'attenzione il fatto che il democriteo Bione di Abdera era a conoscenza, intorno al 400 a. C., delle conseguenze matematiche della forma sferica della terra:

il primo a sostenere l'esistenza di alcune aree (*tinas oikeseis*) nelle quali è notte per 6 mesi ed è giorno per altrettanti⁹⁶;

e che, intorno al 430 a. C., Ippocrate di Chio aveva presupposto la sfericità della terra nell'elaborazione del suo sistema⁹⁷.

I.4.2) I koila e il sistema idrico

L'altro elemento degno di attenzione è la descrizione della ecumene, anzi delle ecumeni. La terra, dice Socrate, è più grande di quanto non credano certi sapienti e noi abitiamo solo una piccolissima parte di essa. Ci troviamo in una *ecumene*, incavata rispetto al livello della "vera terra", e presumibilmente ve ne sono di molte altre ugualmente abitate⁹⁸. Si potrebbe pensare che anche questa parte sia espressione di una dottrina scientifica attraverso la quale Platone offre una organica rappresentazione della terra. Sulla base di ciò che per l'uomo è noto, in virtù di una analogia si presuppone

⁹⁴ Sulla datata polemica intorno alla sfericità della terra, si vedano le risposte all'intervento di Rosenmeyer, rispettivamente di: W. M. Calder III, *The Spherical Earth in Plato's Phaedo*, in: «Phronesis», 3, 2 (1958), pp. 121 – 125, il quale accetta la tradizionale opinione che la Terra nel *Fedone* venga rappresentata come sferica, in polemica con l'affermazione, da parte di Rosenmeyer, della sua piattezza; J. S. Morrison, *The Shape of the Earth in Plato's Phaedo*, in: «Phronesis», 4, 2 (1959), pp. 101 – 119, in cui lo studioso risponde a Rosenmeyer e Calder, proponendo l'immagine di una terra di forma semisferica.

⁹⁵ W. Burkert, *Lore and Science...*, p. 304 ss.

⁹⁶ Bione di Abdera, 77 A 1 DK...

⁹⁷Ippocrate di Chio, 42 DK.

⁹⁸P. Friedlaender, *Platone...*, pag. 365 ss.

l'esistenza di cavità simili alla nostra. La teoria delle cavità non è una "invenzione" platonica, non *in toto*. In realtà pare essere un adattamento della più antica concezione della terra pensata in forma discoidale. Nelle immagini più arcaiche, come quella offerta dalla tradizione omerica⁹⁹, essa è circondata, quale estremo suo limite, dal fiume Oceano. La domanda che sta alla base della rappresentazione è: è possibile che la massa d'acqua circondante la terra non cada nell'abisso, non essendoci niente a trattenerla? Da qui la necessità di un bordo rialzato e di una terra concava. Nella dottrina di Anassimandro altresì la superficie di taglio della colonna, in cui è situata l'ecumene, presenta un bordo rialzato che impedisce alla massa d'acqua che scorre alla estremità di cadere. In sostanza, la terra di forma sferica con il suo sistema di cavità è un riadattamento della precedente immagine della terra di forma discoidale, dove appunto le cavità sono trasportate sul piano della sfera¹⁰⁰. Come in Anassimandro, anche in Platone l'acqua si situa nello strato più profondo del *koilos*, al fondo della cavità, come residuo dell'umido primordiale da cui avrebbe avuto origine la terra:

"[...] Invece, l'altra parte di umidità rimasta nelle zone cave (*en tois koilois*) della terra è il mare [...]" 101.

Non priva d'interesse per la comprensione dell'immagine platonica è la storia pregressa relativa agli studi sull'ecumene, incentivati dalla progressiva e sempre più approfondita conoscenza delle coste e delle zone interne lontane da queste, che portarono alla realizzazione delle prime carte geografiche¹⁰². Il primo ad essersi impegnato nella elaborazione di una carta geografica "scientifica" pare fosse stato Anassimandro, seguito da Ecateo che ne fornì un modello perfezionato. Stando alla testimonianza di Strabone, *Geografia* I, che cita come sua fonte Eratostene, pare che

i primi due geografi dopo Omero furono Anassimandro, che fu conoscente e concittadino di Talete, ed Ecateo di Mileto: il primo

100 Ibid.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰¹ 12 A 27 I

¹⁰² Cfr. K. von Fritz, Le origini della scienza in Grecia, p. 32-35.

pubblicò una tavola geografica, mentre Ecateo lasciò un disegno della cui autenticità sono garanti gli altri suoi scritti

seguito da Agatemero:

Anassimandro di Mileto, discepolo di Talete, <fu> il primo che provò a disegnare su tavola (*en pinaki*) la terra abitata (*oikoumenen*); dopo di lui Ecateo di Mileto, gran viaggiatore, affinò <il disegno>, sicché l'opera divenne motivo di meraviglia¹⁰³.

L'idea di una terra concava viene ripresa ed approfondita anche da Anassimene, Archelao e Democrito. Per Anassimene la terra è un disco piatto che galleggia nell'aria come una zattera, in virtù della sua grande larghezza¹⁰⁴. Gli astri, piatti, si muovono intorno al bordo della terra, restando celati da quest'ultimo sino a ricomparire ad oriente perché il suddetto bordo rimane rialzato; Archelao riprende l'idea del bordo rialzato della superficie terrestre, che dunque non è piana, in modo tale da formare una conca (*koilos*) al centro di cui si trovano il Mediterraneo e la penisola ellenica¹⁰⁵. Democrito consolida l'immagine spiegando come la terra, in origine piana, si abbassi poi al centro¹⁰⁶. Le numerose cavità terrestri del sistema geofisico platonico non sono isolate le une dalle altre ma poste in comunicazione tra loro da un complesso sistema idrico, che potremmo intendere meglio, sull'esempio del Friedlaender, all'interno di una

¹⁰³Agatemero, I, 1; 12 A 6 DK. La notizia pare attendibile: che le tavole geografiche esistessero anche nel V secolo a. C., è detto da Erodoto (Storie, 4, 36). Forse lo stesso Erodoto, quando parla della tavola geografica di bronzo, portata a Sparta nel 499-498 a. C. da Aristagora di Mileto, si riferisce a quella di Anassimandro e di Ecateo (Storie, 5. 49 I). Anassimandro delinea l'intera superficie terrestre che concepiva come disco circolare, perché immaginava la terra come un cilindro schiacciato. Nella sua carta aveva diviso la superficie terrestre in due continenti, l'Europa a nord e l'Asia a sud. Ecateo riprende il lavoro di Anassimandro, nel tentativo di elaborare una più precisa immagine della superficie terrestre, grazie alle informazioni desunte dalle descrizioni dello sviluppo costiero e attraverso i viaggi personali nelle zone interne lontane dalla costa. Per disporre correttamente le località su di una superficie piana, egli divideva la superficie terrestre discoidale in quattro quadranti che immaginò separati, in direzione estovest da Mediterraneo, Ellesponto, Mar Nero e un fiume, forse il Fasi, collegato a oriente con l'Oceano; nella direzione nord sud da Danubio e Nilo, ritenuti provenire dall'Oceano. Ecateo descrive singole parti della terra come figure geometriche (Scizia quadrata, Asia minore e Arabia trapezi ecc.) e riparte l'Africa settentrionale da nord a sud in tre fasce, a loro volta divise al centro da una linea nord-sud in due fasce, orientale e occidentale. È una geometrizzazione che fa violenza alla realtà, ma Ecateo ne è consapevole. Tuttavia, da tale geometrizzazione della superficie terrestre ne derivano molti vantaggi per una più precisa determinazione della posizione di una località rispetto alle altre.

¹⁰⁴ Anassimene, 13 A 7 DK.

¹⁰⁵ Archelao, 60 A 4, 4 DK.

¹⁰⁶ Democrito, 68 A 94-96 DK.

"teoria dei canali" ¹⁰⁷. La parte relativa al sistema dei fiumi è funzionale al percorso che deve seguire l'anima nell'aldilà per essere sottoposta a giudizio e per giungere ai luoghi cui i giudici l'hanno destinata. In realtà a tale scopo sarebbero stati sufficienti i quattro fiumi principali nominati da Platone, e che veramente segnano le tappe fondamentali del cammino oltremondano delle anime. Invece ci viene presentato un sistema complesso, costituito da numerosi fiumi, che pare teso, come nel caso del sistema delle cavità, a fornire una visione unitaria e organica della configurazione dell'interno della terra. I canali, di cui il principale è il Tartaro, in cui le acque di tutti i fiumi si inabissano, che attraversa la terra da parte a parte, permettono i flussi e reflussi delle acque, le quali si muovano a seconda delle correnti che in esse si formano, secondo il moto oscillatorio dell'aiora, non essendo sostenute da nulla. Attraverso i percorsi seguiti dai fiumi all'interno del complesso sistema di canali, Platone dà spiegazioni più convincenti rispetto ai suoi predecessori, circa le cause dell'alta e della bassa marea e circa le zone climatiche 108. Le due parti, sistema delle cavità e sistema idrico-fluviale, costituiscono insieme una teoria compatta, dato che senza il sistema dei canali non potrebbero sussistere le differenti ecumeni che circondano la terra, giacchè i canali sono nient'altro che le fratture che intercorrono tra una ecumene e l'altra, le quali permettono il flusso e reflusso della acque¹⁰⁹.

¹⁰⁷P. Friedlaender, *Platone...*, pag. 365 ss.

¹⁰⁸ Cfr. Aristotele, *Meteorologia* II 2, 355 b 32, in cui lo Stagirita considera seriamente e a lungo la trattazione platonica, considerandola nella sua valenza scientifica, come teoria meritevole d'attenzione in se stessa nonostante una serie di obiezioni ad essa apportate.

¹⁰⁹ Sul particolare e dettagliato funzionamento del sistema idrico nel mito finale del *Fedone*, cfr. R.

Burger, *The Phaedo...*, p. 194 ss., la quale propone l'idea che si tratti una rappresentazione del sistema cardio-circolatorio umano, all'interno di una elaborata riflessione complessiva del passo, che riepilogherò brevemente. Secondo la studiosa, Socrate viene trasformato dal *pharmakon* in un corpo privo di automovimento, in analogia con la terra priva di movimento, la quale rappresenterebbe il corpo separato dalla *psyche*. Il racconto socratico si configurerà pertanto come una sorta di dettagliata autopsia del corpo della terra, la quale è immagine ingrandita del corpo umano, analogamente all'immagine della *polis* come immagine ingigantita dell'anima. In questa ottica, l'immagine della terra pura non corrisponde alla visione noetica, da parte dell'anima, delle idee, quanto piuttosto alla visione estetica purificata del corpo purificato. Nella superficie della vera terra si è a contatto con le *pragmata* in sé, pertanto non è necessaria una "seconda navigazione", dato che non ci si appoggia alla immaginazione ma sulla diretta osservazione per il loro coglimento. La descrizione della terra costituirebbe il corrispettivo, sul piano del racconto mitico, della celebre analogia con la linea, ricomprendendo, questa, i due livelli più bassi di ciascuno dei suoi segmenti, la *eikasia* e la *dianoia*. Il sistema di fiumi, in questa rappresentazione del corpo puro, ne costituirebbe il suo sistema circolatorio, facilitato, nel suo operato, dal movimento oscillatorio dell'*aiora*. Il Tartaro è il cuore o pompa di tale sistema di scorrimento delle acque e fonte della loro circolazione.

I.4.3) Il dodecaedro

La complessità del sistema idrico-fluviale ha indotto alcuni studiosi a vedervi l'allusione ad una mappa del cielo, suggellata dalla forma del mondo visto dall'alto descritta al principio del kalos mythos che ha per oggetto la "vera terra". Il mondo è simile ad una sfera con dodici facce, ovvero ad un dodecaedro 110 – dodekaskytoi sphairai –. Secondo tale interpretazione, l'immagine degli dèi che dimorano in case e templi sulla superficie della "vera terra" non è altro che la rappresentazione delle case dello Zodiaco¹¹¹. Secondo quanto narrato nel *Timeo*¹¹², il Demiurgo, dopo aver utilizzato i quattro solidi regolari per la costituzione degli elementi, utilizza il quinto solido – il dodecaedro – per avvolgere il tutto e lo adorna di figure. Ciò che produce il Demiurgo è il kosmos del Sole, della Luna, dei pianeti e di tutto ciò che viene compreso¹¹³. Nell'immagine della "vera terra" del Fedone è riprodotto il cosmo pitagorico e i fiumi, in questo contesto, non sono strettamente terrestri ma celesti. Che si tratti davvero di una rappresentazione della mappa del cielo, a mio avviso, non è possibile stabilirlo con sicurezza. Tuttavia, che vi sia un legame tra l'immagine della terra vista dall'altro, che è simile ad un dodecaedro, e la formazione del cosmo da parte del Demiurgo nel *Timeo* è assolutamente pertinente. In entrambi i casi, ciò che sta alla base del cosmo è una struttura matematica che conferisce ordine, misura e bellezza¹¹⁴. La fonte originaria dell'associazione tra la forma del mondo e la figura geometrica che ha più punti di contatto con la sfera, stando a quanto tramandato dalla tradizione, deve essere individuata nel Pitagorismo¹¹⁵. Giamblico¹¹⁶ riferisce che Ippaso costruì la sfera a dodici pentagoni, divulgando dottrine segrete, ragion per cui venne allontanato dalla scuola per poi morire in mare a causa della sua empieta¹¹⁷. Probabilmente il dodecaedro

_

¹¹⁰ Per questa interpretazione, cfr. G. De Santillana – H. von Dechend, *Hamlet's Mill. An Essay on Myth and the Frame of Time*, D. R. Godine Publisher, 1977, trad. It.: *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e la struttura del tempo*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 217-230, in part. pp. 224-228.

Santillana richiama, a sostegno della propria teoria, un passo di Plutarco, *Platonicae Quaestiones*, V, 1, 1003 c, secondo il quale, come il dodecaedro costituito da 12 pentagoni, ognuno dei quali formato da 30 triangoli scaleni, così lo Zodiaco è formato da 12 segni, uno ogni 30°, e l'anno solare consta di 12 mesi di 30 giorni – come sappiamo, il dato non è veritiero –. Ad ogni modo, ciò che vuole sottolineare lo studioso, è il fatto che, a prescindere dalle incongruenze o inesattezze che possono saltare agli occhi dei critici, rimane fissato un punto, ossia che il Demiurgo utilizza il dodecaedro come struttura che avvolge il tutto. Sul dodecaedro, cfr. altresì J. F. Mattéi, *Pythagore et les Pythagoricienes*, Presses Universitaries de France, Paris 1993, p. 91 ss.

¹¹² *Timeo*, 55 c. Cfr. anche Aezio, 2. 6. 5.

¹¹³ G. De Santillana – H. von Dechend, *Il Mulino di Amleto*..., p. 227.

 $^{^{114}}$ Si consideri in proposito anche *Gorgia*, 507 e - 508 b.

¹¹⁵ Cfr. Filolao, DK 44 B 12.

¹¹⁶ Giamblico, Vita pitagorica, 88.

¹¹⁷ Cfr. B. Centrone, *Introduzione a i Pitagorici*, Laterza, Roma – Bari 1996, p. 84 s. Altra tradizione – sempre in Giamblico, *Vita pitagorica*, 246-247- ricollega la divulgazione di dottrine segrete da parte di

rappresentava anche un symbolon, ovvero era segno distintivo in uso tra i Pitagorici¹¹⁸. Per quale motivo viene inserita questa prospettiva della terra dall'alto? Perché vi è il riferimento al quinto solido? Torneremo su tali quesiti a breve. Per il momento è bene procedere ad un riepilogo. La parte geo-fisica del mito finale del *Fedone*, nell'insieme, vede la rielaborazione di una serie di teorie relative alla conformazione della terra, in modo particolare riconducibili al filone inaugurato da Anassimandro, su cui possono essere collocati Parmenide e, in certa misura anche i Pitagorici, in opposizione alla linea tracciata da Anassimene, Anassagora e Democrito. Ma, come sottolineato fin dal principio, questa parte, che dovrebbe costituire la risposta ad alcuni quesiti posti dal giovane Socrate al tempo della sua frequentazione con le speculazioni dei fisici – quesiti che avrebbero dovuto trovare una risposta attraverso un diretto impiego dei nuovi postulati -, viene sviluppata all'interno di un mito escatologico, volto alla illustrazione del destino che toccherà alle anime separate dal corpo e, conseguentemente. alla esortazione-persuasione affinché gli uomini, nella presente vita, si dedichino alla pratica della virtù. Per una serie di motivi, in relazione a questo ambito, non è possibile compiere il salto dalla convinzione personale di Socrate alla dimostrazione che le cose stiano effettivamente così come egli le descrive. Ad ogni modo, ciò che appare chiaramente, è che Platone delinea una immagine della terra coerente nell'insieme delle sue parti, che permette l'innesto della tematica del destino dell'uomo. E non è privo di significato il fatto che, nelle battute iniziali, il tema della conformazione e della collocazione della terra sia stato introdotto, problematicamente, in relazione alla ricerca delle vere cause, le quali debbono essere chiaramente distinte dalle concause intese come condizione della realizzazione delle cause stesse. La descrizione della terra e dei luoghi che la costituiscono pare rappresentare la "concausa" dell'attuarsi della vita dell'anima, sia in unione col corpo che separatamente da esso. La geografia terrestre qua delineata permette la realizzazione del destino dell'anima, fornendo il teatro in cui questo si compirà. Viene pertanto illustrata la concausa del destino dell'anima e non la causa, che, in ultima analisi, coincide con l'immortalità stessa dell'anima, immortalità

Ippaso alla scoperta degli irrazionali e delle grandezze incommensurabili. Burkert, *Lore and Science...*, p. 460 s., sottolinea come sia dubbio il fatto che Ippaso giunse ad una costruzione matematica del dodecaedro e come sia ancora più difficile pronunciarsi su un suo eventuale ritrovarsi, in questo processo, di fronte al problema degli irrazionali.

¹¹⁸ W. Burkert, *Lore and Science...*, p. 460 s., il quale ricorda come tale solido geometrico costituisse un oggetto di culto sin da epoche remote –come quello in pietra ritrovato in nord Italia e datato tra IX – VI secolo a. C..-. K. Ferguson, *La musica di Pitagora*, p. 151 ss., invece riconduce la menzione più antica del dodecaedro allo sport, in riferimento alla palla formata da dodici pezzi pentagonali di tessuto cuciti insieme.

che rende necessario il suo viaggio nell'aldilà – che pare essere un aldiqua – e, che per potersi realizzare, ha bisogno, come condizione, di una collocazione geografica.

CAPÍTOL II

ESTRUCTURA DEL MITE

II.1) Fedó 107 c – 115 a: esquemes analític i sintètic

Si pretenem entendre alguna cosa més sobre el significat i la finalitat del mite conclusiu del *Fedó*, amb la perspectiva del que fins ara hem exposat al voltant de l'horitzó de referència sobre el qual es recolzen tant els tant els seus aspectes escatològics com físics, hem de fer referència a l'anàlisi puntual de la seva estructura. Començarem, per tant, seguint el model operatiu adoptat al tractament del mite del més enllà del *Gòrgies*, en l'anàlisi de l'estructura analítica del text.

A continuació, exposo el que n'hem deduït.

Introducció [missatge ètic i protrètic]

I - (107 c 1 - 5) missatge protrètric: invitació a la cura de l'ànima.

II - (107 c 5 - 8): seria un benefici per la persona malvada alliberar-se del cos i també de l'ànima i, per tant, també de la maldat.

III - (107 c 8 - d 2) invitació a la virtut, missatge protrètic-ètic: donat que l'ànima és immortal, només pot salvar-se esdevenint el més bona i santa possible.

[mite escatològic]

IV - (107 d 2 - 5) missatge escatològic, referència a font anònima i fiable, potser òrfica: l'ànima, a l'Ades, hi duu la seva pròpia formació espiritual i la forma de vida *-legetai*- que es diu que, pels morts, són coses o bé de gran utilitat o bé perjudicials quan iniciem el viatge cap a l'altre món.

V1 – (107 d 5) introducció al mite escatològic: legetai de houtos ktl.

V2 - (107 d 5 - 8) el *daimon*: guia en el qual hem confiat en vida i que condueix l'ànima a un *tina topon*.

V3 – (107 d 8) el **judici**: en aquest "cert lloc" les ànimes es recullen, són jutjades i, des d'aquí, inicien el seu viatge cap a l'Ades.

V4 – (107 d 8 – e 2) la **nou guia** que acompanya a l'Ades: el guia al qual se li confià la tasca d'acompanyar cap allà els que arribaven des d'aquí.

V5 - (107 e 2 - 3): reducció de la **condemna** i permanència al lloc d'expiació.

V6 - (107 e 3 - 4): el **renaixement**, acompanyats de nou, aquí, per un nou guia.

V7 – (107 e 4 – 108 a 6) el **camí cap a l'Ades**: "no és senzill el camí que mena a l'Ades", el Telef d'Èsquil.

V8 – (108 a 6 – 108 b 3) **comportament de les ànimes**: (1) **ànima sàvia** i moderada/b(2) **ànima àvida**; (1) no desconeix els llocs que la rodegen – com en el cas de l'iniciat òrfic – i segueix dòcilment el seu guia. És l'ànima purificada; (2) roman atreta pel món visible fins que no se l'enduen amb la força. És l'ànima enfeuxuguida pel cos.

V9 – (108 b 3 – c 5) **arribada al lloc de recollida destinació de les ànimes**: **ànima culpable** d'accions iníqües, queda aïllada, la resta de les ànimes l'eviten i no troba guia, vaga erràtica fins que, passat el temps establert, és conduïda allà on ha d'anar. **Ànima que ha viscut** *katharos te kai metrion* – pura i mesurada – té com a guies i com a companys els déus, va cap al lloc quese li adiu.

[mite geofísic]

VI – (108 c 5 – 8) **persuasió de Sòcrates**: **la terra no és com és imaginada** per aquell qui acostuma a parlar-ne, tal com va ser persuadit *hypo tinos* – per algú –.

VII - (108 d 1 - 6) l'art de Glauc: més difícil que l'art de Glauc és el demostrar que el que es pensa es cert.

VIII – (108 d 7 – e 3) **consideració de regust protagoreu** que conclou positivament: res no impedeix el fet que Sòcrates exposi el seu propi pensanment sobre la conformació de la terra i dels seus indrets.

IX 1– (108 e 4 – 109 a 7) **primera persuasió de Sòcrates**: la terra esfèrica ocupa el centre de l'univers en perfecte equilibri i l'equivalència de la distància de les seves parts des del centre i des de l'univers li permet sostenir-se sense necessitat de cap suport. *ten homoioteta tou ouranos autou eauto pante*. Termes clau del fragment: *isoporrian*; *isoporron*; *peripheres*; *homoioteta*; *homoiou*; *homoios* (igualtat-equivalència; equilibri; esfericitat).

IX 2 – (108 e 4 - 109 a 4) cas particular: la terra.

IX 3 - (109 a 4 - 9) **llei general**, sosté la convicció particular: "Car un cos en equilibri col.locat en el centre d'un medi semblant de per tot no tindrà avinentesa d'inclinar-se ni molt ni poc en cap direcció i per la seva semblança es mantindrà sense inclinació¹¹⁹.

X - (109 a 9 - b 7) segona persuasió de Sòcrates: les grans dimensions de la terra. Aquesta és extraordinàrimament gran, nosaltres habitem una petita part de la mateixa, al voltant de la Mediterrània; hi ha molts altres homes en regions similars a aquesta; a la terra hi ha moltes *koila* a las quals es sedimenten l'aigua, l'aire i la boira.

¹¹⁹ Trad. d'Olives Canals. La igualtat-equivalència és a la base de l'quilibri de la terra i de la relació terra – univers. Tenim un macrocosmos endreçat i equilibrat; un microcosmos humà, a aquesta terra, equilibrat (així hauria ser, veure *Gòrgies*); un més enllà equilibrat i endreçat.

XI – (109 b 7 – c 3) la terra en sí mateixa és pura i es troba en el cel pur – auten ten gen; katharan; en katharo to ourano –. Es troba on es troben també ta astra (per tant, a l'èter)¹²⁰.

[mite metafísic]

XII – (109 c 3 – d 5) similitud: condició de l'home, analogia amb el mar. Nosaltres no ens adonem del fet que habitem a les cavitats, ens pensem que vivim sobre la superfície de la terra, com un que viu al fons del mar i creu que viu a la superfície del mar. Aquest, tot veient a través de l'aigua el sol i els astres, creu que el mar és el cel. Això succeeix per la seva incapacitat; com que mai no ha arribat a la superfície, mai no ha vist fins a quin punt aquesta regió més elevada és més pura i més bella d'aquella en la que viu, ni mai no ha sentit ningú que l'hagi vista. Això és el que li passa a l'home que viu a la terra.

XIII – (109 d 5 – 110 a) **des del mar cap al koilon. La condició humana**: ens creiem que vivim damunt la terra, anomenem aire el cel, com si l'aire fos el cel en el que es mouen els astres. Com, per exemple, també nosaltres, per debilitat, no podem travessar l'aire i arribar a la seva superfície extrema. Si hom arribés a la frontera de l'aire o dugués unes ales¹²¹, veuria, aixecant el rostre, les coses que són més enllà, així como els peixos que emergeixen de l'aigua veuen les que hi ha aquí. Si tingués una naturalesa adequada per suportar aquella visió, coneixeria que el veritable cel, la veritable llum i la veritable terra són aquelles¹²².

XIV – (110 a 1 – b 1) l'estat dels nostres llocs en analogia amb el mar: la nostra terra, les pedres, els llocs que hi ha aquí estan fets malbé i pateixen corrosió, com les coses del mar, arrel del salitre. Al mar no hi creix res de bo, res no és perfecte. Hi ha roques, arenes, extensions de fang i aiguamolls on hi també terra: tot això és incomparable amb les belleses que trobem aquí, on som nosaltres. Per explicar la situació de l'home i del mediambient en el que viu, Sòcrates construeix una analogia amb el mar, que presenta una situació més degradada.

[mite geofísic – el kalos mythos]

XV - (110 b 1 - 4) la superfície de la terra -legetai ktl.

XVI – (110 b 5 – 7) la terra vista des de dalt és hosper hai dodekaskytoi sphairai (**dodecaedre**)

XVII – (110 b 7 – d 3) **els colors** de la superfície de la terra i dels *koila* vistos des de dalt: tres regions, purpúrea, or, blanc.

XVIII – (110 d 3 - 111 a 3) **objectes damunt la superfície de la terra**. En ella, tal com passa damunt la nostra terra, hi creixen:

arbres, flors, fruites; **plantes i pedres** són transparents, de colors més bells (les nostres pedres són fragmens d'aquelles, però aquelles són més belles perquè són més pures, no estan corrompudes o fetes malbé per la putrefacció o el salitre, elements que produeixen lletjor i malaltia a les pedres, a la terra, als animals, a les plantes (a la veritable terra no hi existeixen la lletjor i la malaltia);

¹²⁰ Es tracta de la terra entesa com un cos, en la seva forma conjunta o integritat. Es refereix sobretot a la superfície de la "terra veritable".

¹²¹ Le ales les posa l'amor per la filosofia, veure *Fedre*.

Aquesta part exigiria de ser posada en relació amb el *mite de la caverna* i la *similitud de la línia* a *República*.

metalls preciosos: or, argent i d'altres, són "visibles" i arreu, en abundància, visió digna dels benaurats.

XIX – (111 a 3 – b 6): molts animals de moltes espècies i homes, que habiten (1) a l'interior de la terra; (2) a les ribes de l'aire; (3) juntament a la terra ferma, en illes (le Illes dels Benaurats): es tracta d'homes "especials", homes de carn i ossos amb ànima, homes més perfectes.

Les estacions – són tan temperades que aquests homes no pateixen malalties i viuen més temps del que passa entre nosaltres¹²³. Aquests homes ens superen pel que fa a la vista, l'oïda, la intel.ligència i en totes les facultats¹²⁴.

XX – (111 b 6 – c 1) relació homes – déus: hi ha boscos i temples sagrats en els que realment habiten els déus, oracles, adivins i formes de comunicació directa entre homes i déus.

XXI - (111 c 1 - 5) sole, lluna, astres: són vistos tal i o com són. El sol és vist tal i com és, juntament amb la lluna i els astres. Aquests homes gaudeixen de tota la felicitat que acompanya a aquestes coses. Aquesta és la descripció de la naturalesa de la terra, en el seu conjunt, i de les coses que hi ha al voltant de la terra.

[mite geofísic: interior de la terra]

XXII – (111 c 5 – d 5) **sistema dels koila**: hi ha molts koila de diferents formes i grandàries, conectats entre sí, per obertures subterrànies per les que flueix molta aigua.

XXIII – (111 d 5 - e 6) el **sistema dels rius**: rius corrents i *aiora*.

XXIV – (111 e 6 - 112 a 7) – el **Tàrtar**, que travessa tota la terra és el lloc de recollida de les aigües.

XXV – (112 b 1 – c 1) – teoria dels fluxes i refluxes de les aigües de forma combinada amb els corrents de l'aire; comparació amb la respiració.

XXVI – (112 c 1 – e 3) sistema dels rius i analogia amb el sistema d'irrigació. Descripció dels moviments de les aigües i dels rius, en general.

XXVII 1 – (112 e 4 – 113 c 8) **els quatre rius principals**: Oceà, Aqueront, Piriflegetont, Còcit, i els aiguamolls que formen i als quals conflueixen.

XXVII 2 – (113 a 2 – 5) referència a la **metempsicosi**: [...] allà on arriben les ànimes de la major part dels morts, i, després d'haver-se quedat allà durant tot el temps establert pel destí, algunes més temps i d'altres menys, són enviades de nou cap amunt, cap al món, a renéixer de nou en forma d'éssers vius - eis tas ton zoon genesi - . A 113 c 8 acaba la descripció dels llocs del més enllà, acaba, doncs, el mite geofísic.

[mite escatològic]

¹²³ De tota manera, també moren perquè estan vinculats a la fisicitat.

Es tracta de "súper-homes", més longeus, d'una salut inatacable, amb capacitats perceptives extraordinàries i amb una intel.ligència superior. Aquesta intel.ligència superior va acompanyada d'una extraordinària capacitat sensorial, podríem dir que es tracta d'una capacitat sensorial perfeccionada per la raó. Es tracta de la representació de l'home dianoètic.

XXVIII 1 - (113 d 1 - 2) tornem a començar des del lloc de recollida en què es porta a terme el judici.

XXVIII 2 – (113 d 3 – 4) **tipologia de les ànimes**: primera **distinció** general entre (I) **el qui viu bé** i santament i (II) **el qui no**.

XXVIII 3 – (113 d 4 – e 1) **els que varen viure al mig**, ni bé ni malament: un cop arribats a l'Aqueront, sobre barques transportats a la llacuna Aquerusiades¹²⁵. **Es purifiquen, expien les seves culpes i són premiades segons els seus propis mèrits**.

XXVIII 4 – (113 e 1 - 6) **els insanables**: són llençats al Tàrtar, del qual no sortiran mai més.

XXVIII 5 – (113 e 6 – 114 b 6) **culpables sanables**: han comès greus culpes per influx de l'ira, però s'han penedit durant tota la resta de la seva vida. Són de **dues menes**: (**I**) han comès accions violentes contra el pare o la mare; (**II**) homicides. Van al tàrtar, després d'un any de permanència, en són expulsats, els homicides cap al Còcit i els violents contra els pares al Piriflegetont. Transportats pel corrent, arriben a la llacuna Aquerusiades i invoquen a aquells als qui varen fer mal, a fi que aquests els permetin de sortir fora de la llacuna acollint-los. Si els convencen, surten i posen fi als seus mals; si no els convencen, el procés es repeteix de nou.

XXVIII 6 – (114 b 6 – c 2) **els qui han viscut amb gran santedat**: alliberats dels llocs subterranis, pugen cap amunt i van a una llar pura, tot habitant a la terra veritable (on es troben els homes excel·lents dels qui hem parlat). Entre aquests, els que s'ha purificat a través de la pràctica de la filosofia, viuran completament lliures del vincle amb el cos i aniran a viure en llars encara més belles que aquestes (les de la "veritable terra"), que no són fàcils de descriure i per a la qual cosa no hi ha temps suficient¹²⁶.

Conclusió [reflexions ètiques i missatge protrètic]

XXIX (114 c 6 - 8) – **exhortació a la pràctica de la virtut i de la saviesa**, perquè el bell és el premi i gran l'esperança.

¹²⁵ Són la major part de les ànimes, les destinades a reencarnar-se i tornar aquí.

¹²⁶ Per tant, superaran en felicitat a les ànimes santes i als homes dotats de gran perfeccció que hi ha al nivell de la superfície de la terra. Són les ànimes filòsofes les que s'alliberen per sempre del cos, amb el que, en conseqüència, les ànimes i els homes de la superfície de la "terra veritable" mantenen alguna forma de relació, tot i que perfeccionada a través de la intel.ligència superior de la qual estan dotats. La intel.ligència i la puresa, però, de l'ànima filòsofa supera, de llarg, la intel.ligència i puresa d'aquells. En la referència a les llars encara més belles, s'assaboreix, de forma prèvia, l'al.lusió al pla ideal o metasensual que queda desvinculat del pla sensible, malgrat que s'hi relaciona a través del pla intermedi. Es tracta d'una al.lusió a les idees, però no una afirmació explícita. A mi em sembla que aquesta al.lusió implica el salt que és possible realitzar, per als qui són veritables filòsofs, des del pla intermedi al de les Formes, en consideració del fet que, és precisament el pla intermedi de l'ésser - el dels ens matemàtics - el qui subministra, per al qui n'és capaç, l'impuls necessari per portar a terme el salt. De la possibilitat d'arribar a participar i gaudir d'aquell nivell de l'ésser que no procedeix de l'explícita confirmació o demostració, en tot cas, la crida a la fe i a l'esperança pel destí feliç que correspon a aquell qui s'ha dedicat a la filosofia ens convida a creure en aquesta possibilitat, una mena d'acte de fe que, en tot cas, es fonamenta en la demostrada inmortalitat de l'ànima. És a través d'arribar a aquell nivell de l'ésser, d'aquell coneixement matemàtic que, d'una banda, mira cap al pla del sensible i, per l'altra, cap al pla de les idees, que és possible ser sants i assegurar-se un futur feliç després de la mort, sobre la "terra veritable" o, si s'és filòsof, en llocs encara més bells.

XXX (114 d 1 – 115 a 3) – **exhortació de confiança**: a un home assenyat no li convé sostenir que les coses són realment així, perì sí que passi això o alguna cosa similar, donat que l'ànima és inmortal¹²⁷.

XXXI (115 a 3 – 8) – **Tothom, un dia, haurà de fer aquest viatge**. Com un heroi tràgic, Sòcrates és cridat al seu destí. **Es banya abans de prendre el** *pharmakon* 128 .

L'esquema analític pot ser resumit en un esquema sintètic en el qual es posa de relleu l'arquitectura del text en les seves macro-seccions.

Esquema sintètic

L'estructura del mite, en les seves grans parts, seria, doncs, la següent:

- 1. 107 c d 5: **Introducció** (exhortació ètica);
- 2. 107 d 5 108 c 5: **mite ètic-escatològico** (transmigració de les ànimes; destí de les que són diferents menes d'ànimes amb especial atenció pel destí de l'ànima virtuosa);
- 3. 108 c 5 109 c 3: mite geofísico (esfericitat de la terra; cavitat);
- 4. 109 c 3 110 b 4: **mite metafísic** (analogia mar/terra habitada per nosaltres / superfície de la terra veritable: som com els peixos del mar).
- 5. 110 b 5 113 c 8: **mite geofísic** –*kalos mythos* (superfície de la terra veritable; interior de la terra; teoria de les fonts);
- 6. 113 d 114 c 6: **mite ètic-escatològic** (aprofundiment del destí de les ànimes en el més enllà, amb especial atenció al destí de l'ànima virtuosa i filòsofa);
- 7. 114 c 6 115 a: **conclusió** (exhortació ètica).

¹²⁷ Es tracta d'una creença fonamentada sobre una veritat i, amb aquesta creença, hem de fer-nos l'encanteri a nosaltres mateixos. És una invitació a la fe/confiança fonamentada en la veritat. Ha de tenir confiança sobre el destí de la seva pròpia ànima, l'home que ha renunciat als plaers i als ornaments del cos, que s'ha preocupat de les alegries de l'aprendre, havent adornat la seva ànima amb els ornaments que li són propis, és a dir, amb la *sophrosyne*, la *dikaiosyne*, la *'andreia*, l'*eleutheria*, l'*aletheia* [veure les virtuts del *Gòrgies*]. Esperarà, preparat, el moment en què haurà d'anar a l'Ades.

128 Banv purificador, segons la tradició iniciàtica.

Si passem a la numeració en lletres, l'estructura del fragment serà la següent: A-B-C-D-C-B-A.

Ha arribat, doncs, el moment de reflexionar del fragment examinat, tenint en compte tot el que pot emergir de la seva estructura. Atès a tot el que hem exposat fins ara, podem dir que, en el seu conjunt, tot el mite geofísic funciona com a localització a la que s'acomplirà el destí de l'ànima i, per tant, respon a una finalitat tant escatològica com ètic-exhortativa. Ara bé, és convenient posar de relleu que, en virtut dels seus contingunts, podria considerar-se, tal com ja ho va fer Friedländer, de forma autònoma. Es tracta d'un fet que cal no passar per alt en cas que vulguem individuar diferents plans de lectura dins el fragment 107 c - 115 a. El valor autònom en qüestió seria de tipus científic i metafísic, tot i que inserit dins una dimensió fortament ètica de matriu, també, religiosa. Si observem les macro-seccions obtingudes amb la construcció de l'esquema sintètic, consta de forma evident la remissió a l'alternança entre una part i l'altra dels components del mite. La primera meitat de l'esquema és especular respecte de la segona meitat considerada des de baix cap a dalt, amb la sucessió d'una part mítica-èticaescatològica i una part geofísica. Com eix important, al centre de la composició ressalta el mite metafísic que ofereix, a través de l'esquema del llenguatge imaginari, la visió de dos plans diferents de la realitat, el sensible i corruptible, on resideix l'home i un pla més perfecte que trascendeix el nivell en el que ens trobem nosaltres. Al pla sensible hi viu l'home, el qual posseeix la força necessària per treure el cap a fora d'aquell aire que, erròniamente, considera com a cel veritable, de la mateixa manera com ho fa un peix al mar. Si fos capaç d'abastar la superfície, viuria l'experiència d'aquell home que, després d'haver-se alliberat de les cadenes que l'obliguen a romandre mirant cap al fons de la caverna des d'on, mirant en aquella direcció oposada a l'entrada, pot conèixer només un món fet d'ombres i, a través d'un fatigós camí, podrà al finar aixecar la mirada cap al sol. Si la part ètica és fortament connectada amb la part escatològica, el mite geofísic no ho està menys amb la temàtica metafísica i ontològica, donat que es diferencien, dins del fragment, dos plans, un de pròpiament ètic i un de fundació metafísica, que és el nucli de tota la construcció. L'estructura del fragment del Fedó, de forma similar a la que es revela en el fragment del Gòrgies, segueix una evolució en "cercles concèntrics" que determina, en la seva posició central, l'eix teòric al voltant del qual es construeix el mite: En aquest cas, es tracta del punt D, amb l'analogia constituïda entre mar/terra/veritable terra i la diferenciació que aquesta formula, a través de l'ús de la imatge, de diferents plans de l'ésser i de diferents graus de coneixement.

II.2) La "terra veritable": es tracta de les Idees?

De quina forma hem d'entendre la "terra veritable"? Que la mateixa sigui considerada com una transposició del pla de les idees és una teoria més aviat discutida¹²⁹. Però què afirma Sòcrates en el fragment?

Després d'haver dit que

Això mateix, justament, ens passa a nosaltres. Puix que habitem en una cavitat de la terra i ens pensem habitar a la part superior d'ella, i anomenem cel l'aire, com si fos aquest el cel que els astres recorren¹³⁰,

es prossegueix afirmant:

Perquè aquesta terra, aquestes pedres i tota aquesta part en general són corruptes i enterament consumides, com les coses de la mar que la salabror corroeix, i a la mar no hi creix res que valgui res, ni res arriba, si val el mot, a bon acompliment: esquerdes, sorrals i llot en quantitat incalculable, i fanguissars arreu on hi ha també terra; és a dir, si ho hem de judicar segons les coses belles de la terra, res que mereixi esment de cap mena. Les coses d'allà dalt, en canvi, sembla que són molt diferents de les nostres.¹³¹.

Anàlogament, al mar i a la terra, no hi ha res perfecte, res de bo no hi creix, perquè tot està espatllat, subjecte a la corrupció i al canvi. Es tracta d'una representació del pla del sensible, que es caracteritza per l'absencia de puresa i pel fet de ser corruptible, per aquells aspectes negatius que, necessàriament, no són propis de la dimensió ideal. Sobre la descripció que ens ofereix Sòcrates, s'han expressat les opinions més diverses, de forma particular respecte de la qüestió de si es tracta o no d'una transposició del pla

¹³¹ Ibid, 110 a 1 – 110 b 1.

¹²⁹A favor d'aquesta interpretació, per exemple, D. Gallop, *Plato. Phaedo*, pàg. 222.

 $^{^{130}}$ Fedó, 109 d 5 – 8.

metafísic de les Idees. Les objeccions sorgides sobre aquesta interpretació poden ser resumides a través de les paraules d'en Kenneth Dorter:

«It is sometimes supposed that this realm of pure colours, stones, plant and animal life, and superior people is to be taken as the realm of the forms; but this does not fit. We must assume that when the philosophers are said to go to 'dwellings still more beautiful than these' the reference is to the realm of the forms, which the dialogue earlier suggested would be the abode of the philosopher after death (e.g. 65 D -67 B). Not only is the realm of the forms expressly restricted to those purified by philosophy (e.g. 80 D - 82 B-C), but it would be inappropriate for the habitually virtuous in any case. Their behaviour is characterized specifically as resulting not from any glimpse of the form but from habit and training, without philosophy and reason [...]. If the pure entities among which the inhabitants of the true earth dwell are not the forms, however, neither are they the objects of our ordinary experience. They are something between. The forms are pure and universal, while the objects of our experience are impure and particular. The entities encountered on the true earth, by contrast, are pure but are particulars, not universals, and exist in quantities. And those whose life testified to an appreciation and application of goodness in particularity rather than universality, virtue grounded in habit rather than reason, are depicted here as dwelling in the realm of perfect particular entities and in actual presence of the gods who were the particular models and authorities for their actions» ¹³².

Segons ell, no es tracta, en cap cas, del món de les Idees. La terra veritable constituirà la llar per tots aquells que hagin esdevingut savis i sants en el decurs de la vida, no pas en tant que conduïts a aquesta fita per la raó i la pràctica de la filosofia, sinó en tant que per l'adquisició d'un *habitus*, i, de fet, en aquesta "nova llar" es trobaran en contacte amb una multiplicitat perfecta i pura, que, al marge de tot, segueix essent una "multiplicitat". Les ànimes filòsofes, ens diu Sòcrates, aniran a llars encara més belles que aquestes, difícils de descriure, i és plausible que siguin aquestes llars les que representin el pla

¹³² K. Dorter, Plato's Phaedo..., pàg. 174 i ss.

ideal, malgrat que sigui difícil parlar-ne. Emergeix el fet que és l'exercici de la filosofia el que determina el destí diferent d'aquestes ànimes respecte de les psychai que viuran sobre la superfície de la terra. L'exercici de la filosofia determina el destí: a les ànimes filòsofes correspon el pla de les Formes, a les ànimes santes, però no filòsofes, correspon el pla dels ens que són més perfectes si se'ls considera des de la perspectiva inferior del nostre món, però que resulten ser encara imperfectes si els observem des de les alçades del món ideal. Els objectes amb els quals es troben en contacte les ànimes santes però no filòsofes difereixen, evidentment, d'aquells amb els quals tenim a veure en les dimensions dels sensible: els mateixos són entitats situades a mig camí entre el sensible, corruptible i múltiple, i les Idees invisibles, incorruptibles i dotades del caràcter de la unitat. Sobre aquesta consideració pot raure la hipòtesi que ens trobem front una transposició del pla dels ens matemàtics que constitueixen el pas intermedi i connectiu entre l'esfera del sensible i l'esfera del metasensible, de forma coherent amb la distinció dels plans de l'ésser que és atribuïda a Plató molt aviat, el pas intermedi no permet la realització del món sensible sobre la base del model ideal. En tant que pla intermedi constituït per objectes intermedis, quedarà subjecte a una mena de coneixement, també aquest intermedi, aquella mena de coneixement que, als llibres centrals de la República és indicat amb el terme dianoia, accessible a les ànimes sàvies i capaces de raonar però no necessàriament familiaritzades amb la filosofia. Els ens matemàtics mostren aquelles peculiaritats que Dorter assigna a la superfície de la terra i allò que es troba en la mateixa. En un pas de la *Metafísica*, Aristòtil diu que

(Plató) també diu que, al costat dels objectes sensibles i de les Idees, hi ha els objectes matemàtics, situats entremig d'aquestes coses, diferents als objectes sensibles en tan que són eterns i immòbils i de les Idees perquè són molts similar entre si, mentre que cada Idea és una i sola ¹³³.

¹³³ Aristòtil, *Metafisica*, A 6, 987 b 14-18. La traducció és meva. Cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, pàg. 237, on llegim: «Questi enti matematici sono "intermedi", in quanto, da un lato, sono immobili ed eterni, appunto come lo sono le Idee (e i Numeri Ideali), e, dall'altro, ve ne sono molti della medesima specie. Hanno quindi, ad un tempo, un carattere fondamentale delle Idee e un carattere tipico delle cose sensibili, e per questo sono, appunto, "intermedi", e quindi anche "intermediari", fra le realtà intelligibili e le realtà sensibili, come vedremo nel *Filebo* e soprattutto nel *Timeo*».

La situació dels ens sistemàtics dins dels plans de la realitat individuats per Plató en els diàlegs no és exempta de problemes. Els mateixos, en general, s'engloben dins del món de les Idees, de les que participen els sensibles, o són concebuts, sobre la base del testimoni aristotèlic, com ens intermedis, diferents de les Idees i dels sensibles i, per tant, dotats de caràcters que els permeten de relacionar-se amb tots dos plans. Malgrat això, podem afirmar, amb certa seguretat, que els ens matemàtics s'inclouen, de ple dret, en l'esfera de l'intel.ligible perquè són cognoscibles amb el pensament i són objecte de raonament, tot i que - en els mateixo diàlegs - presenten una mena i un grau de multiplicitat que els allunya del mode d'ésser propi de les Idees 134. Interpretar el mite geo-físic de forma connexa amb l'existència dels *metaxy* pot resultar també en harmonia amb la metàfora de la segona navegació, que no pas erròniament, es considera la magna charta de la fundació metafísica del pensament platònic. Tal com és sabut, a la primera navegació, que es correspon amb l'especulació dels naturalistes, li segueix la segona navegació, gràcies al vent de la raó, conduïda només amb un esforç purament especulatiu que arriba a la determinació de les Idees com a causa de les coses, un punt d'arribada al qual s'arriba no pas immediatament, sinó per graus: també per graus "intermedis". En el mite geo-físic, que constitueix una unitat, poden diferenciar-se també tres parts: la primera, dedicada a la descripció de la conformació de la terra i de la part de la mateixa a la que nosaltres vivim; una segona part, a la qual, abandonada la descripció "científica" de la terra, s'inicia una reflexió sobre la condició de l'home a través de l'analogia amb el mar, en la qual però, s'hi anticipen les característiques fonamentals de la superfície de la terra: la tercera part, la del kalos mythos, on es descriu la superfície de la terra vista des d'amunt, amb tota la gamma dels seus components, amb la posterior continuació de la descripció de l'interior de la terra, lloc on es desenvoluparà el judici i l'expiació de les penes. El desenvolupament del mite geo-físic, atesa aquesta perspectiva, delinearia un esquema dels plans de l'ésser - des de l'esfera del sensible, a través dels ens intermedis, fins al món de les Idees - a la qual es podria reconduir la classificació dels plans del coneixement, classificació a la qual es connecta

Per aprofundir més en la naturales dels ens matemàtics "intermedi", en relació amb l'estat de les ciències matemàtiques en l'època de Plató, remeto a la lectura de: E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Prefaci de I. Toth, Introducció de T. A. Szlezák, Vita e Pensiero, Milà 1996, capítol III; Ead., *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, a: M. Vegetti (coordinat per), Platone, *La Repubblica, Libri VI-VII*, Bibliopolis, Nàpols, 2003, pàgs. 473-539.

la importància de la pràctica de la filosofia, la qual, per sí sola, condueix a l'esfera ideal, a la virtut i al destí beatífic en el més enllà.

Al mite final del Fedó s'entrellacen, per tant, nombrosos i diferents entre sí plans de reflexió: l'ètic el més evident, unit a motius escatològics d'inspiració religiosa; però també al metafísic, que, a més, no sembla mancat de motius que nosaltres anomenaríem "científics": el mite geo-físic suggeriria aturar-se, més que sobre les Idees, sobre els ens matemàtics intermedis, i trobaria el seu punt conclusiu en la imatge de la terra vista des d'amunt, que ens remet al dodecaedre, al qual es connecten elements per una teoria del coneixement racional. De l'esquema que aquí hem esbossat, sembla doncs que el nucli de tot el fragment, no causalment col.locat en posició "central" o "intermèdia" respecte de les seccions ètic-escatològiques i geofísiques, es troba, precisament, a la seva part "metafísica": lluny de ser només una imatge poètic ornamental o una trasnposició culturalment dotada de continguts ètics, condensaria en una única "visió" les grans línies temàtiques de tot el Fedó, fent convergir ètica i escatologia cap a un gènere d'ésser i de coneixement - el de tipus matemàtic - que es presenta com a preludi d'una fundació metafísica conclusiva. En tot cas, tot que aquí sostenim ha de ser objecte de convalidació. Si existeix la possibilitat que el mite conclusiu tingui com a propi eix la referència a un pla intermedi d'ens i a la mena de coneixement que li correspon, serà necessari buscar les traces de referències reconduïbles a l'àmbit de les matemàtiques dins del diàleg, si és cert, com es sosté en aquest treball, que els mites que s'hi consideren ofrereixen, si fem una mirada general, una imatge conjunta capaç de tancar i conjuntar les línees principals, les guies, dels diàlegs dels que constitueixen la conclusió.

CAPITOLO III

IL MITO NEL CONTESTO DIALOGICO

III.1) Diaskopein te kai mythologein: intrecci tra miti, escatologia e dialettica

A questo punto è doveroso intraprendere il cammino che ci permetterà di addentrarci nella cornice più ampia del dialogo di cui il mito costituisce parte integrante. Il Fedone è un dialogo dalla struttura complessa, in cui l'equilibrio e l'interazione tra parti argomentative e riferimenti mitici ed escatologici gioca un ruolo fondamentale anche in vista della comprensione della struttura, del significato e della finalità del passo 107 c – 115 a¹³⁵. È mia intenzione procedere ad una sintesi dei contenuti dell'opera, al fine di evidenziare come, nel corso del suo svolgimento, la tematica mitica ed escatologica non si limiti al racconto conclusivo, ma sia una presenza costante, talvolta solamente accennata. In questo modo avremo anche la possibilità di affrontare, sebbene in modo non esaustivo, alcune questioni – ad esempio la discussa influenza sul dialogo pitagorica e orfica – utili alla identificazione delle finalità sottese al mito, ma anche quella teoria dell'anima, la cui comprensione è imprescindibile per un tentativo di comprensione globale del valore di quel racconto che ha per protagonista la psyche e che si rivolge alla psyche dell'uditore/lettore, mito che suggella un dialogo giustamente considerato una delle pietre miliari nella storia del pensiero filosofico. È lo stesso Socrate ad affermare che a chi si accinge ad intraprendere il viaggio verso l'altro mondo si addice "indagare con la ragione e discorrere con i miti" per dire come crediamo che sia questo mondo invisibile. La mia intenzione, pertanto, è quella di seguire questa alternanza di diaskopein e mythologein passo dopo passo, fiduciosa che questo lavoro potrà aiutarci a gettar luce su un mito tanto celebre e così spesso sottoposto ad analisi, ma forse, per questo motivo, talvolta sottovalutato a causa di letture estremamente

¹³⁵ Circa la relazione tra parti mitiche ed argomentative nel *Fedone*, rimando alla discussione del problema in A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, pp. 175 – 197. Sul mito come strumento dell'argomentazione filosofica vd. F. Ferrari, *L'anamnesis del passato tra storia e ontologia*, in: M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima...*, pp. 73-88, in part. p. 88. Cfr. altresì, dello stesso autore, *I miti di Platone*, soprattutto p. 10 della *Premessa* a cura di M. Vegetti. Sulla relazione tra mito e dialettica si consulti inoltre K. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Sul mito come sostegno all'argomentazione filosofica, vd. Anche C. Rowe, *Plato's Phaedo*, p. 10 s.

analitiche cui sfugge, di fatto, una visione d'insieme capace di accoglierlo all'interno del contesto dialogico. Detto ciò, entriamo subito in *medias res*.

III. 2) Contenuti. Il *Fedone* tra argomenti razionali e mitici: la tutela di Apollo e l'ombra di Orfeo

Non è certo questa la sede per intraprendere una discussione intorno all'annosa questione inerente ai rapporti – di derivazione, fratellanza o mutua influenza – tra Orfismo e Pitagorismo, sulla quale si sono impegnati numerosi studiosi, talvolta giungendo a posizioni opposte o conflittuali. Tuttavia, nel contesto della trattazione del Fedone, in modo particolare della teoria dell'anima e della escatologia ad essa collegata, è pressoché impossibile non occuparsene. Del resto, proprio Platone si rivela essere una fonte importante per la ricostruzione del movimento orfico ed è egli stesso a fornirci indizi utili sia per la definizione della sua posizione su ciò che con probabilità riteneva di matrice orfica o pitagorica, sia per l'individuazione anche di possibili distinzioni interne alla scuola fondata dal filosofo di Samo. Il dialogo narrato è posto all'interno di un dialogo che funge da cornice e che si instaura tra Fedone ed Echecrate, il rappresentante della scuola pitagorica di Fliunte¹³⁶. Il porre il dialogo narrato all'interno della conversazione tenutasi tra Fedone ed Echecrate situa dal principio la tematica dell'anima nel contesto di uno spazio condiviso. In questa ottica, Fedone ed Echecrate¹³⁷, come Simmia, Cebete e Socrate, dovrebbero parlare un medesimo linguaggio, o comunque adottare un linguaggio che affondi le proprie radici in un terreno comune¹³⁸. È sul dialogo cornice che si innesta il dialogo narrato. Fedone¹³⁹,

¹³⁶ *Fedone*, 57 a 1 − 59 c 7.

¹³⁷ Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, VIII 46; Giamblico, *Vita Pitagorica*, 267.

¹³⁸ C. H. Kahn, *Pitagora e i Pitagorici*, traduzione dell'originale inedito in lingua inglese di Cosima Campagnolo, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, p. 26. Simmia e Cebete costituirebbero l'elemento di connessione tra Socrate e i Pitagorici.

Riguardo alla figura di Fedone e allo scopo cui essa assolve nell'economia del dialogo, rinvio alle considerazioni di M. Erler, *La felicità delle api. Passione e virtù nel* Fedone *e nella* Repubblica, in: M. Migliori – L. M. Napolitano Valditara (a cura di), *Interiorità e anima...*, pp. 59-71, in part. p. 70. Se Socrate è l'eroe antitragico-filosofico, Fedone rappresenta quello che nella *Repubblica* è definito *epieikes aner* – uomo perbene –, che raggiunge un rapporto razionale con le proprie emozioni attraverso l'educazione, le leggi e i costumi. Egli è un non-filosofo – come gli altri amici della cerchia socratica – dal punto di vista platonico, sebbene non sia un uomo comune. Nella accezione tradizionale del termine potrebbe definirsi filosofo in quanto interessato al *philosophein* e predisposto agli insegnamenti ed ai consigli. Sul racconto di Fedone dal punto di vista "emozionale", rimando al bel contributo di L. Palumbo, *Le emozioni e il pensiero nel* Fedone *di Platone*, in: Venditti P. (a cura di), *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Le Monnier, Firenze 2003, pp. 291 – 300.

incalzato da Echecrate, inizia a raccontare gli avvenimenti relativi all'ultimo giorno di vita di Socrate, spiegando preliminarmente il motivo del rinvio dell'esecuzione: si tratta dell'incoronazione della poppa della nave che gli Ateniesi mandano a Delo come voto ad Apollo¹⁴⁰. La nave in questione è quella che portò Teseo a Creta con le " sette coppie" - dis hepta -, il quale salvò se stesso e gli altri dalla morte, destinati come tributo al Minotauro¹⁴¹. Accondiscendendo dunque all'invito dell'ospite fliuntino, Fedone inizia a narrare gli eventi di quell'ultima giornata della vita di Socrate, a cominciare dal particolare stato d'animo in cui venne a trovarsi in quella circostanza. Il giovane, nonostante la drammatica situazione potesse richiederlo, non riusciva a provare dolore per l'amico, il quale sembrava, nelle parole e nei fatti, felice, come se si trattasse di uno che andasse presso l'altro mondo con il benestare divino. Ma non riusciva nemmeno a provare piacere, sebbene come al solito si parlasse di filosofia. In lui albergava una strana mescolanza di piacere e dolore, i quali, pur essendo contrari, apparivano mescolati e confusi¹⁴². E il medesimo stato d'animo era partecipato, in misura maggiore o minore, anche dagli altri presenti¹⁴³. A questo punto, veniamo proiettati, attraverso le parole di Fedone, direttamente all'interno della cella di Socrate, nel dialogo narrato. Come di consueto, gli amici del detenuto si erano dati appuntamento all'esterno del carcere, con anticipo rispetto ai giorni precedenti, poiché era giunta notizia del rientro della nave votiva. Gli Undici - hoi hendeka - hanno appena sciolto Socrate dalle catene e gli hanno comunicato che quel giorno egli dovrà

¹⁴⁰ 58 a 6 – c 5. Delo è isola consacrata al dio Apollo, divinità sotto l'egida del quale si svolge l'intera vicenda narrata nel dialogo. Ogni anno, in memoria e ringraziamento per il salvataggio, veniva inviata una nave a Delo. Come rileva C. J. Rowe, Plato. Phaedo, p. 109, nota a 58 a 11, l'uso della formula "dis hepta" è insolito: due (volte) sette è una speciale espressione. La vicenda viene riportata da Platone per sommi capi, ponendo l'accento sul ruolo di salvatore di Teseo, che salva se stesso e gli altri, forse nell'intento di stabilire una connessione con la figura di Socrate. Su la figura di Teseo, si consideri lo studio di H. J. Walker, Theseus and Athens, Oxford University Press, New York - Oxford 1995. In occasione della spedizione, la città doveva mantenersi pura, evitando la contaminazione derivante dallo spargimento di sangue, sino al rientro dell'imbarcazione in città. Sul timore della "contaminazione" cfr. E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, University of California Press, 1951, trad. It.: I Greci e *l'irrazional*e, Sansoni, Firenze 2005, part. p. 201, ma anche W. Burkert, *La religione greca...*, p. 179 ss. ¹⁴¹ Cfr. G. Betegh, *Tale, Theology and teleology in the Phaedo*, in: C. Partenie (eds.), *Plato's myths*, pp.

^{77 – 100.} part. p. 77, il quale sottolinea il potere e l'influenza esercitati da simili leggende sulle nostre vite, anche e in modo particolare quella di Socrate. Il racconto proposto da Fedone potrebbe rientrare nella categoria dei miti eziologici. 142 58 e 1 – 59 b 4. Il riferimento alla mescolanza di piacere e dolore anticipa la riflessione socratica sul

tema che seguirà a breve e che può, nel complesso, ben riallacciarsi alla prima parte della prima dimostrazione della immortalità dell'anima fondata sul ricorso ai contrari particolari.

¹⁴³ 59 b 5 - c 7. Elenco dei presenti: Apollodoro, Critobulo, Critone, Ermogene, Epigene, Eschine, Antistene, Ctesippo, Menesseno, Simmia, Cebete, Fedonda, Euclide, Terpsione, oltre a Fedone, più alcuni altri non nominati. Sull'assenza di Platone e le ipotesi formulate, cfr. G. Reale, Platone, Fedone, p. 292, n. 19; F. Trabattoni, Platone, Fedone, introd. p. VIII e p. 11 n. 11. Per gli altri personaggi nominati, cfr. R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge 1955, pp. 30-31.

morire¹⁴⁴. Gli Undici, sciolgono *-lyousi*- liberano, Socrate e gli portano l'annuncio dell'imminente esecuzione. In realtà l'annuncio di morte comunicato dagli arconti, paradossalmente è annuncio di vera liberazione e di vita, non tanto dalla reclusione nell'edificio carcerario, quanto da quella prigione che costituisce il corpo nei confronti all'anima. Gli amici entrano nella cella e lì trovano Socrate, in compagnia della moglie e del figlioletto presto allontanati, appena liberato dalle catene, il quale, muovendo dalla sensazione di sollievo provata dalla rimozione dei ceppi, esordisce con una riflessione su piacere e dolore, affine a quella precedente di Fedone¹⁴⁵. Piacere e dolore – hedy; lyperon –, che paiono essere contrari, in realtà sembrano pendere da un unico capo, poiché quando si prende uno si è costretti a prendere anche l'altro. L'argomento avrebbe potuto costituire materia d'interesse per Esopo, che ne avrebbe potuto trarre una favola - mython - di questo tipo: il dio, volendo riportare l'armonia tra i due che si fanno la guerra, legò i loro estremi ad un medesimo capo, così che, dove compare l'uno, compare sempre anche l'altro. Concretamente, la gamba dolorante a causa della catena ora prova piacere¹⁴⁶. Socrate, appena sciolto dalle catene, inizia a riflettere sullo strano caso costituito dal piacere e dal dolore e sulla natura di entrambi:

Quanto è mai strano questo che gli uomini chiamano piacere e in quale straordinaria maniera si comporta verso quello che pare il suo contrario, il dolore! Essi non vogliono mai stare insieme ambedue nell'uomo; ma se qualcuno insegue e prende uno dei due, è pressoché costretto a prendere sempre anche l'altro, quasi che essi, pur essendo due, pendessero da un unico capo¹⁴⁷.

Tale considerazione spinge Cebete a domandare a Socrate, su richiesta del poeta Eveno, il motivo che ha indotto quest'ultimo a comporre versi, cosa mai fatta prima di essere

¹⁴⁴ *Fedone*, 59 c 8 - e 7.

¹⁴⁵ *Ivi*, 60 b 1 - c 7.

¹⁴⁶ L'immagine del piacere e del dolore che si susseguono incessantemente, secondo un andamento ciclico, richiamano alla nostra attenzione la prima parte della prima prova dell'immortalità dell'anima, fondata sui contrari particolari. Sull'importanza del racconto che Esopo avrebbe potuto costruire ponendo attenzione alla relazione tra *hedy* e *lype*, sulla possibilità che questo racconto possa costituire un esempio paradigmatico di *mythos* offertoci da Platone attraverso la voce di Socrate, in buona sostanza un esempio di modello che possa essere salvato nella città della *Repubblica*, sulla "incapacità" di Socrate di costruire miti, cfr. G. Betegh, *Tale, Theology and Teleology in the Phaedo*, pp. 77 – 100.

rinchiuso nel carcere. La risposta di Socrate è che egli ha fatto ciò in risposta ad un sogno ricorrente che gli chiedeva di comporre della musica. In primo luogo ha composto un inno ad Apollo, di cui in quel periodo ricorreva la festa che aveva causato il ritardo nella esecuzione della condanna, e poi aveva posto in versi delle favole di Esopo, poiché egli non era un "costruttore di miti" e pertanto aveva bisogno di un materiale – evidentemente quello offerto dalle composizioni di Esopo era considerato particolarmente degno di attenzione – pregresso. Si noti come in questa parte venga in qualche modo sottolineato il legame che unisce Socrate ad Apollo, sotto l'insegna del quale viene posto l'intero dialogo: al dio viene fatto il voto di inviare ogni anno la nave in ricordo della vittoria di Teseo sul Minotauro riuscendo così a portare in salvo se stesso e le sette coppie di giovani a quello destinate; è questa nave che ha ritardato l'esecuzione della condanna di Socrate; il filosofo compone un inno in onore del dio in risposta ad un sogno, in questo modo abbracciando la fede tradizionale nel potere divinatorio del sogno: la divinità per eccellenza preposta alla mantica è Apollo; più avanti il filosofo paragonerà se stesso ai cigni, gli uccelli sacri al dio. In qualche modo il dialogo viene a configurarsi come una profezia, una preannunciazione di ciò che gli accadrà dopo la morte e a chiunque si accinga a quel viaggio. Dopo aver dato la sua spiegazione sul perché egli si sia posto a comporre versi, Socrate rivolge a Eveno il singolare invito a seguirlo il più presto nella morte, se egli è davvero filosofo:

vorrà seguirmi non solo Eveno ma chiunque altro pratichi la filosofia come si deve; però non dovrà fare violenza a se stesso, perché dicono che questo non sia lecito – ou gar phasi themiton einai – 148 .

Come si può sostenere, domanda Cebete, che non sia lecito fare violenza a se stessi e sostenere, d'altro lato, che il filosofo dovrebbe voler seguire chi muore¹⁴⁹? In realtà, osserva Socrate, questo discorso non dovrebbe essere nuovo per i due giovani tebani:

¹⁴⁸ *Ivi*, 61 c 8 − 10.

¹⁴⁹ Il divieto del suicidio è in linea con gli insegnamenti orfici e pitagorici. Cfr. Olimpiodoro, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, by L. G. Westerink, 1§§ 3-6, pp. 40-46. Olimpiodoro rimanda ai Quattro regni della tradizione orfica, Urano, Kronos, Zeus e Dioniso, (tralasciando in realtà i primi due, noti anche a Platone, di Phanes e Notte). Dioniso, successore di Zeus, viene ridotto in brani sotto la spinta di Era, dai suoi stessi custodi, i Titani, che, dopo averlo ridotto in pezzi, si nutrono delle sue carni, scatenando in tal modo l'ira di Zeus che li incenerisce con i suoi fulmini. Dalle cenere dei Titani viene

Tu e Simmia non siete stati con Filolao, non avete sentito parlare di queste cose¹⁵⁰?

Cebete, in proposito, non ha udito nulla di sufficientemente chiaro¹⁵¹. Il vero filosofo è colui che desidera la morte, ma è un beneficio che non può procurarsi volontariamente, deve aspettare un segno, proprio come è accaduto a Socrate. È il tema del divieto del suicidio, di cui Cebete dovrebbe essere venuto a conoscenza attraverso Filolao e altri, probabilmente Orfici. *En tois aporretois* si dice che gli uomini sono chiusi in una custodia – *phroura* – ossia il corpo, e che non dobbiamo liberacene perché siamo possesso degli dèi¹⁵². Secondo la testimonianza di Atenagora¹⁵³

tratta la materia che costituisce gli uomini. Olimpiodoro sottolinea come il divieto del suicidio non dipenda dal fatto che il corpo costituisca una sorta di catena o impedimento, fatto di per sé evidente, che Socrate non avrebbe definito come dottrina esoterica. Il suicidio è proibito perché i nostri corpi appartengono a Dioniso, essendo noi uomini meros - parte - del dio (fonti per Ol. Sono Proclo e Damascio, non direttamente Porfirio). Questo elemento costituirebbe l'aspetto esoterico del mito, a cui si aggiunge che noi uomini siamo in una sorta di custodia/prigione (fonti per Ol. sono Proclo e Siriano). Nella lettura del Commentatore, i quattro regni rappresentano i differenti gradi della virtù praticabili dall'anima, nella quale sono presenti i semi/segni di tutte le aretai. Dioniso rappresenterebbe le virtù etiche e fisiche. I Titani ne masticano le carni, a simboleggiare l'estrema divisione, poiché Dioniso è il patrono di questo mondo, in cui prevale la divisione estrema. Il dio è monas - monade - dei Titani. Dioniso è patrono dunque della genesi perché patrono della vita e della morte. Sulla morte e rinascita di Dioniso esiste una vasta letteratura. Tra i tanti studi in proposito voglio ricordare alcuni "classici": E. Rohde, Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci, op. cit. in nota 18, pp. 355-379, in part. p. 364 ss.; E. R Dodds, I Greci e l'irrazionale, p. 203 ss.; K. Kerény, Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens, 1976, trad. it.: Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile, Adelphi, Milano 1998, part. p. 227 ss.; M. Detienne, Dionysos mis à mort, 1977, trad. it.: Dioniso e la pantera profumata, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 123 ss.; W. Burkert, La religione greca di epoca arcaica e classica, p. 530 ss.; G. Pugliese Carratelli, Tra Cadmo e Orfeo..., p. 394 ss.; R. Sorel, Orphée et l'orphisme, 1995, trad. it.: Orfeo e l'orfismo. Morte e rinascita nel mondo greco antico, BESA editrice, Nardò (LE), pp. 67-88. ¹⁵⁰ *Fedone*, 61 d 6 – 7.

¹⁵¹ Cfr. F. Trabattoni, *La teoria dell'anima-armonia nel Fedone*, in: «Elenchos» 9, 1988, pp. 53-74, part. p. 55.

¹⁵² Fedone, 62 b 3 ss. Il riferimento più plausibile è rappresentato dagli Orfici, secondo i quali il corpo è custodia, carcere, corpo di guardia. Per il Pitagorici, verosimilmente, il corpo è visto come una tomba in cui l'anima si trova ad essere sepolta, come se fosse morta. Cfr. Cratilo, 400 C. 62 b 1 – 10. Sull'interpretazione del passo e dell'espressione en tini phrourai, cfr. R. Di Giuseppe, La teoria della morte nel Fedone platonico, Il Mulino, Napoli, 1993, part. pp. 1-40. Il termine phroura può abbracciare un'ampia gamma di sfumature semantiche, che va dalla "custodia", alla "prigione" o "carcere", al "posto di guardia", con valenza attiva o passiva, "far la guardia" o "essere sotto la guardia o custodia". La parola pare originarsi nel contesto militare, seguendo, nel corso dei secoli, un percorso di adattamento che lo porta al di fuori del contesto originario, pur mantenendo con esso un legame di fondo. Di Giuseppe ne ricostruisce la storia sino ai tardi commentatori neoplatonici, evidenziandone il legame sia con il concetto di "servizio", appunto servizio militare, dal quale non ci si può liberare perché è un compito che bisogna assolvere, sia di limite (limite che è dato dal cielo o dal cosmo stesso) riscontrabile in Filolao e che contrasta con l'interpretazione diffusa di "carcere" ossia "carcere del corpo", negata dallo studioso. Non è questo il luogo per un approfondimento sul significato, letterale e traslato, del termine phroura, ma è bene richiamarne in linea generale alcuni antecedenti che potrebbero guidarci nella ricerca del suo significato

Filolao, dicendo che tutte le cose sono state rinchiuse dal dio *hosper* en phrourai – come in una custodia – dimostra che dio è uno solo e che è al di sopra della materia¹⁵⁴.

Il fatto che Cebete non abbia sentito nulla di chiaro in proposito può indurre a propendere per l'opinione che i due tebani non fossero propriamente dei pitagorici, ma che semplicemente avessero ascoltato Filolao, probabilmente a Tebe, dando pertanto credito alle testimonianze di Diogene Laerzio, che li annovera tra i socratici, e di Giamblico, nel cui catalogo non figurano pitagorici tebani. La domanda di Socrate: «non siete stati con Filolao, non avete sentito parlare di queste cose» ci fa ritenere che il Pitagorico sostenesse l'illiceità del suicidio, congruamente ad una dottrina che intende il corpo come strumento di punizione per l'anima, che solo dopo essersi purificata attraverso il sapere e l'autodominio può vivere per sempre separata da quello. Anche a proposito del divieto del suicidio e del divieto più generale dello spargimento di sangue possiamo sostenere che si trattasse di uno degli assi portanti del pensiero orfico, fondato sul piano mitico dallo smembramento di Dioniso bambino per mano dei Titani. Il vero filosofo sarà colui che attenderà la morte senza timore, come un fatto positivo ed auspicabile, morte con la quale non tutto avrà termine:

ho ferma speranza che per i morti ci sia qualcosa, e che questo, come si dice già dai tempi antichi – *palai legetai* –, sia qualcosa di molto migliore per i buoni che non per i cattivi¹⁵⁵.

segreto, quello appunto attribuitogli *en aporretois*. Il termine deriva da *pro* e *horao*, vedere prima o davanti, quindi sorvegliare, vigilare. Si cfr., tra gli altri, Erodoto, II. 30; VI. 26, VII. 59 (presidio, guarnigione, corpo di guardia); Euripide, *Or*. 1252 (disporre la guardia in casa); Eschilo, *Pr*. 143 (farò guardia non invidiata); *Ag*. 301. Sovente il termine è accompagnato al sentimento di impossibilità o inopportunità di sottrarsi al proprio servizio (di guardia). In Platone cfr. *Gorgia*, 525 A 7 (prigione o carcere). Cfr. A. Bernabé, *Hieros logos. Poesia orfica sobre los dioses, el alma y el mas allà*, Akal, Madrid 2003, pp. 69-75, part. p. 73 e il riferimento al fr. 38, in Damascio, *in Platonis Phaedon*, 1, 2 (29 Westerink), in cui si cita Senocrate.

¹⁵³ Athenag. 6 p. 6, 13 Schw; 44 B 15 DK.

Alcuni studiosi, sulla base di antiche testimonianze, identificano la custodia con il cielo, *ouranos*, la cui etimologia verrebbe fatta risalire dalla fusione di *horos* e *ano*, limite e sopra, cioè il "limite di sopra" (cfr. R. Di Giuseppe, pp. 1-40). L'immagine richiama alla mente anche il peplo tessuto da Persefone, divinità che incarna il punto d'unione tra mondo divino e umano, peplo che avvolge il mondo e che si identifica con il cielo (cfr. A. Bernabé, *Hieros logos...*, pp. 178-180).

¹⁵⁵ Fedone, 63 c 5 ss.: un riferimento, quel palai legetai, agli Orfici.

La speranza di Socrate è supportata da una antica tradizione, non pitagorica ¹⁵⁶. Il *palai legetai* evoca una tradizione autorevole e Platone, qui come in altri luoghi del dialogo, probabilmente allude agli Orfici, che considera precedenti e per ciò maggiormente autorevoli rispetto ai Pitagorici, coi quali vi è notoriamente condivisione di molti aspetti. Ci sembra che Platone manifesti delle idee piuttosto chiare su ciò che viene professato dai Pitagorici a lui contemporanei e della generazione precedente, così come per l'Orfismo, dato che sino a questo momento pare distinguerli chiaramente ¹⁵⁷. Tuttavia la fede non è sufficiente a giustificare l'atteggiamento di Socrate di fronte all'imminente evento della morte: la speranza che egli nutre in un destino migliore per quanti abbiano vissuto nella pratica della filosofia deve essere giustificata. Egli deve difendersi come se si trovasse dinnanzi ad un tribunale ¹⁵⁸:

¹⁵⁶ Nell'unico caso in cui Socrate fa appello in modo inequivocabile ai Pitagorici, lo fa nominando espressamente Filolao. Indubbiamente anche Pitagora e i primi pitagorici credevano nella immortalità dell'anima e in un sistema di ricompense e punizioni per le azioni giuste o ingiuste nell'aldilà; tuttavia qui l'espressione utilizzata indica la vicinanza all'ambiente orfico.

¹⁵⁷ Socrate appare essere un conoscitore delle dottrine pitagoriche, che di fatto discute, tanto da far intendere ad alcuni studiosi il dialogo come un messaggio rivolto ai pitagorici contemporanei. Cfr. a tal proposito T. Ebert, Una nuova interpretazione del Fedone platonico, in: G. Casertano (a cura di), La struttura del dialogo platonico, pp. 50-73. Sul confronto tra Platone e i Pitagorici vd. anche F. Trabattoni, La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone, pp. 53-74. Cfr. C. H. Kahn, Pitagora e i Pitagorici, spec. pp. 27-29. È importante evitare l'eccesso di "pitagorizzazione" del pensiero platonico. Chi, in modo azzardato, considera Platone un pitagorico - o anche un orfico - non tiene in sufficiente considerazione né la sua fondamentale scoperta del piano del trascendente, né il fatto che il nostro filosofo ha fatto propria la lezione socratica secondo la quale la psyche è il soggetto della vita morale ed intellettuale dell'uomo. Cfr. in proposito A. Maddalena, I Pitagorici, p. 319 ss.: Platone non sarebbe pitagorico non solo per quanto concerne la dottrina dell'anima, ma nemmeno in relazione alla concezione del numero, dato che per i Pitagorici il numero è immanente. Sulla svolta socratica che vede la psyche divenire il soggetto della vita morale ed intellettuale dell'uomo in Socrate, cfr. G. Reale, Corpo, anima e salute... part. pp. 155-173. Sul modo in cui Platone avrebbe adottato e rielaborato concetti desunti dall'Orfismo rimando ad A. Bernabé, Platón y el Orfismo. Dialogos entre religión y filosofía, Abada Editores, Madrid 2011, nonché a F. Casadesús Bordoy, Orfeo y el Orfismo en Platón, in: A. Bernabé - F. Casadesús Bordoy (eds.), Orfeo y la tradición orfica..., pp. 1239-1279. Sul modo di intendere i miti orfici da parte di Platone, cfr. lo studio classico di W. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement, Methuen, London 1952, p. 242 ss. Per lo studioso, Platone intese i miti orfici come l'espressione mitologica complementare di profonde verità filosofiche, di cui la teoria dell'anamnesis costituisce l'esempio più evidente.

¹⁵⁸ Sul tema della "difesa", punto d'unione di *Apologia*, *Critone* e *Fedone*, cfr. T. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia...*, pp. 299-333: la difesa condotta da Socrate in realtà non è mai a proprio vantaggio, ma volta alla salvaguardia e al bene dei giudici-interlocutori e si sviluppa, nel corso dei tre dialoghi, con moto ascensionale, toccando il culmine proprio nel *Fedone*, in cui, dinnanzi a e con interlocutori adatti, è possibile affrontare il tema del *me aganaktein*, svelando il motivo della fiducia nella morte, ossia la fede nella immortalità dell'anima, basata sul postulato delle Idee; come sottolinea Szlezák non si tratta però ancora dell'ultima parola: dall'analisi del rapporto tra dialettico e *logoi*, si evince che il postulato delle Idee deve e può essere ulteriormente fondato, che esso necessita di un ulteriore soccorso, attraverso il riferimento ai principi primi che solo costituiscono quell'*hikanon* oltre il quale non si deve più cercare e che, dando stabilità al suddetto postulato, permettono di affermare la tesi della immortalità dell'anima. Questo passo non viene compiuto nel *Fedone*, ma viene tracciato il sentiero che può condurre colui che ricerca onestamente alla verità: la necessità di una fondazione ulteriore per lo

Ora, a voi che siete i miei giudici, io desidero indicare la ragione per cui a me sembra verosimile che un uomo, che abbia passato, veramente, tutta la vita nella filosofia, debba avere fiducia, allorchè si trovi sul punto di morire, e debba nutrire salda speranza che, una volta morto, riceverà nell'aldilà beni grandissimi. E come ciò possa essere, io, Simmia e Cebete, cercherò di spiegarvelo¹⁵⁹.

Viene approfondito a questo punto il tema della filosofia intesa come esercizio di morte che porterà alla progressiva separazione dell'anima dal corpo¹⁶⁰: solamente rinnegando inclinazioni e piaceri legati alla sfera del sensibile – quindi attraverso la separazione dell'anima dal corpo – è possibile giungere alla *phronesis*, con il raccogliersi dell'anima in se stessa¹⁶¹:

sembra che ci sia un sentiero – *atrapos* – che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione; fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità¹⁶²;

e ancora:

stesso postulato delle Idee si configura come necessità intrinseca che emerge dall'analisi dell'applicazione della struttura di soccorso ai *logoi*. Per ulteriori rimandi circa la questione della "difesa" cfr. X. Ibañez Puig, *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2007:secondo l'autore, il *Teeteto*, che illustra l'inizio del dramma caratterizzato dal binomio "giudizio-morte" di Socrate, è strutturato come un giudizio.

¹⁵⁹ *Fedone*, 63 e 8 − 64 a 3.

¹⁶⁰ Riguardo la *melete thanatou* e la separazione di anima e corpo, la relazione tra contemplazione e forme, cfr. N. Notomi, *La metafisica come risveglio dell'anima. Una lettura del* Fedone *di Platone*, in: *Interiorità e anima...*, pp. 201-210, part. pp. 202 ss.: l'esercitarsi alla morte è vivere una vita vera. (p. 203).

¹⁶¹ *Fedone*, 65 d 1 – 2.

¹⁶² *Ivi*, 66 b 1 − 8. L'immagine del sentiero è di origine pitagorica. Dice l'*akousma*: non andare per le vie maestre.

La purificazione – *katharsis* – come è detto in una antica dottrina – *palai en to logo legetai* – ¹⁶³ non sta forse nel separare il più possibile l'anima dal corpo e nell'abituarla a raccogliersi e a restare sola in se medesima, sciolta dai vincoli del corpo come da catene? Noi non chiamiamo morte lo scioglimento e la separazione dell'anima dal corpo ¹⁶⁴?

Socrate prosegue, facendo seguire alla tesi che vede la filosofia come esercizio di morte – ovvero come separazione dell'anima dal corpo, che è *katharsis* – una riflessione sulle virtù, *andreia*, *sophrosyne*, *dikaiosyne*, *phronesis*¹⁶⁵:

forse la virtù vera non è se non una purificazione da ogni passione, e la temperanza, la giustizia, la fortezza e la saggezza medesima non sono altro che una specie di purificazione¹⁶⁶.

Il riferimento ad una antica dottrina pone ancora una volta una precedenza orfica¹⁶⁷, come sembra sostenere il seguente messaggio escatologico:

¹⁶³ *Ivi*, 67 c 5 − d 5: altro riferimento agli Orfici.

¹⁶⁴ Sulla definizione di morte come separazione dell'anima dal corpo, cfr. L. Brisson, *Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo*, in: M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima...*, pp. 25-34, in part. p. 30 ss.: la morte non riguarda dunque delle entità ma un rapporto, precisamente quello tra anima e corpo. Sull'esercizio di morte, ovvero sulla separazione dell'anima dal corpo con la conseguente possibilità, per il filosofo, di riunirsi al divino, rimando al libro di S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino: la* homoiosis theo *nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006, soprattutto pp. 41-44.

¹⁶⁵ Fedone, 68 b 8 – 69 c 3. Sulla trattazione delle virtù nel Fedone, cfr. D. Frede, Platons Phaidon: der Traum von der Unsterblichkeit der Seele, Wissenshaftliche Buchgesellshaft, Darmstadt 1999, pp. 26-33, che interpreta il lungo passo nell'ottica di una concezione evoluzionistica del pensiero platonico, come una sorta di primo tentativo destinato ad essere superato o corretto dalle riflessioni successivamente elaborate nella Repubblica. Contro questa impostazione data dalla studiosa, cfr. F. Trabattoni, "Unità" della psicologia platonica?, in: Interiorità e anima..., pp. 307-320, in modo particolare alle pp. 311 ss. D'altro canto, vi è chi ha visto nel riferimento alle virtù, che poi verranno riconsiderate nella Repubblica, il segno che già all'epoca della composizione del dialogo, Platone avesse in mente la concezione dell'anima tripartita. In proposito cfr. T. A. Szlezák, Platone e la scrittura della filosofia ..., pp. 264-282. ¹⁶⁶ Fedone, 69 c 3.

¹⁶⁷ Cfr. C. H. Kahn, *Pitagora e i Pitagorici*, p. 13 ss.: la maggiore antichità dell'Orfismo rispetto al Pitagorismo non sarebbe documentabile poiché non esisterebbe poesia orfica sino all'epoca di Pitagora. Gli aspetti condivisi dal entrambe le correnti, come la fede nella immortalità dell'anima e nella trasmigrazione, potrebbero dipendere da una tradizione antecedente, da cui si sarebbero sviluppate parallelamente Pitagorismo ed Orfismo, che si distinguerebbero principalmente da un punto di vista formale. Cfr. inoltre W. Burkert, *Lore and Science...*, p. 120 ss.: l'immortalità dell'anima e la trasmigrazione potrebbero derivare da una cultura sciamanica e lo stesso Pitagora sarebbe stato uno

Si da il caso che non siano uomini da poco coloro che istituirono i misteri – *tas teletas* –: e in verità già dai tempi antichi ci hanno rivelato per enigmi che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli dèi¹⁶⁸.

E ancora:

Gli interpreti dei misteri dicono che i portatori di ferule sono molti ma i Dionisi pochi¹⁶⁹.

Quanto detto da Filolao in tempi recenti, insomma, è contenuto negli antichi discorsi orfici. Tuttavia, prima di dire quale sia il destino che spetta alle anime nell'aldilà, è necessario dimostrarne l'immortalità, ossia che non accada ciò che si pensi accada tradizionalmente, che essa vada dispersa o distrutta una volta perito il corpo. In effetti, tra V e IV secolo a. C., che la *psyche* fosse immortale non era concezione comune. L'opinione più diffusa si radicava nella tradizione omerica, secondo la quale dopo la separazione dal corpo essa sarebbe svanita come soffio o fumo¹⁷⁰. Ciò che deve essere dimostrato, affinché l'immortalità acquisti valore, è che l'anima conservi nell'aldilà *dynamin kai phronesin*, potere e intelligenza¹⁷¹. La prima "prova" dell'immortalità dell'anima consta di tre momenti¹⁷²: da principio si fa riferimento ad un discorso antico – *tis palaios logos* – probabilmente orfico, per il quale le anime quassù arrivano da

sciamano. Sulla stessa linea E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, in part. n. 29 p. 209. Intorno alla questione della *metempsychosis*, cfr. F. Casadesús Bordoy, *Platón y la transmigación de las almas*, in: *Reencarnación...*, pp. 283-304, part. p. 284: secondo lo studioso gli argomenti filosofici o mitici riguardanti i temi della immortalità e della trasmigrazione sono posti quasi sempre in bocca a Socrate, circostanza che ha come conseguenza il fatto che, man mano che la figura del filosofo va scomparendo dai dialoghi, essi tendano a ridursi al minimo, se non a scomparire. Sull'abbandono della dottrina della trasmigrazione da parte dell'ultimo Platone, cfr. R. Hackforth, *Plato's* Phaedo, p. 91. Intorno al *background* della metempsicosi, cfr. J. Bussanich, *Rebirth Escathology in Plato and Plotinus*, in: V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, in part. pp. 243-276, il quale riflette sulla "eticizzazione della *metempsychosis*" e sulle affinità tra la dottrina greca della trasmigrazione col pensiero induista e buddhista, soprattutto rispetto alla concezione del *karma*. Cfr. inoltre il contributo di R. Martín – J. A. Álvarez Pedrosa, *Creencias escatólogicas de los pueblos tracios*, in: *Reencarnación...*, pp. 163-178, dedicato alle origini della fede nella trasmigrazione delle anime e alle credenze generali relative alla morte e all'aldilà presso i Traci, nonché al legame di tali credenze con quelle attribuite al Pitagorismo.

¹⁶⁸ *Fedone*, 69 c 3 – e 5. Cfr. *Gorgia* 493 a – c. ¹⁶⁹ *Ivi*, 69 c 8 – d 1. Per Platone si tratta di chi pratica rettamente la filosofia.

Si legga G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, che offre una dettagliata analisi degli sviluppi storici dei concetti di anima e corpo. ¹⁷¹ *Fedone*, 69 e 6 – 70 b 4.

 $^{^{172}}$ Ivi, 69 e 6 – 77 d 5.

laggiù e viceversa, ossia i vivi nascono dai morti come i morti dai vivi: si tratta della metempsychosis; il discorso antico va però fondato razionalmente – secondo momento – e lo si fonda attraverso l'analisi dei contrari empirici, i quali si generano l'uno dall'altro, secondo un duplice movimento che porta da un estremo all'altro e viceversa: si tratta ad esempio delle coppie di grande e piccolo e di sonno e veglia e dei rispettivi processi di accrescimento e diminuzione o di svegliarsi e addormentarsi. Sullo stesso piano si pongono la coppia di opposti "essere vivo" – "essere morto", che saranno governati dai processi del morire e del rinascere ¹⁷³. L'antica credenza orfica viene spiegata attraverso la legge naturale dei contrari, che potrebbe avere trovato dei precursori nei primi Pitagorici, in Eraclito e in Empedocle 174. Il ricorso all'anamnesis – terzo momento – è pure utile per avallare la preesistenza dell'anima nei confronti del corpo e viene portata all'attenzione degli interlocutori da Cebete come dottrina sostenuta da Socrate¹⁷⁵. Essa è illustrata con il riferimento costante agli "in sé", alle Idee¹⁷⁶ ed è posta qui in relazione, in modo particolare, con Idee matematiche ed etiche, ha valore gnoseologico, differentemente dalla tradizione orfica, per la quale assume principalmente valore mistico ed escatologico¹⁷⁷. Il complesso della prima prova, con la quale si afferma che

¹⁷³ Fedone, 70 c 4 – 73 a 6. Sul cosiddetto argomento ciclico, cfr. quanto osserva B. Centrone, L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?, in: Interiorità e anima..., pp. 35-50, soprattutto p. 44 ss.: lo studioso individua nell'argomento della trasmigrazione un pensiero coerente con la visione ciclica propria del pensiero greco, secondo il quale nulla viene dal nulla e nulla si risolve nel nulla. Tale argomento salva la sopravvivenza individuale ma esclude quella personale; inoltre esso risulta poco compatibile sia con l'escatologia dei premi e delle ricompense, che appunto prevedrebbe l'immortalità personale, sia con la necessità di mantenere fisso il numero delle anime, ragion per cui i dettagli afferenti simili questioni rientrerebbero nell'ambito delle "nobili menzogne" postulate nella Repubblica. Per una interpretazione differente dell'argomento ciclico, che non inficerebbe la possibilità di mantenere stabile il numero delle psychai né la possibilità di premi e punizioni nell'aldilà, cfr. M. Migliori, Il disordine ordinato..., vol. II, p. 818 s.

¹⁷⁴ Interessante la testimonianza di Aristotele, *Metafisica*, A 5, 986 a 22 – b 2, secondo la quale alcuni tra i Pitagorici non ponevano come principi i numeri ma le coppie di opposti.

¹⁷⁵ *Fedone*, 72 e 3 – 7.

Vedendo il ritratto di Simmia è possibile ricordarsi del vero Simmia qualora lo si sia conosciuto, nonostante il ritratto sia manchevole rispetto all'originale, giudicando in base all'idea di Uguaglianza o Identità. È possibile ricordare anche per dissomiglianza, poiché vedendo Cebete posso ricordarmi di Simmia. Nel caso di due bastoni, giudico della loro uguaglianza sulla base della idea di Uguale perfetto con cui non potranno mai identificarsi; può essere detto lo stesso quando si giudichi di ciò che è buono o santo, in base alle rispettive Idee, o quando giudico sulla base del Maggiore e del Minore. Per la formulazione nel *Fedone* della teoria delle Idee, rimando al classico studio di D. Ross, Plato's Theory of Ideas, Clarendon Press, Oxford 1951, trad. it.: *Platone e la teoria delle Idee*, Il Mulino, Bologna 2001, in part. alle pp. 49-65. Tuttavia, quel che emerge dallo studio di Ross, ragion per la quale è stato spesso oggetto di discussione, è un quadro della teoria piuttosto disomogeneo, a tratti contradditorio.

¹⁷⁷ L'anamnesis, per gli Orfici, è indissolubilmente unita al viaggio nell'altro mondo, al momento in cui occorrerà ricordarsi di essere iniziati di Dioniso per poter essere riconosciuti dai Custodi e partecipare di una sorte felice nell'aldilà. Per l'importanza di Mnemosyne nell'Orfismo vd. le lamine di Ipponio, Petelia e Farsalo, attestate tra V e IV secolo a. C. Per i Pitagorici la reminiscenza è legata alla capacità di ricordare vite precedentemente vissute e alla conoscenza temporalmente estesa di tutte le cose passate nella presente vita. Ci domandiamo se abbia, tuttavia, valore anche da un punto di vista escatologico e soteriologico. Cfr. C. H. Kahn, *Pitagora e i Pitagorici*, p. 28; Cfr, altresì G. Colli, *La sapienza greca*, vol.

l'anima continua a vivere dopo la separazione dal corpo e che mantiene la propria intelligenza, non è considerato sufficiente dai due interlocutori. È necessario rivolgere un incantesimo al fanciullino 178 che è in noi perché questi ancora teme che l'anima, una volta allontanatasi dal corpo, possa disperdersi col vento¹⁷⁹. La metafora segna un innalzamento del livello della discussione, che vedrà all'opera un impiego ancora maggiore dei riferimenti al piano ideale. La seconda dimostrazione si appoggia alla distinzione in due generi di enti, visibili ed invisibili¹⁸⁰. Si tratta di una concezione marcatamente dualistica in cui l'anima è opposta al corpo, la quale viene espressa attraverso il linguaggio delle opposizioni¹⁸¹. Vengono distinti e opposti visibile ed invisibile, semplice e composto, anima e corpo e da tali contrapposizioni emerge una forte cesura tra l'invisibile –le Idee, l'anima- e il visibile – il corporeo – 182. Si tratta di opposti inconciliabili e separati, differentemente dalla prima prova in cui i contrari empirici "quasi legati ad un unico capo" derivano l'uno dall'altro, trascinando con sé anche il proprio opposto, richiamando alla mente la speculazione di Empedocle. Con la seconda prova ci troviamo al cospetto di coppie di opposti i cui elementi costitutivi non sono riducibili l'uno all'altro, forse sul modello del più antico Pitagorismo. Alla seconda dimostrazione segue il primo mito escatologico a sfondo etico ed esortativo, in cui viene ribadita la necessità che l'anima purifichi se stessa dal corpo attraverso l'esercizio di morte – melete thanatou –. Con un nuovo accenno alla metempsicosi ci viene detto qualcosa di più sul destino delle anime. Esse si reincarneranno in esseri

I, pp. 173-175; M. Tortorelli Ghedini, *Figli della terra e del cielo stellato*, M. D'Auria Editore, Napoli, 2006.

¹⁷⁸ Cfr. M. Erler, *«Socrate nella caverna»*...in: M. Migliori – L. M. Napolitano Valditara, (a cura di), *Plato Ethicus*..., pp. 123 ss.: non sono Simmia e Cebete a provare paura ma un bambino che è in loro, compreso in Socrate. Questo bambino è la fonte del turbamento, non necessariamente identico con il soggetto che lo porta dentro di sé, per il quale non saranno sufficienti le argomentazioni razionali. La metafora del bambino (p. 126) "svolge dunque il compito di spiegare la fonte del male – le passioni – senza che ci si debba chiedere con precisione se questa fonte sia localizzata nel corpo o invece nell'ambito dell'anima. Qualunque collocazione si voglia assegnare al bambino nell'uomo, con questa metafora è introdotta un'istanza che non viene localizzata con maggior precisione, ma che è comunque in grado di rappresentare un ostacolo per l'anima razionale". Per il fanciullino come parte irrazionale dell'anima cfr. C. Capone, *Il "fanciullino" di Cebete*, in: «Giornale di Metafisica» 2, 1947, pp. 60-62.

¹⁸⁰ *Ivi*, 78 b 4 – 80 b 7.

Per più di un interprete la distinzione in due generi di enti non deve essere intesa come forma di dualismo "forte" equiparabile a quello che regola il rapporto tra anima e corpo. Cfr. G. Reale (a cura di), Platone, *Fedone*, p. 302 s., alla voce "Dualismo".

¹⁸² Ecco le antitesi proposte: semplice/composto; identico/differente-variabile; haute he ousia/ta pragmata; unicità-perseità dell'Idea/molteplicità delle cose; stabilità/mutevolezza; mente/sensi; invisibile/visibile; anima/corpo; incorruttibile/corruttibile; divino/umano; immortale/mortale. Suggerisce M. Erler, La felicità delle api...in: M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), Interiorità e anima..., p. 61, part. nota 9, che la dicotomia tra razionale e irrazionale – tra anima e corpo – , come quella tra filosofo e non filosofo, viene temperata proprio dalla metafora del fanciullino, che è causa di azione irrazionale.

viventi che rispecchiano gli appetiti da cui furono dominate nella esistenza precedente, costituendo, tale reincarnazione, una punizione. Le anime malvagie prenderanno la forma di animali molesti e ignobili, le anime buone assumeranno la forma di animali utili e nobili o di uomini probi¹⁸³. Segue una lunga pausa di silenzio, durante la quale i due interlocutori temono di manifestare le proprie incertezze a causa del particolare momento che stanno vivendo: è quasi giunto l'ora dell'esecuzione. Difficilmente Socrate potrà persuadere qualche altro se non riesce a convincere loro del fatto che ciò che lo attende non è una sventura. Socrate paragona se stesso ai cigni sacri ad Apollo, i quali, prima di morire, cantano il loro canto più bello perché già possono vedere quei beni di cui avranno disponibilità nell'Ade¹⁸⁴, cui segue la metafora della zattera¹⁸⁵, con la quale si chiarisce che occorre affidarsi ai postulati più sicuri – le Idee – per affrontare il mare della vita. A questo punto i due giovani prendono coraggio ed esternano le rispettive perplessità 186. Il primo ad esporre il proprio pensiero è Simmia, paragonando l'anima ad una armonia 187. Simmia sostiene che l'anima potrebbe essere paragonata alla harmonia prodotta da una lira, risultando quindi prodotta dagli elementi costitutivi del corpo, dove tali elementi sono, verosimilmente, il caldo, il freddo, il secco e l'umido, gli elementi della tradizione medica, contrari che si equilibrano a vicenda. È una dottrina compatibile probabilmente con quanto professato da Filolao e, soprattutto, da Alcmeone di Crotone nel VI secolo a. C¹⁸⁸. L'anima non si corrompe fintanto che permane

¹⁸³ Cfr. J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, pp. 119-143, la quale si interroga sul fine del giudizio *post mortem* e della pena scontata nell'aldilà. Giudizio e pena dovrebbero essere correttivi, ma per la studiosa giudizio e metempsicosi si vanificano vicendevolmente.

giudizio e metempsicosi si vanificano vicendevolmente. ¹⁸⁴ *Fedone*, 84 c 1 – 85 d 10. Cfr. F. Lisi, Platón. *Fedón*, Edición de F. Lisi, Traducción de L. Gil Fernandez, Los esenciales de la filosofía, Madrid 2007 su la centralità del canto del cigno rispetto all'intero dialogo.

¹⁸⁵ *Fedone*, 85 d 1 – 4.

¹⁸⁶ Ivi, 85 e 1 – 88 b 8.

¹⁸⁷ Ivi, 85 e 1 – 86 c 2. La paternità della dottrina è incerta, tuttavia indubbiamente si tratta di una posizione storicamente propria di qualcuno. In proposito cfr. F. Trabattoni, *La teoria dell'anima – armonia nel Fedone*, p. 54. Cfr. anche C. A. Huffman, *Philolaus of Croton: Phytagorean and Presocratic: a Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 323-332.

University Press, Cambridge 1993, pp. 323-332.

188 Cfr. J. F. Mattei, *Pythagore et les Pythagoriciens*, p. 40 ss. Mattei riferisce che il suo interesse per la vita organica lo condusse ad interrogarsi sulla natura dell'anima e a crederla immortale. La *psyche* per Alcmeone è nel cervello ed è principio di movimento, a causa del quale è associata al divino. In Aristotele, *De anima*, A 2, 405 a 30 ss., si legge: «Sembra pure che Alcmeone abbia avuto sull'anima un'opinione affine a quella di costoro. Dice, infatti, che essa è immortale perché assomiglia agli esseri immortali, e possiede questa somiglianza in quanto si muove sempre. In effetti anche gli esseri divini si muovono tutti ininterrottamente e sempre: la luna, il sole, gli astri e il cielo intero». Le citazioni dal *De anima* sono tratte da G. Movia (a cura di), *Sull'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, Bompiani, Milano, 2003. Gli uomini muoiono perché, diversamente dagli astri, non possono condurre a termine il movimento circolare, non possono ricongiungere l'inizio con la fine. Il Mattei pone in relazione la teoria di Alcmeone con la dottrina della palingenesi che afferma essere orfico-pitagorica. Su Filolao, cfr. ancora J. F. Mattei, p. 47 ss.: l'anima è armonia come tutta la realtà e in virtù della sua analogia con la natura del Tutto può contemplarlo e comprenderlo, secondo il principio del simile che

inalterato l'equilibrio tra gli elementi corporei e si degrada nel momento in cui tale equilibrio viene alterato. Aristotele, in merito a questa concezione, afferma che per molti la *psyche* è una sorta di armonia, con probabile riferimento a Filolao:

giacchè l'anima è una mescolanza e una sintesi di contrari, e il corpo è composto da contrari¹⁸⁹.

È una concezione evidentemente materialista, come lo era un'altra concezione pitagorica sulla quale ci informa ancora una volta Aristotele, che assimilava la *psyche* al pulviscolo atmosferico in continuo movimento anche in assenza di vento o corrente d'aria e dunque capace di ingenerare il movimento dei corpi¹⁹⁰. All'interno di una più ampia prospettiva, il concepire l'anima come armonia, ovvero come il prodotto dell'equilibrio che si instaura tra elementi corporei contrari, potrebbe indurci a rivolgere il nostro sguardo verso quei Pitagorici che, stando alla testimonianza di Aristotele, ritengono che la causa delle cose non sia tanto da individuarsi nei contrari assoluti – primi Pitagorici –, quanto, piuttosto, nei numeri derivati dall'uno parimpari ¹⁹¹. Socrate confuta disinvoltamente il dubbio sollevato da Simmia, dubbio che fa dire ad Echecrate che un tempo anche lui abbracciava la teoria dell'anima – armonia:

sentendola esporre, mi sono rammentato che la pensavo così anche io¹⁹².

conosce il simile, ed è immortale. Nel corpo essa è come sepolta per scontare certi errori. Si veda inoltre Ch. Kahn, *Pitagora e i Pitagorici*, p. 16 ss., secondo il quale l'armonia di opposti da cui si origina il cosmo è una dottrina di Filolao. Sulla questione filolaica rimando altresì alla lettura di W. Burkert, *Lore and Science* ..., p. 218 ss. Sulla tavola degli opposti e i legami con gli studi di Alcmeone secondo la testimonianza di Aristotele in *Metafisica*, A 5, 986 a 27 – b 1, cfr. Mattei, *op. cit.*, p. 69 ss.

¹⁸⁹ Aristotele, *De Anima*, A 4, 407 b 30 ss.

¹⁹⁰ Aristotele, *Metafisica* A 2, 404 a 16 ss.

¹⁹¹ Cfr. A. Maddalena, *I Pitagorici*, p. 3 ss., per il quale l'assunzione delle coppie di opposti assoluti da parte dei primi Pitagorici è una risposta alle dottrine propugnate da Talete, Anassimandro e Anassimene, mentre l'assunzione a principio dell'uno parimpari e dei numeri, da cui può svilupparsi una teoria dell'anima – armonia, da parte dei Pitagorici secondi è una risposta alle speculazioni di Parmenide ed Eraclito.

¹⁹² *Fedone*, 88 d 3 − 6.

Echecrate il pitagorico già non la pensa più in questo modo. Il punto di partenza è condiviso, ovvero l'accettazione dell'*anamnesis*, la quale si rivela essere incompatibile con l'immagine della psyche come accordo e che porta al superamento dell'ostacolo. Ad esso seguono una serie di riflessioni di supporto sulle differenze di valore morale che verrebbero annullate da una simile concezione, giacchè l'anima virtuosa verrebbe ad essere una "armonia nell'armonia" e l'anima malvagia una "armonia disarmonica", cosa impossibile; in aggiunta, si sottolinea il ruolo egemone della psyche nei confronti del corpo, rispetto al quale si pone come guida, ruolo che non potrebbe esercitare se essa ne condividesse la natura¹⁹³. Non è possibile accogliere contemporaneamente la teoria dell'anima – armonia e l'anamnesis, poiché nell'ammettere quest'ultima si ammette necessariamente la preesistenza dell'anima rispetto al corpo, preesistenza senza la quale sarebbe arduo spiegare come e quando essa avrebbe potuto conoscere quegli "in sé" il cui ricordo riaffiora grazie al concorso dell'esperienza, ma che l'esperienza, di per sé, non potrà mai offrire alla nostra conoscenza. Inoltre, come appena sottolineato, l'anima - armonia non può dar conto delle differenze di ordine morale tra anima ed anima: come può spiegare una cattiva condotta morale senza diventare contraddittoria per sua stessa definizione? Si tratta di una teoria della scuola pitagorica, adeguata a chi sostiene l'armonia e il numero come fondamento dell'universo, ma a che genere di anima si riferisce? Forse ad una psyche materiale che non è il soggetto della vita intellettuale e morale dell'uomo? Simmia era un cattivo scolaro di Filolao? Egli era un pitagorico? Il giovane, nella sua esposizione, pare riferirsi ad un'anima materiale, identificabile con la hygieia di Alcmeone e l'armonia di Filolao, Socrate all'anima intesa come nous, soggetto della conoscenza e della deliberazione 194. È il richiamo all'anamnesis e alla virtù che consente di riconoscere l'impossibilità di un'anima intesa come armonia e di affermarne la natura spirituale: è l'anima razionale ad essere immortale. Il vero conoscitore della sapienza pitagorica sembra essere Socrate, consapevole delle distinzioni attuate in seno alla scuola. Nel Fedone, pertanto, Platone si sta rivolgendo ai Pitagorici contemporanei sul terreno condiviso della immortalità dell'anima: Simmia appare come colui che non ha compreso pienamente l'insegnamento della scuola o che dimostra l'insufficienza dialettica del Pitagorismo nel sostenere ed argomentare tesi

¹⁹³ *Ivi*, 91 c 6 – 95 a 3.

¹⁹⁴ Cfr. Aristotele, *De anima*, A 4. 408 a 1-2; A. Maddalena, *op. cit.*, p. 351 ss., in cui si instaura un confronto con *Gorgia*, 493 a-b; F. Trabattoni, *La teoria dell'anima – armonia nel Fedone*, p. 58 ss.

accolte da entrambe le parti¹⁹⁵. Socrate appare ancora una volta come il campione della conoscenza, poiché partendo da un elemento accolto anche dai Pitagorici – la fede nella immortalità dell'anima – va oltre, chiarendone la dottrina, in virtù, anche e soprattutto, della fondamentale scoperta del piano della trascendenza. Ai dubbi di Simmia si accodano quelli di Cebete¹⁹⁶, il quale esprime le proprie perplessità rifacendosi al concetto di dispendio di energia, a causa del quale, a seguito di una serie di reincarnazioni, l'anima perisce insieme all'ultimo corpo "indossato". Nella successione delle reincarnazioni, l'anima consuma molti corpi poiché più durevole di essi, ma alla fine esaurisce la propria energia e termina con l'ultimo corpo, il quale risulta più durevole dell'anima¹⁹⁷. L'obiezione di Cebete è alquanto insidiosa e pare demolire quanto finora costruito. A seguito della metafora dei capelli e dell'ammonimento contro il pericolo della misologia – si tratta di un'altra interruzione narrativa che segna un ulteriore innalzamento del livello della discussione –, da cui forse traspare una critica a certa Sofistica, seguono le confutazioni delle due obiezioni – quella rivolta all'obiezione di Simmia abbiamo appena finito di discuterla –. La confutazione dell'obiezione portata in primo piano da Cebete, che vede nel corpo la causa della corruzione e del perire dell'anima, necessita tuttavia di una riflessione intorno alle cause della generazione e della corruzione. Aumento e diminuzione, aggiungere e separare non possono essere compresi se considerati alla maniera dei Fisici, ossia come fatti empirici spiegati attraverso cause che, in realtà, non sono altro che concause. Il Nous di Anassagora parve poter risolvere il problema, giacchè l'Intelligenza avrebbe ordinato tutto sulla base e in vista del meglio. Invero, Anassagora tradisce l'aspettativa del giovane Socrate e ricorre, anche egli, alle tradizionali forme di causalità dei Fisici. Si rendeva così necessaria una nuova ricerca al di fuori del cammino tracciato dalla physis, era necessario un deuteros plous -seconda navigazione - portato avanti con la sola forza della ragione, che avrebbe condotto alla scoperta del piano metasensibile e dunque delle Idee. Occorre considerare le cose non direttamente come facevano i suoi predecessori, ma attraverso il ricorso ad ipotesi più salde -logoi – che noi stessi formuliamo, ipotesi che vengono identificate con l'affermazione dell'esistenza delle Idee. Secondo questo metodo, si parte dal postulato ritenuto più valido e si procede traendo da questo tutte le possibili implicazioni, considerate provvisoriamente vere e ritenendo false le

¹⁹⁵ Cfr. T. Ebert, *Una nuova interpretazione del Fedone platonico*, in: G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, pp. 50-73; F. Trabattoni, *La teoria dell'anima-armonia nel Fedone platonico*, p. 55 s.

¹⁹⁶ Fedone, 86 e 6 – 88 b 8.

¹⁹⁷ *Ivi*, 87 b 1 – 88 b 8.

proposizioni che non si accordano con il postulato stesso. Se dall'ipotesi derivano conclusioni contraddittorie, questa deve essere abbandonata. Se l'ipotesi non è autoevidente sarà necessario procedere nella ricerca fino a che non si giunga ad una ipotesi che valida per tutti e sufficiente 198. La causa della generazione della corruzione può essere individuata solo sulla base del più saldo postulato delle Idee 199. La terza dimostrazione della immortalità dell'anima²⁰⁰ poggia interamente sul concetto di partecipazione - metechein - essenziale delle cose alle Idee, con l'evidente richiamo ad Idee matematiche e ad un principio – arche – ultimativo fondante. Se da cosa contraria nasce cosa contraria, il contrario in sé non può divenire contrario a se medesimo. Le cose che partecipano essenzialmente di una Idea - come nel caso della neve che partecipa essenzialmente del Freddo - non possono, conseguentemente, accogliere l'Idea contraria a quella di cui partecipano. Si dica altrettanto per il tre rispetto al Dispari e al Pari. In presenza di un contrario, l'altro fugge, perché non possono stare vicini o essere presenti nel medesimo tempo nella medesima cosa. Il caso della anima e della morte ricade in questa categoria: la psyche partecipa essenzialmente dell'Idea della vita, apportandola in un corpo, e pertanto non può accogliere la morte. Al termine della terza prova, dopo un nuovo riferimento ai Principi²⁰¹, incontriamo il grande mito escatologico conclusivo, nel quale viene ulteriormente ribadita l'importanza e la necessità della cura dell'anima e della pratica della virtù e della filosofia per chi voglia essere felice nell'aldilà, un mythos denso di contenuti a sfondo etico-esortativo, con importanti rimandi all'ontologia e gnoseologia platoniche, un mythos denso di logos, sull'analisi del quale ci impegneremo a breve. A questo segue l'esortazione conclusiva ad adottare, fin da ora, uno stile di vita virtuoso e ad impegnarci nella filosofia, perché bello è il premio e grande la speranza. Il dialogo, come noto, si chiude con l'assunzione da parte di Socrate del pharmakon e con la promessa del sacrificio di un gallo ad Asclepio²⁰² per essere stati guariti da un terribile male: la vita nel corpo.

¹⁹⁸ Cfr. C. H. Kahn, *Platone e il dialogo socratico*..., pp. 307-314: la teoria delle Forme è il postulato o *hypothesis* più saldo cui aggrapparsi per "attraversare il mare della vita"; da essa discendono, non solo come pure conseguenze logiche, la teoria dell'*anamnesis* e dell'immortalità dell'anima. E l'*hypothesis* accettata come più salda non è posta in discussione e di essa non si ricerca una ulteriore fondazione: Kahn esclude che nel *Fedone* ci siano indicazioni tali da indicare una prosecuzione nell'applicazione del metodo ipotetico nella direzione di un ulteriore principio fondativo che si identificherebbe col Bene indicato in *Repubblica*.

¹⁹⁹ Fedone, 100 b ss.

²⁰⁰ Ivi, 102 a 10 ss.

²⁰¹ Ivi, 107 a 8 – b 10.

²⁰² Su la figura di Asclepio, cfr. W. Burkert, *La religione greca...*, pp. 403-406.

III.3) Definizione di uno schema

Dalla sintesi del dialogo emerge una struttura complessa, in cui *mythos* e *logos* si intrecciano e sovrappongono, rendendo difficile stabilire confini netti che possano separarli²⁰³. Per tentare di raggiungere un maggior livello di comprensione del *Fedone* e del racconto relativo all'aldilà che esso racchiude, propongo di seguito uno schema analitico che forse ci permetterà di stabilire i nessi tra componente argomentativa e componente mitica²⁰⁴.

III.3.1) Schema analitico

[57 a 1 - 59 c 7]- prologo. Fedone, giunto a Fliunte, interrogato da Echecrate, inizia a narrare come si svolse l'ultimo giorno di vita di Socrate, delle persone che si trovavano nel carcere con lui e del clima che là si respirava. Riferimento al mito di Teseo e il Minotauro.

[59 c 8 - 60 c 7]- Socrate liberato dalle catene e la **riflessione sulla natura del piacere e del** dolore.

[60 c 8 – 61 d 2]- provocazione ad Eveno: il vero filosofo è colui che desidera morire ed è pronto a morire. Il suicidio è atto illecito. Egli andrà presso dèi buoni e sapienti, perché ha fiducia che, come sosteneva l'antico discorso, per i buoni ci sia qualcosa di migliore.

[61 d 3 – 61 c 8]- il divieto del suicidio e l'antica dottrina professata nei Misteri.

[61 c 9 – 63 b 3]- obiezioni di Cebete e Simmia.

[63 b 4 - 63 d 2]- la difesa di Socrate. La speranza che per i buoni ci sia qualcosa di migliore che per i cattivi.

[63 d 3 – 63 e 8]- intervento di Critone

[63 e 8 – 68 b 7] - la melete thanatou: la filosofia come esercizio di morte. Si ha la definizione del filosofo e del senso del filosofare. Il filosofo si separa dal corpo già in vita per poter attingere alla verità preclusa dai sensi. La conoscenza del vero – gli enti in sé – non si attinge coi sensi ma col puro pensiero, quando l'anima si sia raccolta totalmente in se stessa e pienamente, pertanto, solo dopo la morte. In vita ci si deve purificare quanto più possibile dal corpo e dai piaceri fallaci che da esso derivano. Il compito del filosofo è separare l'anima dal corpo – la purificazione come separazione dell'anima dal corpo è un *palaios logos* – (67 c 5 – d

²⁰³ Come si evince dalla lettura di A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, pp. 175 ss.; un metodo "estremo" per distinguere ciò che è mito e ciò che non lo è – piuttosto discutibile – viene proposto da R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington, 1981, p. 12, per il quale va considerato mito solo ciò che Platone denomina come tale.

²⁰⁴ Si cfr. lo schema proposto da G. Reale, Platone. *Fedone*, pp. 307 ss.

2). La morte è la completa realizzazione di tale sforzo di separazione, per cui il vero filosofo si presenta sereno dinnanzi ad essa. Socrate, che ha dedicato tutta l'esistenza a ciò, si comporta di fronte alla morte in modo conseguente al suo stile di vita.

[68 b 8 – 69 c 3]- considerazioni etiche: le virtù. Chi si addolora di fronte alla morte è un *philosomatos* e non un *philosophos*. Solo quest'ultimo possiede le virtù – il cui significato viene ribaltato rispetto alla concezione che se ne ha comunemente –.

[69 c 3 – d 2]- messaggio escatologico: colui che arriva all'Ade senza essersi iniziato e purificato giacerà nel fango, chi si sarà iniziato e purificato andrà presso gli dèi. Ma i Dionisi sono pochi e sono coloro che praticano la filosofia.

[69 d 2 – e 5]- Socrate ha cercato di divenire un Dioniso.

[70 a 1 – c 3]- posizione del problema: occorre dimostrare che "una volta che l'uomo sia morto, la sua anima continui ad esistere e che mantenga un potere e un'intelligenza" 205 .

[70 c 4 - 77 d 5]- prima dimostrazione della immortalità dell'anima, articolata in tre momenti: 1) [70 c 4 - d 6] il riferimento all'antica dottrina orfica della metempsicosi; 2) [70 d 6 - 72 e 2] argomento ciclico o dei contrari particolari; 3) [72 e 3 - 77 b 1] l'anamnesis. Questa parte della prova è fondata sulla teoria delle Idee

[77 b 1 – d 5]- unione delle due parti. Conclusione della prima prova.

[77 d 6 – 78 b 3]- "metafora del fanciullino".

[78 b 4- 80 b 7]- seconda dimostrazione: distinzione tra i due piani della realtà, sensibile ed intelligibile. L'anima è affine alle Idee.

[80 b 8 – 82 b 9]: **primo mito escatologico**. Si descrive in termini generali il destino che spetta all'anima purificata dalla pratica della filosofia e di quella vinta dai piaceri del corpo, la quale rimarrà legata al corporeo anche dopo la morte. **Riferimento alla dottrina della metempsicosi**.

[82 b 10 – 84 b 8]- corollario etico. Dominio di sé, cura dell'anima, liberazione dalle passioni.

[84 c 1 - 85 b 9]- intermezzo: il canto dei cigni.

[85 b 10 – d 10]- la zattera per affrontare il mare della vita.

[85 e 1 – 86 d 4]- obiezione di Simmia: l'anima – armonia.

[86 d 5 – 88 b 8]- obiezione di Cebete: il dispendio di energia e l'esaurirsi dell'anima.

[88 c 1 – 89 a 8]- intermezzo narrativo: Fedone – Echecrate.

²⁰⁵ Fedone, 70 B 1 – 4.

 $[89 \ a \ 9 - 89 \ c \ 11]$ - i capelli di Fedone. Socrate e Fedone come Ercole e Iolao dinnanzi ad una straordinaria impresa.

[89 c 11 – 91 c 5]- monito contro la misologia.

[91 c 6 – 95 a 3]- confutazione dell'obiezione di Simmia.

[95 a 4 – 95 e 6]- ricapitolazione della obiezione mossa da Cebete

[95 e 7 – 99 d 3]- biografia intellettuale di Socrate: la delusione per i filosofi della *physis* e per la dottrina di Anassagora per come hanno affrontato il problema della generazione e corruzione. Confusione tra vera causa e concausa.

[99 d 4 – 101 d 2]- il deuteros plous: la scoperta del piano metafisico.

[101 d 3 – 102 a 2]- riferimento ai Principi: le Idee non sono la causa ultima delle cose. A chi chiedesse conto del postulato stesso delle Idee, occorrerà rispondere giungendo ad ulteriori postulati sino a che non si sia giunti a quello adeguato che non necessità di ulteriore fondazione.

[102 a 3 – 9]- breve intermezzo: Fedone – Echecrate.

[102 a 10 – 106 d 4]- terza prova. I contrari ideali e la partecipazione essenziale: in quanto l'anima partecipa essenzialmente della idea della vita, non potrà mai accogliere l'idea della morte, essendo, letteralmente, immortale.

[106 d 5 - 107 a 1]- conclusione dell'argomento: le nostre anime sono immortali e incorruttibili ed esistono nell'aldilà.

[107 a 2 - b 3] - dubbio metodico di Simmia.

[107 b 4 - 10]- rimando ai Principi: Socrate invita i suoi interlocutori a proseguire nell'esame dei postulati, pur sembrando degni di fede. Approfonditi dialetticamente potranno essere compresi nella misura in cui è possibile ad un uomo e, se ciò dovesse risultare chiaro, allora non si dovrà cercare più niente oltre.

[107 c 1 – 115 a 8] - mito escatologico e riflessione etica.

[115 b 1 – 118 a 17]- morte di Socrate.

Negli ultimi momenti della vita egli dimostra nei fatti che il vero filosofo si appresta alla morte con animo sereno, consapevole che sta per conseguire ciò per cui ha speso l'intera esistenza, ossia il vivere libero dai lacci del corpo in una dimensione puramente noetica. Bevuta la cicuta, si attende che il farmaco faccia il suo corso. Le ultime parole di Socrate:

"Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene"

danno una ultima conferma dell'atteggiamento del vero filosofo e del senso del vero filosofare. Si ringrazia Asclepio con il dono d'un gallo perché egli lo ha guarito da una malattia liberandolo dal corpo, unico ostacolo all'intellezione piena e pura della verità.

Schema sintetico

Proviamo ora a sintetizzare ulteriormente e a ricavare delle macro-sezioni concettuali.

I) [57 a 1 - 59 c 7] Introduzione generale

(**preludio drammatico** -Teseo e la nave che porta al rinvio dell'esecuzione)

II) [59 c 8 - 69 e 5] Introduzione alla discussione

-[59 c 8 - 60 c 7] riflessione su **piacere e dolore**.

-[60 c 8 - 68 b 7] **apologia di Socrate.** Chi è il vero filosofo e qual è la natura del filosofare. Filosofia come esercizio di morte. Ha valore esortativo ed etico;

-[68 b 8 - 69 c 3] considerazioni etiche;

-[69 c 3 – e 5] **messaggio escatologico**. Socrate si fa Dioniso;

III) [70 a 1 - c 3] posizione del problema;

IV) [73 c 4 – 77 d 5] prima dimostrazione della immortalità dell'anima:

-antica dottrina **dei misteri:** *metempsychosis* – i vivi vengono dai morti e viceversa –

-argomento ciclico: il caso dell'anima è un caso particolare della legge generale naturale

-anamnesis: l'anima nell'aldilà è intelligente.

V) [77 d 6 – 78 b 3] intermezzo: la metafora del fanciullino;

(occorre fare l'incantesimo: innalzamento livello discussione)

VI) [78 b 4 – 80 b 7] seconda dimostrazione della immortalità dell'anima (i due generi di enti, intelligibili e visibili)

VII) [80 b 8 – 82 b 9] primo mito escatologico (a seguito della prima dimostrazione)

VIII) [82 b 10 - 84 b 8] riflessioni etiche.

Silenzio e dubbio

IX) [84 c 1 − 85 d 10] il canto del cigno e la metafora della zattera (come i cigni sacri ad Apollo, Socrate canterà il suo canto più bello perché già intravvede i beni nell'aldilà/si appellerà ai ragionamenti più solidi per attraversare il mare della vita: canto e ragionamento sono entrambi strumenti che incantano-persuadono e salvano.

X) [85 e 1 – 88 b 8] obiezioni di Simmia e Cebete: l'anima-armonia e il dispendio energetico.

XI) [88 c 1 - 89 c 11] intermezzo narrativo: Fedone - Echecrate e i capelli di Fedone (si deve affrontare un'impresa non da poco, come quelle che affrontano Eracle e Iolao).

XII) [89 c 11 – 91 c 5] messa in guardia dalla misologia: tuttavia non bisogna avere in odio i discorsi. Sono i discorsi che persuadono, ma debbono essere quelli più veri e stabili: Socrate smonterà le obiezioni di Simmia e Cebete ma ciò non deve indurli a non credere più nell'intelligenza e nei *logoi*.

XIII) [91 c 6 – 95 a 3] confutazione dell'obiezione di Simmia

XIV) [95 a 4 – 106 d 4] confutazione dell'obiezione di Cebete: un giro più lungo

-biografia intellettuale di Socrate: i filosofi della *physis* e Anassagora (confusione tra vera causa e concausa/fallimento dell'introduzione del Nous perché non inteso correttamente) **-il** *deuteros plous*: la scoperta del piano della trascendenza.

(Le Idee causa delle cose: -LA SVOLTA)-.

-terza prova della immortalità: il concetto di partecipazione essenziale della cosa all'Idea. L'anima partecipa essenzialmente dell'idea di vita per cui esclude totalmente la morte. – Il risultato della svolta: la terza prova interamente fondata su le idee, dunque stabile e persuasiva.

[106 d 5 - 107 a 1] **conclusione della prova**: le anime sono immortali ed esistono nell'aldilà. XV) [107 a 2 - b 3] il "dubbio metodico" di Simmia (per quanto persuasiva sia la dimostrazione, occorre non dimenticare i limiti dell'umano).

XVI) [107 b 4 - 10] riferimento ai Primi Principi (Socrate sostiene la politica di Simmia: ricercare sino a giungere a quel qualcosa oltre il quale non si dovrà più cercare).

XVII) [107 c 1 – 115 a 8] grande mito escatologico e conclusioni etiche.

XVIII) [115 b 1 – 118 a 17] **epilogo**. Morte di Socrate, il sacrificio d'un gallo ad Asclepio.

Quindi avremo:

- 1) Introduzione generale (nel dialogo-cornice)
- 2) Introduzione all'argomento del dialogo
- 3) Posizione del problema
- 4) prima prova
- 5) 1° intermezzo: 1° innalzamento di livello (fanciullino)
- 6) seconda prova

- 7) mito escatologico;
- 8) 2° intermezzo: 2° innalzamento di livello (cigno e metafora della zattera)
- 9) obiezioni di Simmia e Cebete;
- 10) 3° intermezzo: 3° innalzamento di livello (i capelli di Fedone/misologia)
- 11) confutazione obiezione di Simmia
- 12) confutazione obiezione di Cebete: terza prova dell'immortalità dell'anima;
- 13) dubbio metodico e Primi Principi;
- 14) mito escatologico;
- 15) conclusione

III.3.2) Alcune osservazioni

L'introduzione generale (1) serve ad incastonare il dialogo narrato all'interno di una cornice. Nel dialogo instauratosi tra Echecrate e Fedone, il giovane di Elide non solo ci offre uno spaccato dell'atmosfera emotiva che si è venuta a creare, non solo anticipa con il riferimento alla mescolanza di piacere e dolore quello che sarà il punto di partenza della riflessione socratica – ovvero il tema della purificazione dai pathemata –; l'introduzione generale, attraverso le parole di Fedone, inscrive la vicenda delle ultime ore della vita di Socrate all'interno di una ispirazione fortemente mistica. Non è un caso il riferimento al mito di Teseo che salva se stesso e le sette coppie di giovani dalla morte che avrebbe procurato loro il Minotauro. La nave che salpa ogni anno da Delo in onore di Apollo pone innanzi tutto l'intero dialogo sotto l'insegna di questo dio. E l'ottica in cui va visto il riferimento al mito di Teseo è l'ottica della salvezza. Non ha tutti i torti, a mio avviso, chi ritiene che Platone abbia voluto legare l'impresa del giovane alla figura di Socrate: a ben guardare, Socrate è colui che conduce verso la salvezza se stesso e gli altri, in generale in tutte le conversazioni cui prende parte, ma in modo particolare in quest'ultima discussione nella quale emerge chi sia veramente il filosofo, quale siano la direzione ed il senso del filosofare, quale sia l'atteggiamento corretto da assumere di fronte all'evento della morte. La morte non va temuta perché la nostra anima è immortale e incorruttibile ed essa verrà ricompensata nell'aldilà per la sua virtù. Questa convinzione, tuttavia, può apparire infondata e va dimostrata attraverso argomenti razionali e persuasivi accanto ai quali, fin dal principio, si associano i riferimenti alla parola sacra e al mito. È questo ciò che farà Socrate: egli, per tutto l'arco della discussione, utilizzerà mythos e logos, uno a supporto dell'altro, in misura crescente per entrambi, nella misura in cui si innalzerà il livello della riflessione e delle obiezioni poste dai suoi interlocutori. Sono mythos e logos le medicine utilizzate da Socrate per la cura dell'anima, della propria e dei suoi amici: egli, come un novello Teseo, salva se

stesso e gli altri. La conclusione (15) del dialogo, a mio avviso, lascia pochi dubbi. Il ringraziamento ad Asclepio, figlio di Apollo, ci dice che la missione è stata compiuta. Tutti sono stati portati in salvo, Socrate riceverà il suo premio e chi lo seguirà si incamminerà sul medesimo cammino, non saranno più portatori di tirso ma Bacchi. All'interno di questa cornice d'ispirazione fortemente religiosa, viene sviluppato il dialogo narrato, costituito da una trama complessa in cui mythos e logos seguono da vicino l'andamento dei dubbi, delle crisi e dei silenzi, supportandosi reciprocamente. Socrate porta "soccorso" - per utilizzare una espressione cara a Szlezák - ai suoi ragionamenti secondo un moto ascensionale, misurando concetti e parole sulla statura intellettuale e personalità dei suoi interlocutori, rivelando di volta in volta ciò che è più opportuno, dirigendo il loro sguardo sempre più in alto, sempre più fuori dall'acqua. L'argomentazione, in effetti, è preceduta da una introduzione (2) in cui vengono introdotti i punti salienti che verranno poi sviluppati nel corso delle tre dimostrazioni dell'immortalità dell'anima. Si tratta di una introduzione articolata, che si sviluppa a partire dalla riflessione intorno alla natura del piacere e del dolore, contrari che paiono indissolubilmente legati l'uno all'altro. È la riflessione sulle affezioni dell'anima che porta Socrate ad inoltrare ad Eveno quello strano invito a seguirlo nella morte se davvero egli è filosofo. Perché la morte non è altro che separazione dell'anima dal corpo e già in vita può essere ricercata, proprio attraverso il controllo dei pathemata tes psyches: si tratta della melete thanatou, quell'esercizio di morte che consiste in una purificazione dalle passioni, che fa sì che l'uomo sia philosophos e non philosomatos, veramente virtuoso e capace di affrontare la morte perché nulla ha da temere. Gli dèi sono buoni e giusti e si prendono cura di noi; in quanto tali, non abbandoneranno l'uomo dopo la morte, anzi, quest'uomo – per meglio dire, la sua anima – sarà ancora più vicina agli dèi, in loro compagnia. L'anima è, ovviamente, immortale e pure nell'aldilà è dotata di intendimento. In realtà, come sottolineano Simmia e Cebete, non è fatto così scontato, anzi, la gente comunemente ritiene che la psyche, separandosi dal corpo, si disperda, svanisca o cessi di esistere. Socrate, dunque, deve dimostrare che l'anima continua a vivere anche dopo la morte e che conserva la propria capacità intellettiva anche perché, solo dimostrando ciò, potrà veramente difendere d'innanzi al nuovo tribunale quell'atteggiamento di serenità che ha assunto nei confronti della morte. La difesa di Socrate è ben altra da quella pronunciata al cospetto del tribunale ateniese e comprende l'insieme delle tre prove e delle rispettive obiezioni (3 - 13). Come si evince dallo schema, le tre prove vedono l'alternarsi di dimostrazione, mito e riflessione etica,

intercalate da intermezzi, ben tre, che segnano inequivocabilmente il passaggio ad un livello argomentativo – ma anche mitico – più alto e complesso, non solo rispetto a quanto detto da Socrate, ma anche rispetto alla complessità delle obiezioni contrapposte da Simmia e Cebete, di cui, quella proposta dal secondo, appare micidiale, tale da ridurre al silenzio gli astanti, Socrate, e nello sconforto anche Echecrate. Riusciranno i tre a venirne fuori? Nella prima prova (4) l'ordine tra logos e mythos è invertito. Si inizia proprio con un riferimento ad un discorso antico - i morti vengono dai vivi e i vivi vengono dai morti – che deve essere vagliato, verificato e supportato. Esso viene perciò ricompreso all'interno di una legge più generale che regola la natura e che regola la relazione tra contrari empirici. Il caso della vita e della morte, dunque rientra come caso particolare nella legge generale. Tuttavia con ciò si dimostra la sopravvivenza dell'anima ma non il suo rimanere dotata di intendimento: se ciò non viene dimostrato si rischia di rimanere confinati nell'orizzonte dell'aldilà omerico che ce lo fa immaginare popolato di pallide ombre. La prova viene completata con il ricorso all'anamnesis, che presenta di per sè già un primo ed importante riferimento alle Idee. La prova non è accettata come realmente probante. È necessario ricorrere ad un ulteriore incantesimo che acquieti il bambino (5) che è racchiuso in ciascuno di noi, che spinto dall'irrazionalità teme ancora la morte. L'incantesimo successivo è costituito ancora una volta di logos e mythos: da una seconda prova (6), questa volta fondata su di una analogia (visibile: invisibile = corpo : anima, per cui il visibile: corpo = invisibile: anima), secondo un metodo che abbiamo già visto applicato nel corso del Gorgia, da cui risulta che la psyche è simile alle Idee e, in quanto loro affine, per natura destinata a non corrompersi e dunque ad essere immortale; da un mythos (7) in cui già si delinea che, poiché immortale nell'aldilà, a seconda della propria condizione essa sarà soggetta ad un destino – positivo – o ad un altro – negativo –, e che, ancora una volta, sarà il suo atteggiamento nei confronti del corpo a segnare un trapasso all'altro mondo più o meno agevole. È, come visto nell'introduzione generale (2) l'atteggiamento nei confronti dei pathemata tes psyches a contrassegnare, non solo in questa vita ma anche nell'altra, il virtuoso e il non virtuoso e maggiormente il philosophos e il philosomatos. Il tema della purificazione è sempre vigente, e la maggiore affinità che l'anima dimostra nei confronti dell'invisibile deve costituire una incentivazione per lo sforzo di assimilazione di questa a quello. La riflessione etica, a questo punto, viene da sé. Tuttavia si è ancora lontani dalla persuasione. Simmia e Cebete nutrono forti dubbi e non hanno il coraggio di manifestarli. In fondo per loro Socrate sta per morire. Ma se non riesce a persuadere

loro, i suoi amici, come potrà convincere qualcun altro del fatto che non sta morendo il vero Socrate? In realtà egli, in punto di morte, come i cigni sacri ad Apollo (8), sta cantando il suo canto più bello poiché come quelli prevede i meravigliosi doni che riceverà nell'aldilà. Per superare il momento critico, ora, occorre aggrapparsi a quei ragionamenti migliori che costituiscono la zattera (8) attraverso cui affrontare la traversata del mare della vita e che porteranno ad un approdo sicuro: la dimostrazione dell'immortalità dell'anima e di un futuro per essa in un altro mondo. L'assimilazione ai cigni sacri di Apollo e la metafora della zattera costituiscono il centro del dialogo. Ci stanno ad indicare che stiamo per assistere alla svolta e che stiamo per avviarci a quelle argomentazioni decisive e risolutive del problema posto al principio del dialogo. Anche in questo caso, il richiamo ad una forte ispirazione di matrice religiosa si accompagna alla necessità che tale ispirazione sia supportata e resa valida da solidi argomenti, senza i quali una simile fede sarebbe priva di fondamenti e lascerebbe aperta la strada al dubbio. Si tratta, per l'ennesima volta, di adottare una strategia simbiotica. Per trovare questi argomenti più saldi non ci si deve tirare indietro, ora, ma esprimere i propri dubbi. È questo il momento migliore. Simmia e Cebete si fanno avanti con coraggio, l'uno con l'obiezione che ricorre alla dottrina dell'anima-armonia, l'altro con il ricorso al concetto di dispendio energetico (9).

Dicevamo che si tratta di obiezioni micidiali, soprattutto quella lanciata da Cebete. Si genera il silenzio, si affaccia l'ombra della disperazione, non solo tra i presenti, ma anche in Echecrate. Come potrà venirne a capo Socrate? Dopo una lunga pausa, Socrate si prepara ad uno sforzo maggiore. Fedone dovrà tagliarsi i capelli in segno di lutto solo se si uscirà sconfitti dal ragionamento, solo in quel caso, ma al momento si dovranno alleare, come Eracle e Iolao per affrontare l'impresa più difficile (10). I ragionamenti di Simmia e Cebete che hanno gettato tutti nello sconforto possono far ritenere che non esistano argomenti veramente risolutivi e che la loro forza sia limitata. Può ingenerarsi in chi si trovi in questa situazione l'odio per i ragionamenti, poiché tutti possono apparire, a questo punto incapaci di reggere alle contro-argomentazioni. Occorre stare attenti a non divenire misologi – ammonisce Socrate – (10). In realtà, Simmia e Cebete potrebbero nutrire un odio nei confronti dei ragionamenti non solo perché, apparentemente, con le loro obiezioni hanno portato al crollo della seconda dimostrazione socratica, ma anche perché stanno per assistere al crollo delle proprie obiezioni. Il Filosofo le smonterà, l'anima-armonia (11) in modo piuttosto diretto, giacchè essa è incompatibile con l'assunto dell'anamnesis e non è in grado di render conto delle differenze di valore morale e del dominio che l'anima esercita sul corpo; la seconda (12) con un giro ben più lungo, che prendendo le mosse dalla questione più generale delle cause della corruzione e della generazione, si snoda attraverso una biografia intellettuale di Socrate che culmina con il decisivo deuteros plous e che ci porta alla dimostrazione vera e propria fondata sul concetto di partecipazione essenziale delle cose alle Idee e che proprio sulle Forme è interamente fondata. Ecco, dunque, l'innalzamento dialettico decisivo, preannunciato dal canto del cigno e dalla metafora della zattera (8), cui è associato l'invito a coalizzarsi come Eracle e Iolao per affrontare una grande impresa senza perdere la fiducia nei logoi, nonostante essi possano subire delle battute d'arresto e perciò essere rimessi in discussione. La terza prova è, finalmente risolutiva. Alcuni studiosi affermano che la qualità probante delle dimostrazioni sviluppate nell'arco del dialogo non sia tale da poter dichiarare Socrate e i suoi amici vincitori. Questo tuttavia, a mio avviso, lo si può affermare se si consideri il dialogo, il tema e le finalità che esso persegue con gli occhi della modernità. Il tema in sé, ovvero l'anima, e l'eventuale escatologia che ad essa si associ, sfuggono in parte ad una verifica della pura ragione, per cui si rende necessario il mutuo rapporto con la fede e il mito. Tuttavia, tutto ciò che la ragione in merito può dire viene detto, e sebbene ai nostri occhi le tre prove possano lasciare spazio ad ulteriori obiezioni - fatto di cui certamente Platone è consapevole, poiché ritornerà sull'argomento in altre occasioni per proporre ulteriori dimostrazioni a queste complementari – per il nostro filosofo, nel contesto dialogico del Fedone, con quel tipo di interlocutori, il complesso delle tre prove è valido e lo è in modo particolare la terza prova, che si appoggia interamente a quei più solidi argomenti – le Idee – cui occorre aggrapparsi per attraversare il mare della vita²⁰⁶. Il dubbio metodico di Simmia (13) è, appunto, metodico, poiché non sarebbe saggio ritenere di essere giunti ad afferrare completamente la verità: è necessario tenere sempre a mente che siamo esseri umani e che questo fatto comporta dei limiti. Ma la consapevolezza dei propri limiti non significa affatto una caduta nello scetticismo. Non possiamo cogliere la verità nella sua interezza ed immediatezza perché siamo uomini, ma possiamo avvicinarla sempre più, farci sempre più prossimi ad essa, per abbracciarla, totalmente, dopo la morte. Il rimando ai Principi (13) va visto in quest'ottica. La ricerca non è ancora finita, dobbiamo continuare a cercare fino a giungere a quel punto oltre il quale non è richiesta ulteriore spiegazione. Socrate è giunto già a quel punto, per Simmia e Cebete occorre ancora del cammino, ma è una

²⁰⁶ Cfr. M. Migliori, *Il Disordine ordinato*..., II vol., p. 804 ss.

strada che può essere percorsa anche da loro se si impegnano nella ricerca. Non sono ancora filosofi ma potrebbero esserlo. Ad ogni modo, sono già stati salvati. A questo punto, poiché l'immortalità dell'anima è stata dimostrata, si può parlare in modo ancora più approfondito dell'aldilà e della sorte delle anime (14). Se anche nei dettagli le cose non sono proprio così, ciò che il racconto dice è vero poiché è in linea con i ragionamenti che, attraverso l'uso delle immagini, raccoglie e supporta in una sintesi visionaria. Ancora una volta *logos* e *mythos* si accompagnano. Eccoci giunti alla conclusione (15): come dicevamo al principio, è il momento di ringraziare Asclepio per essere stati salvati. In effetti siamo tornati al punto di partenza: dal *mythos* al *logos* al *mythos*²⁰⁷. Alla luce di quanto analizzato, è possibile stabilire delle corrispondenze tra le parti del dialogo, sostituendo, nello schema, i numeri alle lettere per rendere maggiormente evidente la pertinenza delle osservazioni presentate.

- 1) A. Introduzione generale (nel dialogo-cornice)
- 2) B. Introduzione all'argomento del dialogo
- 3) C. Posizione del problema
- 4) D. prima prova
- 5) E. 1° intermezzo: 1° innalzamento di livello (fanciullino)
- 6) F. seconda prova
- 7) G. mito escatologico;
- 8) E. 2° intermezzo: 2° innalzamento di livello (cigno e metafora della zattera
- 9) I. obiezioni di Simmia e Cebete;
- 10) E. 3° intermezzo: 3° innalzamento di livello (i capelli di Fedone/misologia)
- 11) M. confutazione obiezione di Simmia
- 12) N. confutazione obiezione di Cebete: terza prova dell'immortalità dell'anima;
- 13) C. dubbio metodico e Primi Principi;
- 14) B. mito escatologico;
- 15) A. conclusione

Cosa si può evincere dalle sostituzioni apportate?

²⁰⁷ G. Casertano, *Dal mito al logo al mito* ..., p. 86 ss., sebbene il percorso che va dal mito al logo al mito venga inteso, nel presente lavoro, in modo differente.

Il dialogo si sviluppa all'interno di una cornice di forte ispirazione religiosa (A-A), dialogo il cui argomento, nei suoi aspetti salienti, viene delineato nel corso della lunga introduzione generale (B) nella quale viene elaborato il tema del piacere e del dolore che si ricollega direttamente al motivo dell' "esercizio di morte" che purifica l'anima e ci rende simili a Dioniso, dunque meritevoli di ricompensa nell'aldilà. A questa parte fa da *pendant* il grande mito escatologico (B) che per l'appunto ci mostra il destino dei purificati e dei non purificati.

Tuttavia, se ci si limitasse a questo livello, si rimarrebbe confinati in una fede non supportata da ragione, destinata a subire dei forti scossoni. Siamo certi che l'anima continuerà a vivere e che lo farà nel possesso delle proprie facoltà (C)? Se ciò non viene dimostrato avremo una fede cieca e priva di fondamento. Questa è la domanda: la risposta che ad essa verrà data sarà accettata perché valida; tuttavia sarà d'obbligo mantenere quel dubbio metodico utile a ricordarci dei limiti dell'uomo che tuttavia, attraverso lo sforzo della ricerca, può giungere ad intravvedere il culmine della verità (i Primi Principi) (C). La dimostrazione si snocciola attraverso la sequela di punti che va da (D) a (N), con le tre prove (D-F-N), intercalate da intermezzi (E-E-E) di cui, quello al punto 8 ("canto del cigno" e "zattera") costituisce il centro del dialogo, non solo dal punto di vista strutturale ma soprattutto dal punto di vista concettuale, poiché indica l'innalzamento decisivo del livello della discussione (I-M-N) grazie alla scoperta del piano della trascendenza, la quale è stata raggiunta con il deuteros plous e che lega tale guadagno teoretico agli esiti della terza dimostrazione dell'immortalità dell'anima. La struttura A-B-C-D-E-F-G-E-I-E-M-N-C-B-A vede dunque una struttura di tipo "circolare" nella corrispondenza A-B-C ... C-B-A all'interno della quale si sviluppa una struttura ascensionale D-E-F-G-E-I-E-M-N in cui gli scalini che indicano la salita sono dati da E-E-E. Non è possibile, e probabilmente sarebbe una inutile forzatura, a questo punto ricercare una corrispondenza esatta tra struttura del dialogo e struttura del mito. Ad ogni modo, dobbiamo dire qualcosa circa le relazioni che intercorrono tra l'architettura dell'uno e dell'altra. Riprendiamo entrambe le sequenze che abbiamo ricavato: per il mito il risultato è stato A - B - C - D - C - B - A; per il dialogo, invece A-B-C-D-E-F-G-E-I-E-M-N-C-B-A. In entrambi mythos e logos si intrecciano supportandosi mutuamente. Come nel corso del dialogo alle dimostrazioni si accompagna il riferimento o l'immagine mitica (D: poiché nel complesso della prima prova il riferimento mitico si trova proprio in apertura ed è ciò che deve essere dimostrato; F - G: seconda prova e mito escatologico; N - C - B: terza prova, dubbio metodico e mito escatologico), all'interno dello stesso mito, alle parti propriamente di natura etico-escatologico si accompagnano parti geofisiche che riprendendo e rielaborando materiale desunto dalle speculazioni pregresse intraprese dai filosofi della physis, hanno lo scopo di inserire la vicenda dell'anima in una ambientazione coerente e ragionevole, adatta al percorso della psyche nell'aldilà (B – C: mito etico-escatologico e mito geofisico; C – B: mito geofisico e mito etico-escatologico). Si può inoltre sottolineare il moto a spirale seguito dal dialogo e dal mito, più evidente nel secondo, poiché arriva al centro (D) nella parte che abbiamo indicato come mito metafisico e che vede l'applicazione dell'analogia mare-terra-vera terra, più indiretta ma presente anche nel dialogo, il quale raggiunge il suo centro in quella lunga ed articolata parte che è costituita dal susseguirsi delle tre dimostrazioni della immortalità dell'anima (D-N), che indica un crescendo della profondità del livello dell'argomentazione e che vede, a sua volta, il suo perno o punto di svolta in direzione di un ricorso pieno alla sfera dell'intelligibile nelle immagini del cigno e della zattera. Il processo di ascesa portato avanti nel corso delle argomentazioni, segnalato di volta in volta dalla comparsa di un intermezzo, è in sintonia proprio con il mito metafisico che è stato qua indicato come centro del passo 107 C – 115 A. Possiamo riassumere le corrispondenze tra struttura del mito e struttura del dialogo nel seguente modo:

Mito Dialogo

A (introd. generale al racconto)

A (introd. generale al dialogo)

B (mito escatologico)

B (introd. all'argomento del dialogo)

C (mito geofisico) C (posizione del problema)

D (1° prova: contrari empirici, anamnesis)

E (primo intermezzo)

F (2° prova: affinità anima/idee)

D (mito metafisico: analogia) G (mito escatologico)

E (secondo intermezzo: innalzamento decisivo discussione)

I (obiezioni Simmia e Cebete)

E (terzo intermezzo)
M (confut. Simmia)

N (confut. Cebete. 3° prova: partecipazione essenziale alle Idee)

C (mito geofisico)

B (mito escatologico)

A (conclusione)

C (dubbio metodico)

B (mito escatologico)

A (conclusione)

Come si può notare, all'introduzione generale del dialogo (A) abbiamo fatto corrispondere l'introduzione (A), anch'essa generale, del mito, la quale esprime un messaggio di natura etica, esortando alla cura dell'anima; l'introduzione dell'argomento del dialogo (B) è parallela alla parte mitico – escatologia (B) del racconto circa l'aldilà, poiché in questa prima elaborazione del tema della vita dell'anima nell'altro mondo, viene proposta un'immagine complessiva di quello che le accadrà in quei luoghi, riprendendo i motivi basici del racconto escatologico, ovvero i temi del giudizio, dei premi e delle punizioni accompagnati da nuovi dettagli. Questa parte del mito funge da introduzione perché ciò che qui viene illustrato verrà ripreso, in modo più dettagliato, più avanti, soprattutto per quanto riguarda la descrizione delle tipologie di anime e i destini specifici di ciascuna di esse. Il punto C del mito, conseguentemente, viene a corrispondere al momento della posizione del problema nel dialogo (C), giacchè nel punto C del racconto narrato da Socrate si pone il problema della costituzione della terra - il quale si era già affacciato nel corso dell'excursus biografico della formazione del filosofo, a proposito dello sconforto provato nei confronti della filosofia della physis per non aver, questa, saputo risolvere adeguatamente i suoi dubbi in merito alla questione delle cause della generazione e della corruzione delle cose -. Il mito geofisico (C) è pertanto, da un lato, una risposta a quei quesiti – sebbene quanto detto sia difficile da dimostrare, ma di certo non irragionevole –, dall'altro costituisce un primo, significativo approccio generale a quel luogo – la terra – in cui si svolge la vicenda dell'anima, incarnata e disincarnata, nonché una prima allusione ad una distinzione di piani ontologicamente differenti (cfr. Fedone 109 b 7 - c 3). Il centro del mito è dato dal punto D, che ci regala la suggestiva e significativa analogia tra mare – terra – vera terra, cui corrisponde una parte estesa del dialogo, che comprende i punti D – E – F – G – E – I - E - M - N. Questa sequenza di punti, che vede, come già notato, il susseguirsi delle tre dimostrazioni dell'immortalità dell'anima intercalate da "intermezzi" che segnalano il passaggio ad un più alto tenore argomentativo, è ben riassunta, sia da un punto di vista ontologico che gnoseologico, dall'analogia presentata nel punto D del mito. Sia in questa parte del racconto che nelle corrispondenti sezioni del dialogo si assiste ad una graduale risalita verso l'alto che ci conduce dalle cose empiriche (prima prova) alle Idee (terza prova), con nel mezzo gli enti intermedi, ovvero l'anima (seconda prova) e gli enti matematici (terza prova). Procedendo nelle corrispondenze, al punto C del mito parte geofisica che comprende *kalos mythos* e interno della terra – sarà parallelo il punto C del dialogo - il dubbio metodico -: quanto narrato nella sezione geofisica del racconto, a partire dal *kalos mythos*, è soggetta al *legetai*, ad un " si dice" da parte di alcuni. Per quanto tutta la descrizione sia supportata il più possibile da teorie scientifiche di varia provenienza e da ragionamenti tesi a rendere il più plausibile possibile i paesaggi illustrati, non abbiamo la possibilità di verificarne i dettagli. Tuttavia, in linea di massima, affinchè il viaggio e il destino dell'anima si compia, quei luoghi debbono essere, pressappoco, così. Il punto B del mito – mito escatologico – corrisponde perfettamente al punto B del dialogo – il mito stesso -: nella sezione del racconto si approfondisce quanto detto precedentemente intorno alle tipologie di *psychai* e al destino spettante a ciascuna di esse; nel dialogo, il mito nel suo complesso ha per tema generale proprio il destino delle anime. Ovviamente, al punto A, sia nel mito che nel dialogo, corrisponde la conclusione, che si inquadra per entrambi come un messaggio di fede e di esortazione etica.

CAPITOLO IV

ANIMA E VERA TERRA: L'INTERPRETAZIONE DEL MITO

IV.1) Alcune riflessioni iniziali

Sino a questo punto il lavoro si è incentrato sullo studio del mito, dal punto di vista dei suoi contenuti e delle fonti da cui questi materiali sono stati presumibilmente tratti e che sono stati rielaborati da Platone in maniera originale ed integrata con le teorie da lui formulate (I capitolo); dal punto di vista dell'analisi strutturale (II capitolo); dal punto di vista della sua relazione con il complesso del dialogo, di cui è stata altresì analizzata la struttura (III capitolo). Dall'insieme dei tre capitoli precedenti emerge un quadro complesso, ispirato da una forte matrice religiosa ma costruito attraverso l'impiego crescente del logos che vede il suo apice nella "seconda navigazione", la quale è il fondamento dell'elaborazione dell'intera terza prova. L'ascesa del logos e dunque dell'impiego della teoria delle Idee trova un corrispettivo nella parte centrale del grande mito escatologico – definita mito metafisico – in cui all'analogia mare-terra-vera terra corrisponde, appunto, il sollevarsi dello sguardo dell'uomo che da un mondo costituito dal mutevole e corruttibile giunge a contemplare le bellezze di lassù, stabili ed incorruttibili. Ciò vale in linea generale. Se da un lato è stata tracciata la linea direttiva della presente analisi, d'altro lato dobbiamo ancora rispondere a due quesiti: qual è il significato del mito? Quale finalità persegue? A chi si rivolge? Per trovare delle risposte, ancora una volta, verrà proposto un lungo percorso, che terrà in considerazione aspetti del dialogo che rispetto alla tematica mitico-escatologica potrebbero apparire secondari e che invece, a parer di chi scrive, potrebbero risultare importanti, se non decisivi.

IV.2) Una questione lasciata in sospeso: l'influenza orfica e pitagorica

Da quanto detto finora, con un certo grado di probabilità, possiamo desumere che Platone attribuisse ai Pitagorici la teoria della immortalità dell'anima, della trasmigrazione delle anime e dell'*anamnesis*. A proposito del divieto del suicidio viene

nominato Filolao, dal quale i due giovani tebani avrebbero dovuto apprenderlo, con un rimando ad una fonte ulteriore ed autorevole, quella orfica, mentre l'anamnesis è accettata, come argomentazione, fin dal principio, dagli interlocutori di Socrate. L'anamnesis è anch'essa legata all'immaginario orfico e all'impianto dottrinario pitagorico. In ogni caso è bene ricordare che l'anamnesis viene rifondata metafisicamente da Platone attraverso il postulato delle Idee, superando quindi l'iniziale livello religioso o teosofico. Dal linguaggio utilizzato, ad esempio la presenza del legetai col quale ci si riferisce ad antichi ed autorevoli discorsi, pare che egli separi tali "antichi" dai Pitagorici, cui il filosofo si riferisce espressamente solo nella persona di Filolao. Per quel che riguarda la dottrina dell'anima-armonia, le testimonianze la pongono in relazione a Filolao e seguaci o, più in dietro nel tempo, ad Alcmeone di Crotone, attestandola al VI a. C. Nell'esporre la sua obiezione, Simmia dice "noi crediamo che", dal quale potremmo pensare che Simmia si considerasse pitagorico o vicino al pitagorismo, avendo ascoltato, egli come Cebete, Filolao. Di certo desta perplessità la confusione creata dal giovane, dato che accetta in partenza la dottrina della reminiscenza, che prova l'immortalità dell'anima, per poi accettare anche la tesi dell'anima come armonia che evidentemente non si sposa col concetto di psyche athanatos. Se Platone sta effettivamente dialogando con i Pitagorici del suo tempo, allora forse ne sta mettendo in luce le contraddizioni interne. Per meglio dire, si ha l'impressione che l'elemento che caratterizza l'appartenere alla schiera dei Pitagorici non sia tanto il professare specifiche dottrine, quanto condividere uno stile di vita, il bios pitagorico, e che per quel che attiene nello specifico alla dottrina riguardante l'uomo e la sua anima, si fossero sviluppate nel corso del tempo concezioni differenti, forse in linea con il procedere delle ricerche individuali dei singoli pitagorici²⁰⁸. Se questi sono gli indizi più o meno espliciti lanciati da Platone nel corso dello svolgimento del Fedone, la nostra analisi ci porta a interrogarci anche sulla presenza di un altro elemento: le opposizioni. Quello delle antitesi appare un motivo costante del dialogo e potrebbe essere un elemento che affonda le proprie radici nella speculazione dei primi Pitagorici. Da ultimo, l'immagine della terra vista dall'alto: il dodecaedro potrebbe ricollegarsi, come visto in precedenza e come sostenuto da più studiosi, alla geometria e alla astronomia pitagoriche. Oltre a ciò che il dialogo stesso pare suggerire, è inevitabile porsi la domanda: quanto Platone conosce della dottrina pitagorica? Con buona probabilità, il Pitagorismo del suo tempo o anche della generazione

²⁰⁸ Cfr. B. Centrone, *Introduzione a i Pitagorici*, p. 189 ss.

immediatamente precedente. Le testimonianze pongono in relazione Platone con gli scritti di Filolao, in modo particolare per quel che riguarda la cosmogonia del *Timeo*, di cui sin dall'antichità i più maligni hanno sostenuto fosse addirittura copia dell'opera filolaica, e con Archita di Taranto, amico del filosofo, probabile figura di riferimento per delineare l'immagine del tipico pensatore pitagorico e che certo dovette in qualche modo influire sulla speculazione platonica attraverso le lunghe conversazioni che presumibilmente intrattennero in occasione dei ripetuti viaggi di Platone in Italia²⁰⁹. Il Pitagorismo contemporaneo a Platone aveva probabilmente allentato la proverbiale segretezza²¹⁰, e la divulgazione – ammessa dalla tradizione – di opere pitagoriche, ci porta a pensare che le dottrine sviluppate in seno alla scuola tra V e IV secolo a. C. fossero ben note a Platone, tanto da possedere i criteri adeguati per differenziarle da quelle propriamente orfiche. L'influenza orfica spicca nelle parti propriamente misteriche ed oltremondane, attraverso i riferimenti alla purificazione, al rendersi simili a Dioniso e nell'immagine dell'aldilà: tuttavia, il fatto che il dialogo si apra con un riferimento ad Apollo e si chiuda con un riferimento a suo figlio Asclepio, non può passare inosservato. Apollo è il nume tutelare dei Pitagorici e nell'affrontare un tema come quello dell'immortalità dell'anima sono questi i soggetti più adatti con cui intavolare una discussione – da un lato Echecrate, dall'altro lato Simmia e Cebete, che pur non essendo pitagorici hanno avuto modo di udire qualcosa circa le loro posizioni -.

IV.3) La seconda dimostrazione della immortalità: l'opposizione tra anima e corpo. Cosa può essere definito propriamente immortale?

Se vogliamo cercare di intendere in modo più approfondito l'escatologia del *Fedone* – ma ciò è utile anche in vista della precedente analisi del mito dell'aldilà nel *Gorgia* e del futuro studio del mito di Er in *Repubblica* – dobbiamo soffermarci sulla natura dell'anima, soggetto ed oggetto dei miti escatologici di Platone. A tal proposito

²⁰⁹ Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, VIII 84-85; Aulo Gellio, *Noctes atticae*, III, 17, 4. Il rapporto d'amicizia tra Archita e Platone è testimoniato anche nella *Lettera VII*, p. 338 B, dalla quale emerge come, in alcune circostanze, l'intervento di Archita sia stato, per Platone, provvidenziale.

²¹⁰ Cfr. A. Maddalena, *I Pitagorici*, nota 21 p. 76, il quale nega l'attributo della segretezza ai Pitagorici, adducendo come testimonianze a favore della sua convinzione Eraclito, che afferma la multiscienza di Pitagora disapprovandola, e che dunque pare essere a conoscenza delle dottrine professate dal Samio, e il passo di Porfirio in cui cita Dicearco (*Vita di Pitagora*, 18). Se il passo sia da attribuirsi interamente al Peripatetico può essere posto in dubbio, ma, dice lo studioso: "non poteva certo dire che era malnoto il pensiero dei Pitagorici, per l'obbligo del silenzio, Dicearco, lo scolaro di Aristotele, quando Aristotele parla più e più volte delle dottrine dei Pitagorici, e quando lui stesso, Dicearco, parla di un insegnamento pubblico di Pitagora". Per Maddalena il silenzio è caratteristica attribuita in epoca tarda.

conviene dirigere la nostra attenzione agli sviluppi della seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima, che tuttavia è stata considerata da numerosi studiosi non una vera prova, quanto un'analogia. Riassumendo brevemente i punti salienti dell'argomentazione, da principio si ha la generale enunciazione del problema²¹¹, alla quale fa seguito l'analisi di ciò che è composto e di ciò che non è composto e di ciò che maggiormente si addice ad entrambi: il decomporsi al primo, il permanere incomposto al secondo²¹². Ciò che è soggetto a decomposizione è il mutevole e ciò che non è mai nel medesimo stato; ciò che permane sempre nella medesima condizione non potrà subire tale processo. Simili considerazioni permettono l'introduzione della aute he ousia - la realtà in sé²¹³- con la gamma dei suoi tratti distintivi. Alle realtà in sé si contrappone la molteplicità delle cose che portano i nomi di quelle ma che sono, tuttavia, portatrici di caratteri contrari²¹⁴. Segue, a questo punto, un avanzamento teoretico, attraverso la distinzione in due generi di enti, quelli visibili e quelli invisibili²¹⁵, ai quali vengono assegnati, rispettivamente, il corpo e l'anima²¹⁶. L'affinità tra l'anima e le realtà ideali, invisibili, divine e immortali, può essere dedotta anche dalla sua capacità conoscitiva, la quale erra quando nella ricerca si avvale del corpo, ma quando sta in sé sola può giungere ad afferrare la conoscenza di ciò che è saldo ed immutabile, divenendo salda ed immutabile anch'essa, per lo meno fintanto che riesca a stare a contatto con simili oggetti²¹⁷. L'anima domina il corpo e anche rispetto a questo carattere dimostra la sua affinità con il divino²¹⁸. La conclusione che segue a questa serie di ragionamenti è che la psyche somiglierà sommamente al divino e immortale, mentre il corpo assomiglierà all'umano e mortale²¹⁹. Nel contesto della prova, i caratteri di indivisibilità e uniformità vengono espressi attraverso i termini adialyton²²⁰ e asyntheton²²¹, utilizzati sia per la realtà in sé che per l'anima: è l'essere asyntheton che garantisce l'essere adialyton, ossia quella indissolubilità che pertiene in primo luogo alle Idee, realtà stabili che permangono sempre invariabili; le Idee sono monoeides, uniformi, e pertanto aides, invisibili. L'indissolubilità è dunque distintiva degli enti invisibili, che sono tali in virtù

²¹¹ Fedone, 78 b 4 – 80 b 7.

 $^{^{212}}$ Ivi, 78 c 1 – 9.

²¹³ *Ivi*, 78 c 10 – d 9.

²¹⁴ *Ivi*, 78 d 10 – 79 a 5.

 $^{^{215}}$ Ivi, 79 a 6 – 11.

 $^{^{216}}$ Ivi, 79 b 1 – c 1.

 $^{^{217}}$ Ivi, 79 c 2 – e 7.

²¹⁸ *Ivi*, 79 e 8 – 80 a 9.

 $^{^{219}}$ Ivi, 80 a 10 - b 7.

²²⁰ Ivi, 80 b 2; 10.

²²¹ *Ivi*, 78 c 3; 7.

della propria semplicità. Poiché l'anima, analogamente alle Idee, è invisibile e non composta, non potrà essere dissolta²²². La considerazione che dà l'avvio alla costruzione della seconda dimostrazione della immortalità dell'anima ha per oggetto il seguente problema: a quali cose si addice il dissiparsi e per quali cose dobbiamo temere che ciò accada, e per quali no. La questione ci porta direttamente al nocciolo della questione: dobbiamo temere che la nostra anima si dissolva? Il ragionamento socratico è lineare: a ciò che è stato composto o che ha natura composta si addice l'essere soggetto a scomposizione, mentre a ciò che non è stato composto e non ha natura composta non si addice. Le cose alle quali si addice l'essere incomposto sono quelle che permangono stabili e sempre nella medesima condizione, mentre quelle alle quali si addice l'essere composte sono le cose mutevoli e che non permangono mai nello stesso stato. Da questa prima, generale, riflessione, Socrate prende le mosse per considerare attentamente il caso della aute he ousia, di cui delinea i caratteri fondamentali: essere divina, immortale, intelligibile, monoeides, adialyton, sempre nella medesima condizione. All'opposto, la molteplicità delle cose che da queste realtà stabili traggono il nome, non permangono mai nella medesima condizione, sono horaton e coglibili con i sensi, mentre le altre sono aide e coglibili solo col puro ragionamento. Si è delineata, a questo punto, una chiara distinzione tra due generi di enti, il genere del to horaton e il genere del to aides. Socrate ha proceduto nel seguente modo: ha stabilito quelli che sono gli attributi della realtà in sé, distingue due generi di enti e prosegue con l'analisi dell'anima e del corpo, domandandosi in quale classe rientrino rispettivamente, concludendo che l'anima sia più simile e affine all'invisibile e il corpo al visibile e, conseguentemente, attribuendo a ciascuno dei due i caratteri propri della classe di appartenenza. L'anima, pertanto, sarà, come le Idee, uniforme e indissolubile, perché è invisibile e immateriale²²³. L'invisibilità è legata alla immaterialità, la visibilità a ciò che è materiale e perciò percepibile attraverso i sensi, mentre gli invisibili possono essere colti solo con il puro ragionamento. Il visibile, conseguentemente, è un aggregato di parti che può essere soggetto a divisione, mentre l'invisibile immateriale risulta uniforme, ossia privo di parti e quindi unico e individuo. Ciò che viene costantemente sottolineato in questi passi è che l'anima sia simile, pertanto non identica, alla aute he

²²² Cfr. C. J. Rowe, Plato. *Phaedo*, p. 181 s.: ciò che è composto può, ma non necessariamente, risolversi nelle parti di cui è composto, come avviene nel caso del mondo. Cfr. altresì M. Valgimigli, Platone. *Fedone*, n. 71, p. 211 s.

²²³ Si noti, tuttavia, che per quanto l'anima sia invisibile, non ne viene mai affermata l'immaterialità. D'altra parte, mi pare che quanto sviluppato nel testo vada in questa direzione. A tal proposito cfr. D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 119.

ousia; in effetti, essa è divina, immortale, intelligibile, uniforme e indissolubile, ma l'aggettivo monoeides dovrebbe essere sottoposto a una duplice lettura, distinguendo una uniformità intesa come l'attribuzione a qualcosa dell'essere privo di parti e perciò semplice, dalla uniformità concepita come "unica forma", ovvero l'essere un modello unico da cui le molteplici cose traggono il nome, ossia l'essere unico in quanto Forma o Idea²²⁴. Sulla base di questa distinzione, l'aggettivo monoeides è condiviso, in riferimento alla prima lettura, sia dalle Idee che dall'anima, nel caso della seconda lettura, esso sarà adeguato solo alle Forme, le quali sono "uniche" diversamente dalle anime che sono molteplici. Potremmo provare, a questo punto, a pensare l'aggettivo monoeides come un richiamo, seppur velato e da ricercarsi all'interno della trama testuale e concettuale sviluppata in questo passo, alla concezione aritmetica - non estranea alla riflessione pitagorica – dell'unità o monas, che è l'oggetto della conoscenza dianoetica e non sensibile, quella conoscenza dianoetica che nella Repubblica è un grado inferiore alla conoscenza puramente noetica, poiché la dianoia si relaziona con oggetti – gli enti matematici – che per un verso si rivolgono al piano del sensibile, e per un altro al piano del metasensibile. L'unità aritmetica è invisibile e indivisibile ma infinitamente riproducibile attraverso la serie dei numeri naturali. L'indivisibilità dell'anima è affermata anche nel decimo libro della Repubblica²²⁵, in cui è detto che la psyche, nella sua più vera natura, non può essere composta, ossia un insieme di parti dissimili e in contrasto tra loro. Tuttavia, per vederla nella sua essenza, occorre che si sia liberata di quei tratti che le provengono dalla sua associazione al corpo²²⁶. Analogamente all'unità aritmetica, l'anima è invisibile e indivisibile, e come questa molteplice, sebbene in senso differente, giacchè l'unità aritmetica può essere riprodotta infinitamente nella serie dei numeri naturali, mentre le anime costituiscono una molteplicità numericamente determinata che non aumenta e non diminuisce. Da quanto detto finora, si può evincere che la psyche presenti natura affine ma non identica a quella delle realtà in sé, e che venga a delinearsi come ente intermedio che, al pari degli enti matematici, per un verso è rivolta al piano del sensibile, per un altro verso si rivolge al piano ideale.

²²⁴ Cfr. A. Lami – P. Fabrini (a cura di), Platone, Fedone, n. 86, p. 204.

²²⁵ L'anima in senso pieno è l'anima razionale, alla quale, sola, può essere attribuita la funzione di dominio sul corpo in analogia col dominio esercitato dal divino sul mortale. È questa l'anima indivisibile e che mai può venir meno. ²²⁶ *Repubblica*, 612 a.

IV.4) Il ruolo dei numeri nel contesto dialogico del Fedone

Il riferimento, nel mito, ad un piano intermedio dell'essere, risulta pertanto essere ancor più significativo quando si consideri che l'oggetto della discussione del dialogo è l'anima, di cui si vuole dimostrare l'immortalità. La psyche, che apporta la vita nel corpo, è immortale ma molteplice, poiché esistono innumerevoli anime, ed è anche essa appartenente ad un genere intermedio: invero, Socrate afferma che essa è affine ma non identica alle Idee²²⁷. Il mito finale del *Fedone* si pronuncerebbe sull'esistenza di *metaxy*. Desta meraviglia, d'altra parte, il fatto che nel dialogo non vi siano molti riferimenti espliciti all'ambito dell'aritmetica e della geometria – se si consideri poi l'atmosfera pitagorica appare ancora più strano -, e che questi siano per lo più concentrati nell'ultima dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Così, se la parte centrale del mito - mito metafisico - con il suo richiamo al processo di risalita dell'uomo - che è simile ad un pesce nel mare – costituisce l'asse attorno al quale viene concepito il passo 107 c - 115 a, non solo da un punto di vista formale, ma anche teorico, poichè esso sintetizza, attraverso l'uso di immagini, le linee-guida di tutto il dialogo, ebbene, di tale presunta centralità dovremmo trovarne un riscontro anche al di fuori del contesto propriamente mitico. La risalita dell'uomo, nel mito, porta dalla cavità in cui viviamo -che viene assimilata al fondo del mare- alla superficie della vera terra, sulla quale è possibile vedere una molteplicità di cose nella loro vera bellezza e perfezione. Questa è la dimensione in cui verranno a ritrovarsi le anime pie ma non filosofe, le quali vivranno senz'altro in una condizione di felicità, ma che non raggiungeranno quella beatitudine che spetta al filosofo che verrà inviato presso dimore ancora più belle, al di là della superficie della vera terra. Se davvero il kalos mythos si riferisce alla sfera dei metaxy in associazione con il tema del cambiamento della direzione dello sguardo dal basso verso l'alto e dunque con il tema dell'ascesa, e se davvero esiste un'affinità strutturale e concettuale tra mito e dialogo in cui è inserito, dovremmo allora poter individuare nel dialogo alcuni indizi della presenza di enti intermedi sullo sfondo e di una loro attitudine a far indirizzare il capo verso l'alto. Se osserviamo gli sviluppi del dialogo, possiamo notare che nell'ambito delle dimostrazioni dell'immortalità dell'anima, gli esempi tratti dalla sfera delle matematiche, unitamente al riferimento ai valori etici²²⁸, sembra perseguano l'obiettivo di chiarire alcuni nuclei teorici di difficile comprensione,

²²⁷ Il concetto dell'affinità della *psyche* all'invisibile e divino è ribadito numerose volte durante lo svolgimento della seconda dimostrazione della immortalità dell'anima, fondata sulla distinzione tra due generi di enti: 79 b 16-17; 79 e 1 – 5; 80 a 8 – 9; 80 a 10 – b 5. ²²⁸ Cfr. D. Gallop, Plato. *Phaedo*, p. XIV.

giacchè la difficoltà maggiore consiste nel portare avanti un'indagine rigorosa abbandonando l'ausilio dei sensi per rivolgersi ad una ricerca svolta attraverso la pura ragione. Il ricorso alla matematica diviene gradualmente più decisivo con il procedere e con l'approfondirsi della conversazione, facendo la sua comparsa in quei punti in cui Simmia e Cebete esprimono incertezza nel coglimento del senso profondo delle argomentazioni socratiche; esso assumerà un ruolo di prim'ordine nel corso della terza e ultima prova in favore dell'immortalità dell'anima, che si sviluppa a partire dai contrari ideali e dalla partecipazione essenziale di certe cose ad alcune Idee. Vediamo ora, sinteticamente e in concreto, in che modo il riferimento alla matematica fa la sua comparsa nel dialogo e come viene a svilupparsi. Nella prima prova dell'immortalità dell'anima, oltre ai generici riferimenti alla polarità di grande e piccolo e ad altre coppie di opposti, oltre che ai processi di generazione reciproca che hanno per oggetto coppie di cose contrarie, non rileviamo suggerimenti particolarmente pregnanti che ci pongano in relazione col modo nelle matematiche. Nonostante ciò, è bene sottolineare come, nella seconda parte della suddetta prova, la quale si fonda sul concetto di anamnesis, chiamata in causa da Cebete, e per la quale la conoscenza si configura come ricordare, lo stesso giovane, per illustrare e quindi "far ricordare" al compagno Simmia tale assunto, affermi che: «se qualcuno li mette (gli uomini) di fronte a figure geometriche (diagrammata) e a cose di questo genere, si dimostra nel modo più evidente che la cosa è veramente così »²²⁹, ossia che in essi è presente conoscenza e retta ragione. Cebete afferma che gli uomini, se interrogati nel modo appropriato, rispondono da soli sulle cose come sono realmente con episteme e orthos logos, fatto ancor più evidente se li si ponga di fronte a figure geometriche e a cose di questo tipo (diagrammata ... allo ti ton toiouton)²³⁰. Le figure geometriche, seppur legate al visibile²³¹, hanno la capacità di far riaffiorare in noi, se interrogati adeguatamente, un sapere che è già in nostro possesso, ma che va fatto riemergere. Le matematiche rappresentano, in sostanza, lo strumento capace di apportare chiarezza. Gli esempi di volta in volta proposti da Socrate sembrano tutti orientati in tal senso. Noi possiamo ricordare per somiglianza o per dissomiglianza - aph'homoion kai ap'anomoion -. Nel caso in cui l'anamnesis si origini dal simile, ci domandiamo se la cosa data, ovvero quella cosa attraverso la quale scatta in noi la

 $^{^{229}}$ Fedone, 73 a 10 – b 2. Cfr. Platone. Menone. 80 d – 86 c. 230 Fedone. 73 a 9 – b 2.

²³¹ Cfr. Vegetti, Guida alla lettura della Repubblica di Platone, Laterza, Roma – Bari 2007, p. 86 s., il quale sottolinea come, pur essendo saperi razionali e avendo per oggetto enti non empirici, per dimostrare i loro teoremi le scienze matematiche ricorrano alla rappresentazione visiva, confinando con le opinioni relative all'empirico.

capacità rammemorativa, sia manchevole o no rispetto alla cosa di cui ci si ricorda²³². Ed è a questo punto che si fa avanti il riferimento all'auto to ison, all'uguale in sé, che è ciò che mi sovviene in mente nel momento in cui mi trovo innanzi a legni e pietre uguali. Si tratta però di un uguale diverso da tutte le cose uguali, attraverso il quale giudico dell'uguaglianza offertami dall'esperienza²³³. Certo, per poter "vedere" l'auto to ison bisogna partire dalla percezione sensoriale²³⁴. La nostra anima ha conosciuto l'in sé prima della nascita: l'uguale, il maggiore, il minore e tutte le cose di questo genere, bello, buono, giusto, santo. Secondo gli esempi qua addotti, esisterebbero cose uguali (p. es. legno a legno), l'uguale in sé – auto to ison, aldilà di tutte le cose uguali e diverso, che certo non posso aver conosciuto nell'esperienza giacchè non è oggetto d'esperienza. Ma in 74 c 4-5, come già notato dal Ross, si parla anche di *auta ta isa* 235 (uguali in sé) insieme a *he isotes* (uguaglianza), che non possono mai apparire disuguali come invece accade ai legni uguali che, pur rimanendo i medesimi, a taluni possono sembrare differenti²³⁶. Non sono uguali le cose uguali particolari e l'uguale in sé. Ma il pensiero e la conoscenza di quell'in sé è partita da cose uguali particolari che ne hanno risvegliato il ricordo²³⁷. L'obiezione di Cebete a seguito della seconda prova offre lo spunto per la terza dimostrazione della immortalità dell'anima ed è preceduta dalla lunga biografia intellettuale di Socrate. Similmente al compagno, Cebete si basa su di un'analogia in cui prendono come modelli le figure del tessitore e del mantello. Il tessitore indossa molti mantelli nell'arco della sua esistenza, così come l'anima indossa molti corpi, ma alla fine entrambi periscono, il tessitore prima dell'ultimo mantello indossato e l'anima prima dell'ultimo corpo di cui si è rivestita. L'anima, pertanto, perisce perché si logora, a causa dell'esaurimento della propria energia. Quindi in generale è sì ben più longeva dei corpi e di gran lunga ad essi superiore, ma alla fine è destinata a morire, essendo meno durevole rispetto all'ultimo corpo indossato. Per poter rispondere all'insidiosa obiezione di Cebete²³⁸ è necessario esaminare la generale causa della generazione e corruzione. Nell'ambito della filosofia della physis Socrate non è

²³² Fedone, 74 a 5.

²³³ *Ivi*, 74 a 9 – 11.

 $^{^{234}}$ Ivi, 75 a – b.

²³⁵ Cfr. Ross, *Platone e la teoria delle Idee*, pp. 49 – 65, per il quale in 74 b 7 – c 6 si rivelerebbe per la prima volta il convincimento di Platone che le entità matematiche siano qualcosa di intermedio fra le Idee e i particolari sensibili. In Valgimigli - Centrone, Platone, *Fedone*, p. 180, n. 65, per Valgimigli il riferimento ad *auta ta isa* rappresenta un "errore" al quale Platone rimedia poco più avanti riprendendo a parlare di un Uguale in sè. Cfr. *Ivi*, Centrone, p. 210 n. 66. Cfr. Rowe, Plato. *Phaedo*, pp. 169 – 170.

 $^{^{236}}$ *Fedone*, 74 c 1 – 2.

²³⁷ *Ivi*, 74 c 10.

²³⁸ Ivi, 95 e 9 ss.

capace di risolvere neppure le questioni apparentemente più semplici, come, ad esempio, quale sia la causa del grande e del piccolo. Tale problema viene affrontato anche attraverso il riferimento a numeri: "il dieci mi pareva essere più dell'otto perché si aggiunge un due all'otto. E il bicubito pareva essere più del cubito perché lo supera della metà"²³⁹. Perché il dieci è maggiore dell'otto? Il dieci è più grande dell'otto per il due. Come può il due, più piccolo rispetto all'otto, essere causa della grandezza del dieci in relazione all'otto? Qual è la causa del due visto che posso ottenerlo e per aggiunzione dell'uno all'uno e per divisione dell'uno? Le difficoltà sorte dalla considerazione della causa della generazione vengono espresse attraverso chiari riferimenti matematici che vertono sulla relazione tra numeri. I dubbi sorti intorno al problema delle cause della generazione non possono essere risolti in chiave fisica. È attraverso la scoperta del piano del metasensibile, quindi partendo solo da nuovi postulati, ossia le Idee, che è possibile individuare delle risposte adeguate. Grande, maggiore e piccolo e minore sono tali per via della partecipazione alla grandezza e alla piccolezza²⁴⁰. Il dieci è più dell'otto a causa della quantità, non per il due che è più piccolo dell'otto (101 b 4-7) e l'uno non diventa due per aggiunzione o divisione ma perché partecipa della dualità, così come ciò che vuole essere uno deve partecipare dell'unità²⁴¹. A questo punto è obbligatoria una riflessione circa l'accidentalità o la partecipazione essenziale a determinati caratteri che quindi costituiscono l'essenza di una data cosa. Simmia non supera Socrate per natura -pephykenai - ma per la grandezza che casualmente si trova ad avere – tynchanein echon –. Da questi riferimenti emerge come Platone rimandi alla differenza tra il due inteso come insieme di due unità (un due aritmetico, anche secondo i pitagorici) e la dualità, come qualità o proprietà universale di tutto ciò che è duale, ossia che il Filosofo stia attuando una distinzione tra il piano degli oggetti matematici e il piano delle proprietà matematiche. Il piano degli oggetti matematici (ad es. il due aritmetico) non si configura come oggetto dell'esperienza empirica pur risultando differente dall'Idea della Dualità di cui partecipa e che viene indicata come causa²⁴². Sulla scia di simili considerazioni si arriva a determinare che un contrario non potrà essere mai contrario di se medesimo, né il contrario in sé (ad esempio la grandezza) né il contrario in noi, il quale fugge o perisce.

_

²³⁹ *Fedone*, 96 e 1 − 4.

²⁴⁰*Ivi*, 100 e 5.

 $^{^{241}}$ Ivi, 101 b 9 – c 7.

²⁴² Cfr. E. Cattanei, "Arithmos" nel Teeteto, nel Sofista e nel Politico, in: F. Lisi – M. Migliori – J. Monserrat Molas (eds.), Formal Structures in Plato's Dialogues, Akademia Verlag, Sankt Augustin 2011, pp. 59 – 71.

Il caso del caldo/fuoco e di freddo/neve risulta emblematico: il caldo è diverso dal fuoco e il freddo è diverso dalla neve. Ma la neve, ricevendo il caldo che pure ad essa non è contrario, non può rimanere ciò che era, cioè neve, e insieme essere calda. Avvicinandosi il caldo o cede il posto o perisce. Ma l'esempio più chiaro sul tema viene ancora una volta tratto dal mondo della matematica, con il riferimento al tre e al dispari. Il tre deve dirsi anche dispari, perché ha natura tale che mai si allontana dal dispari²⁴³ e, pur non portandone il nome, deve essere detto anche dispari. Dicasi altrettanto per il 5 e l'intero insieme della metà dei numeri: non sono la stessa cosa che il dispari eppure sono sempre dispari. E altrettanto si dica per il pari e l'altra metà della serie numerica. I numeri, distinti in dispari e pari, non appartengono alla sfera empirica, ma nemmeno alla sfera delle Idee, risultando distinte da queste e partecipando di queste. Dalla riflessione intorno all'essenza dei numeri, e del tre in particolare, consegue che quelle cose che non sono tra loro contrarie e hanno però in sé i contrari (in modo essenziale), non accolgono l'idea che è contraria a quella che è in essa. Il tre perisce prima di seguitare ad essere tre e divenire ad un tempo anche pari. E nondimeno il due non è contrario al tre, giacchè i numeri non sono contrari per natura tra loro. Sono contrarie le idee di cui partecipano, appunto il dispari e il pari. Le cose che ricevono l'idea del tre devono essere anche dispari. Il tre è prodotto dall'idea del dispari, che si presenta come causa, cui è contraria l'idea del pari²⁴⁴. Il concetto viene ribadito poco più avanti²⁴⁵: il cinque non accoglie l'idea del pari, il dieci che è doppio del pari mai accetterà il dispari. La frazione 3/2 e tutte le altre frazioni che comportano la metà non accoglieranno l'idea di intero, e nemmeno le frazioni che comportano 1/3 e tutte le altre di questo tipo. Non solo i contrari in sé non possono accogliersi reciprocamente, ma nemmeno quelle cose che non sono tra loro contrarie e hanno tuttavia sempre in sé i contrari, nemmeno queste accolgono l'idea contraria a quella che è in esse, cioè che è in esse in modo essenziale, ma sopravvenendo questa o periscono o cedono il campo. Il caso della vita e della morte è regolato dalla medesima legge. Affinché un corpo sia vivo si deve generare un'anima, la quale, qualsiasi cosa occupi, apporta sempre la vita. Ma il contrario della vita è la morte. Quindi l'anima non potrà mai accogliere il contrario di ciò che essa apporta. Ciò che non accoglie la morte è immortale. Il fuoco, avvicinandosi il freddo, non si spegne e non perisce, ma fugge, come fa l'anima, allorchè si avvicini la morte: dunque non si spegne e non perisce ma fugge. Da quanto detto finora possiamo ricavare alcune

²⁴³ *Fedone*, 103 e 5 – 104 c 5.

²⁴⁴ *Fedone*, 104 e 7 – 10.

 $^{^{245}}$ Ivi, 105 a 5 – b 3.

riflessioni, che meglio ci aiuteranno a chiarire il ruolo degli enti matematici nel contesto del dialogo e, soprattutto, a proporre una lettura convincente del mito finale del Fedone in connessione al tema dei metaxy. Il ricorso ad esempi di natura matematica, quali i riferimenti al pari e al dispari e alle rispettive serie numeriche, il problema della duplicazione del cubito, la frazionabilità dei numeri, i riferimenti alla geometria solida – la terra vista dall'alto simile ad una palla di cuoio fatta di dodici spicchi, immagine intesa dai più come un riferimento al dodecaedro - rispondono ad una esigenza esplicativa. Nel momento in cui Simmia e Cebete manifestano la propria difficoltà nell'intendere fino in fondo gli assunti socratici, tali esempi si presentano come elementi capaci di apportare chiarezza e, conseguentemente, ad un ulteriore avanzamento nel grado della discussione e nella conoscenza. Si può pensare che rappresentino quello che è stato chiamato "soccorso" al logos²⁴⁶. All'interno di un dialogo considerato come la più esaustiva formulazione della teoria delle Idee, le quali sono impiegate, in misura crescente in proporzione all'innalzarsi delle difficoltà sollevate dalla discussione, i numeri rivelano una natura differente da quelle, alle quali sono affini ma non identici, risultando chiara la differenza che separa il numero dalla proprietà di cui partecipa e che lo rende tale quale è. Queste considerazioni ci portano a ritenere non casuale la presenza in 107 c - 115 a di un riferimento ad enti di natura intermedia e al grado di conoscenza ad essi corrispettivo. Nel mito vengono rievocate per immagini e suggestioni i differenti piani dell'essere e della conoscenza: dal mondo del divenire, il mondo della physis – in cui l'uomo si trova rigettato, dove tutto è putrefatto e corroso dalla salsedine, nel quale la condizione che gli è propria è simile a quella dei pesci nel fondo del mare, per il quale la "realtà" è ciò che lo circonda, cui corrispondono pistis e eikasia -, attraverso un piano di intermedi perfetti, incorruttibili ma molteplici – la superficie della terra, cui giunge l'uomo saggio ma non interamente votato alla filosofia, e che acquista saggezza e virtù anche attraverso l'abitudine, cui corrisponde la dianoia –, sino a giungere al piano delle Idee, e forse dei Primi Principi, rappresentati dalle dimore delle anime dei filosofi, che vi giungono perché completamente purificate, dimore bellissime e difficili da descriversi, cui corrisponde la noesis.

²⁴⁶ Se il dialogo fosse il luogo in cui si presenta in forma di dramma la discussione in atto tra Platone e i Pitagorici del suo tempo, il filosofo ce ne presenterebbe uno spaccato non solo attraverso lo svolgimento del tema psicologico ed etico, ma anche attraverso riferimenti a questioni matematiche oggetto d'interesse per entrambe le parti, fermo restando che il fulcro del dialogo nel suo complesso, ed il passo 107 c – 115 a, non è da ricercarsi in questa tematica, alla quale spetta un compito ausiliare, di sostegno e di mediazione. Sul tema del "soccorso" al *logos*, cfr. T. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia...*, pp. 299 – 333 e Szlezák, 1991, 85 ss.

IV.5) Conclusioni

La terra che Socrate descrive è la nostra terra nella sua interezza, nell'insieme delle sue parti. Essa si presenta contraddistinta da più livelli o regioni. Prendiamo come punto di partenza la nostra regione o koilon. La porzione di terra che noi abitiamo, che coincide con la zona intorno al mar Mediterraneo, è una cavità posta sulle sponde del mare²⁴⁷. Al di sopra del livello dei koila si trova la "vera terra" o superficie, quella visibile dall'alto, mentre al di sotto della nostra terra si sviluppa il mondo sotterraneo, con la frattura del Tartaro che attraversa l'interiorità della terra lungo il suo centro, e ne segna il punto più profondo. Abbiamo pertanto un interno della terra, il koilon, la superficie della terra, con vicino, sebbene separate, e comunque comprese nella medesima "atmosfera" le Isole dei Beati. L'allusione alle "dimore ancora più belle" dei filosofi, "difficili da descrivere" indicano una regione sita al di fuori della terra. Le regioni sono poste in comunicazione tra di loro, in modo che da esse si possa entrare ed uscire, permettendo la mobilità delle anime che debbono passare per quei luoghi. Tutta l'architettura del mondo dell'aldilà, eccetto che per le dimore dei filosofi, è collocata in una terra "fisica". Riflettiamo per qualche istante sulla natura delle anime che popolano questi ambienti così eterogenei eppure contigui. Partiamo dal centro, dal koilon. Qua troviamo le anime incarnate nei corpi, questo è il luogo in cui si compie la trasmigrazione delle anime, le quali dopo un certo periodo trascorso nell'aldilà ritornano qui unite a nuovi corpi.

Ora ascendiamo ed arriviamo alla superficie della terra, nella quale è possibile incontrare uomini in carne ed ossa, che tuttavia manifestano una natura superiore alla nostra, essendo dotati di straordinaria intelligenza e di sensi sviluppatissimi ed acuti. Siamo ancora in una dimensione legata al corporeo, ciò nonostante perfezionata, la quale presenta gli stessi elementi che è possibile rinvenire anche nel nostro *koilon*, nella loro molteplicità, ma privi di imperfezioni e molto più belli di quelli di quaggiù. Accanto a questa moltitudine di oggetti perfetti vi sono uomini altrettanto perfetti, che tuttavia, pur vivendo vite più perfette e di maggior durata rispetto alle nostre, ad un

²⁴⁷ Il mare non rappresenta una regione della terra, piuttosto assolve ad una funzione strumentale come oggetto di analogia o comparazione rispetto alla nostra situazione di uomini incarnati che risiedono nel *koilon*. Similmente ai pesci o ad un uomo che si trovino nel fondo nel mare, anche noi crediamo di vivere in superficie e riteniamo che ciò che vediamo attraverso l'aria, al pari di chi vede attraverso l'acqua, sia vero. In realtà è solo una sua proiezione sbiadita. Il confronto con il mare, e successivamente con la superficie della terra, permette anche di sottolineare l'esistenza di differenti gradi della bellezza, rispetto alla quale chi vive nel *koilon* ne può vedere una manifestazione inferiore rispetto a quella esperibile da chi dimora sulla vera terra, tuttavia superiore a quella immagine rovinata e corrosa che si trova nel fondo del mare.

certo punto muoiono, sebbene di una morte "buona" o "felice". Anche questi uomini sono certamente dotati di anima oltre che di corpo. Dove vanno le loro anime? Probabilmente anche queste, terminando il loro ciclo vitale sulla "vera terra", vengano riammesse nel ciclo delle rinascite, sebbene destinate a reincarnarsi, ad esempio, in uomini eccellenti. Che ci si trovi di fronte a rappresentazioni di eccellenze è chiaro; d'altra parte non si tratta di eccellenza derivata dalla familiarità con la filosofia, la qual cosa può essere desunta dal fatto che le anime che giungono quassù sono le anime di uomini senz'altro ottimi ma non filosofi, uomini che pertanto hanno raggiunto una forma alta di conoscenza ma non di tipo noetico quanto dianoetico. L'uomo in carne ed ossa che dimora presso la superficie della terra è la rappresentazione di colui che possiede la dianoia, una forma di conoscenza che è possibile conseguire qui sulla terra e che, pur elevata, manifesta una certa contiguità o relazione con il piano del sensibile. Questa considerazione risulta più pregnante se si riflette intorno agli enti matematici o intermedi, i quali si rivolgono, per un lato al piano del sensibile, d'altro lato al piano ideale e che, quando rivolti verso la direzione più alta, possono permettere il compimento del "salto", costituendo una forma di preparazione o gradino preliminare in vista della conoscenza più alta e pura, la noesis. Dirigiamo ora il nostro sguardo all'interno della terra, il quale a sua volta è distinto in differenti regioni segnate dai corsi fluviali. Ci è stato detto in modo molto esplicito, fin dal Gorgia, che le anime che si presentano al giudizio nell'aldilà sono anime separate dai corpi; il Fedone afferma che la morte non sia altro che la separazione dell'anima dal corpo. Tuttavia, abbiamo anche potuto osservare come questa separazione per alcune anime non sia semplice da realizzare, perché cercano in ogni modo di rimanere aggrappate al mondo visibile. Di più, nel Gorgia, abbiamo visto che le anime portano su di sé i segni delle azioni commesse, quindi più l'anima è segnata più è colpevole: una immagine, questa, estremamente fisica. In realtà le anime peccatrici, sebbene proporzionalmente alla gravità dell'azione commessa, sono "appesantite" dal genere di relazione che hanno intrattenuto con il corpo cui sono state legate. Sebbene separate dal corpo, dunque, subiscono, chi più chi meno, gli effetti di questa relazione col soma, e la loro "pesantezza" di sapore fisico trova un corrispettivo nelle regioni dell'aldilà cui vengono inviate. Se le anime curabili si trovano nella palude Acherusiade, le anime dei grandi peccatori curabili prima nel Tartaro e poi nel Piriflegetonte e nel Cocito, quelle dei grandi peccatori incurabili vengono direttamente gettate nel Tartaro, la parte più profonda della terra dalla quale non usciranno più. Più l'anima è "pesante" e più cade

nel profondo. Il Tartaro, come sottolineato da Damascio, è il luogo in cui vi è una totale assenza di Bene e, aggiungerei, è il luogo della più grave ignoranza, quella senza rimedio. Che fine fanno le anime dei filosofi? Le anime di questi, abbiamo detto, vanno in dimore ancora più belle di quelle poste sulla superficie della terra, difficili da descrivere. Tali dimore si trovano in una regione posta oltre la superficie della terra e che costituisce la controparte del Tartaro. Se questo è il luogo della totale assenza di Bene e della più profonda ignoranza, quella è, al contrario, il luogo in cui il Bene è sommamente presente e in cui vi è la vera conoscenza o il suo consolidamento. È questa l'immagine del piano noetico cui può ambire il filosofo, l'unico che si sia esercitato veramente alla morte attraverso la separazione della propria anima dal corpo nel corso della vita. È difficile parlare delle dimore straordinarie presso le quali albergherà, perché è difficile averne una visione. Tuttavia, al filosofo spetta il destino migliore, a colui che già in vita è andato oltre i sensi giungendo, attraverso lo sforzo della ragione, a quel piano dell'essere ignoto ai più, cui non può ancora giungere l'uomo santo. L'anima del filosofo è l'anima che ha compiuto il "salto" e che, nella separazione definitiva dell'anima dal corpo, potrà entrare in possesso di una conoscenza confermata, della vera conoscenza, potendo godere di una diretta apprensione del Bene, proprio nell'aldilà, non più mediata dal ragionamento. È un coglimento immediato di quel Bene che, nel periodo di unione al corpo, è stato possibile raggiungere, mai appieno, attraverso le fatiche imposte dalla filosofia. L'anima filosofa è l'unica tipologia di psyche totalmente disincarnata e che non si reincarnerà mai più, essendosi liberata dal ciclo delle rinascite nello stesso modo in cui è uscita dall'orbita terrestre. Essa parteciperà direttamente della visione del Bene e della vera conoscenza, è assolutamente alleggerita da qualsiasi elemento corporeo e vola in alto, oltre la sfera del visibile.

Le nostre domande iniziali ora possono trovare una risposta: a chi è rivolto il mito? Qual è il suo senso e a quale finalità risponde? Il mito è rivolto a Simmia e Cebete e a tutti quelli che hanno raggiunto un buon livello di preparazione e che tuttavia ancora non sono filosofi, ovvero a tutti coloro che non sono giunti ancora al livello della *noesis* ma che sono oramai prossimi al suo raggiungimento, a patto che persistano nello sforzo della ricerca. Non solo il mito, ma anche l'intero dialogo è rivolto a costoro. Il mito, come il dialogo, sebbene con un linguaggio differente, vuole esortare non solo alla virtù in vista della cura dell'anima, affinchè si possa vivere bene nell'aldiqua e nell'aldilà, ma vuole esortare ad una virtù acquisita attraverso la pratica della filosofia; ma la filosofia presuppone un lungo cammino, senza salti, in continua ascesa, in cui ogni gradino è

passaggio indispensabile per poter raggiungere il successivo. Simmia e Cebete si trovano sul gradino decisivo, quel gradino che permetterà loro, se lo vorranno e se si impegneranno, di spiccare il salto verso una conoscenza superiore, che conduce sino al coglimento dei Primi Principi e che li farà essere veri filosofi. Essi hanno già una certa dimestichezza con la dottrina delle Idee, tuttavia, laddove le questioni esaminate non risultino chiare, vi è l'intervento di un aiuto – di un esempio tratto dalla sfera delle matematiche – che permette l'avanzamento della discussione. Socrate li sta prendendo per mano, li sta educando al metodo della ricerca, e adotta esempi di tale natura - in modo particolare proprio nella fase preparatoria della terza dimostrazione dell'immortalità – per cercare di imprimere la spinta che permetterà loro di giungere al compimento della ricerca, sino ad arrivare a quei Principi oltre i quali non è necessario spingersi. L'invito della parte centrale del mito conclusivo è il medesimo: occorre sollevare la testa se si vuole giungere ad una realtà più vera e più bella. Se si riuscirà nell'impresa, sarà bello il premio e grande la speranza. Mythos e logos sono andati veramente di pari passo, dicendo le medesime cose, l'uno supportando l'altro, parlando alla ragione e all'emozione, riportando l'ordine nell'anima e tranquillizzando il bambino che è in noi e che con la sua paura rischiava di prendere il sopravvento. Insieme *mythos* e *logos* hanno costituito la medicina con cui Socrate ha salvato se stesso e i suoi amici.

PARTE TERZA

LA REPUBBLICA

LA SCELTA

LA REPUBBLICA

CAPITOLO I

LA REPUBBLICA: ARGOMENTI E STRUTTURA

1. 1) La Repubblica: contenuti

Il primo libro della *Repubblica* costituisce una sorta di prologo a tutto il dialogo, nel quale vengono già delineati, nel corso del confronto che Socrate instaura di seguito con Cefalo, Polemarco e Trasimaco, le linee-guida sulle quali verrà articolata l'indagine intorno alla giustizia¹.

¹ Cfr. in proposito le considerazioni di M. Vegetti, *Guida alla lettura della* Repubblica *di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 38 s. Dello stesso autore, si veda anche *Introduzione al Libro I*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli 1998, voll. VII, vol. I, pp. 15 – 38. Per una introduzione generale al dialogo rimando a A. E. Taylor, Plato. *The Man and His Work*, London 1926, trad. it.: Platone. *L'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 409-464; si consideri inoltre N. Pappas, *The Routledge Guidebook to Plato's* Republic, Routledge, London – New York 2013, ma anche J. Annas, *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford University Press, Oxford – New York 1981. Per una sintesi dei contenuti del dialogo, cfr. G. R. F. Ferrari, Plato, *The Republic*, Translated by T. Griffith, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. XLII – XLVIII dell'Introduzione. Per la struttura del dialogo si consideri il contributo di M. Migliori, *Complessità e unità della Repubblica: il sostrato teoretico*, in: N. Notomi – L. Brisson (ed. by), *Dialogues on Plato's* Politeia (Republic). *Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Akademia Verlag, Sankt Augustin 2013, pp. 87-92; altresì cfr. K. Dorter, *The Transformation of Plato's* Republic, Rowman & Littlefield Publishers, inc., Lanham 2006, pp. 3-8.

Il progetto politico della Repubblica ha da sempre suscitato un animato dibattito circa la sua realizzabilità o meno e sulla desiderabilità o meno di una simile realizzazione. Rimando, a tal proposito, ad una serie di letture le quali esprimono diversità d'opinione in merito: K. Popper, The Open Society and Its Enemies, New - One Volume edition, with a new introduction by A. Ryan and an essay by E. H. Gombric, Princeton University Press, 2013 (1° ed. 1945), nella quale lo studioso ravvisa nel dialogo platonico un precedente del totalitarismo moderno; G. Vlastos, The Theory of Social Justice in the Polis Plato's Republic, in: H. Nout (ed.), Interpretations of Plato, E. J. Brill, Leiden 1977; C. C. W. Taylor, Plato's Totalitarianism, in: G. Fine (ed.), Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul, Oxford University Press, Oxford - New York 1999, pp. 280-296. Si consideri inoltre H. G. Gadamer, Plato und die Dichter, Frankfurt am Main, 1934 e, dello stesso autore, Platons Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen, vol. VII, pp. 270 – 289, Mohr, Tübingen 1985, per il quale in generale ciò che Platone scrive nei dialoghi non sarebbe da prendersi alla lettera, ragion per cui il progetto delineato nella Repubblica non sarebbe un progetto ritenuto realizzabile da parte dello stesso autore che lo propone; si consideri anche la posizione di L. Strauss, The City and the Man, University of Chicago Press, Chicago 1964, in part. pp. 50 - 138. Secondo l'autore il progetto di città ideale risulta impossibile perché, fondamentalmente, contrario alla natura: il filosofo non vorrà governare e la città non acconsentirà ad affidargliene il governo, motivo per il quale verrebbero a mancare i presupposti stessi della sua realizzazione. Ancora, cfr. l'opinione di C. L. Griswold, Le libéralisme platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique, in: M. Dixsaut (éd. par), Contre Platon, Vol. II: Le platonisme renversé, Vrin, Paris 1995, pp. 155-195, il quale mitiga "l'avversione platonica per la democrazia". La teoria platonica viene ricondotta al mondo interiore, quello proprio del filosofo; segue, su una simile linea interpretativa, J. Annas, The Inner

Socrate riporta, a dei non meglio specificati interlocutori², la conversazione tenuta il giorno prima, in occasione della discesa³ al Pireo in compagnia di Glaucone in vista della partecipazione alle celebrazioni in onore della dea trace Bendis⁴. Sulla via del ritorno in città si imbattono con Polemarco, Adimanto, Nicerato e altri, anche questi presenti alle celebrazioni, i quali convincono, anzi "costringono" Socrate, che vorrebbe abbandonarli⁵, a rimanere con loro e a seguirli a casa del padre di Polemarco, l'anziano meteco Cefalo. Cefalo⁶ rimprovera bonariamente Socrate per non passare spesso da quelle parti e il filosofo coglie l'occasione per chiedere all'anziano la sua opinione circa la condizione della vecchiaia. L'opinione del padre di Polemarco è, tutto sommato, positiva: con la vecchiaia ci si libera dalle passioni e ci si può dedicare ai piaceri dello spirito ed è ben sopportabile per quelle persone dabbene che sappiano accontentarsi. In realtà, sottolinea Socrate, pochi crederebbero a queste affermazioni, considerando che Cefalo ben sopporta l'età avanzata grazie alle ricchezze di cui è dotato. Tuttavia, si può essere anche ricchi, ma se non si è in pace con se stessi, a nulla il possesso di molti beni aiuterà nell'accettazione della propria condizione. Cefalo è sì un chrematista, ma rispetto al denaro è piuttosto distaccato. Se c'è un vantaggio che derivi dal possesso di

City: Ethics without Politics in the Republic, in: J. Annas, Platonic Ethics, Old and New, Ithaca – London, 1999, pp. 72-95; la stessa studiosa, in An Introduction to Plato's Republic, sottolinea il primato della morale rispetto ad altri nuclei teorici, pur sempre presenti, nel dialogo. Per una lettura metafisica della politica in Repubblica, rimando all'edizione di R. Waterfield, Plato, Republic, Oxford University Press, Oxford 1993: nel dialogo viene descritto lo stato interiore dell'individuo (p. XVI). Di posizione differente S. Rosen, Plato's Republic. A Study, Yale University Press, New Haven – London 2005, pp. 386 ss.: sarebbe strano che Platone avesse scritto la Repubblica per esprimere l'esatto contrario rispetto a quanto scritto nello stesso dialogo, ovvero la non realizzabilità e la non auspicabilità del progetto politico ivi proposto. Tuttavia, lo studioso è incline ad una lettura "ironica" dell'opera, considerando il X libro una sorta di monito a non prendere troppo sul serio le "bizzarre proposte" avanzate nei libri precedenti.

² Cfr. *Timeo*, 17 c. Il dialogo del *Timeo* pare seguire, cronologicamente, al resoconto, fatto ad alcuni nella *Repubblica*, e pertanto gli interlocutori anonimi di questo dialogo risulterebbero essere gli interlocutori attivi e nominati proprio del *Timeo*.

³ Sul tema della *katabasis* in *Repubblica* e sulle relazioni che intercorrono con la discesa agli inferi di Odisseo, cfr. E. Vöegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 107-117. Sulla possibile allusione, già nell'*incipit* del dialogo, alla discesa nella caverna del filosofo nell'immagine elaborata nel VII libro del dialogo, cfr. T. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, pp. 354-358. Su l'interpretazione dell'intero dialogo come catabasi a partire dal mito di Er, cfr. L. Albinus, *The Katabasis of Er. Plato's Use of Myths, exemplified by the Myth of Er*, in: E. N. Ostenfeld (ed. By), *Essay on Plato's* Republic, Aarhus University Press, Aarhus 1998, pp. 91-105. Si veda altresì M. Vegetti, *Katabasis*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. I, pp. 93-103.

⁴ Cfr. S. Campese – S. Gastaldi, *Bendidie e Panatenee*, in: M. Vegetti, *La Repubblica*, Libro I, pp. 77-96. Si tratta di una divinità di caccia accostata generalmente ad Artemide o dea madre, analoga a Cibele; è un culto presumibilmente orgiastico ufficializzato in Atene tra 431 e 429 a. C. Cfr. W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, p. 348: Bendis ottenne culto ufficiale ad Atene in seguito ad un voto fatto dopo lo scoppio della guerra del Peloponneso. Viene raffigurata come una sorta di Artemide, con stivali da caccia, fiaccola e berretto tracio a punta.

⁵ Il richiamo al tema dell'andare via, dell'abbandono, è particolarmente presente all'interno del dialogo. Socrate deve essere trattenuto, quasi coercitivamente, da Polemarco e i suoi compagni.

⁶ Su Cefalo, si consideri S. Campese, *Cefalo*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. I, pp. 133-157.

ricchezze, esso consiste nel fatto che queste permettano di, o contribuiscano all'essere giusto, consentendo di onorare gli dèi e di saldare i propri debiti, non nutrendo timori all'approssimarsi della morte⁷. Ma cosa intende Cefalo quando parla di giustizia? Con che cosa si identifica la dikaiosyne? È presto detto: essa si identifica con la sincerità e con la restituzione di ciò che si è ricevuto. A ben guardare, però, questa definizione non è universalizzabile, poiché ci sono delle circostanze in cui non è giusto rendere ciò che si è ricevuto, ad esempio nel caso in cui un amico ci avesse dato in deposito un'arma essendo sano di mente e ce la richiedesse indietro avendo perso il senno. L'intervento di Polemarco, erede di Cefalo nelle sostanze e nella discussione, porta all'uscita di scena dell'anziano padre, il quale continuerà a dedicarsi ai suoi riti in onore delle divinità. Polemarco raccoglie il testimone: è proprio quella appena enunciata la definizione di giustizia, se si deve dare ascolto al poeta Simonide, ma occorre specificare meglio: la dikaiosyne consiste nel far del bene agli amici e danno ai nemici. È questo il senso del dare a ciascuno quello che gli spetta. Se la medicina, nell'ambito delle technai, rende la salute ai malati, la giustizia renderà utilità agli amici e danni ai nemici: ma in quali circostanze? Nella guerra, nelle transazioni commerciali? È più utile il giusto dell'esperto? O forse sarà utile nel custodire? Ma chi è esperto nel custodire lo è pure nel rubare! Ecco il paradosso cui conduce la definizione di Polemarco: il giusto è un ladro e la giustizia è un latrocinio. Se si tiene ancora valida la definizione di giustizia intesa come giovare agli amici e nuocere ai nemici, occorrerà a questo punto dire chi sia l'amico e chi il nemico. L'amico è non solo chi abbia apparenza, ma chi sia veramente buono, il nemico non chi abbia apparenza di essere ma chi sia veramente malvagio. Ma il giusto può veramente danneggiare qualcuno, posto che danneggiare significhi "rendere peggiore"? Il malvagio maltrattato diverrà ancor più malvagio e, in ogni caso, non appartiene alla natura del giusto, che è buono, il compiere il male nei confronti di

⁷ La prossimità alla morte è occasione di riflessioni, ripensamenti e sentimenti di timore. Cfr. *Resp.* 330 d 4 – e 2: "Le favole – *mythoi* – che si raccontano sul mondo di Ade, che chi si è reso colpevole di ingiustizia in questo mondo deve pagarne la pena in quell'altro, anche se fino a quel momento sono state derise, ecco che allora prendono a conturbargli l'anima con il timore che siano vere [...]. Il tema del destino nell'aldilà del giusto e dell'ingiusto, considerato *mythos* da molti, con l'avanzare dell'età può assumere maggiore rilievo. Sul destino *post mortem* si ricordi l'irrisione nel *Gorgia* ad opera di Callicle su quelli che definisce "racconti da vecchiette". La tematica escatologica, non di certo presente in modo preponderante all'interno della *Repubblica*, viene introdotta con vigore nel X libro. La presenza di un libro con una importante esposizione di dottrina escatologica ha indotto taluni studiosi a ritenere questa parte del dialogo una sorta di "appendice" o "di più" che pare esulare dagli interessi manifestati nel corso della discussione. Sulla questione, cfr. M. Vegetti, *Introduzione al libro X*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli 2007, voll. VII, vol. VII, pp. 13-34.

alcuno⁸. Ma cosa è dunque la giustizia e chi è il giusto? Socrate e Polemarco, ora, si alleeranno per scoprirlo. Tuttavia, lo scambio di cortesie tra Socrate e il suo interlocutore, la "facilità" con cui quest'ultimo si è lasciato persuadere a ritenere la giustizia altra cosa rispetto a quanto postulato da Polemarco al principio, nonchè l'alleanza nella ricerca tra i due, scatena l'intervento irato di Trasimaco⁹, paragonato ad una fiera, il quale si abbandona all'escandescenza e attacca frontalmente Socrate. Apparentemente perché costretto, ma in realtà perché lo desidera, Trasimaco dà la sua definizione di giustizia. Egli la intende come il vantaggio o utile del più forte. In che senso? In ogni tipo di governo, aristocrazia, democrazia o tirannide, chi detiene il potere emana leggi che vanno a proprio vantaggio. La legge emanata da chi detiene il potere ha valore di norma giusta e deve essere rispettata dai sottoposti, i quali la rispettano non per il proprio vantaggio ma in vista dell'utilità dei governati. La giustizia, in fondo, viene lodata solo da chi non ha il potere o la forza di commettere l'ingiustizia impunemente, pertanto essa diviene un bene altrui, ovvero del detentore del potere, e un danno d'altri, chi è costretto a subirla. Si ribaltano dunque i ruoli tra adikia e dikaiosyne: l'ingiustizia diviene il polo positivo, mentre la giustizia diviene il polo negativo. Tra le due, il primato spetta, in ogni campo, all'ingiustizia, che offre tanti più vantaggi quanto più sia assoluta. Il tiranno, emblema del malvagio in tal senso, è la personificazione dei vantaggi legati alla pratica dell'ingiustizia, vantaggi che lo rendono felice in massimo grado, tanto più egli rimanga impunito¹⁰. Socrate cerca di smontare, passo dopo passo, la posizione trasimachea, mettendone in luce quelle che sono le crepe e contraddizioni, ottenendo l'assenso, seppur suo malgrado, dell'interlocutore. In primo

⁸La confutazione di Socrate, in sostanza, afferma che la giustizia è un concetto di tipo collaborativo, perché equivale all'insieme di norme che rendono possibile la convivenza dei gruppi umani e a questo concetto non può essere affidato un valore agonale e conflittuale. La massima proposta da Polemarco di "nuocere ai nemici" non può divenire norma universale di giustizia perché contraddice allo scopo di ogni condotta giusta, che consiste nel rendere migliori, ossia buoni, amici, quanti più soggetti possibile.

⁹ L'intervente di Tracione e di all'intervente di all'interve

L'intervento di Trasimaco ricorda l'ingresso, nella discussione del *Gorgia*, di Polo, paragonato ad un giovane puledro. Entrambi non riescono a contenere il proprio disappunto nei confronti dell'argomentazione socratica e della sua conduzione. Entrambi, sebbene con parole differenti, muovono a Socrate un medesimo appunto: egli conduce la discussione facendo uso di sofismi e cercando di far cadere in contraddizione l'interlocutore, traendo conseguenze assurde da quanto detto. Inoltre, osservano entrambi, Socrate si cela dietro all'interrogazione, non rispondendo mai in prima persona ai quesiti, ma ponendosi, appunto, sempre nella parte dell'interrogante.

¹⁰ Socrate induce Trasimaco a trasformare la sua prima tesi in una seconda, che pare esserne la conseguenza necessaria all'interno di una logica polare: se la giustizia riguarda i sudditi, in quanto norma imposta dalla legge, l'ingiustizia sarà allora propria dei "forti" e potenti. Viene qua delineato un potere tirannico, estraneo alla norma di legge, che opprime e sfrutta i sudditi. La formulazione della seconda tesi trasimachea è: la giustizia è un bene altrui (ovvero del potente nel cui interesse si è obbligati a rispettare le norme) ma un danno proprio (ovvero è un danno di chi è assoggettato a quel potere di sopraffazione – pleonexia – , 343c).

luogo, chi governa, sostiene Socrate, può anche sbagliare nell'identificare ciò che gli sia veramente utile. Emanando leggi che in realtà lo danneggiano e obbligando i sudditi all'ottemperamento di esse, stanno in realtà obbligando questi ultimi a far loro del male, ad arrecare loro danno. Tuttavia, specifica Trasimaco, il governante in quanto tale, così come il medico in quanto tale, non è soggetto a commettere errori, pertanto questa possibilità non sarebbe ammessa. Chi governa, essendo veramente governante, non può sbagliare e pertanto le leggi che imporrà torneranno sempre a proprio vantaggio. Ma se si prosegue nell'indagine mantenendo il parallelo con il mondo delle technai, può essere notato che il medico in quanto tale non praticherà la medicina in vista del proprio tornaconto, ma in vista del benessere del proprio oggetto, ovvero del corpo e della sua salute. Ogni arte è rivolta al bene del proprio oggetto, quindi l'arte del governare ha a cuore il bene dei sudditi. A detta di Trasimaco, Socrate manca di aderenza con la realtà, come se il pastore si curasse del gregge per il benessere del gregge stesso e non per venderne i capi o mangiarne le carni. Invero, l'ingiustizia è padrona in ogni campo, sottomette i giusti che fanno l'interesse del più forte o ingiusto, quei giusti che soccombono sempre, ricevendo la parte peggiore quando si misurino con l'ingiusto. I massimi doni e vantaggi dell'ingiustizia possono essere ben compresi se si guardi all'ingiusto in massimo grado che è il tiranno, che commette i peggiori crimini e non viene mai punito, il quale viene condannato solo perché si teme di subire quell'ingiustizia non potendola, a propria volta, praticare. Questa è la posizione di Trasimaco, che ancora una volta viene ribaltata da Socrate. Ogni arte produce un suo vantaggio specifico, la medicina la salute, l'arte del nocchiero la navigazione sicura e così via, e se vi è un guadagno, una mercede, essa non dipende da quell'arte in particolare, ma dall'arte comune del guadagnare. Così come non è un fine specifico delle arti in generale, il guadagno non lo è nemmeno dell'arte del governare, anzi, chi decida di governare non desidera affatto onori e denari, desiderio che sarebbe riconosciuto come vergognoso. La paga che essi ricevono è l'attestazione della loro mancanza di volontà nell'accettare spontaneamente il comando, che arreca più preoccupazioni che altro. Quando accettano di governare, lo fanno solo per necessità, per impedire che governino persone peggiori, e dunque si accollano l'onere di occuparsi del bene dei sudditi, impegno di cui farebbero a meno. In una ipotetica città abitata da uomini giusti, costoro farebbero a gara per non governare, proprio come ora si fa a gara per il contrario. Quindi, ancora una volta di più, giusto non può essere l'utile del più forte. Un altro punto su cui si potrebbe discutere è se la vita dell'ingiusto sia davvero

migliore e più felice rispetto a quella del giusto. Glaucone, appena entrato nella discussione con i suoi dubbi riguardo alla pena da comminare a chi si sottragga al compito di governare, quale vita ritiene migliore? Egli ritiene che sia più vantaggiosa la vita dell'uomo giusto e, insieme a Socrate, cercherà di persuadere anche Trasimaco. Trasimaco è piuttosto radicale nelle sue affermazioni, giungendo ad identificare l'ingiustizia con la sapienza e la virtù e la giustizia con l'ignoranza e il vizio¹¹, identificazione che viene capovolta da Socrate: è il giusto ad essere buono e sapiente mentre l'ingiusto è malvagio ed ignorante. Ma non solo. L'ingiustizia, se assoluta, conduce anche all'incapacità di azione. Perfino in un consesso di criminali, affinché i piani malvagi abbiano successo, è necessaria una qualche forma di giustizia che li renda capaci di collaborare assieme. Nella misura in cui questi si accordano e collaborano, saranno ingiusti solo parzialmente. A maggior ragione, saranno i giusti a portare a termine con efficacia le proprie azioni, risultando essere più sapienti, virtuosi e concludenti. Da ciò si può già evincere che il giusto vivrà meglio dell'ingiusto e questa affermazione può essere supportata anche attraverso un altro argomento, quello che si focalizza sulla virtù specifica di ciascuna cosa e, nel concreto, dell'anima. L'anima è principio di vita e di comando e la sua virtù specifica è la giustizia. Sarà l'anima del giusto ad esplicare pienamente la propria funzione di comando e sarà pertanto costui a vivere meglio e più felicemente. Questo è il punto di arrivo della discussione con Trasimaco. Tuttavia, non ci si può ritenere soddisfatti, poiché si è parlato di giustizia come virtù e sapienza e di quale vita sia più vantaggiosa senza affrontare la prima e principale questione: l'essenza della giustizia. È proprio da qui che occorrerà ripartire per fondare su solide basi il discorso. Come abbiamo detto al principio, il primo libro funge da prologo della Repubblica, ponendo sul piatto quelle tematiche che saranno poi sviluppate in modo approfondito attraverso il confronto con Glaucone ed Adimanto: si arriverà alla determinazione dell'essenza della giustizia e di quale sia la vita migliore passando attraverso i temi della poesia e della religione (le preoccupazioni sull'aldilà e i riti propiziatori di Cefalo; i riferimenti ai poeti Simonide e Omero), della città migliore (la città degli uomini onesti) con la sua organizzazione (la funzione specifica di ciascuna arte), della migliore conformazione dell'anima (l'anima come principio-guida di intendimento). È stata gettata la semenza che darà i suoi frutti nei restanti nove libri del dialogo. Come sottolineato da Socrate, egli si è lasciato sfuggire, per ingordigia, il

¹¹ Diversamente da Polo nel *Gorgia*, il quale sosteneva che l'ingiustizia offrisse molti vantaggi ma che fosse un vizio e brutta. A Polo forse si allude in *Resp.* 348 e 8-9, quando si dice che più facile sarebbe stato confutare Trasimaco se egli, come altri, avesse detto proprio questo.

punto principale, che cosa sia la giustizia, quale sia la sua essenza, fatto che ha comportato il non essere giunto ad alcuna conoscenza certa. Non sapendo cosa sia la giustizia, difficilmente si potrà dire se essa sia una virtù e se renda felice o meno chi la possieda¹². Dunque, quel che è stato detto fino a questo punto costituisce solo il proemio di ciò che è ancora più importante e che deve essere ancora affrontato 13. Nel secondo libro è Glaucone¹⁴ a farsi avanti e dar inizio alla nuova indagine. Se la giustizia è un bene, a quale categoria di beni appartiene, ai beni desiderabili per sé, a quelli desiderabili e per sé e per i vantaggi che offrono o a quelli desiderabili solo per i vantaggi che arrecano? I più la inserirebbero nel terzo gruppo, ovvero tra i beni perseguibili solo per i vantaggi che arrecano ma che di per sé sono gravosi da perseguire - gravosità e molestia ben evidenziate da Trasimaco che infatti loda l'ingiustizia - ma dovrebbe essere inserita nel secondo gruppo, quei beni desiderabili per sé e per i vantaggi che ne derivano. Glaucone è chiaro nella manifestazione dei propri desideri: egli vuole ascoltare la lode della giustizia considerata di per sé, a prescindere dai vantaggi o svantaggi che il praticarla o meno possano procurare e delinea programmaticamente le linee del suo intervento. Riprenderà da capo il discorso di Trasimaco rafforzandolo, facendo gli interessi dell'ingiustizia, non perché egli la lodi ma perché la giustizia possa risultare davvero vincitrice e procederà nel seguente modo: 1) riformulerà l'argomento di Trasimaco¹⁵ e dirà qual è l'opinione comune circa l'essenza e l'origine della giustizia 16; 2) mostrerà che quanti la coltivano lo fanno per necessità e non per intima adesione; 3) dimostrerà che il loro comportamento non è privo di motivazione, giacchè sostengono che la vita del disonesto sia migliore di quella dell'onesto¹⁷. Per quel che riguarda il primo punto, la giustizia viene a delinearsi come

¹² Resp. 354 a 12 – c 4.

¹³ Il valore proemiale del primo libro può essere inteso in due modi. Proemiale ed introduttivo è il primo libro se lo si consideri antecedente alla stesura del dialogo, come da taluni studiosi è stato ritenuto: un dialogo giovani forse presentato col titolo di Trasimaco. D'altro lato, senza l'implicazione di una sua precedenza temporale, può essere considerato proemio, alla maniera di T. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia...*, pp. 334 e 415, nel senso in cui esso costituisce la premessa per l'ascesa conoscitiva portata avanti nel corso dell'indagine, attraverso il ricorso alle "cose di maggior valore" ed alla struttura del "soccorso", le quali permettono il guadagno di un piano sempre più elevato.

¹⁴ Sul personaggio di Glaucone, cfr. M. Vegetti, *Glaucone*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, voll. VII, vol. II, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 151-172; si cfr. altresì S. Rosen, *Plato's* Republic..., pp. 60-76 ¹⁵ Sulla ripresa e sul rafforzamento da parte di Adimanto e Glaucone della tesi di Trasimaco cfr. T. H. Irwin, *Republic 2: Questions about Justice*, in: G. Fine (ed. by), *Plato 2*..., pp. 164-185.

¹⁶ L'interesse di Glaucone per l'opinione dei più viene sottolineata da S. Rosen, *op. cit.*,opinione che nella città attuale è di grande importanza per quanti aspirino ad un ruolo attivo in politica (p. 62).

¹⁷ Glaucone non aderisce al gruppo dei tessitori di lodi dell'ingiustizia, tuttavia prova una certa confusione a causa del discorso del sofista Trasimaco e di quanto dice la massa: è una velata, seppur non tanto, allusione ai cattivi maestri, di cui i sofisti come Trasimaco sono i capofila e al ruolo negativo svolto dai trasmettitori della cultura e dei costumi, tra i quali possono essere ricompresi anche famiglia e poeti.

una via di mezzo tra il meglio – il compiere ingiustizia impunemente- e il peggio – subire ingiustizia senza potersi vendicare-¹⁸. Chiunque preferirebbe compiere in massima libertà ciò che più gli aggrada ma sa che d'altra parte non può evitare di ricevere ingiustizia, ragion per cui si giunge ad un accordo che impedisca il commetterla e il riceverla. Da questo accordo scaturisce la norma o legge e ciò che la norma impone è giusto. Nessuno, però, avendo il potere di commettere impunemente l'ingiustizia, accetterebbe di sottoscrivere un tale accordo e quindi chi lo sottoscrive accetta la giustizia per necessità. Se si presentasse il caso in cui venisse consegnato al giusto e all'ingiusto l'anello di Gige¹⁹, ebbene, entrambi, posti nella medesima condizione di libertà ed impunità assolute, si comporterebbero allo stesso modo e perseguirebbero il medesimo fine. Nella sfera individuale, ognuno ritiene preferibile e maggiormente vantaggiosa l'ingiustizia, per quanto poi si trovi pubblicamente a lodare la giustizia; questa però viene lodata solo perché si è incapaci di assumere un comportamento iniquo che non porti con sé conseguenze spiacevoli. Per poter giudicare della vita del giusto e dell'ingiusto occorre considerare i due tipi di vita nella loro perfetta realizzazione, ovvero occorre concedere all'ingiusto di esserlo in modo assoluto e di farsi la nomea di giusto; al giusto occorre concedere di vivere la propria giustizia in modo totale, lontano da quei riconoscimenti che potrebbero essergli attribuiti e che ci impedirebbero di capire se egli sia onesto per natura o perché amante degli onori che gliene derivano. Sarà un giusto con fama di ingiusto e che porterà il proprio comportamento virtuoso alle estreme conseguenze, sino alla morte. Solo così sapremo chi dei due è più felice. Descritti in questo modo, è facile giungere all'opinione comune che loda l'ingiustizia. L'ingiusto ha fortuna e successo nella vita, ottenendo, grazie alla propria malvagità e disonestà, il primato laddove eserciti la propria azione – nella politica, negli affari, nelle relazioni social i-, risultando essere, in virtù del potere procuratogli dalle cattive azioni e dal denaro, caro agli uomini ed agli dèi, perché il potere che detiene gli consente di ingraziarseli. Tutto il contrario del giusto, che finirà condannato a morte dopo molte sofferenze. Ma la lode dell'ingiustizia pronunciata da Glaucone non è sufficiente. Per

¹⁸ Cfr. A. Vallejo Campos – C. Eggers, Platón, *República*, Mondadori, Milano, 2012, p. XXX ss dell'Introduzione. La tesi di Glaucone è una "teoria del patto o contratto", che fonda la giustizia su accordi stabiliti tra gli uomini per non commettere e subire ingiustizia ed è una teoria in linea con il convenzionalismo professato negli ambienti sofistici.

¹⁹ Rimando alla lettura del contributo di V. Adluri – J. Lenz, *From Politics to Salvation Though Philosophy: Herodotus' Histories and Plato's Republic*, in: V. Adluri (ed. by), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, pp. 217-241, part. pp. 217; 236 – 241 per una riflessione circa il racconto di Gige e le relazioni che intercorrono tra questo e il mito di Er; quest'ultimo *mythos* viene considerato dagli autori come "conclusivo" rispetto ai temi introdotti attraverso il mito di Gige riportato nel II libro, connettendo il tema politico a quello della salvezza.

cogliere a pieno quello che intende dire, Adimanto²⁰ propone il discorso in lode della giustizia secondo l'opinione dei più, dal quale emerge che chi apprezza la virtù non la apprezza di per sé ma per la buona fama che ne deriva, presso gli uomini e ancor più presso gli dèi, come cantano Omero, Esiodo e altri poeti. Gli dèi concedono al giusto gioia e ricompense nell'aldiqua e, come mostrato da Museo e da suo figlio, nell'aldilà: un'eterna esistenza immersi nell'ebbrezza, mentre punizioni tremende attendono l'ingiusto, sia qui che là. D'altro canto, è opinione diffusa anche che la virtù sia bella ma faticosa, mentre l'ingiustizia risulta facile e piacevole da praticare, come mostrano, ancora una volta, Esiodo ed Omero. Gli stessi dèi pare premino più l'ingiusto del giusto; una folla di personaggi ruotanti attorno alle figure di Museo ed Orfeo, a pagamento, assicurano la purificazione dai peccati commessi. Tutto ciò rende la vita del malvagio più attraente rispetto a quella del giusto. Questi discorsi esercitano notevole influenza sui giovani, i quali, prestando loro orecchio, si prefigurano come migliore e più vantaggiosa la vita del malvagio, sia qui che là: del resto, alla diffusione di questa comune concezione, contribuiscono massicciamente le opere dei poeti, che presentano gli dèi corruttibili e mutevoli - d'opinione, oltre che nell'aspetto - sempre che esistano²¹. Ciò che conta è l'apparenza, non la verità, il sembrare e non l'essere giusti, aiutati anche dall'abilità retorica, capacità che può essere reperita da insegnanti esperti. Difficilmente, dunque, un giovane dotato sceglierà di onorare la virtù: a meno che non abbia natura divina tale da provare repulsione per l'ingiustizia o abbia acquisito un certo tipo di sapere, nessuno è giusto spontaneamente ma solo per l'incapacità di mettere in pratica l'ingiustizia. I primi a comportarsi in modo disonesto sono proprio coloro che elogiano la virtù, quando se ne presenti l'occasione. Ma che effetto hanno giustizia ed ingiustizia considerati di per sè su chi le possiede? Socrate dovrà lodare la giustizia per il bene che arreca e condannare l'ingiustizia per il danno che porta, dunque nel loro valore intrinseco, a prescindere dai vantaggi che da loro derivano, in quanto bene e male, a prescindere dal fatto che siano visibili ad uomini e dèi. Socrate sottolinea la "natura divina" di Glaucone ed Adimanto, i quali, nonostante il discorso pronunciato in favore dell'ingiustizia, fanno trasparire dal loro comportamento che essi affatto sostengono quello che dicono. Il filosofo si sente combattuto, poiché da un lato non sa

²⁰ Resp. 362 d ss. Per la figura di Adimanto, si consideri il saggio di M. Vegetti, Adimanto, in: M. Vegetti (a cura di), La Repubblica, vol. II, pp. 221-232. Per Glaucone come paradigma dell'individuo erotico e timico e Adimanto come modello dell'individuo sobrio e virtuoso, tipologie entrambe necessarie per la formazione della città, cfr. S. Rosen, Plato's Republic..., pp. 62 – 68.

²¹ Sono già stati gettati i semi per i successivi sviluppi riguardanti il problema pedagogico e i cattivi maestri: sofisti – corruttori di giovani e maestri di immoralità e di un uso spregiudicato della parola –; poeti – le falsità sulla divinità, le raffigurazioni immorali di dèi ed eroi, le menzogne sull'aldilà –.

come portar loro sostegno e non si sente all'altezza del compito, dall'altro lato non può lasciarli privi di aiuto²². Occorre, però, portare soccorso alla virtù con i mezzi che si hanno a disposizione.

"La ricerca che intraprendiamo non è impresa da poco, e mi pare proprio che necessiti di una vista penetrante"²³.

Per intraprendere la ricerca è necessario rivolgersi alla lettura del testo scritto con caratteri più grandi, ovvero ad una realtà analoga a quella ricercata ma maggiormente visibile: lo Stato. Occorre ripartire dalla considerazione della giustizia nello Stato, vedere cosa essa sia lì, per vedere se vi sia somiglianza – homoioteta – tra ciò che è più piccolo e ciò che è più grande. Nel momento della nascita dello Stato è possibile assistere anche alla formazione di giustizia ed ingiustizia²⁴. La *polis* nasce perché nessuno è autosufficiente e ha dei bisogni che per essere colmati necessitano di un mutuo soccorso, dello scambio reciproco. Si dovrà pertanto procedere col costruire to logo – col ragionamento – la città, a partire dai bisogni che ne costituiscono le fondamenta²⁵. Tali necessità fondamentali riguardano cibo, casa e vestiario. Nella comunità originaria sono indispensabili quattro o cinque uomini, ciascuno svolgente una specifica funzione produttiva, secondo la natura che li contraddistingue; questi si occuperanno del proprio compito in maniera esclusiva, secondo modi e tempi adeguati. Solo così ogni attività sarà bella, fruttuosa e agevole. Si tratta di una divisione del loro che mira alla soddisfazione delle necessità basiche nel rispetto della natura di ciascuno²⁶. I quattro o cinque cittadini hanno bisogno dell'opera di altri produttori artigiani che forniscano loro, ad esempio, gli strumenti del lavoro. Ne seguirà una crescita della comunità iniziale con la comparsa di una classe di pastori e una classe di mercanti, questi ultimi dediti alla circolazione delle merci. La crescita del commercio implicherà l'aumento del numero di artigiani, contadini ed esperti di cantieristica. Per lo

²² Resp. 368 b.

²³ *Ivi*, ³68 c 7 – 368 d 1. Cfr. *Fedone*, 108 d 4 - 5. Le citazioni dalla *Repubblica* sono tratte da M. Vegetti, F. Sartori, B. Centrone (a cura di), Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

²⁴ La corrispondenza *psyche* e *polis*, una corrispondenza peraltro non perfetta, è stata ed è tutt'ora oggetto di dibattito. Per l'isomorfismo "mai dimostrato" efr. tra gli altri S. Rosen, *Plato's* Republic..., p. 70; B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in: G. Fine, *Plato 2...*, pp. 255-264.

²⁵ Resp. 369 c.

²⁶ Resp. 369 d 1 – 370 b 5.

scambio di merci tra singoli cittadini nasceranno il mercato, la moneta e i commercianti al minuto. Le persone dotate di scarso intelletto ma fisicamente vigorose saranno i salariati che completeranno la *polis*. Lo Stato ora è perfetto. Ma in esso dove risiedono giustizia ed ingiustizia? Forse in un certo modo di scambiarsi i prodotti. Questo Stato, che definiamo "sano", sarà improntato ad uno stile di vita frugale, tale da essere paragonato da Glaucone ad uno "stato di porci". Giovani come Adimanto e suo fratello hanno bisogno di uno Stato che meglio possa corrispondere alle loro esigenze e formazione, con maggiori agi, raffinatezze e cultura, quella che sarà detta la città del lusso – tryphosan polin – , nella quale sarà più facile individuare l'origine di giustizia ed ingiustizia. Se quello delineato or ora è lo Stato sano, quello che si illustrerà adesso sarà lo Stato malato, in cui si assisterà ad un incremento dei bisogni, alla nascita di figure preposte ai più svariati campi dell'arte, all'emergere del desiderio di ricchezza, una polis più grande che vedrà il sorgere di cose e figure non necessarie. Si avrà maggior necessità di medici in parallelo alle modifiche imposte all'originario stile di vita sobrio. Uno Stato più affollato richiede un maggior territorio e maggiori ricchezze, esigenze che portano al ricorso allo strumento della guerra, per la quale sarà necessario istituire un esercito. Vi sarà la formazione di una classe apposita che eserciti la guerra poiché vale il principio che ciascun individuo svolga una sola ed unica funzione per poterla compiere al meglio. Si tratterà di una classe di phylakes – custodi professionisti – che dovrà contraddistinguersi per una particolare natura, adatta alla difesa della polis, nature che debbono essere selezionate. Il phylax sarà come il cane di razza, andreios e dotato di thymoeides – istinto aggressivo – per affrontare senza paura i pericoli. Al carattere aggressivo ed irascibile dovrà affiancare anche una natura mite, perché dovrà essere mite con i concittadini ed aggressivo con i nemici, socievole con chi conosce e tutto al contrario con chi non conosce. Poiché distinguerà sulla base della conoscenza e non conoscenza l'amico dal nemico, egli sarà filosofo. Il custode sarà pertanto per natura filosofo, aggressivo, veloce e forte. La sua educazione sarà di tipo ginnico-musicale e la descrizione di questo tipo di paideia viene introdotta da Socrate come un racconto per immagini - mythos - 27. L'educazione parte dalla musica, in cui rientra il genere letterario, il quale si distingue in due tipi, quello avente per oggetto la verità – alethes – e quello avente per oggetto la finzione – pseudos – L'educazione dei fanciulli inizia proprio da questo tipo di narrazione, poiché contiene un nocciolo di verità. Sarà tuttavia necessario esercitare un attento controllo sull'operato dei mythopoioi e sui contenuti

²⁷ Cfr. G. Reale, Per una nuova interpretazione di Platone ..., pp. 83 ss.

delle loro narrazioni, per evitare che si diffondano principi contrari a quelli che si vogliono impartire, poiché tali racconti incidono sull'anima del bambino e la formano. La mitologia tradizionale, rappresentata in modo eminente da Omero ed Esiodo, diffonde false immagini di dèi ed eroi e pertanto sarà da respingere. Occorre moralizzarne i contenuti, non diffondendo raffigurazioni di divinità ed eroi nell'atto di commettere crimini, iniquità, in contrasto tra loro o in conflitto con i parenti. Questi racconti non debbono essere introdotti nemmeno se considerati come allegorie, giacchè il giovane non è capace di discernere il significato profondo da quello letterale. Si devono proporre solo racconti finalizzati alla virtù. Ma quali sono i discorsi ed i miti che si devono dire? chiede Adimanto. E Socrate:

"né io né tu siamo poeti ma fondatori di uno Stato; e chi fonda uno Stato non è tenuto a ideare lui stesso dei racconti mitologici, ma ad averne chiare in mente le linee direttive, attenendosi alle quali i poeti avranno da costruire i loro miti"²⁸.

Si tratta dunque di stabilire delle linee-guida relative alla teologia: dire come il dio si trovi ad essere. Dio è buono ed è causa solamente del bene, non è responsabile di tutto, gli può essere addebitata solo una minima parte delle vicende umane²⁹. La causa dei mali deve essere ricercata altrove³⁰. Si deve evitare di addossare al dio che è buono la responsabilità dei mali e se questo dovesse accadere, sarà necessario affermare che in realtà quelli che sembrano mali non sono tali: in quanto punizioni, giovano a chi li riceve. Un'altra linea-guida per la rappresentazione degli dèi deve stabilire che loro, le realtà più perfette, non possano subire mutamento o alterazione, né a causa d'altro né a causa propria. Essi non potranno assumere molte forme. I racconti spaventosi diffusi sulla divinità, oltre ad essere empi, generano la paura nei fanciulli. Gli dèi non ingannano e non mostrano pertanto immagini false di se stessi, sono assolutamente esenti dalla menzogna. Dio è *haplos*, *alethes* nelle opere e nelle parole, non muta di forma e non inganna mai. Chi sostiene il contrario non può costituire un punto di riferimento per l'educazione.

²⁸ *Resp.* 378 e 7 − 379 a 4.

 $^{^{29}}$ Cfr. *ivi*, 617 d 6 – e 5: le parole dell'araldo nel mito di Er.

³⁰ Per un eventuale riferimento, qui, alla Diade di grande e piccolo come causa del male, cfr. Arist. *Metaph*. I, 6, 988 a.

Nel terzo libro viene proseguito ed approfondito il tema dell'educazione³¹ dei Custodi, ponendo l'accento su quello che tradizionalmente costituiva il perno della formazione giovanile, ovvero la poesia. In linea generale, si propone una critica e l'emendazione della poesia tradizionale³², seguita da una prima parte dedicata alla formazione musicale³³ e una seconda parte dedicata al tema della cura del corpo, basata sulla ginnastica e l'alimentazione, con l'occhio rivolto alla funzione ed allo scopo che deve essere perseguito dalla vera medicina³⁴. L'educazione ginnico-musicale dovrà condurre alla costituzione dell'equilibrio dell'anima³⁵. Individui dotati di simile formazione dovranno assolvere a funzioni e doveri ben precisi che verranno illustrati nell'ultima parte del terzo libro³⁶. Vediamo ora nel dettaglio come viene condotta l'argomentazione. Nell'educazione dei phylakes bisognerà avere di mira lo sviluppo e il rafforzamento della virtù del coraggio, in modo particolare nei confronti della morte. L'attacco di Socrate si rivolge pertanto a certi mythoi riguardanti l'aldilà, il cui diffusore principale è Omero, i quali presentano immagini tali dell'Ade da far preferire a questo la schiavitù. Occorre purificare quegli aspetti, come terminologia ed immagini, che intimoriscono ed infiacchiscono i guardiani. Dai miti dovranno sparire le rappresentazioni di dèi ed eroi poco "virili", abbandonati al pianto o al lamento, particolarmente in relazione alla morte ed al lutto. I giovani, infatti, udendo di simili comportamenti attribuiti a dèi ed eroi, potrebbero volerli emulare senza provare vergogna. Si dica altrettanto per il riso. È necessario dare la massima considerazione alla verità, poiché la menzogna non ha utilità riguardo agli dèi; tuttavia, essa può risultare utile agli uomini se intesa come pharmakon somministrato dai reggitori dello Stato, sia ai nemici che ai cittadini, per il bene stesso della polis³⁷. I cittadini che ne facciano uso, al contrario, saranno severamente puniti. Sarà necessaria la sophrosyne, che consisterà nell'obbedienza verso i superiori e nell'essere capaci di dominarsi di fronte alle tentazioni rappresentate dai piaceri. La letteratura tradizionale trasmette esempi di insubordinazione nei confronti dei superiori, nonché comportamenti riprovevoli indicanti mancanza di controllo, da parte di dèi ed eroi; tali esempi dovranno

³¹ Sul valore educativo e persuasivo dei miti in Platone, rimando a G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp. 53 ss.

³² *Resp.* 386 a – 398 b.

 $^{^{33}}$ Ivi, 398 b -403 c.

 $^{^{34}}$ Ivi, 403 c – 410 b.

³⁵ *Resp.* 410 b − 412 e.

³⁶ *Ivi*. 412 e – 417 b.

³⁷ La bugia somministrata come *pharmakon* dai governanti ai cittadini è una "nobile menzogna", per la quale rinvio alla lettura del contributo di M. Scholfield, *The Noble Lie*, in: G. R. F. Ferrari (ed. by), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 138-184.

essere emendati e sostituiti con altri più adeguati. Non potranno essere rappresentati dèi od eroi in atteggiamenti criminosi, poiché, stando a quanto stabilito precedentemente, essi non possono essere causa di mali. Un altro messaggio nefasto trasmesso dalla poesia tradizionale consiste nel sostenere che il disonesto sia felice e molti onesti infelici e che l'ingiustizia paghi. Sarà fatto obbligo ai poeti di cantare, al contrario, la giustizia e la vita dell'uomo giusto. Se questa è l'analisi dei contenuti di un discorso, ad essa dovrà seguire l'analisi formale del logos³⁸. Esistono, invero, tre tipi di narrazione: imitativa, quando il poeta si immedesima con il personaggio e parla come se fosse il personaggio; narrativa, quando il poeta parla in prima persona; mista, quando siano presenti entrambe le forme. Il modello imitativo è prevalente nella tragedia, quello narrativo domina nel ditirambo mentre la forma mista è tipica dell'epica e di altri generi letterari. Ma l'imitazione deve far parte dell'educazione dei Custodi? Per rispondere al quesito, occorre prima domandarsi se essi debbano essere o meno imitatori. In linea con quanto detto precedentemente, ovvero che ciascuno deve occuparsi di un'unica attività per svolgere al meglio il compito assegnato, i phylakes dovranno imitare un unico modello, quello dell'uomo virtuoso. Infatti, l'imitazione di cattivi modelli, col tempo, si sedimenta generando un habitus. Il narratore ideale utilizzerà la forma mista, perché anche l'imitazione ha i suoi vantaggi quando porti all'immedesimazione con esempi moralmente validi. Dopo aver trattato della parte della musica che si applica ai discorsi, si passeranno ora in rassegna il canto e la melodia. La melodia – melos – si compone di logos – recitato, per il quale valgono le regole stabilite nell'ambito letterario –, harmonia e rythmos – che seguiranno il recitato –. Nella selezione delle armonie si elimineranno le lamentose, le effeminate e le conviviali: resteranno la dorica e la frigia, una rivolta al valoroso in guerra, l'altra utilizzata nei tempi di pace. Saranno suonate con strumenti semplici a poche corde. Alla epurazione delle armonie segue quella dei ritmi. Il ritmo armonico segue sempre il buono discorso, il ritmo disarmonico il cattivo discorso³⁹. Lo stile del discorso e il suo contenuto vanno di pari passo con la disposizione dell'anima: i discorsi di tono elevato sono conseguenza della bontà d'animo ed è la buona disposizione d'animo che i giovani devono perseguire per assolvere come si conviene al proprio compito. La disarmonia della forma, la mancanza di ritmo e di equilibrio sono parenti di un discorso e di un carattere sconvenienti, per cui sarà bene impedire a quegli artisti che diffondono la disarmonia di operare nella polis e

L'interlocutore di Socrate, in questa ampia parte dedicata alla letteratura, è Adimanto.
 In questa parte dedicata a canto e melodia, l'interlocutore principale di Socrate è Glaucone.

promuovere invece chi, attraverso l'arte, procuri sintonia e collaborazione con la sana ragione. Un'educazione musicale di questo tipo è rivolta all'instaurazione dell'armonia nell'anima e al riconoscimento di essa ovunque si trovi; una simile formazione inoltre prepara all'accoglimento della ragione in età adulta. Il vero musico è colui che riconosce l'armonia in tutte le sue forme, iniziando dalle virtù, e che la possiede: essa è cosa bella e perciò amabile. La musica in sostanza è l'amore del bello. L'educazione dei Custodi prevede anche l'attenzione per il corpo e la sua salute. Un'anima buona può perfezionare un corpo ma non viceversa: all'intelligenza può essere affidata la cura del corpo. I Custodi sono "atleti di guerra" formati grazie ad una ginnastica semplice, in sintonia con quella musica di cui si è poc'anzi parlato, che sia adeguata alle operazioni belliche, e sarà accompagnata da un sobrio regime alimentare e da uno stile di vita temperante. La ginnastica semplice porta alla salute del corpo, la semplicità della musica porta alla temperanza nell'anima. È a causa di intemperanze e malattie che prendono piede l'arte della disputa – forense – e la medicina e il costante ricorso ad esse: tale ricorso a tribunali e medici è il segno della decadenza e dell'ignoranza sia rispetto alla cura del corpo sia rispetto alla cura dell'anima. La cura per la salute del corpo non deve valicare certi limiti, poiché essa deve essere finalizzata alla risoluzione della malattia e non ad un suo prolungamento, col rischio di divenire inutili a sé ed allo Stato. La medicina, in sostanza, curerà chi può veramente risanare, ovvero chi sia di costituzione sana, in caso contrario non si farà né l'interesse del paziente né quello della società. Il medesimo principio guiderà anche l'azione dei giudici. Entrambi curano con l'anima. Il medico dovrà avere quanta più esperienza di malattie, meglio se in prima persona; il giudice dovrà aver conosciuto la natura del male tardi e solo astrattamente, perché la frequentazione dei cattivi esempi guasta l'anima. Un simile giudice sarà buono perché avrà l'anima buona; la virtù in un'anima ben educata riuscirà ad avere una esatta comprensione di sé e della malvagità. Quest'uomo sarà dunque il vero sapiente. L'educazione ginnico-musicale è rivolta al vantaggio dell'anima e deve mirare all'equilibrio, al giusto mezzo tra le due componenti, affinché la psyche non diventi né eccessivamente rude né eccessivamente debole: i phylakes debbono possedere entrambe le nature, quella dell'andreios e quella del philosophos. Le due technai – musica e ginnastica – sono in funzione della facoltà irascibile – to thymoeides – e della parte amante del sapere - to philosophon - in vista dell'accordo tra loro. Chi mescola nella proporzione migliore ginnastica e musica è musico perfetto, perfettamente accordato. Nella *polis* si renderà necessaria la presenza di qualcuno che sovrintenda a questo genere di cose.

Ma chi deve comandare nel gruppo dei phylakes? I migliori tra i più anziani, ovvero coloro che siano migliori nell'arte di difendere la Città, particolarmente devoti allo Stato, che hanno sempre di mira il suo meglio e in vista del meglio prendono le decisioni. Costoro restano fedeli allo Stato anche di fronte a dolori e seduzioni. I capi dei Custodi dovranno essere selezionati fin dalla più tenera età, mettendoli alla prova in quelle situazioni - dolori, fatiche, piaceri - in cui sarebbe più facile dimenticare il principio a cui debbono attenersi e che debbono difendere: il meglio per lo Stato. L'archonta – il capo – sarà l'uomo che mai si sia lasciato corrompere. Il gruppo dei Custodi si scinde in due sottogruppi, i custodi perfetti – archontes – e i giovani esecutori e garanti delle disposizioni dei capi – epikouroi – . Tutta l'umanità, nonostante le differenze, è in qualche modo legata da una relazione di fratellanza, che trova espressione nel "racconto fenicio" presentato da Socrate e che vede l'unione di due miti noti, il mito dei "nati dalla terra" – con cui si vuol inculcare il principio della fratellanza tra gli uomini – e il "mito delle razze di metallo" – con cui si vuol dar ragione delle differenze che intercorrono tra individuo ed individuo -. La qualità delle anime deve essere sorvegliata dai capi, in modo tale che tra i Custodi non giungano le anime di costituzione meno pregiata: non si tratta, però, di una rigida suddivisioni in classi sociali poiché è previsto un certo grado di mobilità verso l'alto e soprattutto verso il basso, giacchè il sistema è teso alla salvaguardia della purezza della classe dirigente. Qual è il tipo di vita dei Custodi? Vivranno insieme in alloggi semplici, sempre pronti alla difesa verso l'esterno e verso l'interno. Non possiederanno beni se non quelli strettamente necessari, né una casa propria. Riceveranno il necessario per vivere dai cittadini nella forma di ricompensa per il servizio reso alla comunità. Condivideranno la mensa e non possiederanno né oro né argento, tranne quelli presenti già nelle loro anime, poiché dalla moneta nascono le azioni più empie. Il possesso di beni li distoglierebbe dal compito loro assegnato, rendendoli nemici o padroni degli altri cittadini. All'inizio del IV libro si pone il problema della felicità dei Custodi. Non rischiano di essere infelici

⁴⁰ A proposito del mito delle razze di metallo e del suo rapporto con il mito di Er, cfr. K. Dorter, The *Transformation of Plato's* Republic, p. 333: si tratta di una nobile bugia che pare di segno opposto rispetto al racconto sull'aldilà. Nel mito di Er si parla di scelta responsabile del proprio destino, mentre il mito delle razze di metallo pare sollevarci dalla responsabilità delle differenze individuali facendole dipendere dalla proporzione tra i metalli che ci viene attribuita dalla Terra.

non traendo alcun vantaggio dalla guida dello Stato⁴¹? In realtà, lo scopo dei fondatori della Città non è quello di rendere felice una classe più di un'altra, ma di rendere felice lo Stato nel complesso, affinché vi possa essere trovata la giustizia. Occorre badare dunque all'interesse generale della *polis*, facendo in modo che tutti compiano il proprio dovere. Solo con il buon sviluppo e la buona amministrazione della città ogni classe avrà la sua porzione di felicità. A peggiorare lo Stato contribuiscono la presenza in esso di ricchezza e povertà, che ne impediscono l'armonico sviluppo e ne indeboliscono la difesa. Ricchezza e povertà dovranno essere pertanto monitorate attentamente dai Custodi. La vera Città è quella caratterizzata dall'unità, le altre sono chiamate così solo impropriamente perché al proprio interno contengono una molteplicità di città, -a partire da quella dei ricchi e quella dei poveri-. In vista della salvaguardia dell'unità dello Stato, si dovrà badare a che esso rimanga entro certi limiti, sia nel numero dei cittadini sia nell'estensione territoriale. Sempre allo scopo della conservazione dell'unità della polis occorre assicurarsi che ciascuno svolga quella funzione che gli è congeniale per natura, consentendo così di transitare da una classe all'altra qualora sia necessario. Il criterio dell'unità deve essere applicato anche in ambito educativo. A proposito delle norme che regolano l'educazione dei giovani, sarà necessario non apportare modifiche alla formazione ginnico-musicale per non ledere l'ordine costituito. Dovranno essere sottoposti ad attenta regolamentazione i giochi dei bambini, i quali poi, attraverso la musica, acquisiranno il senso dell'ordine. Attraverso il senso dell'ordine acquisito si giungerà anche alla scoperta di quelle norme apparentemente insignificanti che non vengono fissate per legge, cosa che sarebbe inutile, poiché il loro ossequio verrà naturalmente. Se le leggi verranno salvaguardate, tutti gli aspetti minori relativi alle relazioni tra i cittadini, ai commerci, alla tassazione non dovranno essere stabiliti dalla legge poiché uomini ben educati e temperanti le troveranno da sé. Resta da affrontare ora il tema della legislazione in materia di culto. Per la fondazione di templi, sacrifici, culto di dèi, demoni ed eroi ci si rimetterà all'oracolo di Delfi. A questo punto, ora che la Città è fondata, si dovranno trovare giustizia ed ingiustizia, le differenze che intercorrono tra loro e si dovrà dire quale delle due porti alla felicità, sia che appaiano o che non appaiano a uomini e dèi. Se la città poggia su buoni fondamenti è anche buona, dunque sophe, andreia, sophron, dikaia. Una volta che si siano trovate alcune di queste

⁴¹ Sulla felicità dello Stato a discapito di quella dei Custodi, i quali sono gli unici a poterla raggiungere realmente, cfr. S. Rosen. *Plato's* Republic ..., p. 273 ss. Sul conflitto che sussiste tra la giustizia nella città e l'obbligo per il filosofo ad occuparsi di politica e sul fatto che l'attività di governo possa essergli di svantaggio, si veda inoltre R. Kraut, *Return to the Cave: Republic 519-521*, in: G. Fine (ed. by), *Plato* 2..., pp. 235-254.

virtù nella polis, la rimanente parte costituirà la virtù che non si sia ancora trovata. La prima virtù è la sophia: la Città è sapiente perché attua buone scelte e il saper attuare buone scelte è una forma di episteme. Diremo lo Stato sapiente per la scienza propria di una classe di cittadini – i phylakes – che possiedono la scienza di decidere per lo Stato nella sua interezza, particolarmente nei riguardi della politica interna ed estera. La Città è sapiente grazie alla sua classe meno numerosa – i Guardiani – in virtù della scienza che questa classe possiede. La seconda virtù – andreia – si trova nella classe dei soldati che combatte a difesa della città; da quella classe dipende il coraggio dello Stato, a patto che essa mantenga in ogni condizione – piaceri, dolori etc. – la retta opinione su ciò che è da temere e su ciò che non è da temere, che costoro hanno appreso attraverso l'educazione. Il coraggio è dunque la capacità di mantenere saldo in ogni occasione un punto di vista giusto e conforme alla legge rispetto a ciò che va temuto e ciò che non va temuto. La sophrosyne è una forma di symphonia e harmonia, un kosmos imposto a passioni e desideri: è un "superare se stesso". Il "superare se stesso" indica il predominio della parte superiore dell'anima sull'inferiore. La Città delineata è superiore a se stessa e temperante perché in essa la parte migliore – quella parte caratterizzata da stati d'animo semplici e misurati che sono guidati dalla ragione unita all'intelligenza, che si trova in pochi individui – domina sulla peggiore. La temperanza si riflette sullo Stato intero, essendo un'armonia ed un accordo tra i cittadini, una consonanza di giudizio tra la parte migliore e la parte peggiore su quale delle due debba comandare nella Città e nel singolo uomo. Ciò che resta a questo punto è la giustizia. Ma a ben guardare, ciò che è la giustizia è già sotto gli occhi di tutti: essa risiede in quella norma posta fin dal principio secondo la quale un solo cittadino deve assolvere ad un unico compito⁴², quello per il quale è più adatto per natura⁴³. Lo scambio delle professioni tra le classi costituirebbe un danno irreparabile per lo Stato, un attentato, e questa è l'ingiustizia. A questo punto, il discorso sulla giustizia nello Stato deve essere ricondotto al discorso sulla giustizia nel singolo individuo. Dopo alcune indicazioni metodologiche sul come portare avanti la ricerca⁴⁴, si pongono in relazione l'uomo giusto e la Città giusta con l'Idea di Giustizia: uomo e città giusti saranno homoioi rispetto alla Giustizia. La città è giusta quando le tre componenti svolgono ciascuna il proprio compito, sapiente, temperante e coraggiosa sempre per questi suoi tipi, ma in relazione a certe altre attitudini ed abitudini. L'individuo va valutato nello stesso modo

⁴² Resp. 433 a 9: to ta hautou prattein: il fare le cose proprie.

⁴³ *Ivi*, 433 a 1 – 7. ⁴⁴ *Ivi*, 434 d 2 – 435 a 4.

in quanto nell'anima presenta caratteri identici. Ma l'anima possiede questi tre caratteri, sophrosyne, andreia, sophia?

Socrate sottolinea come con il metodo adottato per la ricerca non si coglierà tale oggetto di indagine in modo esatto, ma solo in misura proporzionale ai presupposti ed alle premesse⁴⁵, cosa che però sarà sufficiente. In ciascuno di noi si trovano gli stessi caratteri e le stesse attitudini che caratterizzano la Città, i quali passano dai cittadini allo Stato. Bisognerà chiedersi se compiamo le nostre azioni ricorrendo sempre alla stessa facoltà, oppure, visto che sono tre, ricorrendo a questa o a quella. Forse con una parte impariamo, con un'altra ci adiriamo, con un'altra desideriamo i piaceri di cibo, sesso e simili? O ciascuna azione la si compie con il concorso di tutta l'anima? Bisogna definire le tre facoltà per vedere se esse siano riconducibili all'unità. La dimostrazione che segue poggia tutta sulla formulazione del principio di non-contraddizione, per il quale la medesima cosa non potrà mai subire o produrre azioni contrarie nel medesimo modo e in rapporto al medesimo oggetto 46. Ora, ci sono atti compiuti e subiti qualificabili come opposti: affermare-negare, afferrare-respingere e così via. L'avere fame o sete, i desideri, vanno posti nella categoria degli opposti. Nell'anima, infatti, esistono impulsi opposti, fatto che presuppone l'esistenza in essa di facoltà diverse. Consideriamo la fame e la sete in quanto tali, anzi, ciascun desiderio in quanto tale: ciascun desiderio in quanto tale è desiderio di quell'unico oggetto (ad esempio la bevanda come oggetto di desiderio del bere) a cui è predisposto per natura. L'essere poi quest'oggetto in un modo o nell'altro (ad esempio caldo o freddo) è circostanza accessoria⁴⁷. Se qualcosa trattiene l'anima dal suo desiderio, allora in essa esiste un'altra facoltà diversa, sulla base del principio di non-contraddizione appena formulato. Alcune persone, pur avendo sete, non bevono: nella psyche c'è un principio che spinge a bere – che proviene dagli appetiti e dalle malattie – e un principio che frena – che viene dalla ragione – . Avremo un logistikon – principio razionale – e un alogiston/epithymetikon – principio irrazionale e concupiscibile –. L'istinto aggressivo col quale ci adiriamo è un terzo principio che talvolta combatte contro il desiderio. In molte occasioni, il principio irascibile si allea con la ragione contro i desideri, essendo diverso sia dal principio concupiscibile sia dal principio razionale. Quindi nell'anima sono presenti i tre caratteri che contraddistinguono lo Stato. Conseguentemente, ciò che rende sapiente lo Stato rende

⁴⁵ Ivi, 435 c 10 – 435 d 9.

⁴⁶ *Ivi*, 436 b 8 – c 1. Ad esempio l'uomo seduto che muove le braccia o la trottola. Chi afferma che si muovono e che al contempo stanno fermi dicono il falso.

⁴⁷ L'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro che bere.

sapiente anche il cittadino; altrettanto dicasi per coraggio e temperanza. Inoltre, si dice giusto un individuo nel modo in cui si dice giusto lo Stato: in ognuno di noi, ciascuna facoltà assolverà al proprio compito, come le tre classi nella polis: il logistikon comanda perché è sapiente e ha la responsabilità di tutta l'anima; lo thymoeides obbedisce e si allea con la ragione. La fusione di musica e ginnastica darà loro quest'intesa. Insieme, questi due principi ben educati, devono comandare sull'epithymetikon, che in ogni uomo costituisce la parte maggiore dell'anima, mai sazia di ricchezza. Occorrerà sorvegliarla affinché non si ingrandisca e non cerchi di assoggettare le altre due facoltà, sovvertendo il sistema. L'uomo è andreios per il principio irascibile, quando questo mantiene intatto nel dolore e nel piacere la giusta opinione imposta dalla ragione su ciò che è da temere e ciò che non è da temere. È sapiente per il logistikon che comanda e possiede la scienza di ciò che è utile a ciascuna parte e all'insieme. È sophron per l'armonia e accordo tra le facoltà, quando riconosce che si deve obbedienza alla ragione. La giustizia è un'armonia, un buon ordine in cui i molti elementi si fanno unità e l'azione giusta è quella che mantiene tale unità. L'ingiustizia risiede nel contrario. I giusti comportamenti producono giustizia, gli ingiusti ingiustizia. Fare giustizia significa disporre le facoltà dell'anima nei reciproci rapporti di superiorità e subalternità, ossia significa affidare il potere alla parte che merita, come nello Stato. Detto ciò, è conveniente comportarsi in modo giusto o ingiusto? Di contro ad una virtù unica, esistono molteplici vizi, riconducibili a quattro tipologie: quanti sono i tipi di governo malati tanti sono i tipi d'anima corrispondenti. Oltre a questi ve n'è un quinto, il tipo di governo ottimo, appena delineato, che corrisponde ad una monarchia – se governa un solo uomo – o ad un'aristocrazia – se governano in molti – . Che governi uno o che governino in molti, non modificheranno le leggi che contano, a patto che la loro formazione sia quella delineata. Al principio del libro V, Socrate sta per accingersi ad illustrare le quattro forme di Stato e di uomo corrotte, ma Adimanto, spinto da Polemarco e col sostegno di Glaucone e Trasimaco, invita il filosofo a non fuggire dal trattare un argomento di capitale importanza cui ha accennato solo di sfuggita: la comunanza di donne e figli. La discussione deve ripartire da zero e deve essere portata ad un livello superiore. Ora Socrate dovrà dire cosa intende quando, a proposito dei Custodi, parla di comunanza di donne e beni e a proposito dell'allevamento dei figli nel periodo che va dalla nascita all'età scolare. L'argomento è difficile da affrontare:

" non sembrerà neppure una proposta realizzabile e pure concesso che la si credesse realizzabile, non la si riterrebbe la migliore possibile. [...] temo che il mio ragionamento sia preso per una pia illusione^{7,48}.

Socrate è restio ad affrontare l'argomento perché è incerto ed è ancora in cerca della verità. Il produrre un discorso in merito può essere azzardato poiché rischia di trascinare nell'errore gli amici. Egli sarà in ogni caso assolto e ritenuto incolpevole d'inganno. Si paragonino gli uomini a guardiani del gregge e attribuiamo loro un modo simile di generare e di allevare i figli, verificando se ciò sia opportuno o meno. Le femmine, come quelle dei cani da guardia, devono collaborare a sorvegliare il gregge, andando a caccia con i maschi e fare tutto con loro, non essendo escluse per il fatto di partorire ed occuparsi della prole, semplicemente tenendo conto del fatto che hanno costituzione più fragile rispetto all'uomo. Ad esse sarà impartita la medesima educazione ginnicomusicale, la stessa formazione nell'arte militare, praticheranno la ginnastica nude con gli uomini: tutto ciò susciterà l'ilarità degli stolti, nonostante sia la cosa migliore. Ora, occorre stabilire, in linea di principio, se tutto questo sia fattibile e se la donna, per natura, possa svolgere le funzioni che svolge l'uomo, del tutto, in parte o per nulla. I detrattori della proposta socratica diranno che il discorso non appare in linea con quanto postulato al principio, ovvero che ciascuno debba svolgere la funzione per la quale è dotato per natura. Uomini e donne possiedono nature differenti e pertanto non possono assolvere ad un medesimo compito. Per uscire fuori dall'impasse è necessario dire di quale specie sia la diversità di natura di cui si sta parlando. La diversità tra uomo e donna non è in rapporto al mestiere ma si limita al fatto che la donna partorisca e l'uomo fecondi, fatto che non implica differenza in relazione alla possibilità di svolgere determinate mansioni. Il calvo ed il chiomato sono diversi rispetto ai capelli ma nulla impedisce che entrambi svolgano l'attività del calzolaio. Non esistono attività pubbliche precluse alle donne in quanto tali e dell'uomo in quanto tale, poiché la natura ha distribuito equamente le attitudini tra i due sessi; la donna, più semplicemente, risulterà meno forte dal punto di vista fisico. Pertanto non va contro la legge di natura assegnare alla donna la medesima educazione ginnico-musicale: si tratta di una norma auspicabile e realizzabile. La preparazione della donna in vista della difesa dello Stato deve essere

⁴⁸ *Resp.* 450 c 6 − d 2.

identica a quella dell'uomo perché possiedono la medesima natura e ad essa verranno affidati compiti più leggeri. Si è scampati così ad una prima "ondata" e si è stabilito che le donne dei Custodi devono fare tutto in comune con gli uomini attraverso delle proposte realistiche ed utili⁴⁹. A questa legge ne deve seguire un'altra: le donne devono essere comuni agli uomini e nessuna deve convivere privatamente con un solo uomo. Anche i figli devono essere comuni affinché nessun genitore conosca i propri figli e viceversa. Questo provvedimento, che pure è utile, è altrettanto realizzabile? Bisognerà discutere sia della sua utilità sia della sua realizzabilità. Per il momento si darà per certa la sua fattibilità per valutare il modo in cui i reggitori organizzeranno la materia, dimostrando che il loro modo di agire è utile allo Stato ed ai Custodi. Le donne dovranno essere assegnate agli uomini sulla base dell'affinità di carattere. Nel trascorrere la vita in comune proveranno attrazione istintiva e si accoppieranno necessariamente, a causa dell'attrazione amorosa. Le unioni verranno sottoposte a rigida regolamentazione e pertanto verranno istituiti matrimoni santi – ossia utili – pilotati dagli archontes che faranno largo uso dello strumento della menzogna per il bene dello Stato, facendo in modo che i migliori si accoppino con le migliori il più spesso possibile, limitando gli accoppiamenti e la prole dei peggiori, al fine di mantenere pura la razza dei Custodi. Terranno così sotto controllo la qualità e la quantità della popolazione. Verranno allevati solo i figli dei migliori tra i *phylakes* e non dei peggiori. La prole verrà allontanata dalle madri, quella dei migliori verrà condotta in speciali asili, quella dei peggiori o dei migliori malformata verrà nascosta. Nessuno dovrà conoscere i propri figli. Questi dovranno essere generati da persone nel pieno del vigore físico, in fasce d'età e periodi stabiliti dalla legge. I figli nati al di fuori dei periodi consentiti saranno considerati illegittimi. Per evitare gli incesti ci si atterrà ai criteri stabiliti per legge a partire dalla data in cui sono state celebrate le nozze e presumibilmente concepiti i figli. Si tratta di norme utili? Prima bisogna stabilire quali siano il sommo bene ed il sommo male per la polis e poi verificare se quanto detto finora corrisponda al bene o al male. Il bene dello Stato si identifica con la sua unità, il male con la sua frantumazione e molteplicità. Lo Stato è unito quando tutti provano piacere e dolore rispetto alle medesime cose e pronunciano "mio" e "non-mio" all'unisono. Il possesso comune di donne e figli rende tutti i cittadini fratelli e assicura la massima coesione dello Stato. Accade diversamente negli altri Stati, in cui la

⁴⁹ Sul "femminismo" platonico nella *Repubblica*, si consideri il contributo di J. Annas, *Plato's* Republic *and Feminism*, in: G. Fine (ed. by), *Plato* 2...., pp. 265-279.

distinzione tra governanti e popolo è, in realtà, distinzione tra "signori" e "servi". Quindi è dimostrato che la comunanza di donne e figli è utilissima allo Stato e ne assicura il suo maggior bene, l'unità. Dunque, allo stesso scopo, vale il divieto della proprietà privata e la pratica della vita comunitaria. I mezzi di sostentamento verranno ai Custodi come ricompensa per il loro servizio in difesa della Città. La condivisione di donne e figli, nonché l'assenza di ricchezza privata, elimina il pericolo della contesa. Tali provvedimenti legislativi impediscono la diffusione della violenza e dei conseguenti procedimenti penali, inoltre incentivano il rispetto dei giovani nei confronti degli anziani: sono leggi garanti della pace dello Stato. I Custodi non saranno, come suggeriva Adimanto, i più infelici, ma i più felici, più dei vincitori di Olimpia, perché salveranno lo Stato e si vedranno assegnato tutto il necessario per vivere, verranno onorati dalla città e sepolti degnamente da morti. Saranno i più felici a patto che ricerchino una felicità compatibile con la loro funzione e non una felicità puerile. Ma questa comunione per gli uomini è possibile così come avviene nel mondo animale? Donne e uomini, impegnati insieme nella difesa dello Stato, in battagli porteranno con sé i figli per educarli alla guerra e la loro presenza li renderà ancora più coraggiosi. Verranno comunque tutelati e non esposti ai pericoli dai genitori esperti. A questo punto Socrate si concentra sul comportamento che i Custodi dovranno avere in guerra, sia tra loro sia con i nemici. Si parla di sanzioni per i guerrieri poco coraggiosi e di onori, celebrazioni e premi per quelli più valorosi. L'andreia rappresenta dunque l'elemento di distinzione tra i Custodi. A chi muore da eroe in guerra e a quanti, più in generale, abbiano brillato per virtù, andrà assicurata la stessa venerazione che si riserva ai demoni. Nei rapporta tra nemici bisogna distinguere tra Greci e barbari: i primi non devono essere ridotti in schiavitù, dovrebbero risparmiarsi tra loro e coalizzarsi contro il nemico barbaro. Si dovranno inoltre evitare manifestazioni di sciacallaggio e avidità nei confronti dei cadaveri dei nemici. I tipi di disaccordo dei Greci tra loro e tra Greci e barbari prendono nomi differenti: nel primo caso si tratta di discordia - stasis - nel secondo caso di guerra – polemos –. Nello scontro tra Greci, i vincitori debbono limitarsi a depredare i vinti del raccolto, perché lo stato di guerra non può durare in eterno e si dovrà giungere ad un accordo di pace. La Città che si sta fondando è una città greca amica dei Greci. Nei confronti dei barbari dovrà invece comportarsi come i Greci attualmente fanno tra loro. Sarà pertanto norma per i Custodi il non devastare i campi e il non dar fuoco alle case. Ma è tempo di tornare alla questione fondamentale: se tale costituzione possa essere attuata e in che modo essa possa realizzarsi. Si sta per scagliare addosso a Socrate, adesso, la terza e più temibile ondata, che per la sua imponenza giustifica tutta la titubanza del filosofo di fronte alla prospettiva di rivelare il suo pensiero.

In realtà, la polis delineata finora è un modello esemplare cui lo Stato che voglia essere veramente felice e ben amministrato deve approssimarsi quanto più possibile. Esso è stato costruito con il ragionamento come modello di Stato buono. Ma quanto detto sino a questo punto non perde di valore per il fatto che non si riesca a dimostrare che tale Stato può essere fondato tale e quale a come lo si è costruito nel discorso. A questo punto, si cercherà di illustrare quale modo e quale via conducano più vicino alla messa in atto di una simile costituzione. Esiste una differenza tra il fare e il dire, poiché il fare partecipa meno del dire alla verità. Pertanto non si deve dimostrare che tutto ciò che è stato esposto a parole debba realizzarsi tale e quale nella realtà; piuttosto, si troverà quanto ricercato – le condizioni di realizzabilità di un simile Stato – quando si sia trovata una polis che nella organizzazione si avvicini a quella ipotizzata nella discussione. Per raggiungere l'obiettivo fissato basta cambiare un solo particolare col quale si avrebbe un cambiamento generale. In questo particolare risiede il pericolo dell'ondata più violenta: il rischio è cadere nel ridicolo e nella vergogna per quanto si sta per preparare. Non ci sarà tregua ai mali dello Stato fino a che i filosofi non giungano al potere oppure sino a quando i sovrani non divengano essi stessi filosofi, in modo tale da far coincidere in un'unica persona il potere politico e la filosofia⁵⁰. Una simile proposta scatenerà l'ira di molti, ira da cui Socrate dovrà difendersi, con l'aiuto di Glaucone. Il punto da cui partire è la definizione del filosofo: chi è il filosofo chiamato ad esercitare il comando? Quando qualcuno prova attrazione per qualcosa, prova desiderio per tutto il genere di quelle cose e non per una sola sua specie. Allo stesso modo, il filosofo, che è amante del sapere, desidera la sapienza nel suo complesso. Colui che non prova amore per l'apprendimento non è amante del sapere, non è filosofo, mentre lo è chi si dedica con tutto se stesso allo studio. Ma non è filosofo chiunque apprenda o desideri apprendere qualunque cosa, ma solo chi contempla la verità. Il bello e il brutto, in quanto opposti, sono due, ma considerati di per sé ciascuno è uno. Ciascuna di queste Idee di per sé è una, ma poiché ci appaiono unite ad azioni, corpi e altre Idee è anche molteplice. Esistono, corrispondentemente, due categorie di persone, i filosofi e quelli patiti di arti, spettacoli e gente di mestiere. Questa seconda

⁵⁰ *Resp.* 473 c 11 – e 6.

categorie di persone ama l'apparenza del bello, mentre i filosofi amano il Bello in sé; i primi sognano, i secondi sono desti. I filosofi possiedono conoscenza – gnome – gli altri opinione -doxa –. Ma si conosce solo qualcosa che è, quindi solo ciò che è pienamente è anche pienamente conoscibile, mentre ciò che non è non è in alcun modo conoscibile. Se esiste una realtà posta nel mezzo tra essere e non essere – l'essere sensibile nel divenire – a questa corrisponderà un tipo di conoscenza intermedio tra l'ignoranza e la scienza. Ora, scienza e opinione sono facoltà differenti che per natura hanno scopi diversi: la prima ha per fine la conoscenza dell'essere, la seconda l'opinabile, che dunque non coincidono. La scienza e l'opinione si riferiscono ad oggetti ontologicamente differenti, da un lato la scienza mira al vero essere, dall'altro lato l'opinione mira all'opinabile il cui oggetto è tra essere e non essere; l'ignoranza si riferisce al non-essere. Conseguentemente, le opinioni dei molti intorno al bello – ma anche intorno al giusto, al pesante, al grande etc. – sono realtà intermedie tra l'essere in senso pieno e il non-essere. Ai cultori dell'opinione, che amano le molte cose belle ma non ammettono il Bello in sé, si oppongono i filosofi – gli amanti del sapere – che amano l'essere in tutte le sue forme e che contemplano ciascuna di queste realtà immutabili. Nel libro VI si prosegue con la definizione del filosofo per dimostrare a quale titolo egli possa rivendicare il potere dello Stato per sé. Egli innanzi tutto è dotato di vista acuta, possiede in sé i paradigmi del vero essere ma non è da meno nemmeno rispetto alla pratica ed alla virtù. Inoltre predilige le scienze relative alla sostanza che non muta mai – le Idee – in tutti i suoi aspetti ed ama la verità che è affine alla sapienza. Essendo rivolto interamente alla scienza, egli ricerca il puro piacere dell'anima e trascura i piaceri del corpo, è temperante, non attaccato alla ricchezza né meschino, cosa incompatibile con la tensione verso l'intero e la totalità del divino e dell'umano; è coraggioso, non temendo la morte e considerando la vita umana poca cosa se comparata all'eternità e a tutto l'essere. E' giusto e socievole. E' inoltre disposto all'apprendimento ed è dotato di buona memoria, equilibrato e capace di cogliere l'Idea di ogni realtà. A questo tipo di persona, quando abbia raggiunto la maturità, conviene affidare la guida dello Stato. Il ragionamento che Socrate ha condotto finora è persuasivo in linea teorica, però, come sottolinea Adimanto, i fatti lo smentiscono, poiché chi si è dedicato lungamente alla filosofia è divenuto, a detta dei più, stravagante o disgraziato o, nel caso migliore, inutile allo Stato. Socrate ritiene che chi dice queste cose dica il vero, ma in che senso si può dire che fintanto che i filosofi non prendano il potere non cesseranno i mali per la Città e al contempo che sono politicamente inutili? Una metafora può aiutarci a capire quale sia l'attuale condizione di difficoltà vissuta dai filosofi nei loro rapporti con gli Stati. L'immagine è quella di una nave – la nave dello Stato – in cui tutti si accampano il diritto di governarla e in cui l'unico vero esperto viene isolato e definito chiacchierone e inconcludente per il semplice fatto di non assecondare la ciurma. In sostanza, l'inutilità dei filosofi va imputata a chi non sa servirsene. Non è il capitano a dover implorare ai marinai il permesso di guidare, non è il sapiente che deve bussare alle porte dei ricchi, come non deve farlo il medico con i malati. Nell'immagine i marinai sono i politici dei tempi attuali e i veri nocchieri quelli chiamati acchiappanuvole. Il comportamento più serio non gode del favore e dell'approvazione di chi vive in modo opposto. Ma il pericolo più grande viene alla filosofia da chi fa finta di coltivarla. Sono questi i pessimi elementi che danno luogo alle accuse contro la filosofia. L'indegnità dei politici non dipende dalla filosofia ma da numerose cause estranee ad essa. Dopo aver definito i tratti peculiari del filosofo, occorre considerare i processi di degenerazione di tali nature. Perché molti vengono corrotti? Poi si dovrà trattare di quanti imitano la natura del filosofo attirando così il discredito sulla filosofia. Le nature filosofe sono poche e corrono il pericolo di rovinarsi. Possono essere rovinate dalle stesse virtù singole che possiedono e dai cosiddetti beni. Come ogni seme, esse hanno bisogno di un ambiente favorevole in cui svilupparsi; mancando questo ambiente, una natura particolarmente dotata rischia di diventare peggiore di una natura mediocre: i mali più grandi vengono dalle nature eccellenti mal educate. A corrompere i giovani ci pensano anche i sofisti, sia portandoli a farsi condizionare dagli umori della folla, sia attraverso l'arte della persuasione e, quando questa non fosse sufficiente, con i fatti. Chi si salva, si salva per sorte divina. Il tipo di sapienza diffuso da questo genere di personaggi consiste nel riconoscere ed assecondare gli umori della moltitudine, la quale mai sarà filosofa poiché non può elevarsi a contemplare la realtà in sé. Le virtù che contraddistinguono la natura filosofa attireranno le lusinghe di chi vorrà guadagnarsene i favori, e quando tali adulatori vedessero minacciato il loro primato perché il giovane è attratto dalla filosofia, cercheranno di farlo fallire con inganni e processi. Le virtù che rendono un filosofo tale possono, se non ben educate, allontanare dalla filosofia e dar luogo ai mali peggiori. Essa è simile ad un'orfana che cada in mani indegne. Si tratta delle mani di uomini ineducati e senza valore che abbandonati i mestieri si gettano sulla filosofia senza partorire nulla di buono. I pochi che degnamente vi restano legati si sono salvati grazie a particolari circostanze, quali esilio, lontananza dall'impegno politico, malattie e, nel caso di Socrate, il daimon. Chi ha assaporato la filosofia constata come nessuno sia in grado di prendere iniziative a favore dello Stato e come non vi siano alleati per la difesa del giusto. Il filosofo è come un uomo gettato tra le belve, che non può scendere a compromessi con i malvagi ma non può nemmeno contrapporsi ad essi, rischiando la morte e così di essere inutile a sé e agli altri⁵¹. Se avesse trovato uno Stato adeguato avrebbe salvato se stesso e gli altri. Al momento non esiste alcuna costituzione degna della natura del filosofo, motivo per cui questa degenera. La costituzione adatta è quella tracciata quando si fondava lo Stato, il quale per salvarsi dovrebbe fare uso della filosofia in modo opposto rispetto a quello che ne fa attualmente. Come dovrebbe essere utilizzata? In fanciullezza impartendo una educazione ed una filosofia da ragazzi, curando il corpo affinché irrobustisca; con il sopraggiungere della maturità dell'anima, esercitandola per potenziarla; terminato il tempo dei pubblici incarichi dedicandosi, se si vuole, a tempo pieno alla filosofia per vivere beatamente qui e degnamente nell'aldilà. Chi è restio ad acconsentire con tali discorsi, lo è perché mai ha udito qualcuno parlare in questi termini né ha mai visto queste cose realizzate, né mai ha visto filosofi di tale levatura al potere. Tutto ciò diventerà effettivo quando giungeranno i philosophoi al potere o i reggitori si trasformeranno in filosofi: che si verifichi una di queste alternative non è impossibile. Tale Città c'è stata, c'è e ci sarà quando la filosofia ne divenga la guida, sebbene che ciò avvenga non sia cosa facile⁵². Capendo chi sia il vero filosofo, i più muteranno opinione nei suoi confronti. Egli è innanzi tutto colui che guarda verso l'alto e contempla realtà immutabili, ben ordinate – kata logon – secondo determinati rapporti⁵³. Imita tali cose divenendo anch'egli ordinato e puro e divenendo capace di trasmettere anche allo Stato l'ordine ideale⁵⁴, plasmando, con l'azione politica, la costituzione sulla base della realtà che contempla. Qual è il tipo di educazione e quali sono le istituzioni che permetteranno a questi "salvatori dello Stato" di trovare la giusta collocazione? Che doti devono possedere gli archontes? Cominciamo con il ricordare che questi dovevano essere sottoposti ad un severo processo di selezione, da cui dovevano risultare devoti alla patria, resistenti ai piaceri e ai dolori, inflessibili rispetto ai principi. Solo chi superi queste prove avrà diritto al comando e agli onori, da vivo e da morto. I Custodi migliori da porre al vertice dello Stato, viene ribadito, sono i filosofi, pochi per natura. Affinché questa natura possa ricevere l'educazione di livello

⁵¹ *Resp.* 496 d 3 – 6.

⁵² Resp. 499 d 2 – 4. Riguardo alla realizzabilità o meno dello Stato ideale, cfr. M. F. Burnyeat, *Utopia* and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City, in: G. Fine, Plato 2..., pp. 297-308. Cfr. altresì M. Migliori, *Il Disordine ordinato...*, vol. II, pp. 1329-1341.

⁵³ Cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, pp. 228 – 247.

⁵⁴ *Resp.* 500 c 2 − 6.

superiore e il ruolo di comando che le spetta, essa deve possedere acutezza mentale e stabilità di carattere. Ma dovrà essere posta alla prova anche nello studio delle molteplici discipline, per verificare se sia all'altezza di giungere alle conoscenze massime – megista mathemata –. Ma cosa è il megiston mathema? È il vertice della conoscenza, maggiore della giustizia e di tutti gli altri valori: esso coincide con l'Idea del Bene - he tou agathou idea -, attraverso la quale le cose giuste e tutte le altre divengono utili e giovevoli. Si tratta tuttavia di un'idea che non conosciamo sufficientemente, e se non la conosciamo come si conviene, anche avendo appreso il resto delle cose, non ce ne verrà alcun vantaggio. Le opinioni su cosa sia il Bene sono varie, per cui secondo alcuni esso coincide con l'hedone, secondo altri con la phronesis. Ma il Bene può essere definito adeguatamente? Coloro che eccellono nello Stato e a cui va affidato il potere non possono rimanerne all'oscuro, perché altrimenti non potrebbero difendere la Città in modo adeguato. Dica Socrate cosa ritiene che sia il Bene, non limitandosi all'opinione comune, ma esprimendo ciò che pensa in merito come uno che possiede delle proprie convinzioni. Ne tratti, insomma, come ha trattato della Giustizia e della altre virtù e ciò sarà sufficiente. In realtà il filosofo non ritiene di essere all'altezza di dire il vero sull'Agathon e teme che, spingendosi troppo oltre, potrebbe meritare lo scherno altrui. Lascerà pertanto da parte, per ora, che cosa sia *l'auto tagathon* – il Bene in sé – perché ciò va oltre l'obiettivo presente. Parlerà, invece, della prole del Bene, somigliantissima al padre. Il debito lo salderà in altra occasione, mentre per ora si limiterà agli interessi⁵⁵. Il punto da cui partire per affrontare l'argomento è dato da un tema affacciatosi altre volte, ovvero l'esistenza delle Idee, da cui le singole cose che percepiamo prendono il nome. Queste cose empiriche le vediamo e non le pensiamo, le Idee le pensiamo ma non le vediamo. Noi percepiamo le cose visibili con la vista -opsis -: la facoltà di vedere e dell'essere visto sono le più preziose. Tali facoltà sono preziose più delle altre perché necessitano di un terzo elemento per attuarsi, la luce – phos –, che costituisce un vincolo "di maggior valore". Da un lato abbiamo la vista negli occhi, dall'altro i colori negli oggetti, nel mezzo la luce, un terzo genere di realtà, il cui signore è il Sole – helios –. La luce fa si che la vista veda e che le cose visibili siano vedute. La vista e l'occhio non sono il Sole, tuttavia l'occhio è il più simile al Sole e la sua facoltà è somministrata e affluente dal Sole. Il Sole non è la vista ma è causa della vista e

⁵⁵ Resp. 506 d 8 – 507 a 7. Sul Bene e la sua relazione con le dottrine non scritte, cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione*, pp. 315 – 361, in part. pp. 315 - 344; Per i "passi di omissione", cfr. T. A. Szlezák, *Come leggere Platone*, p. 99 ss., ma anche *Platone e la scrittura della filosofia...*, pp. 394-400. Per una lettura differente del *to agathon*, si consideri M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 224 – 231.

dunque è da questa veduto. Ecco il figlio del Bene. La spiegazione dell'immagine, sulla base dell'analogia, è che ciò che è il Bene nel mondo intelligibile rispetto all'intelletto e agli intelligibili, così il Sole è nel visibile rispetto alla vista e ai visibili⁵⁶. Schematizzando:

to noeton (intelligibile)

to horaton (visibile)

to agathon: pros te noun kai ta noumena

helios: pros te opsin kai ta horomena

to agathon: nous/ta noumena = helios: opsis/ta horomena

agathon→helios

nous→*opsis*

ta noumena→ta horomena⁵⁷

La condizione dell'anima umana è questa: quando si rivolge a ciò che è illuminato da verità ed essere – aletheia te kai to on – intende e conosce e risulta dotata di intelligenza; quando è rivolta al divenire, opina ed è confusa, mutando opinione come chi non ha intelletto. L'idea del Bene – agathon idea – fornisce la verità alle cose conosciute e al conoscente la facoltà di conoscerle. Poiché essa è causa di conoscenza e verità è conoscibile⁵⁸. L'idea del Bene è diversa e più bella di scienza e verità – così come la luce e la vista sono simili al Sole ma non sono il Sole – quindi sono simili al Bene ma non sono il Bene, che è maggiore. Proseguendo nell'analogia, helios è causa anche di generazione, crescita e nutrimento senza essere generazione – genesis –; allo stesso modo, dal Bene proviene ai conoscibili l'essere e l'essenza – einai/ousia –. Quando detto finora per metafora, tuttavia, non esaurisce tutto il discorso⁵⁹. Socrate ne

 $^{^{56}}$ Resp. 507 b 2 – 508 c 4.

⁵⁷ Resp. 508 b 13 – c 3.

⁵⁸ *Resp.* 508 e 1 − 4.

⁵⁹ La metafora del Sole è la prima di tre immagini che si susseguono l'un l'altra –Sole, Linea, Caverna – completandosi e chiarificandosi vicendevolmente. I tre passi sono stati analizzati da numerosi studiosi, sia nella loro singolarità sia nel loro insieme, con esiti talvolta estremamente differenti. Per una generale ricapitolazione rimando a G. Fine, *Knowledge and Belif in Republic 5-7*, in: G. Fine (ed. by), *Plato*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 217-248; cfr. inoltre N. Denyer, *Sun and Line: The Role of the Good*, in: G. R. F. Ferrari (ed. by), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, pp. 284-309; K. Dorter, *The Transformation of Plato's Republic*, pp. 165-215, in part. pp. 190-199; 202-208. Si consideri anche S. Rosen, *Plato's* Republic..., p. 271 ss., il quale ritiene un errore il sottolineare eccessivamente le corrispondenze tra le tre immagini –Sole, Linea e Caverna- ma anche tra Caverna e Polis. Sul Bene e sul Sole, rimando inoltre alle letture di: F. Ferrari, *L'idea del Bene: collocazione ontologica e funzione*

omette una buona parte, sebbene non tralascerà di proposito nulla di quanto sia possibile "al presente".

A questo punto, Socrate specifica ulteriormente i significati dell'analogia con il Sole attraverso una nuova metafora, quella della linea divisa⁶⁰. Esistono due tipi di realtà, il visibile e l'intelligibile – *horaton/noeton* –. Si consideri ora una linea divisa in due parti disuguali, a loro volta suddivise in due parti, secondo una medesima proporzione. Secondo il criterio di chiarezza ed oscurità, una parte del genere visibile è costituita da immagini⁶¹ – *eikones* –: ombre – *skias* –, riflessi nell'acqua, nelle superfici solide, lisce e brillanti, e tutti i fenomeni simili. Nell'altra sezione del visibile si pongono i modelli di queste immagini – animali, vegetali, artefatti –. Nella sezione del visibile, una sua parte rappresenta il falso, l'altra il vero. L'immagine sta al modello come l'oggetto dell'opinione sta all'oggetto della conoscenza.

Schematizzando:

to horaton to noeton

eikones: skias modelli delle immagini

(riflessi nell'acqua, riflessi su superfici solide) (animali, vegetali, artefatti)

falso vero

eikones: modello = l'oggetto dell'opinione : oggetto della conoscenza

causale, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, voll. VII, vol. V, 2003, pp. 287-325; F. Calabi, *Il Sole e la sua luce*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. V, pp. 327-354. ⁶⁰ *Resp.* 509 d 1 – 511 e 5. Per l'interpretazione della Linea rimando ad alcuni studi: A. Frajese, *Platone e*

⁶⁰ Resp. 509 d 1 – 511 e 5. Per l'interpretazione della Linea rimando ad alcuni studi: A. Frajese, *Platone e la matematica nel mondo antico*, Editrice Studium, Roma 1963, pp. 122-129; V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*. Introduzione di G. Reale, trad. it. E. Cattanei, Vita e Pensiero. Milano 1994, sopr. pp. 72-77 (circa la posizione intermedia degli enti matematici e della *dianoia*) e pp. 118-123, 125-127 (sulla linea divisa e la centralità della geometria); P. Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Akademia Verlag, Sankt Augustin 1995, pp. 89-111 che manifesta un parere differente circa la collocazione ontologica degli enti matematici proprio a partire dalla considerazione delle tre immagini del Sole, della Linea e della Caverna. Si consideri altresì F. Franco Repellini, *La linea e la caverna*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. V, 2003, pp. 355-403.

⁶¹ Sul tema delle immagini, delle ombre e dei riflessi, in modo particolare in relazione ai libri VII e X della *Repubblica*, rimando alla lettura del libro di L. M. Napolitano Valditara, *Le ragioni delle immagini*. *Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007, in modo part. alle pagine 1-66.

Nella sezione dell'intelligibile, una prima parte vede l'anima indagare servendosi delle cose di prima come immagini, procedendo per via di postulati verso la conclusione e non verso il principio; nella seconda parte l'anima indaga risalendo al principio, procedendo da postulati secondo un metodo che si basa sulle Idee, per mezzo delle Idee⁶².

Tra i due segmenti dell'intelligibile vi sono differenze di rilievo. Il suo primo segmento corrisponde alle matematiche, le quali assumono come già dati certi principi – pari, dispari etc. –, fissati come ipotesi che non rimettono in discussione, dai quali traggono coerentemente le proprie conclusioni. Per le dimostrazioni utilizzano modelli visibili ma la realtà cui pensano nei loro ragionamenti non sono queste, ma quelle che le somigliano: pensano al quadrato in sé, alla diagonale in sé e così via, mentre delle figure che tracciano – che corrispondono alle ombre e alle immagini che si formano nell'acqua - si servono come di immagini per vedere le realtà in sé che si colgono solo con l'intelligenza. La seconda parte dell'intelligibile è costituita dalla dialettica, in cui le ipotesi sono quello che sono, ovvero punti di partenza per arrivare al Principio del tutto - arche tou pantos -. Raggiunto il principio del tutto, il ragionamento va verso il termine, senza l'uso di sensibili, ma solo attraverso le Idee, terminando nelle Idee. In sostanza, la dialettica coglie la parte più evidente dell'essere e dell'intelligibile, più evidente della realtà colta dalle matematiche, le quali non hanno piena conoscenza del loro oggetto perché non risalgono sino al principio, e dunque non sono capaci di logon didonai. Pure gli oggetti delle matematiche sono intelligibili, ma la loro condizione è quella della dianoia, non dell'intelligenza, laddove la dianoia è metaxy tra doxa e nous. Ai quattro segmenti della linea, cui corrispondono precisi oggetti ontologicamente differenti⁶³, corrispondono quattro funzioni dell'anima: noesis, dianoia, pistis, eikasia. Tanto più i rispettivi oggetti di queste forme di conoscenza partecipano della verità, tanto più queste conoscenze partecipano dell'evidenza. Dopo la metafora del Sole, attraverso la quale si è illustrato cosa sia il Bene e quali effetti produca, e dopo gli ulteriori sviluppi conseguiti attraverso l'immagine della linea, con la quale vengono

⁶² Sino a 510 b 9.

Non tutti concordano sul fatto che a ciascun segmento della linea corrispondano oggetti ontologicamente differenti, soprattutto per quanto riguarda i segmenti della *dianoia* e della *noesis*. Scettico sull'attribuzione al segmento della *dianoia* degli enti matematici quali suoi oggetti specifici è K. Dorter, *The Transformation of Plato's* Republic, p. 195 ss. *Dianoia* e *noesis* avrebbero lo stesso oggetto iniziale –ipotesi basate su Idee- ma differente oggetto ultimo. S. Rosen, *Plato's* Republic..., pp. 253-301, in part. p. 268 ritiene che gli oggetti della dialettica e gli enti matematici non siano separati e che questi costituiscano un sottoinsieme delle Idee, per il quale i matematici utilizzano un metodo inadeguato alla loro comprensione. Sulla questione, cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, pp. 355-361.

rappresentati quattro generi di enti ontologicamente differenti cui corrispondono quattro forme di conoscenza specifiche, Socrate rivolge l'attenzione, al principio del VII libro, alla situazione della condizione umana rispetto all'educazione ed alla mancanza di educazione, attraverso la celeberrima immagine della caverna⁶⁴. Possiamo suddividere lo spazio rappresentato in due aree, una interna ed una esterna. All'interno, troviamo rinchiusi ed incatenati, fin dalla fanciullezza, degli uomini, con lo sguardo rivolto al fondo della spelonca. Alle loro spalle si colloca una vasta apertura rivolta alla luce, e dietro di loro arde un grande fuoco. Tra il fuoco e i prigionieri è posta una strada nella quale si erge un muro lungo il quale uomini non visti portano attrezzi di ogni tipo che sporgono dal muro⁶⁵: statue, figure di viventi etc., accompagnate dalle voci dei portatori. Alcuni di essi invece tacciono. I prigionieri vedono unicamente le ombre proiettate sul fondo della caverna dal fuoco, le ombre di sé, dei compagni e degli oggetti trasportati alle loro spalle. Ritengono quelle ombre la realtà, poiché non hanno mai avuto esperienza d'altro. Alle ombre associano anche l'eco delle voci udite. Per costoro il vero consiste nelle ombre di quelle cose artificiali. Si ponga il caso che un prigioniero venisse sciolto e costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare e a levare lo sguardo verso la luce; che provasse in quella circostanza dolore e che non riuscisse a riconoscere quelle cose di cui scorgeva le ombre. Se gli si domandasse che cosa sono quelle cose – più vicine alla realtà – si troverebbe nel dubbio e riterrebbe quanto vedeva prima più vero. Se lo si obbligasse a guardare la luce, proverebbe dolore agli occhi e fuggirebbe voltandosi verso ciò che può guardare, e riterrebbe queste cose più chiare delle altre. Ma

⁶⁴ Per l'interpretazione dell'immagine della caverna, anch'essa molto discussa, rimando a K. Dorter, *The* Transformation of Plato's Republic, p. 202 ss.: la linea costituisce un modello epistemologico, la caverna un modello politico; di parere differente S. Rosen, Plato's Republic..., p. 271 ss.: non si tratta di una immagine politica bensì psicologica; la caverna è l'anima e non la città. La sua funzione è di mostrare che viviamo nell'oscurità, che l'esistenza umana è un'ombra di quella vita che può solo essere vissuta dai refilosofi nella città giusta della Repubblica (p. 272). Rimando altresì alla lettura di K. Gaiser, Il paragone della caverna..., p. 17 ss.: l'immagine della caverna racchiude le linee-guida dell'intero dialogo e che vertono sui temi dell'ontologia, della teoria della conoscenza, dell'educazione e della politica: essa viene adottata per illustrare un processo educativo, inteso come "scioglimento e liberazione" (p. 18). Il paragone è costruito attraverso il ricorso all'analogia (sistema applicato peraltro anche nella metafora del sole e nell'immagine della linea divisa) per mezzo della quale, attraverso due elementi noti -mondo sensibile e mondo della caverna- giungiamo alla comprensione -indiretta- del mondo sovrasensibile delle Idee (p. 19). Si cfr. altresì K. Krämer, Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1994, in modo particolare p. 193 s., relative alle ombre e ai riflessi nell'acqua -intesi a simboleggiare la natura intermedia degli enti matematici- e le stelle - intese come raffigurazioni delle Metaidee-. Per una interpretazione dell'immagine della Caverna rinvio inoltre al contributi di: G. Casertano, La caverne. Entre analogie, image, connaissance et praxis, in: M. Dixsaut (a cura di), Etudes sur la République de Platon. Tome 2. De la science, du bien et des mythes, Paris 2005, pp. 39-70; S. Campese, La caverna, in: M. Vegetti (a cura di), La Repubblica, vol. V, pp. 435-472.

⁶⁵ Sulle figure dei "portatori" o burattinai, cfr. S. Rosen, *Plato's* Republic..., p. 271; K. Dorter, *The Transformation of Plato's* Republic, p. 204 ss.

il prigioniero viene costretto ad uscire dalla caverna alla luce e, avendo gli occhi abbagliati non è capace di vedere nulla delle cose che diciamo vere. Gli sarà necessario abituarsi per poter vedere le cose che sono sopra. Da principio vedrà più chiaramente le ombre, ovvero le immagini degli uomini e della altre cose riflesse nell'acqua, infine le cose stesse. Dopo di ciò vedrà più facilmente le realtà in cielo e il cielo stesso di notte, la luce degli astri e della luna. Per ultimo, vedrà il sole stesso nella sua sede, considerandolo così come è, capendo che esso è causa di tutto, anche di quelle realtà che prima vedeva all'interno della caverna. Quell'uomo ormai giunto alla luce, ripensando a come viveva prima, preferirebbe patire qualsiasi cosa piuttosto che ritornare a vivere in quel modo. Se tornasse di nuovo all'interno della caverna avrebbe difficoltà a riadattarsi provenendo dalla luce, divenendo oggetto di ridicolo per i vecchi compagni, come uno che si fosse guastato la vista andando fuori, e se qualcuno provasse a liberare quegli uomini e a portarli fuori, lo ucciderebbero⁶⁶. Quanto rappresentato attraverso l'immagine della caverna deve essere associato a quanto illustrato per mezzo dell'analogia del Sole e dell'immagine della linea. In questa ottica, il mondo visibile appare come un carcere, l'ascesa verso la luce del fuoco che brilla in esso è la forza del Sole; l'alto e la contemplazione delle realtà superiori corrisponde all'elevazione dell'anima al mondo intelligibile. Nel mondo delle realtà conoscibili, l'idea del Bene viene contemplata per ultima e con difficoltà, ma una volta che la si è conosciuta se ne deduce che essa è causa di tutto ciò che è buono e bello; che nel mondo sensibile genera la luce e il sole, mentre in quello intelligibile procura verità ed intelligenza; che chi vuole assumere una condotta ragionevole nelle sfere pubblica e privata deve guardare all'idea del Bene. È normale che chi si sia elevato non voglia ridiscendere impegnandosi in imprese umane: chi proviene dalla contemplazione delle realtà divine ai fatti umani rischia di apparire ridicolo, ad esempio nei tribunali, in cui si trova solo l'apparenza della giustizia. Dal punto di vista pedagogico, l'immagine della caverna vuole sottintendere che l'educazione non è ciò che ritengono alcuni professionisti della cultura, i quali affermano che pur non essendovi nell'anima l'episteme, essi possano immettervela. In realtà, la conoscenza è in ognuno, semplicemente l'organo con cui si apprende deve essere fatto voltare con tutta l'anima dal mondo del divenire alla contemplazione dell'*Agathon*. Si tratta di una *periagoge* dell'intelligenza. Un'anima di vista acuta – dunque un'anima dotata – non convertita alla verità produce i più grandi mali. Sarà pertanto compito dei fondatori dello Stato obbligare le nature migliori ad

⁶⁶ Resp. sino a 517 a 8.

indirizzarsi verso la visione del Bene – megiston mathema – e, una volta che lo abbiano contemplato a sufficienza, costringerli a ridiscendere tra i vecchi compagni: infatti, scopo della legge non è il privilegiare un'unica classe, ma l'intero Stato, facendo in modo che ciascuno renda il servizio che può offrire alla collettività. Il filosofo, dunque, acconsentirà a comandare per senso del dovere e per riconoscenza nei confronti dell'istituzione che gli ha impartito la formazione che possiede. Egli sarà il più idoneo a governare proprio perché non desidera farlo, giacchè ha conosciuto una vita migliore di quella dedicata alla politica, ovvero la vita della filosofia⁶⁷. Ma a questo punto si pone una domanda: in quale modo si generano simili uomini e come si conduce un'anima all'essere? Qual è la disciplina che trascina l'anima dal divenire all'essere? Poiché questi uomini dovranno essere fin da giovani atleti di guerra, il mathema ricercato dovrà essere utile anche agli uomini di guerra. Ginnastica e musica non paiono essere più sufficienti, poiché la ginnastica ha per oggetto ciò che si genera e corrompe, mentre la musica è il corrispettivo della ginnastica nella cura dell'anima, poichè essa infonde, per mezzo dell'abitudine, una certa armonia e proporzione, così come la infonde ai discorsi. Ma nemmeno le altre *technai*, tutte banausiche, possono assolvere allo scopo ricercato. Se si riflette attentamente, esiste una disciplina comune a technai, matematiche e scienze, il saper numerare e il saper far di conto – arithmon te kai logismon – che ciascuno deve apprendere fin dall'inizio. Tale disciplina è necessaria anche all'arte della guerra e in generale a chi voglia definirsi uomo, però non è utilizzata nel modo giusto, ovvero nella sua propensione a trascinare verso l'essenza⁶⁸. Se ci facciamo caso, alcune cose stimolano la conoscenza, altre no. A stimolare la conoscenza sono le cose che si presentano ai sensi contraddittorie – grande/piccolo; leggero/pesante etc. – in quanto inducono al ragionamento portando l'intelligenza ad interrogarsi su come questi contraddittori siano se considerati distinti e non mescolati, ovvero se l'oggetto percepito sia uno o molteplice. Noi percepiamo l'uno – to hen – sempre in relazione al molteplice, fatto che spinge l'anima ad indagare che cosa sia l'uno in sé – hauto to hen –. È la scienza che verte intorno all'uno a condurre alla contemplazione del Bene. Arithmetike e logistike conducono al vero, sono tra le discipline ricercate, essenziali all'uomo di guerra per disporre l'esercito, al filosofo per giungere all'essere. Deve essere un insegnamento obbligatorio, ma inteso come puro studio teorico dei numeri e della loro

⁶⁷ Resp. 520 a 7 – 521 b 11.

⁶⁸ Per la lettura del *curriculum* matematico della *Repubblica*, per il potere che tali discipline hanno di elevare l'anima se appropriatamente trattate, rimando a E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. V, pp. 473-539.

natura, studio veramente utile a volgere l'anima all'essere e alla verità. Tali discipline trattano dei numeri che possono solo essere pensati e costringono l'anima a servirsi della pura intelligenza⁶⁹.

La seconda disciplina da esaminare è la geometria, per vedere se anche essa serva a volgere l'anima verso l'essenza. Essa è l'opposto di quel che appare dai discorsi di chi la pratica, che la riducono al disegnare, al quadrare, volgendola a fini pratici mentre deve essere sviluppata in vista della conoscenza. La geometria, infatti, è scienza di ciò che è sempre, dunque trascina verso la verità e fa volgere lo sguardo verso l'alto; essa è utile a tutte le discipline. Come terzo mathema Socrate propone, sbadatamente, l'astronomia, ovvero la scienza dei solidi in movimento. La scienza che in realtà dovrebbe venire per terza è la stereometria, la scienza dei solidi in sé e per sé, poiché dopo la dimensione piana oggetto della geometria viene la dimensione dotata di profondità. Ma la stereometria è uno studio difficile, ancora in formazione e poco considerato dagli Stati, che necessiterebbe di maestri. È una disciplina utile sul versante pratico e su quello teorico. Quarta disciplina è, come anticipato, l'astronomia, utile, secondo Glaucone, all'agricoltura, alla navigazione e alla strategia militare. Il sottolineare, da parte del giovane, questi aspetti di utilità, lo fa apparire timoroso che lo si possa accusare di proporre materie inutili: è difficile, invero, convincere i più che con questi studi si affini quella facoltà dell'anima con cui si coglie la verità. L'astronomia, per l'uso che se ne fa attualmente, porta lo sguardo a rivolgersi verso il basso. Le figure che si contemplano nel cielo, nella realtà visibile, sono le più belle e regolari nel loro genere, ma sono ben al di sotto delle figure autentiche e della vera velocità e vera lentezza loro proprie, misurate secondo esatti rapporti, con movimenti sincronizzati, tutti aspetti che si colgono solo con il puro intelletto. Le figure del cielo varranno come modelli per la conoscenza delle vere realtà, come fanno i geometri rispetto ai loro disegni. L'astronomia, pertanto, sarà studiata per la sua capacità di suscitare problemi, lasciando da parte gli astri del cielo. Altra scienza utile allo scopo, la quale ha per oggetto sempre il movimento, è l'armonica, scienza affine all'astronomia, come sostenuto dai Pitagorici. L'armonica verte nella stessa condizione dell'astronomia: chi se ne occupa non la utilizza nel modo corretto per far volgere lo sguardo all'essenza.

⁶⁹ Per le matematiche intese come ginnastica intellettuale che può condurre, infine, verso il Bene e per il loro potere trainante, capace di elevare l'anima, oltre ai già citati studi di E. Cattanei, si veda anche il suo *La matematica e il Bene: Alcune note su Platone, Repubblica, VI-VII*, in: G. Reale – S. Scolnicov (ed. by), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Akademia Verlag, Sankt Augustin 2002, pp. 157-175, part. p. 165 ss.

Anche i Pitagorici, che pure se ne occupano, non riescono a rendere questa disciplina veramente teorica. Nelle armonie che odono ricercano la formula aritmetica, ma non giungono ai veri problemi: quali siano i numeri armonici e quali no, i motivi per cui alcuni lo siano e altri no. Questo è lo studio veramente utile per la ricerca del bello e del buono.

Le scienze matematiche fin qui esaminate costituiscono solo il preludio al canto che deve essere ancora eseguito, ovvero costituiscono il preludio alla dialettica. Chi conosce queste scienze non è ancora dialettico. Il vero dialettico è colui che sa dar conto e dimostrazione delle cose, giungendo al vertice dell'intelligibile - il Bene - e cogliendone l'essenza, senza l'apporto della sensazione, con la sola ragione. Il liberarsi dalle catene, il voltarsi alla luce e il vedere le immagini riflesse nelle acque sono il frutto delle scienze matematiche, le quali elevano il logistikon alla visione della suprema parte dell'essere. La dialettica conduce alla fine del viaggio, alla conoscenza del Bene in sé: solo la dialettica coglie l'essenza di ciascun essere in modo individuale e sistematico. Da un lato, le technai si rivolgono a opinioni e desideri, agli esseri che si generano o costruiscono; le discipline matematiche colgono l'essere solo parzialmente poiché si servono di assiomi indimostrati di cui non sanno rendere conto. Le loro conclusioni si intrecciano con l'ignoranza e non possono costituire "scienza propriamente detta" perché si fondano su certe convenzioni. La dialettica toglie le ipotesi e giunge al principio in quanto tale, portando l'occhio in alto, utilizzando le arti di cui abbiamo parlato – matematiche – come ausiliarie per la conversione. Tali arti, spesso chiamate scienze, sono superiori all'opinione ma inferiori alle scienze, sono conoscenze mediane - dianoia -. Ricapitolando i tipi di conoscenza, avremo, nell'ordine: episteme, dianoia, pistis ed eikasia. Pistis ed eikasia formano la doxa, episteme e dianoia formano la noesis. La doxa ha per oggetto la genesis – il divenire –, la *noesis* ha per oggetto la *ousia* – l'essere –:

noesis: doxa = episteme: pistis/dianoia: eikasia.

È dialettico chi sa rendere ragione di ciascuna cosa, chi sa definire in modo particolare l'idea del Bene astraendola da tutto con il ragionamento. A chi verrà educato ai fini del comando verrà fatto obbligo il conformarsi a quella educazione che li rende capaci di procedere per domande e risposte – dialettica – e che corona il *curriculum* scolastico. Chi può essere avviato allo studio della massima disciplina? In linea generale, si tratta di uomini portati alla fatica fisica e alla fatica dello studio, poiché chi comanda non può

essere carente da nessun punto di vista. Se alla dialettica verranno avviati uomini sani nel corpo e nella mente, lo Stato sarà salvo. Poiché non è vero che andando avanti con l'età si sia più disposti all'apprendimento, bisognerà impartire gli insegnamenti propedeutici alla dialettica fin dalla fanciullezza, sotto forma di gioco, giacchè nessun insegnamento imposto con la forza nell'anima può essere stabile; il gioco serve ad individuare le predisposizioni individuali di ciascuno. Il processo educativo del futuro reggitore dello Stato sarà estremamente lungo⁷⁰ e culminerà nell'apprensione del Bene. Quando giungerà il suo turno, dovrà prendere il potere nell'interesse della collettività. Educheranno altri simili a loro che diverranno Custodi a loro volta e andranno a vivere alle isole dei Beati, venerati come dèì o uomini simili a dèi. Tutto ciò vale in ugual misura per uomini e donne. Tutto questo è possibile, anche se difficile a realizzarsi, ma sarà possibile solo se i filosofi assumeranno la guida dello Stato. Essi diffonderanno la giustizia nella polis ponendo in essa ordine attraverso l'adozione di alcuni provvedimenti specifici, ovvero l'allontanamento dalla città dei maggiori di dieci anni che verranno mandati in campagna. La discussione sullo Stato ottimo ed il suo cittadino potrebbe dirsi, a questo punto, conclusa. Al principio del libro VIII, Socrate, con l'aiuto di Glaucone, ricapitola i temi trattati fino a questo punto, concernenti l'educazione e la vita comune a uomini e donne, nonché l'assenza di patrimoni personali per i governanti⁷¹. A questo punto, dopo aver delineato lo Stato e la costituzione giusti, si può ritornare all'argomento abbandonato precedentemente, ovvero i quattro tipi di costituzione degenerati e le rispettive tipologie di cittadini.

Le quattro forme di costituzione sono quelle di Creta e Sparta, timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannia, quarta ed estrema malattia dello Stato. Ogni costituzione deriva

da uno specifico tipo di cittadino. Socrate pone le premesse del metodo che intende

⁷⁰ Ci saranno due-tre anni di formazione ginnica; intorno ai vent'anni, chi risulti adatto, riceverà le nozioni che ha ricevuto sino a quel momento disorganicamente in modo sintetico, mirando all'affinità tra le scienze e tra le scienze e l'essere: solo chi sa vedere l'intero è dialettico. Intorno ai trent'anni si affideranno maggiori responsabilità a chi si sia distinto nella guerra e negli studi per perseveranza e si dovrà saggiare chi di questi abbia capacità dialettica, di ascendere con verità al mondo intelligibile. Occorre massima cautela a questo punto, poiché l'uso incontrollato della dialettica può distruggere nel giovane ogni fiducia nei valori della tradizione e pertanto si dovrà giungere ad essa solo nella maturità, affinché venga utilizzata non come gioco per confutare ma come strumento per la ricerca della verità. Dovrà essere praticata da nature stabili ed equilibrate. Dopo circa cinque anni di studi dialettici è previsto il rientro nella caverna con l'assunzione di incarichi pubblici, affinché non siano inferiori a nessuno nemmeno in ambito pratico, saggiandoli ulteriormente per circa quindici anni. A cinquant'anni, chi sia rimasto integro ed eccellente nella pratica e nella scienza, va condotto al traguardo, costretto a volgere lo sguardo dell'anima al Bene che illumina ogni cosa e, dopo averlo contemplato, lo utilizzeranno come modello per ordinare lo Stato, i cittadini e se stessi, impegnandosi prevalentemente nello studio della filosofia.

⁷¹ *Resp.* 543 a 1 − c 6.

seguire nell'indagine. Incomincerà prima con la definizione e descrizione delle costituzioni per poi passare ai tipi di uomini, per individuare il carattere più ingiusto e contrapporlo a quello più giusto incontrato nello Stato buono, per vedere quali effetti abbiano l'ingiustizia e la giustizia allo stato puro sulla felicità o infelicità di chi le attua e decidere quale delle due seguire. L'analisi inizia con lo stato timocratico, degenerazione del governo dei migliori⁷². Esso degenera a causa del disaccordo che, ad un certo punto, nasce all'interno del ceto dirigente. Ogni cosa che si genera è destinata a corruzione, anche lo Stato ottimo, che dunque non sarà eterno. Ciò che lo porta alla distruzione è l'impossibilità di controllare esattamente i cicli di fertilità della razza umana, per cui nasceranno figli al momento sbagliato. Si tratta dell'errore nel calcolo del "numero nuziale", a causa del quale nasceranno figli poco dotati⁷³. I Custodi della generazione precedente lasceranno il comando ai migliori di questi che però saranno imperfetti, i quali renderanno i costumi decadenti, per via di una minore attenzione nei confronti della musica e della ginnastica, e non saranno più capaci di distinguere le razze che si mescoleranno tra loro, con la conseguente mancanza d'ordine e di armonia e con la nascita di guerre e contese. La razza di ferro e bronzo da un lato, oro e argento dall'altro entreranno in una fase di violenza dopo la quale giungeranno ad un accordo: si ritorna al possesso di terre e case, pur continuando nell'esercizio della difesa, considerando però, adesso, i cittadini come servi. Questo nuovo ordinamento politico avrà alcuni caratteri in comune con l'aristocrazia, altri comuni con l'oligarchia ed alcuni suoi propri. Manterrà il rispetto per l'autorità, l'esonero dei difensori dalle altre attività, manterrà le mense comuni e prediligerà la ginnastica e l'esercizio militare. Di suo avrà il fatto di essere orientato alla guerra, con personalità aggressiva. Come nell'oligarchia, vi sarà desiderio di ricchezza – però di nascosto – e si dilapideranno fortune. Gli uomini timocratici, nel culto della violenza, hanno trascurato la musica, la ragione, la filosofia. La costituzione timocratica è mista di bene e male, in essa prevale il carattere dell'aggressività, la volontà di affermazione ed il desiderio del godimento di onori. Precisa Socrate che quello che si sta proponendo è un modello teorico, anche incompleto, a partire dal quale è comunque possibile individuare l'uomo in sommo grado giusto ed ingiusto. L'uomo che corrisponde alla costituzione timocratica, in quanto ad ambizione di vittoria, è simile a Glaucone, ma per altri versi gli è distante. Distante perché l'uomo timocratico si è allontanato dalle Muse ed è volto alla

⁷³ Resp. 564 b 3 – 547 a 6.

⁷² Sul processo di degenerazione che conduce da una forma di governo e da un tipo di uomo ad un'altra, cfr. M. Migliori, *Complessità e unità della Repubblica...*, p. 89 ss.

ginnastica, alla caccia, in cerca di onore e potere in virtù dei meriti militari. Da giovane disprezzerà la ricchezza, ma con l'avanzare dell'età la amerà sempre più per una innata avidità. È più distante dalla virtù perché è più distante dalla dialettica. Tale carattere, in origine potenzialmente buono, subisce l'influenza dei genitori e della gente: sballottato tra opposte tensioni – la razionalità e il desiderio –, finisce con l'affidare la guida di sé al principio mediano o irascibile. Alla trattazione della timocrazia segue l'analisi della oligarchia, intesa come il regime fondato sul censo, in cui comanda chi è ricco con l'esclusione dei poveri. Lo Stato oligarchico si forma a partire da quello timocratico a causa del possesso privato di ricchezze, poiché i Custodi piegano le leggi per essere autorizzati ad ingenti spese di loro utilità, finendo con l'eludere le leggi. Alla maggior stima per la ricchezza si accompagna un minore apprezzamento della virtù, così l'uomo ambizioso ed amante della gloria viene soppiantato dall'uomo avido di ricchezza. Si loda il ricco che ha libero accesso alle cariche dello Stato e si disprezza il povero. Tale regime viene imposto con le armi e le intimidazioni. Il difetto principale dell'oligarchia consiste proprio nel fatto che il governo non viene assegnato ai migliori ma ai più ricchi. Altro suo grave difetto è la mancanza di unità, essendo ora diviso in due città, la città dei ricchi e quella dei poveri, suddivisione che la indebolisce anche da un punto di vista militare. Salta a questo punto anche il principio dell'heautou prattein. Gli estremi di ricchezza e povertà vengono acuiti anche dalla possibilità di vendere i propri beni a vantaggio di un altro trasformandosi in nullatenenti. Chi dilapida le proprie sostanze non è utile alla Città, è solo apparentemente uno dei capi, ma in realtà è uno scialacquatore, è come un fuco in un favo. I fuchi sono di due tipi, con pungiglione e senza: quelli con pungiglione sono i delinquenti, gli altri i nullatenenti. Lo stato oligarchico, pullulando di poveri, pullula di delinquenti. Il figlio del timocratico, vedendo il povero umiliato e punito ingiustamente, ridotto all'indigenza, ricostruisce la propria ricchezza mattone su mattone, divenendo sempre più avido. Egli sottomette il principio razionale ed il principio irascibile ai vizi, in vista del conseguimento del denaro. L'oligarchico pertanto è economo e lavoratore, soddisfa solo i piaceri necessari e domina i non necessari. È privo di educazione, ragion per cui in lui si generano passioni che domina solo per il prevalere dell'interesse nei confronti della ricchezza. Ha la parvenza di uomo onesto, poiché si trattiene nei desideri malvagi per non disperdere la sua fortuna. Non costituisce più un'unità poiché è diviso tra passioni migliori e passioni peggiori.

La pratica dell'usura largamente diffusa riduce molte persone, anche di buona famiglia, sul lastrico, le quali aumentano progressivamente. Costoro, carichi di debiti, come fuchi dotati di pungiglione, tramano insidie contro chi si è impadronito dei loro beni, in attesa di sommosse politiche. Non vengono messi in atto provvedimenti legislativi per risanare la situazione, ragion per cui in questo stato di cose la massa dei poveri aumenta in numero e coglie la debolezza propria della fazione opposta, appesantita dal lusso, e si rende conto che ne può prendere il posto al potere. La democrazia si instaura quando i poveri hanno la meglio sui ricchi, i quali sono sterminati o esiliati. Con quanti rimangono vengono divisi equamente il potere e le cariche, estraendole a sorte. Lo Stato democratico è improntato alla massima libertà: ognuno può fare ciò che vuole e vivere secondo una regola personale, pertanto vi si incontrano uomini di ogni genere e ogni forma di costituzione. Nessuno è obbligato a nulla, regnano anarchia e individualismo. La democrazia appare come una forma di governo civile, non autoritaria e pluralista, in cui il principio di uguaglianza è rivolto ad uguali ed ineguali. Il giovane democratico è figlio di un oligarchico e, come il padre, domina i piaceri non necessari. I piaceri necessari, precisa Socrate, sono quelli che non possono essere eliminati e la cui soddisfazione comporta vantaggio; i piaceri non necessari, dannosi per l'anima e il corpo, sono eliminabili attraverso la buona educazione. Il fuco è preso dai piaceri non necessari, l'oligarchico da quelli necessari. Il giovane cresciuto nella cultura oligarchica trova gusto nella maniera di vivere dei fuchi, suscitatrice di ogni genere di piacere: in lui si rafforza la parte concupiscibile la quale entra sovente in contrasto con la componente oligarchica. Dal contrasto tra le due tendenze sorgono gravi conflitti interiori. Se l'ordine interiore viene ripristinato, è solo per breve tempo, poiché a causa della mancanza di educazione la componente appetitiva riprende il sopravvento. Si assiste, a questo, punto al capovolgimento delle virtù. Il giovane educato alla cultura oligarchica, diviene democratico passando alla più totale libertà nei confronti dei piaceri non necessari e non utili. L'uomo democratico si dedica ad ogni piacere, non ne predilige nessuno e li considera tutti uguali. Resta in equilibrio tra un piacere e l'altro, soprattutto quando supera la fase acuta delle passioni.

La tirannia si genera dalla democrazia per smodato desiderio di libertà, considerata il massimo bene. Da questa estrema libertà sorge l'esigenza della tirannide. Quando i governanti nello stato democratico non assecondano il desiderio di massima libertà, vengono perseguitati perché considerati colpevoli di atteggiamento autoritario e antidemocratico. L'anarchia regna sovrana nella sfera pubblica e in quella privata,

poiché viene a mancare l'accettazione del principio di autorità. Gli schiavi sono liberi quanto i padroni. Se si osa proporre una qualche forma si sudditanza i cittadini insorgono, non vengono più tenute in conto leggi scritte od orali. Da questa situazione si origina la tirannia. La eccessiva libertà si trasforma in eccessiva schiavitù, nel privato come nel pubblico. Il motore di tutto è la presenza dei fuchi, quella categoria di popolazione distinta in due sottotipi, con e senza pungiglione: quelli con pungiglione guidano, gli altri seguono, tutta gente che un legislatore dovrebbe estirpare. Lo stato democratico consta di tre classi: la classe nata dalla eccessiva libertà - i fuchi -, agguerrita e dominante; la classe dei ricchi – foraggio dei fuchi –; il popolo, non ricco, lavoratore, estraneo alla politica – è la classe più numerosa con maggior potere nella democrazia -. Questa classe partecipa della ricchezza nella misura in cui i capi gliene concedono qualche avanzo dopo aver depredato i ricchi, i quali debbono difendersi, e pertanto vengono accusati di cospirazione contro il popolo e di tendenze oligarchiche. Nascono così cause e processi. Nel popolo pone le sue radici il tiranno, giacchè la massa è solita mettere al vertice un uomo che nutre e rafforza nel suo potere. In che modo questo "capopopolo" diviene tiranno? Il capo del popolo, disponendo della massa che sta dalla sua parte, diviene lupo: da un lato esercita la violenza, d'altro lato promette distribuzioni di terre e cancellazione dei debiti. Egli o muore a causa dei nemici o necessariamente si trasforma in lupo. Se mandato in esilio, una volta rientrato contro la volontà dei suoi nemici, rientra da perfetto tiranno. A questo punto chiederà della guardie del corpo da porre a propria difesa e il popolo gliela darà ritenendosi al sicuro. Da difensore del popolo diviene così tiranno. In principio sarà amabile e negherà la sua vera natura, farà promesse ed elargirà ricompense. Quando non avrà più lotte da condurre contro nemici esterni, susciterà continui conflitti interni, affinché il popolo abbia bisogno di lui, ma anche perché impoveriti ed in pessime condizioni non abbiano occasione di tramargli contro. Egli agita sempre la minaccia della guerra per rafforzare il proprio potere. Per mantenere il dominio deve eliminare gli oppositori più saggi e deve circondarsi di vili. Toglie il meglio per lasciare il peggio. La sua scorta, utile a proteggersi dall'odio dei cittadini, sarà numerosa e fatta da mercenari e schiavi, usati come strumenti. Questo losco figuro è lodato dai tragici, motivo per cui la loro poesia non sarà ammessa nello Stato ottimo. Per mantenere sé e tutta la sua corte, il tiranno dovrà attingere ricchezze da ogni dove e sarà il popolo che lo ha creato a mantenerlo, e se questo cerca di opporsi o di mandarlo via, egli si rivolta contro il proprio padre, anche con la violenza. Oramai il popolo è schiavo, schiavo di schiavi, la più dura forma

di sudditanza. Il libro IX della Repubblica prosegue con l'approfondimento del carattere e del sistema di vita del tiranno, per vedere se viva infelicemente o meno. A tal proposito, occorre definire meglio l'ambito delle epithymiai, la loro natura e il loro numero. Esistono piaceri non necessari paranomoi – contrari alle leggi –, presenti in ciascuno di noi, sebbene in alcuni siano stati rimossi o resi inoffensivi dalle leggi e dalla ragione; in altri invece sono molti e violenti. Sono quei desideri che vivono nel sonno, quando la parte razionale dorme e predomina la parte animalesca e selvatica – theriodes te kai agrion -, in cui manca ogni freno. L'uomo potrà dormire bene solo quando la parte concupiscibile ed irascibile siano state acquietate mentre la parte razionale resta attiva, stato in cui attinge in massimo grado alla verità e quelle visioni notturne turbano meno. In ciascuno di noi, anche nella persona apparentemente più controllata, è presente un certo tipo di desideri selvaggi, refrattario ad ogni regola. Ma come si forma l'uomo tirannico? Egli è figlio di un democratico, il quale ha raggiunto una sorta di equilibrio tra i piaceri, attraverso una certa moderazione, conducendo una vita né priva di libertà né contraria alle leggi, nonostante i tentativi posti in atto dai corruttori per trascinarlo verso l'estremo. Ma il figlio del democratico, sottoposto alle pressioni cui fu sottoposto il padre, trova aiuto in queste figure negative che lo circondano nell'appagamento dei desideri peggiori, in nome dell'assoluta libertà. L'uomo diventerà completamente tirannico quando, per natura o abito acquisito, assumerà il carattere di essere facile all'ebbrezza, avido di eros e depresso - methystikos, erotikos, melancholicos -. Col prevalere dell'eros tirannico, la vita di quest'uomo diverrà un perenne festino. Per assecondare i continui desideri prosciugherà le rendite e si riempirà di debiti, dilapiderà il patrimonio di famiglia e si impegnerà in ogni tipo di gesta criminose. Quando, all'interno dello Stato, simili individui diventano numerosi e altri si aggregano a loro, approfittando della ignoranza del popolo, danno alla luce il tiranno, ovvero colui che presenta più marcatamente tale indole. Se però lo Stato gli si oppone, punirà la patria come ha fatto con i genitori: il tiranno non conosce né libertà né amicizia, perché egli è sempre o tiranno o servo di qualcuno da cui deve ottenere qualcosa; è indegno di fiducia e ingiusto. Egli è, da sveglio, quello che gli altri sono solo in sogno, perché ha unito l'inclinazione naturale alla tirannia all'esercizio effettivo del potere assoluto. Egli è più cattivo, dunque il più infelice, come lo Stato che rappresenta. Dal punto di vista della virtù, lo stato tirannico è l'opposto di quello monarchico, il peggiore contro il migliore. Lo Stato tirannico, considerato nel suo complesso è il più infelice, mentre il più felice è lo stato monarchico. Se vale l'analogia tra polis e individuo, altrettanto si dirà

dell'uomo tirannico. La città retta dal tiranno è schiava, in essa la parte migliore è asservita alla parte peggiore che esercita il comando. Lo stesso accade nell'anima, la quale, sottoposta a tirannia, non è libera di fare ciò che vuole ed è sempre turbata e piena di rimorsi. Stato e uomo sono sempre poveri perché mai sazi e pieni di paure. È una polis in cui abbonda la sofferenza e lo stesso male si trova nell'uomo tirannico, folle a causa dei desideri e degli amori. La città tirannica è la più infelice di tutte. L'uomo più infelice sarà colui che non solo è tiranno nell'anima, ma che eserciti la tirannia politicamente, ovvero che sia divenuto vero tiranno. Questo, come un padrone dotato di molti servi, se privo di aiuti teme costantemente per la propria vita, conducendo un'esistenza da prigioniero. Chi è tiranno a tutti gli effetti è dunque realmente schiavo, servile ed adulatore dei peggiori, sempre insoddisfatto, vive nella paura e nell'angoscia, ingiusto ed empio. Ne risulta che rispetto a virtù, felicità e ai loro opposti, più felici siano, nell'ordine, monarchia, timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannia; dicasi altrettanto per le rispettive tipologie di uomini. La persona più felice è quella più onesta e nobile che regna su di sé, quella più infelice è l'assolutamente disonesto e malvagio, tiranno di sé e della città, sia che nascondano o non nascondano la propria natura a uomini e dèi. Che il tiranno sia il più infelice può essere dimostrato anche in altro modo. L'anima infatti consta di tre parti, come la Città. Alle tre parti dell'anima corrispondono tre piaceri, tre desideri e tre forme di governo. Una parte apprende, una si adira, l'altra è caratterizzata dalla molteplicità dei desideri e dall'avidità di denaro con cui realizza quei desideri. Una ama la ricchezza, l'altra la fama e l'altra ancora il sapere, la verità ed è filosofa. Ci sono tre tipi di uomo: l'amante del sapere o filosofo, l'amante della vittoria e l'amante della ricchezza, ognuno persegue il piacere proprio, ritenendo quella la miglior forma di vita. Ma per giudicare della bontà dei piaceri occorrono esperienza, intelligenza e ragionamento, che sono posseduti in massimo grado dal filosofo. È il filosofo il vero esperto in tutti i tipi di piacere, l'unico capace di giudicare di essi. Dunque sarà massimamente vero quanto approvato dal philosophos cultore della ragione. Il piacere che appartiene al principio dell'apprendimento è il più soave e la vita più dolce è quella in cui prevale tale piacere. Tuttavia, nella considerazione dei piaceri è difficile sottrarsi al relativo. Diciamo che esistono piaceri e dolori intesi come movimento, e poi uno stato intermedio tra questi che definiamo di quiete, che può essere percepito da taluni come piacevole o doloroso in relazione alla situazione di partenza. Si tratta di forme di relativismo lontane dalla definizione di piacere e dolore in quanto tali. Se paragoniamo il corpo e l'anima, vediamo che fame e sete, in relazione al corpo,

ignoranza e dissennatezza, in relazione all'anima, sono falle che devono essere colmate, col cibo o con la ragione, con ciò che ha più essere. Ciò che è immutabile ed eterno, sempre uguale a se stesso, è essere e verità, quindi procura un godimento maggiore e più perfetto:

> "quella realtà che, essendo un essere più autentico -l'anima- si riempie di esseri più veri -idee- raggiunge la sua pienezza in modo più perfetto che non quelle realtà, di natura ontologicamente inferiore, la quale si riempie di cose che dal punto di vista dell'essere hanno meno valore",74.

Se l'anima nel suo complesso si lascia guidare dalla parte che ama il sapere, ogni sua componente assolverà alla propria funzione e si comporterà con giustizia, godendo ciascuna dei propri piaceri migliori ed autentici indicati dalla ragione, la quale procura verità stabili e con esse il vero piacere.

Ciò che dista massimamente dalla ragione dista anche dalla legge e dall'ordine; i desideri del tiranno sono distantissimi dalla ragione e dunque egli è il più lontano dall'autentico piacere, mentre il re è il più vicino. Il tiranno, conseguentemente, vivrà la vita più infelice, il re la più felice. La differenza tra il piacere del tiranno e quella degli altri tipi di uomo può essere anche rappresentata matematicamente. Il tiranno dista dal vero piacere il triplo del triplo, il numero nove, numero piano che elevato a potenza da settecentoventinove: settecentoventinove volte la vita del tiranno è più infelice rispetto a quella del re. I sostenitori della felicità del malvagio possono essere confutati anche attraverso una metafora, ovvero attraverso la costruzione razionale di un modello di animale⁷⁵, un mostro animale poliforme dalle molte teste. Esso avrà una corona costituita da bestie feroci e domestiche, una figura di leone e una di uomo, unificate tra loro a formare un unico organismo naturale avente esteriormente la foggia dell'essere umano. Al leone corrisponde il principio irascibile, al mostro dalle molte teste animali corrisponde il principio concupiscibile, all'uomo corrisponde il principio razionale. Occorrerà, per chi sostiene l'utilità del comportamento onesto, rafforzare l'uomo

⁷⁴ *Resp.* 585 d 7 – 9. ⁷⁵ *Resp.* 588 b 10 – ss.

interiore affinché possa dirigere la bestia a molte teste con l'alleanza del leone, portando le diverse parti alla concordia e all'unità. Col prevalere della parte migliore dell'anima sul principio irascibile e sul principio concupiscibile si realizza veramente la virtù. La sottomissione al principio razionale dell'anima corrisponde alla sottomissione alle leggi dello Stato, che hanno come scopo la massima realizzazione e felicità dell'insieme delle parti; il seguire le leggi non rende schiavi ma permette di conformarsi al principio guida della ragione, anche se esso proviene dall'esterno. Il successo che si consegue a discapito della virtù danneggia irreparabilmente l'anima. Chi vuol essere veramente musico, invece, accorderà l'armonia del corpo con quella dell'anima, per ottenere un'unica consonanza, consonanza che ricercherà anche nel conseguimento di onori e ricchezze. Farà di tutto per mantenere l'equilibrio interiore e si occuperà di politica solo nella sua *polis*, in quella Città ottima che è stata descritta, il cui modello risiede in cielo per chi voglia contemplarlo e là fissare la sua dimora. Il filosofo si rivolge principalmente alla Città interiore, non importa se essa sia esistita, se esista, se esisterà.

I.2) Il mito di Er: collocazione del racconto rispetto alla trama argomentativa del X libro della *Repubblica*

La scelta di trattare a parte il decimo libro della *Repubblica* deriva dal fatto che esso è stato percepito da una buona parte degli addetti agli studi come una sorta di appendice al dialogo, slegato da esso a causa della natura degli argomenti ivi trattati, quali l'immortalità dell'anima, il suo destino oltremondano espresso nella forma del racconto mitico, nonché la ripresa della critica alla poesia che pareva essere un capitolo oramai concluso. Dato che l'oggetto in questione nel presente lavoro è il mito escatologico – ovvero quale sia la sua natura, il suo scopo e a chi sia rivolto all'interno del contesto dialogico – e dato che il mito di Er costituisce il termine non solo del decimo libro ma dell'intera Repubblica, in questa sede si è ritenuto più opportuno analizzarne la collocazione in primis rispetto all'ultimo libro del dialogo, proprio per via dell'interpretazione che spesso è stata data di entrambi come parti estranee al complesso dialogico; tuttavia, da ciò che emergerà nel corso della disamina, potremo constatare che in realtà non vi è alcun pericolo di "estraneità" dei motivi trattati qui con quanto analizzato ed esposto nei precedenti nove libri. In realtà, il decimo libro e il mito di Er offrono una conclusione degna del dialogo, riportando i differenti fili intrecciatisi nel corso dell'opera ad una visione sintetica e unitaria, alla "visione dell'intero" cara al

pensiero di Platone: una visione dell'intero che, per essere tale, non può respingere quella dimensione metasensibile dell'aldilà attraverso la quale si completa il ciclo dell'anima e attraverso la quale la giustizia emerge come ciò che sta alla base della costituzione dello stesso universo. Il mito di Er dunque suggella l'intero dialogo volto alla definizione della giustizia e alla ricerca della sua realizzazione, nello Stato e nell'individuo. Tale ricerca intorno alla dikaiosyne sarà necessaria al fine di stabilire chi sia l'uomo più felice, con la logica conseguenza che da tali scoperte ne verrà la possibilità di scegliere, in scienza e coscienza, il tipo di vita migliore. Se questo è il quadro generalissimo in cui si inserisce il famoso mito della Repubblica, è pur vero che esso si colloca, in senso più specifico, nel quadro di una tematica ben precisa che viene ripresa, essendo stata affrontata già in precedenza nei libri II e III, in modo serrato proprio nel X libro, sulla base di motivazioni metafisiche desunte dall'adozione della teoria delle Idee. Si tratta della critica all'arte in tutte le sue forme, tra le quali per l'appunto rientra anche la poesia, di cui il mito costituisce un aspetto importante. Ciò che nel decimo libro viene criticato e rifiutato è l'aspetto mimetico dell'arte. È nella mimesis che viene individuato il vero pericolo per chi si accosti a simile prodotto dell'azione umana:

[...] la mia impressione è che tutte queste cose siano un attentato all'intelligenza degli ascoltatori, almeno di quelli che a tal proposito non siano vaccinati, conoscendo esattamente la natura di quelle opere⁷⁶.

Il capostipite di tutti coloro che mettono in pericolo l'anima umana è Omero, del quale bisogna dire, nonostante il timore e il rispetto che si possa nutrire nei suoi confronti, tutta la verità. Per parlare in modo veritiero, è necessario ripartire da una prassi nota a Socrate e ai suoi interlocutori, occorre cioè iniziare il discorso intorno alla natura della *mimesis* partendo dalle Idee. Partiamo pertanto ponendo una singola idea per ogni classe di oggetti cui attribuiamo il medesimo nome. Alla classe degli oggetti denominati "letto" corrisponde una singola idea di letto, cui l'artefice di tale oggetto mira per poterlo realizzare. L'idea di letto, tutte le idee, sono realizzate da un demiurgo

 $^{^{76}}$ Resp. 595 b 5 – 7.

straordinario. Se da un lato esiste un demiurgo di idee e dall'altro esiste l'operaio che fabbrica l'oggetto guardando all'idea, esiste una categoria di soggetti - coloro che realizzano prodotti artistici, come il pittore, che ne rappresenta l'esempio più emblematico – che produce solo apparenze, così come produce apparenze chi facesse roteare uno specchio capace di produrre immagini di tutto ciò che con la sua superficie riflettente investe. Egli sembra artefice di tutto, anche di se stesso, ma in realtà si tratta solo di riflessi. Il pittore disegna un letto che è pura apparenza. In sintesi, avremo l'idea del letto, il letto tangibile e l'immagine del letto, in progressivo decadimento del valore ontologico e veritativo⁷⁷. Chi produce per terzo, ovvero il pittore, è semplicemente un imitatore di ciò che, già di per sé, non è nient'altro che una copia. Ovviamente, è imitatore non solo il pittore, ma anche il poeta, distante tre volte dalla verità⁷⁸. Costoro riproducono non ciò che è – non solo nel senso dell'idea cui corrisponde il piano della noesis, ma anche nel senso dell'oggetto reale che rientra nel piano della pistis soggetta alla doxa -, che si presenta ai nostri occhi, ma quel che appare - piano dell'eikasia -; costoro non conoscono alcuno degli oggetti o alcuna delle azioni che ritraggono, sebbene la loro maestria nel ritrarre possa indurci, ingenuamente, a ritenerli sapienti conoscitori di tutto. Il concetto può, e deve essere riferito, per quanto doloroso, anche ad Omero, che nelle proprie opere poetiche parla di strategie militari, di politica, di morale e di educazione, senza però averne alcuna conoscenza reale. Egli ha prodotto parvenze, copie, in assenza di una vera conoscenza. In realtà nessuno in nessun campo, da quello politico, a quello militare e a quello educativo ha tratto da lui giovamento o si definisce suo seguace in qualche campo del sapere o dell'attività pratica. Non solo Omero, ma neanche Esiodo ha condotto gli uomini nel cammino della virtù:

> "Caro Omero, se davvero riguardo alla virtù non sei lontano di tre gradi dalla verità, quale creatore di un'immagine e dunque imitatore; se tu sei al secondo posto e puoi conoscere quali abitudini rendano gli uomini migliori peggiori in privato e in pubblico, ricordaci quale città si è governata molto meglio grazie a te, come Sparta grazie a Licurgo [...]. Ma quale città rivendica il fatto che tu sei Stato un buon legislatore e le hai giovato? Perché l'Italia e la Sicilia

⁷⁷ Sino a 597 d 8. ⁷⁸ Sino a 597 e 5.

rivendicano Caronda, e noi Solone; ma chi rivendica te? Egli sarebbe in grado di citare qualche stato?"⁷⁹.

Gli imitatori, tra cui i poeti, esercitano il loro fascino su chi, come loro, non sa⁸⁰. Per ogni oggetto esistono tre tipi di arti, una che la usa, una che la produce e una che la imita. È chi usa l'oggetto ad essere il vero competente in materia – ne ha scienza, epistemen –, e per via della sua competenza ammaestrerà il produttore che lo seguirà nelle sue indicazioni – il produttore ne avrà retta opinione, pistis orthen –. L'imitatore non possiede, invece, né scienza né giusta opinione, imitando solo ciò che appare ai più e non sapendo nulla di ciò che imita. L'imitazione è dunque un gioco e non una cosa seria⁸¹. Essa, che dista ben tre volte dalla verità, esercita il suo potere su quella parte dell'anima di minor valore e più distante da quella ragione che, per mezzo di calcolo e misura – metros, logismos –, raggiunge conoscenze certe e vere⁸². La poesia opera come la pittura, la sua rappresentazione ha scarso valore, i suoi oggetti non sono consoni alla formazione dell'uomo. Se si bada a ciò che viene rappresentato dalla poesia, potremo notare che essa loda e porta in primo piano gli aspetti dell'animo umano dominati dalla emotività e dall'istinto, non dando dell'uomo, conseguentemente, un'immagine esemplare di misura e contenimento di fronte alle sciagure, ai dolori ed alle avversità che la vita propone. L'uomo che viene rappresentato è un uomo diviso e in conflitto con se stesso, mai unitario, ed è proprio questo, in virtù della sua molteplicità e mutevolezza, ad essere il modello più facilmente imitabile per la poesia:

> "[...] il costume improntato a saggezza ed equilibrio, essendo quasi sempre uguale a se stesso, non è facile da imitare, e, una volta imitato, non è facile da apprezzare in una pubblica riunione e fra uomini di ogni estrazione convenuti nei teatri: in effetti, in tal caso si tratterebbe di una riproduzione di sentimenti estranei alla loro sensibilità⁸³.

 79 299 d 2 – e 4.

⁸⁰ Sino a 601 c 8.
81 Sino a 602 b 12.

⁸² Sino a 603 b 6.

 $^{^{83}}$ 604 e 2 – 7.

La poesia imita la parte dell'uomo priva di temperanza e mutevole perché è un compito più semplice. Inoltre accresce questa che è la parte peggiore dell'essere umano, instaurando nella psyche una cattiva forma di governo e per tanto deve essere bandita dalla città. L'accusa più grande che le si deve muovere consiste nel fatto che la poesia è capace di corrompere le persone buone, poiché nella visione di quelle vicende ci si lascia trascinare da quei personaggi e da quelle visioni, mentre nei casi della vita che ci colpiscono direttamente cerchiamo di mantenere contegno, misura e forza d'animo. Non si può pertanto lodare quel modello di uomo proposto dalla poesia che corrompe l'uomo buono dandogli l'occasione di dar libero sfogo a quelle passioni e inclinazioni che devono essere tenute a bada dalla ragione, rendendole dominatrici anziché dominate⁸⁴. Nello Stato che si è venuto a delineare nel corso del dialogo ci sarà dunque spazio solo per una poesia capace di proporre esempi di vera misura e virtù, nella forma di inni agli dèi e di encomi nei confronti degli uomini virtuosi. Solo se la poesia tradizionalmente rappresentata da Omero fosse in grado di dimostrare il proprio diritto a far parte dello Stato riformato, potrebbe essere accolta, perché essa indubbiamente esercita fascino e suscita piacere. Ma è la ragione stessa a portarci alla sua esclusione, quella ragione che contraddistingue la filosofia, con cui la poesia pare essere stata sempre in conflitto. Se essa fosse capace di dimostrare di essere utile allo Stato ed alla vita degli individui verrebbe riaccolta con favore, perché non solo piacevole ma anche vantaggiosa⁸⁵. Tuttavia, la questione del valore dei prodotti dell'arte non è la sola che debba essere affrontata. Apparentemente in contraddizione con quanto più volte ribadito nel corso del dialogo – ovvero con la necessità di trattare della felicità che deriva dalla giustizia e dalla vita giusta, e che rende queste preferibili rispetto a ingiustizia e vita ingiusta, attraverso la considerazione della giustizia kath'auto, ossia senza riferimenti ad eventuali premi o castighi che da essa, o dalla mancanza di essa deriverebbero – si parla, a questo punto del X libro⁸⁶, delle ricompense esteriori della virtù e dei premi che ne conseguono. Si sta contravvenendo a quel principio che era stato posto alla base

⁸⁴ Sino a 606 d 8.

In realtà, non è senza rammarico che Platone giunge alla esclusione della poesia tradizionale, nella fattispecie omerica ed esiodea, perché di essa ne riconosce il fascino ed il potere di persuasione. Egli è consapevole che essa ha costituito per secoli la fonte principale dell'educazione greca sotto molteplici aspetti, e l'andare contro la forza di una simile tradizione non è cosa di scarso impatto. Ma è la ragione stessa che impone la separazione dall'arte poetica mimetica, similmente al caso in cui la ragione ci imponga di separarci da un amore ritenuto nocivo, sebbene la separazione costi fatica (608 a 1 – 3). Cfr. G. Reale – R. Radice (a cura di), *La Repubblica*, saggio introduttivo, p. 18 ss sul tema dell'addio ad Omero ed alla poesia tradizionale. Cfr. altresì, le importanti osservazioni di E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963, trad. it: *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, ed. it. Laterza, Roma – Bari 1973, p. 43 ss., p. 219 ss.

degli sviluppi argomentativi del dialogo, considerare *dikaia* e *adikia* per il valore che hanno di per sé. La considerazione dei premi conseguenti alla giustizia, dunque alla virtù, si poggia su di un caposaldo, tutto da dimostrare – e del resto piuttosto insolito per la mentalità tradizionale e media dell'uomo greco, come notavamo precedentemente a proposito del *Fedone* –: l'immortalità dell'anima. La *psyche* è *athanatos* e non conosce corruzione – *oudepote apollytai* –, affermazione che lascia perplesso Glaucone, il quale richiede che tale asserzione venga dimostrata. In realtà, dalla critica, la dimostrazione dell'immortalità dell'anima proposta nella *Repubblica*, se paragonata alla triplice dimostrazione addotta nel *Fedone* e fondata sulla teoria delle Idee, o a quella illustrata nel *Fedro* che si basa su un'idea di anima intesa come "principio imprincipiato" apportatore di vita e movimento⁸⁷, è stata considerata alquanto ben poco congeniata e risolutiva⁸⁸.

Si parte dalla considerazione del bene e del male. Il male corrompe e distrugge, il bene giova e arreca vantaggio. Ogni cosa ha un bene ed un male peculiari, insiti nella propria natura. In estrema sintesi, si afferma che differentemente dal corpo e dal suo male, che è la malattia, la quale porta il corpo alla distruzione e dunque alla morte, il male proprio dell'anima – il vizio – non la distrugge; la *psyche*, non potendo perire a causa del male che le è proprio, tanto meno potrà perire per un male che le è alieno, per cui essa risulterà immortale⁸⁹. Data per assodata l'immortalità delle anime, ne deriverà che esse saranno sempre di numero costante, fatto che implica naturalmente la metempsychosis, il ciclo delle rinascite che mantiene in moto ascensivo e discensivo le psychai che, in quanto immortali, non potranno essere semplicemente, considerate nella loro singolarità, una somma di parti ma una sintesi straordinaria. Per scoprire la reale natura dell'anima occorrerebbe vederla ripulita da ciò che le proviene dalla sua unione col corpo, e che ce la fa sembrare simile al Glauco marino, ricoperta di incrostazioni di ogni genere. Solo se esaminata lontano da tali incrostazioni, quindi lontana dalla sfera del divenire e dunque nella sua tangenza e somiglianza al divino, si potrà scoprire se essa sia semplice o complessa, come sia e quali ne siano i caratteri distintivi. L'analisi

⁸⁷ Cfr. *Fedro*, 245 c − 246 a.

⁸⁸ Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, p. 104. Sull'efficacia della prova, si considerino i rilievi avanzati da M. Migliori, *Il Disordine ordinato...*, vol. II, soprattutto pp. 806-818 ⁸⁹ *Repubblica*, X, 610 e – 611 a. Sottolineano Vegetti e altri che vi sia una falla nel ragionamento.

[°] Repubblica, X, 610 e − 611 a. Sottolineano Vegetti e altri che vi sia una falla nel ragionamento. L'affermazione dell'immortalità dell'anima sulla base del fatto che essa non può perire a causa del proprio male e tanto meno a causa di un male che le è estraneo, ovvero la malattia del corpo, dovrebbe essere supportata dalla dimostrazione -peraltro avanzata nel Fedone- che l'anima è separata e separabile dal corpo, essendo di tutt'altra natura rispetto ad esso. Solo in questo modo, il distacco tra psyche e soma non le arreca danno.

portata avanti fino a questo punto intorno all'anima l'ha vista in relazione alle condizioni ed alle forme che essa assume nella vita umana ⁹⁰. Posto che è stato assodato, nel corso della discussione, la preferibilità della giustizia e della vita giusta e la felicità che da esse ne consegue di per sé, contrariamente alla ingiustizia ed alla vita ingiusta, nulla ora vieta di magnificare ulteriormente la *dikaiosyne* illustrando quei doni che essa concede all'anima del virtuoso da parte di dèi e uomini, in vita e da morto. Il giusto, contrariamente all'ingiusto, è amato dagli dèì, e da essi riceverà ricompensa, da vivo o da morto, perché alla divinità non sfugge chi cerchi di assimilarsi a lei attraverso la pratica della virtù. La virtù del giusto è premiata e onorata anche dagli uomini.

I.3) Struttura del dialogo

Data la complessità e lunghezza dell'opera è bene, a questo punto, proporre, seguendo il metodo che è stato adottato fin dal principio della nostra ricerca, un'analisi strutturale del dialogo, prima analitica – e perciò piuttosto estesa – e successivamente sintetica – tesa ad individuare le grandi caselle concettuali ed argomentative sulle quali la *Repubblica* è stata edificata –. Ancora una volta, riteniamo possibile ricavare informazioni utili circa il significato e il fine assegnato da Platone al conclusivo mito dell'aldilà proprio da questo genere di approccio al testo, che considera il racconto come parte integrante della trama dialogica e argomentativa. Ecco, di seguito, lo schema analitico della *Repubblica*.

I.3.1) Schema analitico

Libro I (Pressi del Pireo)

-327 a 1 – b1: Socrate inizia a raccontare. Discesa di Socrate al Pireo con Glaucone in occasione delle Bendidie.

-327 b 1- c 2: Socrate e Glaucone si incamminano verso la città. Incontro con Polemarco. Con lui anche Adimanto, Nicerato di Nicia e altri.

⁹⁰ Sino a 612 a 7. Rimando alla lettura delle considerazioni avanzate da F. Fronterotta, *Plato's Psychology in Republic IV and X: How Many Parts of the Soul?*, in: N. Notomi – L. Brisson (ed. by) *Dialogues on Plato's* Politeia..., pp. 168 – 178.

- -327 c 3 14: scambio di battute con Polemarco. Il filosofo è "costretto" a rimanere.
- 327 c 15 328 b 3: intervento di Adimanto che induce Socrate e Glaucone a rimanere.

(Casa di Polemarco)

- -328 b 4 8: presenti: Lisia, Eutidemo, Trasimaco, Carmantide, Clitofonte, Cefalo padre di Polemarco.
- -328 b 5 c 4: descrizione di Cefalo.
- -328 c 5 d 6: inizio dialogo con Cefalo: l'anziano meteco rimprovera Socrate di non scendere spesso al Pireo, cosa che invece dovrebbe fare. Invito a passare più spesso.
- -328 d 7 e 7: interesse di Socrate per l'opinione di Cefalo sulla vecchiaia.
- -329 a 1 d 6: per Cefalo la vecchiaia coincide con la liberazione dalle passioni. La vecchiaia è sopportabile per le persone dabbene e che sanno accontentarsi.
- -329 e 1 330 a 6: per i più Cefalo sopporta bene la vecchiaia non per il carattere ma grazie alla ricchezza. Per l'anziano, invece, chi non è dabbene, per quanto ricco, mai sarà in pace con se stesso.
- -330 a 7 c 9: Cefalo non è attaccato alla ricchezza.
- -330 d 1 331 b 7: il maggior bene che Cefalo ha tratto dal possesso di una grande ricchezza consiste nel suo contributo affinché uno non imbrogli o mentisca, che in punto di morte non debba avere timore per essere in debito di sacrifici nei confronti degli dèi o di denaro a un uomo: la ricchezza porta, o contribuisce, all'essere giusto.
- -331 c 1 d 3: la *dikaiosyne* si identifica con la sincerità e con la restituzione di ciò che si è ricevuto. Esempio dell'amico che perde il senno e che richiede indietro l'arma che ha dato. La definizione di giustizia non può consistere nel dire la verità e rendere quanto ricevuto.
- -331 d 4 9: ingresso nella discussione di Polemarco e uscita di scena di Cefalo.
- -331 e 1-332 b 8: Citazione da Simonide intorno alla giustizia: ridare a ciascuno ciò che gli è dovuto è giusto. Specificando meglio: gli amici sono tenuti a far del bene agli amici. Al nemico va reso ciò che gli spetta, il male.
- -332 b 9 c 3: per Simonide il giusto è il ridare a ciascuno quello che gli spetta.

- -332 c 4 d 9: inizio confutazione socratica con esempi tratti dal panorama delle *technai*: medicina e culinaria, cosa danno di dovuto? **Secondo Polemarco, la giustizia dà utilità agli amici e danni ai nemici**.
- -332 d 10 e 5: ulteriore specificazione di Polemarco: il giusto fa del bene agli amici e danno ai nemici nelle guerre e nelle alleanze.
- -332 e 6 333 a 9: **il** *dikaios* **e la** *dikaiosyne*, diversamente dal medico e dal pilota, **sono utili sempre**, anche in pace, come l'agricoltura e il calzolaio.
- -333 a 10 14: ulteriore specificazione di Polemarco. La giustizia, in pace, è utile nei contratti commerciali.
- -333 b 1 10: il giusto è un socio migliore nel maneggio del denaro.
- -333 b 11 c 6: ma non per l'acquisto o vendita di qualcosa, in cui è necessario l'esperto.
- -333 c 7 : specificazione di Polemarco. Il giusto è più utile quando si deve depositare o conservare il denaro.
- -333 c 8 e 2: il paradosso. La giustizia è utile per le cose che non si adoperano.
- -333 e 3 334 b 6: altra conseguenze paradossale. Il giusto è abile a custodire denaro, quindi anche abile nel rubarlo. Il giusto è un ladro, la giustizia un latrocinio.
- -334 b 7 9: **confusione di Polemarco**, che continua a sostenere che la giustizia è giovare agli amici e danneggiare i nemici.
- -334 c 1 e 5: **chi sono gli amici, quelli che sembrano o che sono onesti?** Chi sembra onesto può non esserlo: conseguenza si danneggia l'amico e si giova al nemico, cosa che capita.
- -334 e 6-335 a 5: nuova definizione di amico e nemico. È amico chi sembra ed è onesto. Buono sarà amico e malvagio nemico.
- -335 a 6 c 8: ulteriore **integrazione**. Gli uomini che vengono danneggiati diventano più ingiusti.
- -335 c 9 d 13: **al buono non spetta far danno ma il suo opposto**. Il giusto è buono. Fare danno a chicchessia non è funzione del giusto ma dell'ingiusto.
- -335 d 14 336 a 10: **ricapitolazione**. In nessun caso è giusto arrecare danno ad alcuno. Alleanza Socrate Polemarco.
- -336 b 1 6: **ingresso di Trasimaco**. Descrizione di Trasimaco, simile ad animale selvaggio.

- -336 b 7 d 4: **dica Socrate cosa è il giusto**, senza però appellarsi agli argomenti presentati precedentemente e in altre occasioni.
- -336 d 5 337 a 2: **Se Socrate e i suoi interlocutori sbagliano, lo fanno senza volere**. Non sono capaci di trovare ciò che cercano. I competenti ne abbiano pietà.
- -337 a 3 338 a 2: Trasimaco individua l'ironia di Socrate. Sarà Trasimaco stesso a rispondere sul giusto.
- -338 a 3 c 3: **definizione di giustizia di Trasimaco**. L'utile del più forte to tou kreittonos sympheron –.
- -338 c 4 d 4: **primo tentativo di riduzione all'assurdo della definizione di Trasimaco**. L'alimentazione del pancraziaste Pulidamante.
- -338 d 5 339 a 4: specificazione di Trasimaco. In ogni stato il governo detiene la forza e legifera per il proprio utile. Il potere detiene la forza, quindi il giusto è l'utile del più forte.
- -339 a 5 b 6: necessità di approfondimento.
- -339 b 7 e 8: i governi possono sbagliare nel fare le leggi imposte ai sudditi, i quali, rispettandole, arrecherebbero loro danno. Quindi giusto significa l'opposto del fare ciò che è utile.
- -340 a 1 c 2: **scambio di battute tra Polemarco e Clitofonte**. Trasimaco probabilmente intende con utile del più forte quello che il più forte ritiene tale per sé, quindi con la possibilità di cadere in errore.
- -340 c 3 341 a 4: nessun esperto in un'arte sbaglia, e chi sbaglia lo fa per mancanza di scienza. Nessun uomo di governo, quando è al governo, sbaglia. In quanto tale, l'uomo di governo non sbaglia, perciò stabilisce ciò che per lui è meglio, e questo deve fare il suddito: l'utile del più forte è la giustizia.
- -341 a 5 -c 4: **definizione di uomo di governo e più forte**: **colui il cui utile**, come di persona più forte, **sarà giusto che venga fatto dal più debole**.
- -341 c 4 d 6: introduzione confutazione di Socrate, articolata in due momenti. Le technai, chi le pratica e il loro utile: medicina e navigazione.
- -341 d 7 342 c 7: **1° argomento per dimostrare che ogni arte ricerca l'utile di coloro cui è preposta** si fonda sulla equivocazione tra *techne* e chi la esercita –. Ogni arte si cura non del proprio utile ma di quello del proprio oggetto: es. l'ippica dell'utile dei cavalli.

- -342 c 8 d 1: **le arti esercitano dominio sul loro oggetto**, quindi ogni scienza ha di mira l'utile di ciò che è più debole e che governa.
- -342 d 2 e 11: **come il medico, in quanto tale**, ha di mira l'utile del malato, **così i governanti** di tutti i governi hanno di mira l'utile dei sudditi.
- -343 a 1 c 1: **macrologia di Trasimaco**. L'analogia con la pastorizia e la figura del governante pastore, che cura il gregge per il proprio utile.
- -343 c 1 5: **specificazione di Trasimaco**⁹¹. **Giusto e giustizia sono un bene di altri**, ovvero sono l'utile di chi è più forte e governa ma un danno di altri (chi obbedisce e serve).
- -343 c 5 -d 1: **l'ingiustizia comanda sui giusti**. I sudditi fanno l'utile e rendono felice chi servono, non rendendo felici se stessi.
- -343 d 1-344 a 3: **il giusto ci perde rispetto all'ingiusto**, nei contratti d'affari, nei rapporti con lo stato, nelle cariche pubbliche. Tutto il contrario per chi sa soverchiare. **L'ingiustizia** paga.
- -344 a 3 6: l'ingiustizia assoluta si identifica con la tirannide.
- -344 a 6 c 8: elogio della tirannide. Realizzata in misura adeguata (ovvero in massimo grado), l'ingiustizia è più forte e degna di un uomo libero e di un signore di quanto lo sia la giustizia. La giustizia, pertanto, è ancora l'utile del più forte, l'ingiustizia ciò che comporta vantaggio ed utile personale.
- -344 d 1 e 3: **tentativo di Trasimaco di abbandonare la discussione**. Ma egli deve dare ragione di quanto detto. Non si tratta di questione da poco ma della definizione di una regola di vita per mezzo della quale trascorrere l'esistenza nel maggiore vantaggio.
- -344 e 4 345 a 5: dichiarazione di Socrate. Egli non crede che l'ingiustizia porti maggior guadagno della giustizia, nemmeno se la si lasci agire come desidera senza frapporle ostacoli.
- -345 a 5 b 9: **indicazione metodologica** a Trasimaco. Tenersi saldo alle affermazioni precedenti; qualora venissero mutate, venga fatto in modo chiaro.
- -345 c 1 e 4: **nota sul metodo**. Mancanza di rigore nel metodo delle definizioni proposte da Trasimaco relative a medico e pastore. Per Socrate, ogni governo, in quanto tale, ricerca il meglio per chi né è assistito e governato, nell'ambito politico come nel privato.

⁹¹ Seconda tesi, che pare in contrasto con la 1°: l'utile del più forte.

- -345 e 5 346 e 2: chi governa non lo fa volontariamente. Ogni tecnica procura un vantaggio suo particolare. La mercede è arte –comune- ai technai che si accompagna all'arte specifica.
- -346 e 3 347 a 6: conclusione. Nessuna arte e nessun governo procura il proprio vantaggio, ma quello del suddito, che è più debole. Conseguentemente, nessuno governa volontariamente e si occupa dei guai altrui ed esige una mercede.
- -347 a 7 e 2: **ingresso di Glaucone**: qual è il castigo di cui si parla e che si considera mercede.

La persona dabbene che si sottrae al compito di governare avrà come castigo l'essere governato da uno che gli è inferiore. È per questo timore che il dabbene acconsente a governare. La giustizia non si identifica con l'utile del più forte.

- -347 e 2 348 b 7: la vita dell'ingiusto, per Glaucone, è preferibile a quella del giusto? È preferibile quella del giusto. Alleanza Socrate - Glaucone per controbattere alla tesi di Trasimaco. Accordo sul metodo.
- -348 b 8 e 4: posizione di Trasimaco. L'assoluta ingiustizia da più profitto dell'assoluta giustizia⁹². Gli ingiusti sono *phronimoi* e agathoi – intelligenti e buoni – , se capaci di realizzare l'ingiustizia assoluta. L'ingiustizia è arete e sophia – virtù e sapienza –.
- -348 e 5 349 a 3: difficoltà del ribattere all'affermazione di Trasimaco: egli, diversamente da altri⁹³, non dice che l'ingiustizia comporta profitti pur essendo vizio o bruttura.
- -349 a 4 10: la "sincerità" di Trasimaco. Occorre confutare i discorsi.
- -349 b 1 d 2: il giusto tenta di soverchiare l'ingiusto, l'ingiusto tenta di soverchiare il dissimile e il simile.
- -349 d 3 350 c 11: natura del giusto e dell'ingiusto. Il giusto somiglia al sapiente e buono, l'ingiusto all'incolto e cattivo.
- -350 c 12 d 5: vergogna di Trasimaco per non dominare la discussione. Accordo sul principio che giustizia è virtù e sapienza, ingiustizia vizio ed ignoranza.
- -350 d 6 351 a 7: domanda sulla qualità della giustizia e dell'ingiustizia. Trasimaco risponderà alle domande.
- -351 b 1 352 b 2: l'ingiustizia impedisce l'accordo in qualsiasi consorzio anche all'interno di una banda di ladri -, ma anche all'interno dell'individuo, causando il disaccordo con se stessi. L'ingiusto sarà anche nemico degli dèi, che sono, per definizione, giusti.

 $^{^{92}}$ La giustizia è $\it euetheian$ – nobile semplicità di carattere –, l'ingiustizia è $\it euboulian$ – avvedutezza –. 93 Forse Polo nel $\it Gorgia$?

- -352 b 3 4: **la "cortesia" di Trasimaco**. Non opporsi a Socrate per non risultare antipatico ai presenti.
- -352 b 5 d 2: **l'assolutamente ingiusto è incapace di agire**. L'ingiusto che realizza degli obiettivi è ingiusto solo parzialmente.
- -352 d 2 353 d 2: è più felice il giusto o l'ingiusto? Da ciò deriva la norma di vita che occorre adottare. A ogni cosa cui è propria un'azione è propria una virtù (arete intesa come l'eccellenza di una cosa nello svolgimento di una funzione che le è propria).
- -353 d 3 354 a 9: la funzione dell'anima è, propriamente, il vivere. Funzione virtù: l'anima cattiva sorveglia e governa male, la buona all'opposto. Virtù dell'anima è la giustizia, vizio l'ingiustizia. L'anima e l'uomo giusti vivono bene, l'ingiusto male. Chi vive bene è felice, chi no, no. Il giusto è felice, l'ingiusto infelice. Mai l'ingiustizia dà più profitto della giustizia.
- -354 a 10 11: il banchetto per le Bendidie: Socrate è arrivato in fondo senza un reale consenso di Trasimaco.
- -354 a 12 c 3: non si è ancora detto che cosa sia la giustizia, quindi non si sa se sia o meno una virtù e se chi la possiede sia felice o meno.

Libro II

- -357 a 1 d 4: **libro I. Proemio**. Glaucone interrogante. Esistono **tre tipi di beni**, quelli desiderati per sé, quelli desiderati e per sé e per i vantaggi che portano, quelli desiderati per i vantaggi che ne derivano. In quale categoria rientra la giustizia secondo Socrate?
- -358 a 1 3: la giustizia rientra nella seconda categoria di beni.
- -358 a 4 6 : per la gente comune rientra nella terza categoria (per Trasimaco non è un bene).
- -358 a 7 b 7: Glaucone vuole sapere il *ti estin* di giusto e ingiusto e che *dynamin* hanno *auto kath'auto* per sé quando sono *en te psyche*.
- -358 b 7 c 7: **l'accordo sul metodo**. **Programma di Glaucone**: ripresa del discorso di Trasimaco, definizione di giustizia e origine secondo la *communis opinio*; chi la pratica lo fa suo malgrado, per costrizione; si tratta di una condotta naturale perché ritengono migliore il modo di vivere dell'ingiusto che quello del giusto.
- -358 c 7 359 b 5: **primo argomento di Glaucone**. Cosa è la giustizia e qual è la sua origine. **Per natura commettere ingiustizia è un bene, subirla un male**. **L'accordo sul non farsi ingiustizia reciprocamente deriva da coloro che non sono capaci di evitare l'uno e ottenere**

l'altro, in questo modo nascono patti e leggi e diviene legittimo quanto così stabilito per legge⁹⁴. Chi potesse commettere ingiustizia non acconsentirebbe mai al patto.

-359 b 6 – 360 d 7: **chi pratica la giustizia lo fa suo malgrado per incapacità di commettere ingiustizia. La vicenda di Gige**. Nella medesima condizione di impunità giusto e ingiusto si comporterebbero allo stesso modo. Si è giusti solo per costrizione. Privatamente tutti ritengono più vantaggiosa l'ingiustizia.

-360 e 1 – 362 c 8: il perfetto ingiusto e il perfetto giusto, chi è più felice? Il colmo dell'ingiustizia consiste nella dare l'impressione di essere giusto, senza esserlo. Immagine di giusto e ingiusto ripulita "dalle scorie" Fine terribile del giusto. Uomini e dèi riservano vita migliore all'ingiusto.

 $-362 ext{ d } 1 - 363 ext{ a } 7$: intervento di Adimanto. Occorre dar voce anche alle proposizioni che esaltano la giustizia e biasimano l'ingiustizia. Chi ammonisce riferendosi alla giustizia non elogia la giustizia di per sé ma per i vantaggi che procura.

-363 a 7 – e 4: Citazioni da Esiodo e Omero. Riferimento agli Orfici. Museo e figlio: in nome loro gli dèi concedono grandi doni. Pene per l'ingiusto nell'immaginario omerico-esiodeo, orfico-eleusino. Questo è ciò che sostiene la preferibilità della giustizia.

-363 e 5 – 365 a 3: opinione della gente comune e dei poeti: 1) temperanza e giustizia sono belle ma difficili e gravose. Intemperanza e ingiustizia. dolci e facili da conseguire e brutte solo per la legge e l'opinione. Le azioni ingiuste sono più vantaggiose delle giuste. Costoro onorano in pubblico e privato i malvagi ricchi e potenti, disprezzando il povero e debole, sebbene li riconoscano migliori degli altri; 2) sugli dèi e la virtù: gli dèi hanno riservato sciagure e vita cattiva a molti uomini buoni, ai cattivi un destino opposto. Critica a certi praticanti delle arti divine, definiti ciarlatani e indovini, i quali invocano a sostegno delle proprie teorie la testimonianza dei poeti (cattivi testimoni): Esiodo, Omero, libri di Museo e Orfeo e i loro sacrifici: persuadono singoli e stati che i vivi e i morti possono essere assolti e purificati da atti ingiusti per mezzo di sacrifici e giochi cui danno il nome di iniziazioni che ci liberano dalle pene dell'aldilà, mentre tremendi castighi attendono chi non fa sacrifici.

-365 a 4 – 366 b 2: **effetto negativo di simili racconti sulle anime dei giovani dotati e capaci**, che seguiranno l'ingiustizia per i suoi vantaggi e avranno l'appoggio di consorterie, di maestri di persuasione e della religione nella forma espressa dalla tradizione.

 ⁹⁴ La giustizia sta a metà strada tra il meglio – commettere ingiustizia senza pagarne la pena – e il peggio
 – subire ingiustizia non potendo vendicarsi –. Non è amata come bene ma tenuta in grande considerazione perché manca la forza di commettere ingiustizia.

-366 b 3 – 366 e 9: solo chi per natura divina o perché giunto alla scienza si astiene dall'ingiustizia, gli altri lo fanno non per volere ma per viltà o debolezza. Nessuno ha indagato ancora qual è l'effetto della ingiustizia e della ingiustizia considerate *kath'auto* e per il suo potere, nell'anima di chi la possiede, né ha dimostrato che l'ingiustizia è il maggiore dei mali e la giustizia il maggior bene. Questo è ciò che occorre indagare.

-367 a 1 – a 4: **la questione educativa**. Se ciò fosse stato insegnato loro sin da giovani, ciascuno sarebbe stato il miglior guardiano – phylax – di se stesso per paura di coabitare col peggiore dei mali.

-367 a 5 – e 5: riepilogo di quanto Adimanto vuole sapere da Socrate, su giustizia e ingiustizia considerate per sé, a prescindere dall'opinione vera e falsa.

-367 e 6 – 368 c 7: **difficoltà di Socrate nel soccorrere la giustizia**, cosa che comunque cercherà di fare commisuratamente alle proprie possibilità.

-368 c 7 – 369 b 4: **il testo più grande. Lo Stato**. Esiste una giustizia del singolo e una giustizia dello stato. **Si tratta di un rapporto di somiglianza** – *homoioteta* – e **non di uguaglianza**.

-369 b 5 – 372 e 7: Socrate – lo Stato originario –. La *polis* nasce da bisogni primari, nutrizione, abitazione, vestiario etc. cui assolvono varie figure: contadino, muratore, tessitore e commerciante. Stato di tipo "commerciale". È riconoscibile qua la giustizia? Adimanto rifiuta una risposta affermativa. Giustizia: "assolvere al proprio compito" e "insieme di norme" che regolano i rapporti di tipo "commerciale" tra i membri della comunità. Tracce di giustizia possono essere rinvenute nello scambio equo tra produttori puri. Elogio della comunità elementare e del suo frugale stile di vita: lo "Stato di porci" di Glaucone. Questo è lo Stato sano.

-372 e 7 – 374 d: adeguamento dell'immagine dello stato originario ai reali e contemporanei usi e alle personalità raffinate di Glaucone e Adimanto. Le loro esigenze comportano la decadenza dallo Stato sano verso lo Stato opulento. Nuove figure assolvono a esigenze non primarie, comprese della sfera delle arti, educativa, culinaria e così via. Maggiore necessità di medici. Necessità di ricorrere alla guerra – legata alla comparsa della *pleonexia* –. La guerra è un'arte e quindi necessita di una categoria propria che la eserciti. Nascita del gruppo militare.

-374 d 8 – 375 e 8: **I** phylakes o "guardiani" ⁹⁵. Essi sono simili al cane di razza.

⁹⁵Acuta sensibilità, sveltezza nell'inseguire la cosa scoperta, vigore, coraggio – *andreia* –. Chi è coraggioso deve essere *thymoeides* – animoso –. Devono essere miti coi compagni e duri coi nemici.

- -375 e 9 376 c 7: il *phylakikos* deve avere natura filosofica *philosophos ten physin* oltre che animosa *thymoeides* . Per natura il *phylax* sarà filosofo, animoso, veloce, e vigoroso.
- -376 c 7 377 e 3: terapia della città malata. Terzo modello di città, sana come la prima ma complessa come la seconda (377 d). Si riparte dall'educazione dei guardiani: educazione ginnico-musicale per corpo e anima. Nelle musica rientrano le composizioni letterarie, che sono vere e false. L'educazione inizia con i *mythoi*, composizioni false, non scevre di cose vere, i quali vengono assorbiti dalle anime dei giovani in formazione. Controllo sui *mythopoioi*. La maggior parte di *mythoi* attuali sono da respingere, a iniziare dai maggiori provenienti da Omero ed Esiodo. Essi sono veicoli di falsità sugli dèi e gli eroi.
- -377 e 4 378 e 3: **dettaglio della critica ai miti**. Se anche fossero veri dovrebbero essere riservati a pochi come oggetto di conoscenza per pochi iniziati. Tali racconti ignominiosi e vergognosi sugli dèi devono essere banditi dallo stato, anche qualora avessero carattere di allegoria. Le impressioni procurate all'anima in tenera età sono incancellabili.
- -378 e 4 380 c 10: Socrate ed Adimanto non sono poeti ma fondatori di uno stato e devono conoscere i modelli compositivi cui debbono ispirarsi i poeti, ma non sono tenuti, essi stessi, a inventare i *mythoi*. I *typoi*: occorre rappresentare la divinità quale è realmente: *agathos* –buona-, mai produttrice e causa di male. Prima legge: ciò che è buono non causa tutto ma solo i beni, mai i mali.
- -380 d 1 381 b 7: seconda legge. La divinità è un essere semplice haplos che non perde la caratteristica sua propria. L'assoluta perfezione pertiene alla divinità e al mondo divino, pertanto la divinità sarà quella che meno assume forme molteplici.
- -381 b 8 382 c 5: la divinità non muta nemmeno di sua sponte perché già dotata della somma perfezione. Gli dèi non ingannano falsificando la propria identità.
- -382 c 6-e 7: la divinità è refrattaria in senso assoluto alla falsità, cui talvolta, in certe circostanze, fa ricorso l'uomo. O per dissuadere o per educare.
- -382 e 8 383 c 7: la divinità è perfettamente *haplos* e *alethes* semplice e vera –. Seconda norma nella composizione di miti: gli dèi non sono stregoni intenti a trasformarsi né a menarci fuori di strada con false parole od opere.

Libro III

-386 a 1 – 387 c 10: eliminazione del timore della morte attraverso i discorsi. L'andreia. Attenzione ai miti sull'Ade, non devono ritrarlo in modo spaventoso ma tesserne l'elogio.

Eliminazione delle espressioni che rimandano un'immagine dell'Ade non adatta alla formazione dei futuri combattenti presenti in Omero e negli altri poeti.

- -387 d 1 9: la morte non è una sventura per l'amico che muore.
- -387 d 10 388 a 4: un simile uomo ha in sé ciò che gli serve per essere felice, sopporta le sciagure serenamente.
- -388 a 5 d 1: esempi tratti da Omero su come non debbano essere rappresentati dèi ed eroi.
- -388 d 2 389 b1: contegno nel ridere e disapprovazione di quelle immagini in cui gli dèi siano dominati dal riso.
- -389 b 2 d 5: **la falsità è come un farmaco**, **somministrato dai governanti**, **nell'interesse dello stato**. Il privato cittadino non può dire il falso.
- -389 d 6 390 d 6: **la** *sophrosyne*: per i più consiste nel restare sottomessi ai governanti e nel governare i piaceri. Occorre evitare di parlare di intemperanza relativamente a dèi ed eroi e invece elogiare le manifestazioni della temperanza.
- -390 d 7 391 c 7: **rifiuto dei doni e dell'attaccamento al denaro**. Sono inaccettabili quei racconti riferiti ad eroi che mostrano avidità e bassezza e quelli secondo i quali i doni persuadono dèi e sovrani, nonché quelli che mostrano atti di irriverenza nei confronti delle divinità.
- -391 c 8 392 a 2: divieto di attribuire atti criminosi o illeciti a dèi ed eroi, i quali non sono autori di mali. I *mythoi* che presentino queste caratteristiche devono essere eliminati perché possono far insorgere nei giovani grande facilità a commettere il male.
- -392 a 3 c 5: la specie dei discorsi relativi agli uomini. Al momento non è possibile darne le norme. Poeti e prosatori che ne parlano capovolgono i punti fondamentali, dicendo ci sono ingiusti felici e giusti disgraziati: sono argomenti da proibire: si deve cantare l'opposto. Ci si accorderà sul fatto che si debba parlare degli uomini in tal modo solo dopo che si sarà trovato cosa è la giustizia e come essa per natura possa recare profitto al giusto.
- -392 c 6 394 c 6: tipologie del discorso. Semplice, imitativo e misto. Omero e gli altri poeti ricorrono all'imitazione: mimesis, qua nel senso più specifico di identificazione. Il poeta non parla in prima persona come se fosse lui il personaggio: narrazione semplice. La tragedia sopprime gli intercalari del poeta e lascia solo i dialoghi. Tre forme di poesia o mitologia: una fondata per intero sull'imitazione (tragedia e commedia); quella in cui il poeta racconta (ditirambi); quella mista (poesia epica e altri generi).

-394 c 7 – 396 e 3: l'imitazione e i guardiani. Essi non dovranno né imitare né fare altra cosa. Se imitano, devono imitare i modelli che loro si addicono. L'imitazione, a lungo andare, produce abitudine e costituisce una seconda natura.

-396 e 4 - 398 b 9: **preferenza per la forma semplice basata sulla imitazione dell'uomo dabbene**, con ritmo e armonia uniforme e semplice, adatta al tipo di stato che si sta delineando, in cui ogni uomo fa una cosa sola.

-398 c 1 – 399 e 7: **il modo del canto e della melodia**. La melodia si compone di parole, armonia e ritmo. Per le **parole** vale quanto detto fin qui circa i discorsi. Eliminazione delle **armonie lamentose**: mixolidia, sintonolidia e simili. Eliminazione delle armonie molli e conviviali: ionica e lidia. Restano la dorica e la frigia. Eliminazione strumenti superflui e dei loro fabbricanti, soprattutto di strumenti a molte corde e aulos. Restano lira e cetra utili in città; siringa in campagna per i mandriani. **Prosecuzione della purificazione dello Stato** gonfio di lusso.

-399 e 8 – 401 a 9: **ritmi**. Lunga parentesi su ritmi e cadenze.

-401 b 1 – d 4: **controllo dei poeti ma anche degli artigiani**, affinché i *phylakes* non contraggano grande male. Ricerca degli artigiani che per doti naturali siano capaci di seguire le tracce della naturale bellezza ed eleganza, in modo tale che i giovani respirino bellezza salutare, tale da essere guidati sin dalla fanciullezza alla somiglianza, all'amicizia e alla concordia.

-401 d 5 – 402 a 6: **importanza dell'educazione musicale**, del ritmo e dell'armonia **che conferiscono bellezza all'anima bene educata, e che rendono capaci di riconoscere l'imperfetto e di lodare le cose belle**, e quando sarà in età saprà riconoscere il sopraggiungere della ragione che accoglierà con gioia.

-402 a 7 – c 9: **le lettere alfabetiche**. **Le immagini** – *eikonas* – **di lettere alfabetiche riflesse nell'acqua o in specchi, non potremmo riconoscerle prima di conoscere le lettere stesse**. Il discorso vale anche per l'arte: non saremo musici né noi né i guardiani che dobbiamo educare se prima non conosceremo, in tutte le combinazioni in cui si presentano, gli aspetti della temperanza, del coraggio, della generosità, della magnanimità, e tutte le virtù loro sorelle e poi i loro opposti; di loro e delle loro immagini ove si trovino.

-402 d 1 – 403 c 8: **il rapporto con l'amato deve essere strumento per l'elevazione alla contemplazione del bello, oggetto dell'eros**. Ciò che è molto bello merita grande amore. Armonia anime e aspetto esteriore: l'anima deve essere bella. L'aspetto deficitario può essere

messo da parte⁹⁶. La discussione sulla musica termina dove deve: il suo fine ultimo è l'amore del bello.

-403 c 9 – d 6: la ginnastica. È l'anima buona, con la virtù che le è propria, a migliorare al massimo il corpo.

-403 d 7 – 405 a 5: **prescrizioni "dietetiche". La ginnastica migliore** è sorella della musica semplice, è ginnastica **di tipo bellico**, **che genera la sanità** – *hygieian* –, **nei corpi**, corrispettivo della *sophrosyne* nell'anima.

-405 a 6 – 408 b 6: intermezzo. Conseguenze derivate dal trascurare musica e ginnastica 97.

-408 b 7 – 409 e 3: immagine falsa data dai poeti di Asclepio come sordido avaro. Differenza tra medico e giudice: il medico cura il corpo con l'anima che non può curare bene se è o diventa cattiva. Apprende quanto più sta tra i corpi malati ed è malato egli stesso. Il giudice cura l'anima con l'anima. La sua anima non può formarsi tra i cattivi. Per discernere l'ingiustizia dalla giustizia deve averla conosciuta quale è per natura, nel lungo tempo, sfruttando la conoscenza. Chi ha l'anima buona è buono. Sapiente è l'uomo onesto, non il cattivo.

-409 e 4 – 410 a 10: ricapitolazione. I medici veri cureranno, nello Stato, quelli che siano naturalmente sani di corpo e di anima mentre lasceranno morire i fisicamente non sani; i giudici *idem*, faranno uccidere chi ha l'anima naturalmente cattiva e inguaribile.

-410 b 1 – 412 b 7: effetti della ginnastica sull'anima, vero oggetto della disciplina. Se il musico coltiva la ginnastica non avrà bisogno della medicina. Il suo sforzo ginnico si rivolgerà al thymoeides e non al vigore fisico. Si coltivano musica e ginnastica entrambe in vista dell'anima, per conseguire l'equilibrio tra anima e corpo. I guardiani saranno ad un tempo sophron e andreion, temperanti e coraggiosi. Effetti della musica sugli animi. Effetti dell'eccesso di ginnastica a discapito della musica e della filosofia sull'anima: persona nemica della discussione. Un dio ha dato per i due temperamenti musica e ginnastica, affinché si

⁹⁷ Indizi della cattiva e vergognosa educazione in ambito statale: ricorso a medici e giudici; inorgoglirsi per la propria ingiustizia; ricorso alla medicina per lo stile di vita adottato; il medico Erodico: rese più lunga la morte lottando contro a malattia tutta la vita attraverso la propria arte! La malattia può rendere inutili e inabili, meglio non intraprendere cure lunghe e lasciare seguire il decorso alla malattia che, portando alla morte, libera dall'affanno e dall'essere inutile. Il vero seguace di Asclepio non cura le persone inutili a sé e allo stato, chi non può vivere il tempo fissato dalla natura.

269

⁹⁶ Il retto amore consiste per natura nell'amare ordine e bellezza secondo le norme della temperanza e della musica. Legge dello stato: l'amante voglia bene, stia assieme e carezzi l'amato come un figliolo, con nobili fini, se riesce a convincerlo; e con l'oggetto delle sue attenzioni si comporti nel resto così, per non dare mai l'impressione di aver superato, nei loro rapporti, questi limiti. Se no, sarà criticato come persona rozza e di cattivo gusto.

armonizzassero tra loro. Occorre la sorveglianza permanente di simile uomo "armonico" nello stato.

-410 b 8 – 414 b 7: **chi deve comandare e chi deve essere comandato. Devono comandare i migliori tra gli anziani, cioè i migliori nella guardia dello stato**. *Archontas*. **Selezione dei guardiani**: chi supera le prove nelle varie età risultando integro, deve avere affidato il governo e la guardia dello stato e deve essere onorato da vivo e da morto. Così vanno scelti *archontas* e *phylakes* – governanti e guardiani –. Distinzione tra **arconti** – i governanti veri e propri – ed *epikouroi* – ausiliari –, giovani tutori dei decreti dei governanti.

-414 b 8 – 415 d 5: la nobile menzogna. Il mito dei "nati dalla terra" e "dei metalli": fratellanza, appartenenza al suolo patrio, divisione in classi. Attitudine al governo: oro; *epikouro*i: argento; agricoltori e artigiani: ferro e bronzo. I figli sono simili ai padri ma possono anche avere natura differente. Il declassamento o l'innalzamento del livello per evitare la fine dello Stato.

-415 d 6 – 417 b 9: gli *epikouroi* non debbono divenire "lupi" nei confronti dei cittadini, cosa evitabile solo attraverso la buona educazione, il conferimento di un'abitazione e di un capitale adeguato che non impedisca loro di essere i migliori guardiani possibili e che non li spinga a fare del male agli altri cittadini. **Prescrizioni circa la vita dei guardiani** – *phylakes* – 98

Libro IV

-419 a 1 – 420 b 2: **infelicità dei custodi**?

-420 b 3-421 c 6: lo Stato non deve ricercare la felicità di una classe ma di tutto l'insieme -holos-99.

-421 c 7 – 422 a 3: ricchezza e povertà danneggiano l'azione e producono moti rivoluzionari: devono essere attentamente sorvegliate dai guardiani.

-422 a 4 – d 7: **la guerra contro Stati ricchi**. L'atleta di guerra è capace di sconfiggere numerosi nemici. Lo Stato che non ha in considerazione oro e argento trova alleati disponibili.

⁹⁸ Assenza di sostanze personali; nessuna abitazione o dispensa propria; devono ricevere una mercede per il servizio di guardia dai cittadini che sia commisurata al loro fabbisogno; vivere in comune con mense comuni; nessun oro e argento "umano". Quando acquisteranno terra, case e monete, anziché guardiani saranno amministratori e agricoltori, diverranno padroni odiosi e non alleati degli altri cittadini.

⁹⁹ Insieme organico che non coincide con la somma delle parti e con la somma delle singole felicità.

-422 d 8 – 423 b 3: **gli altri Stati non sono veramente tali perché sono costituiti da molte città. Conflitto tra città dei poveri e città dei ricchi**. È lo stato amministrato con temperanza ad essere unito e fortissimo.

-423 b 4 – c 5: **il limite dello Stato** è segnato da quel punto oltre il quale rischia di perdere l'unità. **Deve avere giusta misura ed essere uno**.

-423 c 6 – d 6: i cittadini devono essere indirizzati a quell'attività per cui hanno naturale propensione, ciascuno a un'opera sola, in modo tale che occupandosi di una sola attività resti uno e così tutto lo stato sia unitario e non molteplice.

-423 d 7 – 424 c 9: i precetti sono facili da seguire a patto che si mantenga l'educazione spirituale e fisica stabilita. Con essi si risolveranno i problemi relativi a matrimoni, donne e procreazione, cose che tra amici devono essere quanto più comuni è possibile. Non vi devono essere cambiamenti nella educazione musicale e ginnica.

-424 c 10 – 427 a 1: occorre educare i giovani alla ubbidienza e alla sottomissione, affinché non si arrivi ad una legislazione troppo ampia e minuta per un buon governo.

-427 a 2 – c 5: per le leggi più importanti relative alla religione rimettersi all'Apollo di Delfi.

-427 c 6 – 428 a 10: è il momento di chiedersi dove, all'interno dello Stato, risiedano giustizia e ingiustizia, che differenza ci sia tra le due, e quale si deve ricercare per giungere alla felicità, all'insaputa o meno di dèi e uomini. Se lo Stato è perfettamente buono le sue doti sono sophia, andreia, sophron, dikaia. Ricerca per sottrazione: qualunque di esse vi troviamo, il resto sarà ciò che non si è trovato.

-428 a 11 – d 10: **le virtù.** La *sophia*¹⁰⁰ è la scienza del fare la guardia ed è possesso dei governanti o perfetti guardiani.

-428 d 11 – 429 a 7: la sapienza dello Stato dipende dalla sapienza del suo ceto e parte minoritaria, ossia chi presiede e governa. Solo questa classe ha diritto di prendere parte alla sapienza.

-429 a 8 – 430 c 7: **l'andreia** consiste nel salvaguardare la retta opinione sul temibile e non temibile. Risiede nel secondo gruppo di natura militare.

271

¹⁰⁰ Intesa come capacità di consigliare e deliberare a vantaggio della città nel suo complesso e quindi delle parti. Lo Stato è detto sapiente e ben consigliato non a causa di una *episteme* qualsiasi, ma per quella che provvede allo Stato in generale e che stabilisce come meglio regolare la sua organizzazione interna e i rapporti con gli altri Stati.

- -430 c 8 430 e 10: *sophrosyne*. Essa assomiglia più delle altre ad un certo accordo e armonia *symphonia*; *harmonia* –. È un ordine *kosmos* e continenza dei piaceri *enkrateia* (essere più forti di se stessi).
- -430 e 11 431 b 3: **due elementi nell'anima**, uno migliore e uno peggiore; quando prevale il migliore si è più forti di se stessi, quando prevale il peggiore si è più deboli di se stessi e intemperanti *akolaston* –.
- -431 b 4 d 3: **presenza di questi elementi nello Stato delineato. I piaceri nella massa** (elemento peggiore), desideri semplici e misurati guidati *meta nou te kai doxes orthes logismo* [...] in poche persone educate ottimamente. I primi sono dominati dalla minoranza migliore.
- -431 d 4 432 b 1: è uno Stato temperante: *sophrona*, in cui vi è accordo su chi debba governare tra governati e governati. La temperanza è perciò presente in entrambe le parti ed è simile ad una *harmonia* perché si estende all'intero stato. La *homonoia* concordia è temperanza.
- -432 b 2 e 8: il metodo per sottrazione. Il residuo è costituito dalla giustizia dikaiosyne –. **Metafora della caccia**: la giustizia è come una preda.
- -433 a 1 e 2: **la giustizia è** l'esplicare i propri compiti *to ta hautou prattein* . Essa è quella dote che a tutte le altre ha dato la forza di nascervi e, quando sono nate, permette loro di conservarsi, finchè viva in esse. Giustizia come meta-virtù.
- -433 e 3 434 c 6: **la giustizia consiste nel possesso del proprio e nella esplicazione del proprio compito.** Lo scambiarsi di posto tra classi sociali e l'attendere a troppe cose è ingiustizia.
- -434 c 7 436 a 7: per l'anima vale il medesimo principio. Un uomo giusto non differisce da uno stato giusto per quanto riguarda l'aspetto della giustizia in se stesso. L'anima possiede questi tre aspetti? "Facilità" della questione. La tripartizione dello Stato parte dalla tripartizione dell'individuo.
- -436 a 8 439 e 1: è l'anima tutta intera a farci agire o di volta in volta uno dei suoi principi che presiedono, ciascuno, ad un aspetto differente dell'anima? Formulazione del principio di non contraddizione: l'identico soggetto, nell'identico rapporto e rispetto al medesimo oggetto non potrà fare o patire cose opposte. *Logistikon* ed *epithymetikon*.
- -439 e 2 441 c 3: **il principio animoso**. Individuazione della parte animosa nel contrasto con i desideri. Alleanza della parte timica con la ragione. Nell'anima, come nello stato, ci sono tre

elementi, di cui il terzo è l'animoso – *thymoeides* –, il quale aiuta naturalmente la ragione, a meno che non si guasti a causa di una cattiva educazione.

-441 c 4 – 443 b 6: **Stato e anima constano delle stesse parti, identiche anche per numero**. Un uomo è giusto allo stesso modo in cui lo è lo Stato, per i medesimi rapporti che regolano le virtù tra loro¹⁰¹.

-443 b 7 – 444 a 9: ricapitolazione sulla giustizia nello Stato e nell'individuo.

-444 a 10 – e 6: **l'adikia**. Contrario della giustizia, con corrispettivi vizi: ingiustizia, intemperanza, vigliaccheria, ignoranza. **Giustizia e ingiustizia, sano e malato: le azioni giuste e ingiuste sono salute e malattia dell'anima**. Produrre sanità significa disporre gli elementi dell'anima in un sistema di dominanti e dominati conforme a natura, produrre malattia l'opposto. Virtù come sanità, bellezza e felice condizione dell'anima; vizio come malattia, bruttezza e debolezza.

-444 e 7 – 445 c 3: vi sono vantaggi nell'agire giustamente.

-445 c 4 – e 4: **il vizio**, contrariamente alla virtù, **possiede molteplici aspetti**. Quattro sono i principali: **esistono quattro tipi di costituzione politica degenerata, cui corrispondono altrettanti tipi di anima**. **Cinque modelli costituzionali e di anima**: 1) quello appena delineato, che può essere basileia o aristocrazia: con uno o con molti capi, purché educati fisicamente e spiritualmente, non verranno sconvolte le leggi fondamentali dello Stato.

Libro V

-449 a 1 - 450 a 6: **Polemarco e Adimanto. Non si deve "lasciare andare Socrate"**: egli deve giustificare le affermazioni su donna e comunanza¹⁰². **Come si attua la** *koinonia*?

-450 a 7 – c 5: si ricomincia ex arches. Il discorso deve essere misurato (metrion).

-450 c 6 – d 4: **titubanza di Socrate nell'approfondire l'argomento**. Non si vorrà credere che si dicano cose possibili, che siano le migliori se possibili. Il discorso di Socrate può sembrare

Ogni parte adempie al proprio compito come nello Stato: al *logistikon* spetta il governo; allo *thymoeides* spetta di essergli suddito e alleato; saranno musica e ginnastica a renderli concordi. Insieme dirigeranno l'*epithymetikon*, parte maggiore dell'anima. L'elemento razionale e quello timico, insieme difendono anima e corpo dai nemici interi e dai nemici esterni. L'uomo è coraggioso quando riesce a salvaguardare i precetti che la ragione gli dà sul temibile e non temibile; è sapiente in virtù della piccola parte che dà i precetti e che possiede la scienza di ciò che è utile a ognuna delle tre parti ed al loro complesso; è temperante per la *philia* e la concordia di queste parti. La giustizia è ciò che resta, identica a quella individuata nello Stato: l'adempiere di ciascuna parte al proprio compito.

Momento di svolta: innalzamento del livello del discorso e attuazione della struttura di soccorso. Sull'uso della *boetheia* nei dialoghi platonici e per alcuni passi esemplari, cfr. T. A. Szlezák, *Come leggere Platone*, pp. 85-92.

una *euche* – voto, ossia, utopia –. Ma gli interlocutori che ha a disposizione non sono né insipienti, né increduli né ostili.

-450 d 5 – 451 b 8: Socrate non è persuaso di quanto deve esporre: teme di trascinare altri nell'errore.

-451 b 9 – 452 e 3: **le donne**. Se le donne devono cooperare con l'uomo, occorre impartire loro la medesima educazione ginnico-musicale. Condivisione dei compiti, anche bellici, nella considerazione della natura fisica della donna. Il rischio dell'apparire ridicoli.

-452 e 4 - 453 b 1: si tratta di teorie possibili?

-453 b 2 – e 1: **uguaglianza di compiti tra uomo e donna**. **Non hanno essi nature differenti? Tema difficile da affrontare**: occorre però "nuotare" e "tentare di salvarci da questa discussione. Sperando che ci prenda in groppa qualche delfino o si presenti qualche altra pur improbabile via di salvezza".

-453 e 2 – 454 b 3: **i pericoli dell'antilogica e dell'eristica. Note metodologiche**. Socrate, in realtà, procederà con metodo dialettico.

-454 b 4 – 456 a 12: definizione di **identico** e **diverso** in relazione alle nature dell'uomo e della donna – fondamentale per l'accettazione della tesi sulla uguaglianza dei compiti tra i due sessi – . **Non esistono, nell'amministrazione dello stato, occupazioni precluse alle donne**, compresa la guardia dello Stato. La donna è solo più debole.

-456 b 1 – c 10: non si tratta di utopia perché la legislazione proposta è "secondo natura". Si tratta di cose dunque possibili e ottime.

-456 c 11 – 457 b 6: **l'educazione delle donne**. Anche per esse vale la **formazione ginnico-musicale**. Ad esse le operazioni più leggere per la minore forza fisica. Chi ride non ha capito nulla: l'utile è bello, il nocivo brutto.

-457 b 7 – c 5: si è scampata la prima "ondata" e non si è stati travolti.

-457 c 6 – 458 b 8: **seconda "ondata".** Comunanza di donne e figli. È norma sicuramente utile, ma è possibile realizzarla? Socrate parte considerandola possibile, per vederne i modi della realizzazione da parte dei governanti.

-458 b 9 – 459 c 1: **modi di realizzazione**. Gli *epikouroi* acconsentiranno agli ordini degli *archontas*, obbediranno alle leggi e le imiteranno nei settori affidati alla loro iniziativa. Le donne verranno scelte come gli uomini e le donne verranno assegnate agli uomini secondo il criterio della maggiore affinità naturale possibile. Stando sempre insiemi saranno spinti ad

unirsi da necessità amorosa, forse capaci di stimolare maggiormente ai fini della persuasione della massa. Lo *hieros gamos*. Il miglioramento della razza – dei governanti – con accoppiamenti e figliazioni pilotate.

-459 c 2 – 460 a 11: **il ruolo della menzogna nell'esercizio del potere da parte dei governanti**, La menzogna come *pharmakon*. Adozione della menzogna nella formazione delle coppie: falsi sorteggi e attenzione per il "numero".

-460 b 1 - 6: incentivazione dei migliori a procreare il più possibile.

-460 b 7 – d 7: **separazione della prole dai genitori naturali**. I figli dei buoni e i figli dei peggiori guardiani. Le madri non riconosceranno i propri figli.

-460 d 8 – 461 c 7: età della procreazione per uomini e donne per garantire il miglioramento della classe dei guardiani. Programmazione delle nascite.

-461 c 8 – e 4: come evitare gli incesti.

-461 e 5 - 462 a 1: visto che la comunanza delle donne è possibile, essa è anche in linea con il resto della costituzione e utile?

-462 a 2 - 8: qual è il massimo bene per l'organizzazione dello Stato cui deve mirare il legislatore? Quale il massimo male? Ciò che è stato esposto porta verso il bene o verso il male?

-462 a 9 – e 3: male per lo Stato è ciò che lo divide e lo rende molteplice, bene ciò che lo rende uno. La comunanza di piacere e dolore – *hedone* e *lype* – è elemento unificante. Importanza dell'espressione verbale nell'utilizzo delle espressioni "mio" e "non mio". Nello stato ottimo il dolore o piacere di un cittadino è sentito dall'intero.

-462 e 4 – 464 a 10: occorre vedere se i principi sui quali si è raggiunto l'accordo si realizzino meglio nello stato appena delineato o in un altro. L'importanza della terminologia. La superiorità della nuova *polis* si evince dai termini con cui si designano governanti e governati. La comunanza di piaceri e dolori alla base dei rapporti tra governanti e governati, la quale viene espressa anche verbalmente. La causa di questo fatto risiede soprattutto nella comunanza di donne e figli del gruppo dei guardiani.

-464 b 1 - 7: **la fonte del bene maggiore per lo Stato** – l'unità e la comunanza di piacere e dolore – **è la comunanza, per gli** *epikouroi*, **di donne e figli.**

-464 b 8 – 465 c 7: l'approfondimento è coerente con le conclusioni precedenti. Queste norme fanno sì che gli *epikouroi*, tendendo tutti all'identico fine perché è unico il loro concetto del "proprio", risentano dolore e piacere per quanto possibile nella stessa misura

degli altri. Difesa del proprio corpo; autorità degli anziani sui giovani; rispetto e timore dei giovani verso gli anziani; tali leggi manterranno la pace tra gli uomini, dunque l'accordo tra loro.

-465 d 1 – 466 c 5: **la eudaimonia tra i guardiani**. Gli onori spettanti ai guardiani nello Stato giusto. Vita modesta, sicura e ottima del guardiano comporta la felicità. Lo scopo non è rendere felice un solo ceto ma tutto l'insieme dello stato, compresi i guardiani.

-466 c 6 – d 5: **riepilogo su quanto ammesso di comune accordo**: comunanza tra donne e uomini nell'educazione, figli, guardia; cooperazione uomo - donna in città e in guerra; attività svolte in comune; conformità alla naturale relazione tra maschio e femmina.

-466 d 6 – 467 e 8: **modi per raggiungere la comunanza tra gli uomini**. Spedizioni militari comuni con prole al seguito per educarli e procurare loro sicurezza.

-468 a 1 - c 9: rapporti dei soldati tra loro e con i nemici.

-468 c 10 – e 3: gli onori secondo Omero.

-468 e 4 – 469 b 4: i morti in battaglia, cura e venerazione dei migliori o aurei, considerati demoni.

-469 b 5 – e 6: **rapporti con i nemici**. **Impedire l'assoggettamento della razza ellenica e cercare piuttosto di non cadere nella servitù dei barbari**; gli Elleni non devono avere schiavi Elleni; spoliazione dei cadaveri: atto ignobile indice di cupidigia; è meschino considerare il corpo del morto nemico visto che **l'avversario è volato via abbandonando il mezzo con cui guerreggiava**.

-469 e 7 – 471 c 3: non armi come doni votivi nei templi, soprattutto se di Elleni (la "contaminazione"). Comportamento dei soldati verso i nemici: portare via il raccolto dell'annata; *polemos* e *stasis*: dissenso con gli estranei – guerra –, dissenso con i familiari – discordia –: Elleni contro Elleni è discordia (è una malattia), Elleni contro barbari è guerra (inimicizia naturale). Nel caso di discordia la giusta misura – *metrion* – è questa: i vincitori portino via i raccolti dei vinti e pensino a una prossima riconciliazione e non a mantenere un perpetuo stato di guerra; lo Stato che si sta fondando è ellenico, con cittadini buoni e miti, quindi amici degli Elleni. Discordia con l'occhio alla riconciliazione. Legge per i guardiani: non devastare il territorio e non incendiare le case (degli Elleni).

-471 c 4 – e 5: **fine della divagazione**, si torni sulla questione della possibilità della realizzazione dello stato giusto e sui modi di tale realizzazione.

-472 a 1 – b 2: esitazione giustificata di Socrate nell'affrontare il tema. La terza "ondata".

-472 b 3 – d 8: **Ricapitolazione.** Si è arrivati sino a questo punto ricercando che cosa siano giustizia e ingiustizia. L'uomo giusto non deve differire in nulla dalla giustizia. Si è cercato cosa fosse la giustizia in sé e l'uomo perfettamente giusto per avere un paradigma; dicasi altrettanto per ingiustizia e uomo ingiusto: per valutarne la relazione con felicità ed infelicità e vedere a chi siamo più simili. Non si è cercato di dimostrare che si trattasse di cose attuabili.

-472 d 9 – 473 b 3: **l'abilità del pittore**. A parole è stato tracciato **il paradigma dello stato buono**. **Il discorso non perde di valore se non si riesce a dimostrare che uno stato può essere amministrato come si diceva**. "Se riusciamo a scoprire come potrà essere amministrato uno stato nel modo che più si accosta alle norme già dette, di' pure che abbiamo scoperto l'attuabilità di quei principi che tu imponi di realizzare. Non ti sentirai contento di questi risultati? Io me ne contenterei. Anch'io, rispose".

-473 b 4 – e 5: lo Stato potrebbe mutarsi con una sola trasformazione, non piccola né facile, eppure possibile. **La filosofia al potere**. Il rischio del ridicolo e del disprezzo.

-473 e 6 – 474 b 2: Glaucone – gente non mediocre potrà assalire Socrate per queste sue affermazioni se egli non li respingerà con il discorso. Tuttavia, Glaucone lo difenderà come potrà, con benevolenza ed esortazioni –.

-474 b 3 – c 7: di quali filosofi si sta parlando quando si dice che a loro spetta il governo?

-474 c 8 – 475 e 2: **chi ama una cosa la ama tutta intera**. Esempi: il comportamento di chi ha natura erotica; l'amante del vino, l'amante degli onori. **Il filosofo desidera la sapienza tutta**. **Il filosofo va distinto dal filodosso**.

-475 e 3 – 476 d 7: **I veri filosofi sono coloro che amano contemplare la verità** – *tous tes aletheias philotheamonas* – . Cosa vuole dire Socrate? **Riferimento alla dottrina delle Idee**. Bello – brutto, giusto – ingiusto, bene – male: sono opposti e perciò cose distinte. Ciascuna in sé è una ma comparendo dovunque in comunione con le azioni, con i corpi e l'una con l'altra, ciascuna si manifesta come molteplice. Il filodosso è incapace di vedere e di amare la natura della bellezza in sé – *auto to kalon* –. Rari sono coloro che giungono alla bellezza in sé e che la vedono unicamente come bellezza. Chi crede all'esistenza del bello in sé – *auto kalon* – ed è capace di contemplare sia questo bello sia le cose che ne partecipano – *metechonta* – e non identifica le cose belle con il bello in sé, vive sveglio. Il suo pensiero, in quanto pensiero di uno che conosce, è conoscenza – *gnomen* –, quello dell'altro è pensiero di uno che opina, dunque opinione – *doxan* –.

-476 d 8 – 477 b 13: **Glaucone** assume il ruolo del *doxazon*. **Primo punto**: ciò che è in maniera perfetta è perfettamente conoscibile, ciò che assolutamente non è, è completamente

inconoscibile. Ciò che è e non è nello stesso tempo, è intermedio cui corrisponde una forma intermedia di conoscenza tra ignoranza e scienza. La doxa è diversa dall'episteme, l'episteme ha per oggetto ciò che è – conoscere come è ciò che è –.

-477 c 1 – 478 d 12: **le** *dynamis* – capacità – permettono a qualunque soggetto di fare ciò che può fare. **Esempio di vista e udito.** Non vedo la facoltà ma solo il suo oggetto ed il suo effetto, così le do il nome. Facoltà con oggetti ed effetti diversi sono diverse. L'*episteme* è la *dynamis* – capacità – più potente. L'opinione non è una facoltà. Opinione e scienza non si identificano, l'una infallibile, l'altra fallibile. Hanno oggetti diversi: ciò che è come è; l'opinare. L'opinione non opina né ciò che è né ciò che non è, non è né ignoranza né conoscenza. La *doxa* è intermedia tra scienza e ignoranza, come il suo oggetto che è e non è.

-478 e 1 – 479 d 2: **risponda chi** non crede al bello in sé né ad alcuna idea del bello in sé sempre invariabilmente costante e che **ammette invece la molteplicità delle cose belle**: **le cose belle o brutte talvolta appariranno inevitabilmente anche in modo opposto**. Le doppie appaiono tanto mezze quanto doppie; idem per grande e piccolo, leggero e pesante.

-479 d 3 – 480 a 13: i **luoghi comuni dei più circa la bellezza e il resto vagano nella zona intermedia** che si definisce opinabile, ma non conoscibile, perché la coglie la facoltà intermedia. Coloro che contemplano le molte cose belle o giuste ma non vedono il bello in sé e il giusto in sè hanno opinioni ma non conoscono nulla di ciò su cui opinano. Chi contempla il costante conosce, ama gli oggetti della conoscenza, gli altri amano e apprezzano molte cose belle ma non tollerano che il bello in sé sia reale. **Questi sono i filodossi, amanti d'opinione, e non filosofi, amanti di sapienza.**

Libro VI

-484 a 1 – c 2: **filosofi e non filosofi**. **Filosofi**: coloro che riescono ad arrivare a ciò che sempre permane invariabilmente costante; **non filosofi**: coloro che si perdono nella molteplicità del variabile. **Funzione direttiva dello Stato**: spetta a chi dia garanzia di saper custodire le leggi e le tradizioni degli Stati.

-484 c 3 – d 10: **chi è privo della conoscenza di ciascuna cosa che è simile ad un cieco**: non possiede nell'anima i modelli di riferimento veri attraverso i quali stabilire per questo mondo i canoni relativi alle cose belle, giuste, buone e a conservare i canoni già vigenti. **Guardiani: devono essere coloro che conoscono ciascuna cosa che è, non essendo inferiori agli altri né dal punto di vista dell'esperienza pratica, né dal punto di vista delle virtù.**

-485 a 1 - 9: come possiederanno entrambe le doti (conoscenza pratica e conoscenza di ciò che è)? Qual è la loro natura?

-485 a 10 – 486 b 9: 1) caratteristiche del vero filosofo¹⁰³.

-486 b 10 – 487 e 8: esame dell'anima – filosofica e non – sin dalla fanciullezza 104.

-487 b 1 – d 5: effetto straniante del discorso di Socrate. Il discorso paragonato al gioco della *petteia*: Adimanto: sottolinea che, di fatto, quanti non si siano distaccati dalla filosofia dopo la giovinezza siano stravaganti o inutili agli Stati.

-487 d 6 – e 3: **Socrate concorda sull'inutilità dei filosofi**. Come conciliare l'inutilità che egli ammette con la necessità di affidare loro il governo degli stati?

-487 e 4 – 489 a 7: occorre un'immagine – eikonos – . La "nave" dello Stato: attuali rapporti tra gli stati e i veri filosofi¹⁰⁵.

-489 a 8 – d 6: **i filosofi sono inutili a causa di chi non vi ricorre.** Non deve essere l'uomo di governo a chiedere ai governati di essere governati. Gli odierni governanti degli Stati sono come i marinai dell'immagine, i veri piloti quelli detti inutili e chiacchieroni.

-489d7 – 490 e 1 : **le doti naturali del filosofo**¹⁰⁶. Qual è il motivo dell'accusa ai filosofi e perché la maggioranza è cattiva? Occorre definire di nuovo la natura dei filosofi.

¹⁰³ I filosofí amano una disciplina che svela loro un po' di quella essenza che perennemente è e che non è soggetta a generazione e corruzione. 2) Amano l'intera disciplina e non solo una sua parte. 3) Amano la sincerità – *apseudeian* –, odiano il falso e non lo accolgono volontariamente. 4) La verità è consona alla sapienza. 5) Chi ama apprendere realmente sin da fanciullo desidera la verità. 6) Il vero filosofo è incline ai piaceri dell'anima per se stessa e trascura i piaceri del corpo. 7) È temperante e distaccato dai beni materiali. 8) Non deve avere in sé bassezza se agogna all'intero –*holou* – e al tutto – *pantos* –. 9) Chi ha magnificenza di pensiero e contempla la totalità del tempo e dell'essere giudica piccola cosa la vita umana e la morte non una cosa terribile. 10) Chi è bel regolato – *kosmios* –, distaccato dai beni materiali, senza meschinità, impostura e viltà, non diverrà mai intrattabile e ingiusto.

¹⁰⁴1) Se sia mite e giusta, insocievole e selvatica. 2) Se sia pronta o meno ad apprendere: non si ama abbastanza una cosa quando facendola si provi dolore o fatica e si concluda poco. 3) Deve avere memoria tenace per ricordare quanto appreso. 4) La natura incolta e sgraziata trascina alla mancanza di misura – *ametrian* –. 5) La verità è congenere alla misura – *emmetria* –. 6) L'anima ricercata – del filosofo – deve per natura pensare secondo misura e grazia – *emmetron kai eucharin* – così giungerà all'idea di ciascuna cosa che è. 7) A queste persone rese perfette dall'educazione e dall'età va affidato lo stato.

los La nave è la *polis* e il comandante, tale per forza fisica ma di vista corta e di scarse conoscenze, è la classe politica attuale. La ciurma è il popolo, in cui ognuno si crede in diritto di governare la nave senza mai averne appreso l'arte e senza poter indicare da chi e quando l'abbia appresa. Essi affermano anche quest'arte non è insegnabile e sono pronti a fare a pezzi chi afferma il contrario. Tutti cercano di costringere il nocchiero a farsi affidare la barra. Conflitti tra chi riesce a persuaderlo e chi no – rappresentazione lotte intestine alla città tra fazioni –. Costoro chiamano lupo di mare, buon pilota ed esperto in cose navali chi li aiuti a prendere il comando, con la persuasione o con la forza, chi non li aiuta lo definiscono inutile – il filosofo –. Il vero pilota deve preoccuparsi dell'anno, delle stagioni, del cielo, degli astri, delle correnti d'aria e di tutti i problemi relativi alla sua arte se deve essere realmente comandante di nave. Circa il modo di pilotare la nave credono che non si possa raggiungere né l'arte né la pratica insieme con la professione di pilota. Quando accade questo su una nave, verrà chiamato chiacchierone ed inutile il vero pilota osservatore dei fenomeni celesti.

-490 e 2 – 492 d 1: **come si corrompe l'anima**. La natura filosofica nasce raramente e a causa delle doti che possiedono, vanno incontro a grandi rovine, poiché ciascuna di quelle doti, così come i beni, la allontana dalla filosofia. **La migliore natura, se viene allevata in maniera a lei piuttosto estranea, riesce peggio della natura mediocre¹⁰⁷.**

-492 d 2 – 493 a 5: persuasione di educatori e sofisti con parole e opera: privazione dei diritti civili, ammende, condanna a morte. Ciò che riesca a salvarsi e diventare quale deve essere, lo deve ad un intervento divino.

-493 a 6 – e 1: I principi dei più, detta erroneamente sapienza. Chi entra in relazione con i molti si troverà nella necessità di fare ciò che a loro piace, bello o brutto che sia.

-493 e 2 – 494 a 10: **la massa non può essere filosofa** perché non crede che esista ciascuna cosa in sé. Chi fa filosofia è disapprovato da queste persone e da quelle che bramano di piacere alla folla.

-494 a 11-495 a 3: tentativi di corruzione della natura filosofica per averne utilità e vantaggi, per impedirgli di praticare la filosofia.

-495 a 4 – c 6: chi possiede le doti di cui sopra, se male educato, da queste doti è allontanato dal filosofare. È da questi uomini che hanno origine i beni e i mali maggiori per gli stati. La filosofia imperfetta o abusata da indegni porta all'opinione diffusa che il filosofo meriti molti mali.

-495 c 7 – 496 a 10: passaggio di alcuni dalle *technai* e da lavori banausici alla filosofia, per il pregio che essa possiede. Gli indegni della filosofia producono sofismi ben distanti dall'intelligenza.

-496 a 11 – c 5: quelli che si applicano degnamente alla filosofia sono pochi. Alcuni casi: l'esiliato, chi disprezza la politica, il ben dotato che disprezza la propria techne, il malato, la presenza del segno demonico di Socrate.

-496 c 5-487 a 5: il filosofo vede la pazzia dei più. Nessuno nella vita politica compie azioni sane, non esistono alleati con cui soccorrere la giustizia riuscendo a salvare anche se stessi. **Il**

¹⁰⁶1) È guidato dalla verità che segue completamente ed ovunque (contrariamente all'opinione dei più). 2) Chi ha veramente desiderio di conoscere è portato dalla natura a combattere per raggiungere ciò che è, non fermandosi alle apparenze, sino a quando non ha toccato la natura di ciascuna cosa in se stessa, con la parte dell'anima appropriata, congenere. Con questa parte, unendosi a ciò che realmente è, generando intelligenza e verità, conosce, veramente vive e si nutre e cessa dalle doglie. 3) Odierà il falso. 4) Non sarà accompagnato da vizi ma un carattere sano e giusto, nonché la temperanza.

¹⁰⁷ I grandi misfatti vengono da nature eccellenti rovinate dal sistema educativo, poiché una natura debole non può essere causa né di grandi beni né di grandi mali.

filosofo tra le belve. Se si trovasse nella condizione politica ottimale, salverebbe lo stato e anche se stesso.

-497 a 6 – d 3: **nessuna costituzione attuale è adatta alla filosofia**. Se una natura eccellente si trova in uno Stato ottimo, come quello illustrato, darà i suoi frutti.

-497 d 4 – e 7: in che modo lo Stato deve trattare la filosofia per non perire: nel modo opposto a quello attuale. [Se non si riesce nella dimostrazione non sarà per mancanza di buona volontà ma di capacità (prudenza di Socrate)].

-497 e 8 – 498 b 1: La filosofia è praticata dai giovani per essere abbandonata quando si giunge alla dialettica, la parte più difficile. In seguito la considerano un passatempo.

-498 b 2 – c 3: **come dovrebbe essere il percorso verso la filosofia**. Da giovani filosofia adatta all'età e cura del corpo. Con l'avanzare dell'età e la dismissione dell'attività politica e militare libertà e adeguamento della vita nell'aldilà alla vita vissuta.

-498 c 4 – 499 a 10: riluttanza della maggior parte a lasciarsi persuadere, compreso Trasimaco. Non si desisterà dal tentativo di persuasione sino a quando non la si sia raggiunta o sino a quando non si farà qualcosa di utile per l'altra vita.

-499 a 11 – d 7: né Stato, né costituzione né uomo diverranno perfetti sino a quando questi pochi filosofi non si occupino del governo, o fino a che in chi governa non sorga, per ispirazione divina, amore per la vera filosofia. La costituzione di cui si sta parlando è esistita, esiste ed esisterà quando la filosofia domini lo Stato. Si tratta di cose difficili ma non impossibili.

-499 d 8 – 500 b 7: se i molti vedranno i filosofi sotto questa luce muteranno opinione nei loro riguardi. Se sono maldisposti verso la filosofia è colpa di quanti, indebitamente, si sono introdotti in essa e si comportano in modo disdicevole alla disciplina.

-500 b 8 – d 3: **assimilazione del filosofo agli oggetti ideali**: si imita ciò che si ammira e con cui si vive in armonia. Il filosofo vive in armonia con ciò che è divino ed ordinato ed è perciò divino ed ordinato, per quanto possibile a un uomo.

-500 d 4 – e 5: il filosofo, trasportando nella sfera empirica gli oggetti delle sue visioni sarà buon artefice della virtù popolare. I più, accorgendosi che si dice il vero sul filosofo, non si arrabbieranno quando si dirà che lo stato non sarà mai felice se non viene disegnato dai pittori che dispongono del modello divino.

-500 e 5 - 501 c 3: esecuzione del "disegno". I passi necessari¹⁰⁸.

-501 c 4 – 502 a 3: **persuasione dei detrattori della filosofia e dei filosofi**. Non hanno più contro-argomenti, diventano "miti e convinti", d'accordo quanto meno per pudore.

-502 a 4-c 8: se si salvasse un solo filosofo, con a disposizione uno Stato obbediente, sarebbe capace di realizzare ciò che ora sembra incredibile. Le norme legislative proposte sono ottime se realizzabili, ma difficili a realizzare per quanto non impossibili.

-502 c 9 – 504 a 3: discipline e forme di vita utili alla formazione dei difensori della costituzione (governanti – *archontes* –) – *hoi soteres tes politeista* –. Riassunto circa quanto detto in precedenza sulle caratteristiche proprie dei veri guardiani, che devono essere filosofi. Per individuare e formare tali nature è necessario il percorso illustrato nuovamente poc'anzi, ma deve essere esercitato anche in altre discipline – *mathemata* –, per vedere se la sua natura riuscirà ad affrontare le più alte discipline o se ne impressionerà.

-504 a 4 -: **il** *curriculum* **matematico della** *Repubblica*. Sono state distinte tre parti dell'anima ed è stato determinato cosa siano giustizia, temperanza, coraggio e sapienza. Tuttavia il discorso è imperfetto. Non si addice ad un guardiano, il quale deve affaticarsi nel giro più lungo e affaticarsi nello studio non meno che nella ginnastica, altrimenti non verrà mai a capo della disciplina più sublime. Oltre alle discipline già citate (giustizia e le virtù citate), ve ne è una maggiore.

-504 e 3 – 505 b 4: **il** *megiston mathema* e **il** suo oggetto. L'Idea del Bene, dalla quale le cose giuste e le altre traggono la loro utilità e il loro vantaggio. Di essa non abbiamo conoscenza adeguata – *hikanos* –, e senza di essa nessuna conoscenza dona giovamento.

-505 b 6 – 506 b 1: per i più il bene è piacere – to agathon = hedone –, per i più raffinati è intelligenza – phronesis –, ma non possono spiegare cosa sia l'intelligenza e concludono dicendo che è quella del bene!. Cosa intendono con il nome "bene"? Chi definisce bene il piacere sbaglia perché deve riconoscere l'esistenza di piaceri cattivi. Il bene è ciò che ogni anima persegue, per cui non può rimanere ignoto alle personalità eminenti dello stato cui si rimetterà ogni cosa. Costoro dovranno conoscere la relazione che sussiste tra giusto e bello con il bene. Sarà perfettamente ordinata la costituzione se vi sarà un guardiano a sovrintenderla con simili conoscenze.

¹⁰⁸ 1) Purificano Stato e caratteri umani. 2) Tracciano lo schema della costituzione. 3) Guarderanno a ciò che per natura è bello, temperante *ktl* e lo faranno nascere negli uomini, mescolando e temperando le varie forme di vita umana fino ad ottenerne un uomo di aspetto divino e simile agli dèi. 4) Cancellano e ridipingono fino ad ottenere caratteri umani cari agli dèi il più possibile.

- -506 b 1 c 5: per Socrate il bene è *episteme*, *hedone* o altro? Professione di ignoranza di Socrate. Dica però qual è la sua opinione in merito in base alle proprie convinzioni.
- -506 c 6 d 5: le opinioni non accompagnate da scienza sono brutte, le migliori cieche. Tuttavia, Socrate parli del bene così come ha parlato delle altre virtù.
- -506 d 6 507 a 9: **Socrate non riuscirà a parlare del Bene in sé**, pur mettendocela tutta si esporrà allo scherno. Tuttavia volendo ne potrebbe parlare? Si tratta di dissimulazione? **Parlerà della prole del Bene, cui "molto somiglia".** Pagherà il suo debito un'altra volta, spiegando cosa è il padre.
- -507 b 1 507 b 10: si riparte dalla teoria delle Idee: ci sono molte cose belle, buone e così via. Esistono il Bello in sé e il Bene in sé. Le cose le consideriamo ciascuna in rapporto a una idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo "ciò che è". Quelle molte cose si vedono horasthai ma non si colgono con l'intelletto, le Idee si colgono con l'intelletto –noeisthai ma non si vedono.
- -507 b 11 508 a 3: **La vista**, organo che ci fa vedere le cose visibili, di maggior pregio rispetto agli altri sensi, per attuarsi richiede **un terzo elemento**, **la luce**, legame prezioso che congiunge la facoltà di essere veduti e il senso della vista.
- -508 a 4-8: è **il Sole** il dio cui può essere attribuito questo potere, la cui luce permette alla nostra vista di vedere nel modo migliore e alle cose visibili di farsi vedere.
- -508 a 9 b 8: **rapporto tra vista** *opsis* **e Sole**: la vista non è il Sole. La *dynamis* dell'occhio viene dispensata dal Sole come un fluido che filtra in essa.
- -508 b 9 13: il Sole non è la vista helios opsis men ouk estin ma essendo causa aitios della vista, è da essa veduto. Chiamo il Sole prole del Bene, generato dal Bene a propria immagine.
- -508 b 13 c 2: **spiegazione dell'analogia**: ciò che nel mondo intelligibile *en to noeto* è il bene rispetto all'intelletto *noun* e agli oggetti intelligibili *ta nooumena* –, nel mondo visibile *en to horato* è il Sole *helios* rispetto alla vista *opsin* e ai visibili *ta horomena* –.
- -508 c 3 509 a 8: **approfondimento. Analogia occhi anima**¹⁰⁹. L'idea del Bene conferisce la verità agli oggetti conosciuti, e a chi conosce la facoltà di conoscere. È causa della scienza e

Gli occhi non rivolti agli oggetti illuminati dalla luce diurna, ma quelli rischiarati dai lumi notturni sono come ciechi, la loro vista non è nitida. Quando rivolti agli oggetti illuminati dal sole, vedono distintamente e la vista appare nitida. L'anima, quando si fissa su ciò che è illuminato da verità ed essere – aletheia te kai to on- lo coglie e lo conosce, ed è evidente la sua intelligenza. Quando si fissa su ciò che è

della verità in quanto conosciute – di *episteme* e *aletheia* –. L'idea del Bene è diversa e più bella di conoscenza e verità, la sua condizione deve essere ritenuta di maggior pregio – è superiore a conoscenza e verità –.

-509 a 9 – b 10: **agli oggetti visibili il Sole conferisce anche generazione, crescita e nutrimento, senza essere esso stesso generazione.** Ugualmente, gli oggetti conoscibili non ricevono dal Bene solo la proprietà di essere conosciuti, ma anche esistenza – *einai* – ed essenza – *ousia* –, anche se **il Bene, per dignità e potenza, è superiore all'essere e all'essenza**.

-509 c 1 − 11: Socrate volontariamente lascia molte lacune nella spiegazione della similitudine del sole. Dirà però tutto quello che si può dire nel momento presente sul tema.

-509 d 1 - 510 b 10: **l'immagine della linea** (da intendersi come **prosecuzione** della similitudine solare)¹¹⁰.

Ci sono due principi che reggono, uno, il genere e il mondo intelligibile – *noeton* –, l'altro il visibile – *horaton* –. Ci sono dunque due specie, visibile e intelligibile. Si considera una linea divisa in due segmenti ineguali in rapporto costante – uno rappresenta il visibile, l'altro l'intelligibile –, a loro volta suddivisi, ciascuno, in due parti. Secondo la chiarezza e l'oscurità si avranno, nel visibile, nel primo segmento, le immagini – *eikones* – (per immagini si intendono ombre, i riflessi nell'acqua e in tutti gli oggetti formati da materia compatta, liscia e lucida e ogni fenomeno simile). Il secondo, cui il primo somiglia (animali, piante e oggetti artificiali). Il genere visibile è diviso secondo verità e non verità, ossia l'oggetto simile sta al suo modello come l'opinabile al conoscibile – *doxaston/gnoston* –.

Divisione sezione dell'intelligibile: la prima parte va cercata ricorrendo, come a immagini, a quelle che nel caso precedente erano le cose imitate, e partendo da ipotesi, procedendo verso una conclusione e non verso un principio. Quanto alla seconda parte, quella che mette capo a un principio non ipotetico, l'anima è costretta a cercarla muovendo dall'ipotesi e portando avanti questa ricerca senza le immagini cui faceva ricorso nell'altro caso, solo attraverso le idee.

misto di tenebra e nasce e perisce –il divenire- ha solo opinioni e si offusca, rivolta in su e in giù le sue opinioni e somiglia a persona senza intelletto.

opinioni e somiglia a persona senza intelletto.

Sono vicina alla interpretazione onto-gnoseologica di Adam, al momento ancora la più aderente al testo sebbene non scevra da problemi di tipo ermeneutico, soprattutto quando si affronti la questione della corrispondenza tra i settori della linea e gli elementi presenti nell'immagine della caverna, corrispondenza che pure sostengo. Oltre all'interpretazione illustrativa di Ferguson, anch'essa non priva di incrinature, è possibile anche indirizzarsi verso un "cammino di conciliazione" che cerchi di armonizzare le istanze fondamentali delle due linee interpretative.

- -510 c 1 d 4: **premessa per comprendere l'immagine della linea**: **l'assunzione di ipotesi** da parte di chi si occupa di geometria e simili, **di cui non rendono conto**, a partire dalle quali svolgono le proprie argomentazioni, giungendo a conclusioni coerenti con le premesse.
- -510 d 5 511 a 2: Le figure visibili di cui i matematici si servono vengono utilizzate come immagini per cercare di vedere quelle cose in sé diagonale in sé, quadrato in sé etc. che non si possono vedere se non dianoeticamente.
- -511 a 3 -: per *noeton* specie intelligibile si intende questo. Ricercando la specie intelligibile, l'anima è costretta a ricorre ad ipotesi, senza giungere al principio, perché non può trascendere le ipotesi. Si serve, come di immagini di quegli stessi oggetti della *pistis* di cui quelli della classe inferiore *eikasia* sono copie e che, in confronto a questi ultimi, sono stimati evidenti realtà. Si sta parlando della geometria e delle arti sorelle.
- -511 b 3 c 2: secondo segmento dell'intelligibile e dialettica. Le ipotesi non sono principi ma punti di slancio per arrivare all'anipotetico, principio del tutto, dal quale successivamente ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, discendendo alla conclusione ricorrendo alle sole idee e a niente di sensibile. Tutto il processo si basa e si realizza attraverso e con le idee.
- -511 c 3 d 5: ricapitolazione su quanto detto¹¹¹.
- -511 d 6 e 5: i quattro segmenti e i quattro processi conoscitivi: intellezione al più alto, dianoia al secondo, pistis al terzo ed eikasia al quarto, ordinati proporzionalmente, ritenendo che essi abbiano tanta chiarezza quanta è la verità posseduta dai rispettivi oggetti.

Libro VII

- -514 a 1 519 a: **l'immagine della caverna:** illustra la nostra natura secondo educazione e mancanza di educazione.
- -514 a 1 b 2: la **situazione del prigioniero**. In una cavità sotterranea, dotata di apertura ampia quanto tutta la sua lunghezza ed esposta alla luce, vi sono rinchiusi, fin dalla fanciullezza, degli uomini incatenati in modo tale da poter guardare solo dinnanzi a sé, incapaci di ruotare il capo.
- -514 b 2 b 7: elementi circostanti: **fuoco esterno alto e lontano**; **strada alta** che separa gli uomini dal fuoco, lungo la quale è edificato un **muro**.

la parte dell'essere e dell'intelligibile contemplata dalla dialettica è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, nelle quali le ipotesi vengono considerate principi. Chi osserva gli oggetti della arti è costretto a osservarli col pensiero senza far ricorso ai sensi, ma poiché li esaminano senza risalire al principio, ma solo attraverso ipotesi, sembrano incapaci di comprenderli, anche se tali oggetti sono intelligibili con un principio. Il pensiero dianoetico è la condizione di chi studia geometria e simili, risultando qualcosa di intermedio – hos metaxy – tra opinione e scienza – doxes te kai nou – .

- -514 b 8 515 a 4: **uomini lungo il muro** che portano, sollevandole, quindi sporgenti dal muro, **statue, figure di pietra** e **legno**, alcuni parlano, altri tacciono.
- -515 a 5 c 3: **questi prigionieri ci assomigliano**. Essi **vedono** solo ombre *–skias*-, innanzi tutto di sé e dei compagni, degli oggetti trasportati, ombre **che considerano reali**, cui attribuirebbero anche le voci dei passanti: **la verità è data dalle ombre degli oggetti artificiali** to alethes e tas ton skeuaston skias –.
- -515 c 4 8: **la liberazione dalle catene**. Si ammetta che capiti *physei* naturalmente che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girarsi, a muoversi e a sollevare lo sguardo verso la luce.
- -515 c 8 d 8: difficoltà della vista che si volge dall'ombra alla luce: incapacità di scorgere gli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Interrogato, costringendolo a rispondere su che cosa è ciò che vede, egli rimarrebbe dubbioso e riterrebbe più vere le cose che vedeva prima rispetto a quelle mostrategli adesso.
- -515 e 1 516 a 4: se lo si costringesse a guardare *auto to phos*¹¹² la luce stessa –, sentendo dolore agli occhi si volgerebbe verso oggetti di cui può sostenere la vista, giudicandoli più chiari di quelli che li venissero mostrati. Se poi lo si trascinasse con forza su per la salita, sino a quando giungesse alla luce del sole, si irriterebbe di essere trascinato. Con gli occhi abbagliati dalla luce non vedrebbe nessuna delle cose che ora sono dette vere, almeno all'improvviso.
- -516 a 5 b 8: è necessario **abituarsi gradatamente** per vedere il mondo superiore¹¹³: Alla fine potrà contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o in altre superfici, il Sole stesso nella regione che gli è propria.
- -516 b 9 c 3: dopo tutto ciò, parlando del Sole, lo riconosce come ciò che produce le stagioni, gli anni e che governa tutte le cose del mondo visibile, ma anche causa di tutto ciò, in certo modo, che egli e i suoi compagni vedevano.
- -516 c 4 e 2: proverà pietà per i suoi vecchi compagni e sarà felice del cambiamento. Non invidierà chi tra i prigionieri ricevesse onori e avesse potere, preferendo patire di tutto piuttosto che vivere in quel modo.

La luce, qui, del fuoco, non simboleggia il sole reale ma un'immagine dell'idea del Bene che viene proposta a chi si trova in condizione di aporia. Alcuni di questi, ripiegano sulla certezza sensibile.
 si inizia con le ombre, le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua,

¹¹³ si inizia con le ombre, le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, infine gli oggetti stessi –*auta*-. Da questi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole.

- -516 e 3 517 a 7: **difficoltà provvisoria della vista ridiscendendo** *katabas* **nella caverna dal Sole**. Per questa sua condizione può suscitare riso e scherno. Chi cercasse di condurre fuori i prigionieri rischierebbe di essere ammazzato.
- -517 a 8 b 7: **spiegazione del significato dell'immagine della caverna**. L'immagine va applicata a quanto detto precedentemente. Il paragone è tra il mondo visibile e la caverna, tra la luce del fuoco che vi è dentro con il potere del Sole; tra l'ascesa e la contemplazione del mondo superiore e l'elevazione dell'anima al mondo intelligibile.
- -517 b 7 c 2: è difficile vedere l'idea del Bene nel mondo conoscibile, ma quando la si è veduta la ragione ci porta a ritenerla causa di ciò che è retto e bello.
- -517 c 3 5: nel mondo visibile **l'idea del Bene genera la luce e il Sole**, nel mondo intelligibile elargisce *aletheia kai noun* verità e intelletto –. Chi vuole condursi saggiamente nel pubblico e nel privato deve vederla.
- -517 c 6 d 2: chi è giunto a quest'altezza non vuole occuparsi di cose umane, la sua anima vuole sempre vivere in alto.
- -517 d 3 e 3: è normale apparire ridicoli e goffi passando dalle visioni divine alle cose umane, perché nel passaggio la vista si offusca, quando ci si trovi a discutere nei tribunali intorno alle **ombre della giustizia** o sulle **copie che danno luogo a queste ombre**¹¹⁴.
- -518 a 1 b 5: **le due perturbazioni degli occhi nel passaggio dalla luce alla tenebra e viceversa, le corrispettive perturbazioni dell'anima**. Quando è turbata e incapace di visione, lo è per due motivi: 1) perché proviene da una vita più splendida 2) perché procede dall'ignoranza a una condizione di maggiore splendore.
- -518 b 6 d 2: **conclusione**. **L'educazione non è come sostenuto da alcuni sofisti che ne fanno professione**, secondo i quali l'anima è sprovvista di scienza e saranno loro a istruirla. Questa facoltà è nell'anima di ciascuno. Ci si deve staccare dal mondo della generazione e far girare attorno l'organo insieme con l'anima intera, sino a quando l'anima non riesca a sostenere la contemplazione di ciò che è e dell'idea del bene.
- -518 d 3 8: esiste una *techne* apposita di volgere attorno *periagoges* quell'organo e non è l'arte di infondere la vista. A quell'arte spetta di occuparsi di questa **conversione**.

287

¹¹⁴ Le ombre pertanto vanno intese non solo dal punto di vista onto-gnoseologico, ma come riferentesi anche a idee di tipo etico.

- -518 d 9 e 2: le altre virtù dell'anima forse si avvicinano a quelle del corpo, perché se anche non son possedute fin dal principio, forse vengono infuse più tardi dalle abitudini e dagli esercizi.
- -518 e 2 519 a 7: **la phronesis** virtù dell'intelligenza è propria più di ogni altra di un elemento più divino che non perde mai il suo potere, il quale, a seconda di come lo si rivolge, è utile o inutile, vantaggioso o dannoso. L'anima dei malvagi è di vista penetrante, di natura non mediocre. Da queste nature possono derivare grandi mali.
- -519 a 8 b 6: **importanza della educazione fin dalla fanciullezza**: se intorno a queste nature fossero stati eliminati tutti gli elementi nocivi derivanti dal mondo della generazione che volgono lo sguardo dell'anima in basso, e fosse stata portata a vedere le cose vere, queste nature avrebbero viste altrettanto acutamente.
- -519 b 7 c 7: lo Stato non può essere ben amministrato né da persone ineducate ed inesperte del vero perché mancano di una meta cui mirare nelle loro azioni –, né da quelli che hanno consacrato l'intera esistenza all'educazione perché non compiranno le azioni spontaneamente, convinti di abitare ancora da vive nelle Isole dei Beati –.
- -519 c 8 d 7: i fondatori devono costringere le migliori nature ad accostarsi alla dialettica, a vedere il Bene e a compiere l'ascesa, per poi, però, obbligarle a ridiscendere tra i prigionieri per partecipare alle fatiche e agli onori del loro mondo.
- -519 d 8 -520 a 5: allo Stato non interessa la felicità di una sola classe ma dello Stato tutto, armonizzando i cittadini, creando simili cittadini per cementare la compattezza dello stato.
- -520 a 6 c 6: il filosofo dello Stato riformato non "nasce spontaneamente" come accade negli altri Stati, ma viene formato, e giunge alle vette della conoscenza, grazie alla formazione ricevuta nello Stato stesso, che lo porta ad essere adatto per entrambe le attività, contemplativa e politica. Pertanto deve ripagare lo Stato con la ridiscesa nella caverna, anche per non interrompere il ciclo virtuoso che si è venuto a creare. Egli, nella caverna, vedrà quegli oggetti meglio degli altri perché ha visto la verità sul bello, il giusto e il bene.
- -520 c 6 521 b 11: lo Stato in cui chi deve governare non ne ha il desiderio è amministrato benissimo. Ciascuno di essi va al governo per obbligo, chi governa attualmente all'opposto. Solo il filosofo possiede queste caratteristiche e deve essere costretto ad occuparsi del governo.
- -521 c 1 8: **l'educazione del filosofo dialettico**, ovvero il passaggio dalle tenebre alla luce, è un'ascesa faticosa.

- -521 c 9 d 4: **quale tra i** *mathemata* **possiede la capacità di volgere lo sguardo dell'anima verso l'alto**, dal mondo della generazione *apo tou gignomenou* al mondo dell'essere *epi to on* –?
- -521 d 4 12: il *mathema* ricercato non deve essere inutile a uomini di guerra.
- -521 d 13 522 b 5: **non sono né la ginnastica né la musica**; la prima si occupa di ciò che nasce e perisce, sovrintende alla crescita e al deperimento del corpo. La musica è il corrispettivo della ginnastica, educa i guardiani a forza di abitudini, procura armoniosità ma *episteme*. Non sono nemmeno le *technai*, poiché sono tutte *banausoi* volgari o bassamente manuali –.
- -522 b 6 10: si prendano le discipline che hanno applicazione generale.
- -522 c 1 d 9: quella comune e utile a tutte le arti, speculazioni e scienze, compresa l'arte della guerra: distinguere l'uno, il due, il tre: scienza del numero e del calcolo: *arithmon te kai logismon*.
- -522 e 1 523 a 2: è disciplina necessaria all'uomo di guerra, fa parte di quelle discipline che *physei* per natura conducono all'intellezione *pros ten noesin* –.
- -523 a 2 4: **attualmente non viene usata nel modo corretto**, come disciplina che porta all'essere.
- -523 a 5 524 d 1: **spiegazione**. Tra gli oggetti sensibili alcuni non invitano l'intellezione *noesin* a indagare, altri si, perché la sensazione non offre conclusioni sane. Le impressioni opposte portano l'anima ad interrogarsi, ricorrendo al *logismon te kai noesin* calcolo ed intellezione –. Per porre fine all'incertezza, l'intellezione deve vederle non confusamente ma distinte, all'opposto della vista. Abbiamo distinto l'intelligibile e il visibile *noeton*; *horaton* –.
- -524 d 2 525 a 8: *arithmos te kai to hen*, numero e unità, appartengono al gruppo di oggetti che invitano il pensiero ad agire. L'anima perplessa dovrà indagare risvegliando la riflessione, chiedendosi cosa sia *auto to hen* l'unità in sé –. Il discorso vale sia per l'unità che per il complesso del numero.
- -525 a 9 b 2: logistike e arithmetike vertono totalmente sull'arithmos e sembrano adatte a guidare pros aletheian verso la verità –.
- -525 b 3 7: fanno parte delle discipline ricercate, utili all'uomo di guerra per ordinare le truppe e al filosofo per raggiungere l'essere uscendo dal mondo della generazione, altrimenti non sarà un vero calcolatore *logistiko* –.

- -525 b 8 c 7: **il** *phylax* **guardiano è uomo di guerra e filosofo**. Bisogna perciò prescrivere per legge l'aritmetica, lo studio del calcolo non volgare, perché con la sola intellezione si possa giungere a contemplare la natura dei numeri., per aiutare l'anima a volgersi dalla generazione apo geneseos alla verità e all'essere epi aletheian te kai ousian –.
- -525 c 8 e 8: l'aritmetica è utile se praticata ai fini della conoscenza perché spinge l'anima verso l'alto costringendola a ragionare sui numeri in se stessi *peri auton ton arithmon* –.
- -525 e 8 526 b 4: per gli esperti in materia, **l'unità è ciascuna uguale a ogni altra in ciascun caso, senza differenza e senza parti**. Si tratta dei numeri concepibili solo col pensiero e che non si prestano ad altri generi di trattazione¹¹⁵.
- -526 b 5 c 7: chi è portato al calcolo è dotato di naturale prontezza, gli altri con la pratica migliorano.
- -526 c 8 e 7: seconda disciplina, **la geometria**. Utile nelle sue applicazioni in ambito bellico, aiuterà a scorgere l'idea del bene se costringerà l'anima a volgersi verso l'alto. È utile se costringe a contemplare l'essere ousian -.
- -526 e 8 527 b 2: **critica a chi pratica la geometria**: **la geometria va coltivata**, non come fanno alcuni, in vista di scopi pratici (quadrare, costruire), ma **in vista della conoscenza** *gnoseos*-.
- -527 b 3 c 2: **la geometria è conoscenza di ciò che perennemente è** *tou aei ontos he geometrike gnosis estin* –, attirando l'anima verso la verità. Produce pensiero filosofico. È raccomandata nella *kallipolis*.
- -527 c 3 11: vantaggi secondari dello studio della geometria.
- -527 d 1 e 6: terza disciplina: **l'astronomia**. È utile ai generali. **Non si tratta di discipline inutili** perché esse ravvivano un organo rovinato da altre occupazioni, rendendolo capace di vedere la verità. Tuttavia, secondo molti, queste discipline non presentano utilità di rilievo.
- -527 e 6 528 a 5: Glaucone discute soprattutto per se stesso.
- -528 a 6 b 3: **errore nella scelta della disciplina che deve seguire alla geometria**. Prima dell'astronomia (solidi in movimento) occorre occuparsi della stereometria (solido in se stesso).
- -528 b 4 b 8: **lo Stato non attribuisce grande importanza agli studi stereometrici**, indagati con poco impegno perché difficili; chi indaga ha bisogno di trovare un maestro.

¹¹⁵ Il passo supporta la testimonianza aristotelica circa gli enti matematici, dotati, da un lato delle caratteristiche dell'idea (intelligibili eterni) dall'altro del carattere dei sensibili, la molteplicità.

- -528 b 8 d 2: è difficile che esista tale maestro e se anche difficilmente verrebbe seguito, anche a causa dello scarso interesse dello Stato. Sebbene questioni disprezzate da chi se ne occupa, tali problemi acquistano importanza, forza e notorietà.
- -528 d 2 e 3: dopo la geometria ci si deve occupare della stereometria. L'astronomia è quarta.
- -528 e 4 5: la stereometria, prima trascurata, può esistere se lo Stato la coltiva.
- -528 e 6 529 a 2: Lode di Glaucone all'astronomia intesa come studio che costringe l'anima a guardare in alto e che la guida lassù.
- -529 a 3 a 8: secondo Socrate, nell'attuale indagine astronomica che la innalza a filosofia pare piuttosto che faccia rivolgere lo sguardo verso il basso.
- -529 a 9 c 3: il guardare verso l'alto come se si contemplassero gli ornamenti di un soffitto acquistando vaghe conoscenze pensando che sia l'intellezione a consentirgli quella contemplazione, incorre in un pericolo. La disciplina che fa volgere in su lo sguardo dell'anima è quella dell'essere e dell'invisibile. Chi cerca di apprendere una cosa sensibile guardando in su o in giù non potrà mai apprendere perché nessuna di queste cose produce scienza. La sua anima non guarda in alto ma in basso anche se egli apprende stando supino.
- -529 c 4 530 b 5: come deve essere appresa l'astronomia per essere utile agli scopi che ci si è prefissati? Bisogna considerare gli oggetti celesti i più belli e i più regolari tra gli oggetti visibili, ma molto inferiori ai veri, come veicoli verso quegli oggetti che si possono cogliere con il logos e la dianoia. Gli oggetti celesti devono servire a studiare gli oggetti invisibili ed intelligibili.
- -530 b 6 c 5: per lo studio dell'astronomia, come della geometria ci si deve servire di problemi lasciando da parte i corpi celesti, per rendere utile l'elemento dell'anima che per natura è intelligente. Ciò che viene prescritto è complesso.
- -530 c 5 d 11: **l'armonica**. Scienza sorella dell'astronomia, aritmetica e geometria, come detto dai Pitagorici. Ci sono almeno **due forme di movimento**, una colta dagli occhi, l'altra dalle orecchie.
- -530 e 1 7: **fedeltà al principio stabilito**. Studiando queste scienze, mai i nostri allievi cerchino di imparare qualcosa di imperfetto che non possa giungere sempre là dove tutto deve mettere capo l'Idea del Bene –.
- -530 e 7 -531 b 7: gli **studiosi di armonica non Pitagorici** portano avanti studi inutili, anteponendo le orecchie alla mente.

- -531 b 7 c 8: studiosi di armonica esperti. Cercano le corrispondenze numeriche degli accordi ma non raggiungono un adeguato livello di astrazione teorica. Questo è un compito utile per la ricerca del bello e del bene, ma inutile se perseguito a scopi diversi.
- -531 c 9 d 4: se si riconosce la comunanza tra queste discipline e se ne deduce la loro affinità, la loro trattazione contribuisce a portarci alla meta.
- -531 d 5 e 5: quanto detto finora è solo un preludio della vera canzone. Chi si occupa di queste discipline non è ancora un dialettico, il quale sa dare e ricevere ragione.
- -531 e 6 532 b 5: **paragone tra dialettica e facoltà della vista**. Il dialettico, prescindendo da ogni sensazione, con la ragione cerca di muovere verso ciascuna cosa che è, fino a che non sia riuscito a cogliere con la pura intellezione la reale essenza del Bene, e giunge al limite estremo dell'intelligibile. Questa è la dialettica.
- -532 b 6 d 1: **auto-esegesi dell'immagine della caverna**. Il potere esercitato dalle arti di cui si è parlato è un potere di elevazione dell'anima alla contemplazione dell'essere più sublime.
- -532 d 2 e 3: Glaucone vuole ascoltare la vera canzone. Qual è il modo della facoltà dialettica, in quali specie si distingue, quali sono le sue vie, le quali condurranno alla meta.
- -533 a 1 7: Glaucone non potrà tenere dietro a Socrate, non vedrebbe un'immagine ma il vero stesso.
- -533 a 8 c 6: **la dialettica**. Solo essa può mostrare il vero a chi si intende delle discipline di cui si è discorso. La dialettica è l'unica scienza che universalmente e con metodo si assuma il compito di cogliere ciò che ciascuna cosa è. Tutte le altre arti concernono opinioni e appetiti, processi di generazione e composizione, o curano gli oggetti naturali o composti. Quelle che rimangono e colgono in parte ciò che è (matematiche) procedono come in sogno, non sapendo rendere ragione delle loro ipotesi. Esse assumono come principio qualcosa che ignorano, lo usano per intessere conclusioni e passaggi intermedi, non potendo fare nulla per trasformare simile convenzione in scienza.
- -533 c 7 d 3: il metodo dialettico elimina le ipotesi per procedere verso il principio, per confermare le proprie conclusioni, traendo verso l'alto l'occhio dell'anima.
- -533 d 3 -: collaborano le arti considerate cui spetta un nome più fulgido di *doxa* e più oscuro di *episteme*, che è stata chiamata *dianoia*. Avviso metodologico: non badare al nome ma alla cosa significata.

-533 e 6 – 534 a 5: **riepilogo corrispondenze**. Prima sezione *episteme*, seconda *dianoia*, terza *pistis*, quarta *eikasia*. *Pistis* ed *eikasia* insieme costituiscono la *doxa*, *episteme* e *dianoia* costituiscono la *noesis*.

La doxa ha per oggetto la genesis, la noesis ha per oggetto la ousia.

Noesis: doxa = ousia: genesis, l'episteme: pistis e la dianoia: eikasia = noesis: doxa.

-534 a 5 - 8: si lascia da parte la corrispondenza degli oggetti ai quali questi termini si riferiscono e la bipartizione della sezione opinabile ed intelligibile.

-534 b 1 − 2: Accordo di Glaucone "per quanto posso seguirti".

-534 b 3-7: è dialettico chi rende ragione a sé e agli altri dell'essenza di ciascuna cosa, avendone intelligenza. Il non dialettico no.

-534 b 8 – d 2: il discorso deve essere applicato anche in relazione al Bene. Chi non sa definire to logo –razionalmente- l'idea del bene isolandola da tutto il resto, non conosce auto to agathon né alcun altro bene, e se per caso ne coglie un'immagine, lo fa con l'opinione e non con la scienza. La sua vita è immersa in uno stato di torpore.

-534 d 3 – e 1: quei giovani di cui si prospetta l'educazione non potranno governare se saranno estranei alla ragione. Dovranno coltivare quell'educazione che insegni loro a interrogare e rispondere nel modo più scientifico.

-534 e 2 – 535 a 2: termine trattazione sulle *mathemata*. La dialettica corona tutti gli studi.

-535 a 3-536 b 7: assegnazione delle discipline a seconda della natura. Doti delle nature adatte.

-536 b 8 - c 7: non si deve parlare troppo seriamente.

-536 c 7 – d 4: nella selezione occorre scegliere persone giovani, perché le grandi fatiche si addicono ai giovani. Non è vero che invecchiando si riesca ad apprendere molto.

-536 d 5 – 537 d 9: i modi dell'istruzione¹¹⁶.

¹¹⁶ Fin dalla fanciullezza proporre lo studio del calcolo, della geometria e degli insegnamenti propedeutici alla dialettica. Lo studio non deve essere imposto con la forza: nessuna disciplina imposta a forza permane durevolmente nell'anima. Occorre proporlo come gioco per osservare la naturale disposizione di ciascuno. Avvicinare i fanciulli, sebbene in situazione "protetta", alla guerra. Chi sembri il più destro va ammesso in un particolare gruppo, dopo il corso di ginnastica obbligatoria. La ginnastica obbligatoria dura due – tre

- -537 d 10 539 d 7: **invito alla cautela**, poiché la dialettica è circondata attualmente da un gran male. **La situazione del dialettico e l'esempio del figlio che scopre di essere stato adottato. Relazione tra l'immagine e coloro che affrontano la dialettica**: si deve affrontare la dialettica con grande cautela, non da giovani. Solo chi è maturo non si comporterà così, imitando chi vuole coltivare la dialettica e cercare il vero. Alla dialettica non si deve accostare chiunque, ma solo chi ne abbia la disposizione, la preparazione e la maturità adeguate.
- -539 d 8 e 2: l'esercizio nella sola dialettica dura cinque anni.
- -539 e 2 540 a 4: **ridiscesa nella caverna**. Assunzione obbligatoria delle cariche pubbliche spettanti ai giovani (comandi bellici etc.), affinché non restino inferiori nell'esperienza. I giovani devono essere monitorati anche in questo periodo che durerà quindici anni.
- -540 a 4 b 5: ai cinquant'anni, chi è primo nelle opere e nelle scienze *en ergois te kai epistemais* deve essere guidato a volgere in su l'anima, verso il bene in sé, per usarlo come modello e ordinare, a turno, per il resto della vita, lo stato, i cittadini e se stessi. Passeranno la maggior parte del tempo occupandosi di filosofia, ma quando venga il loro turno si occuperanno dello stato perché necessario.
- -540 b 5 c 4: avendo educato altri a propria somiglianza e avendoli lasciati al loro posto come guardiani dello stato, andranno alle isole dei beati, celebrati con monumenti e sacrifici a pubbliche spese, come demoni oppure persone felici e divine.
- -540 c 5-9: il discorso si estende non solo agli uomini ma anche alle donne di governo.
- -540 d 1 e 3: non si tratta di utopie ma di cose realizzabili se divengono signori dello Stato i veri filosofi.
- -540 e 4 541 b 5: **come organizzare lo Stato**: espulsione dalla città verso la campagna dei cittadini al di sopra dei dieci anni di età; sottrazione dei figli ai genitori ed educazione dei piccoli secondo i modi e le leggi sopraesposti, così più facilmente si instaureranno lo Stato e la costituzione elaborati, stato felice e vantaggioso. **Si conclude il discorso sullo Stato e sull'individuo che gli somiglia**.

anni, i cui sforzi sono nemici degli studi. Dopo questo tempo, i prescelti tra i ventenni avranno maggiori onori. Per questi si devono raccogliere organicamente le discipline che alla rinfusa hanno costituito la loro preparazione infantile, per avere una visione complessiva dei rapporti di affinità tra le scienze e della natura dell'essere. Solo chi è capace di vedere l'intero è dialettico, chi no, no. Chi possieda tutte queste qualità, arrivati alla trentina, dovranno essere scelti dal gruppo e ottenere onori ancora maggiori: occorre vedere chi tra questi riesca a giungere all'essere in sé, senza servirsi dei sensi.

Libro VIII

- -543 a 1 c 6: **riepilogo e accordo su quanto detto finora** sull'amministrazione, educazione, governarti dello Stato perfetto.
- -543 c 7 544 b 10: si riprende il discorso lasciato in sospeso. Le quattro costituzioni e gli uomini corrispettivi, quale sia l'uomo più felice e quale il più infelice.
- -544 c 1 d 5: **le quattro costituzioni principali**. Cretese e laconica **timocrazia** –; **oligarchia**; **democrazia**; **tirannide**.
- -544 d 6 e 5: **le costituzioni nascono dai caratteri dei cittadini**. Cinque costituzioni, cinque tipologie di uomini.
- -544 e 6 545 b 2: si è descritto l'uomo aristocratico, buono e giusto. Ora si descrivano i peggiori di lui: ambizioso di onori e affermazione personale costituzione laconica –; oligarchico; democratico; tirannico, affinché, avendo veduto il più ingiusto lo si contrapponga al più giusto, per indagare il rapporto tra pura giustizia e pura ingiustizia, dal punto di vista della felicità del giusto e dell'ingiusto. Così si vedrà se bisogna perseguire l'ingiustizia, come sostenuto da Trasimaco, o la giustizia.
- -545 b 3 c 7: dal testo più grande la costituzione –, all'individuo.
- -545 c 8 546 a 1: nascita della timocrazia dall'aristocrazia. Ogni costituzione si trasforma a causa dell'elemento che detiene il potere a causa dei governanti –, quando in esso sorge la discordia, tra *epikouroi* e *archontes*. Richiamo alle Muse¹¹⁷ e al loro carattere scherzoso.
- -546 a 1 b 3: causa corruzione dello Stato ottimo. Enunciazione della legge generale che governa la corruzione delle cose. Poiché ogni cosa che nasce è soggetta a corruzione, nemmeno un simile stato reggerà per sempre e si dissolverà. Coloro che sono stati educati a dirigere lo Stato, per quanto sapienti, non per questo riusciranno a cogliere meglio, pur unendo *logismo* e *aistheseos*, i momenti nei quali la razza umana può dare pienezza di frutto o è sterile, pertanto a volte verranno generati figli quando non dovrebbero.
- -546 b 3 c 6: **determinazione del** cosiddetto "**numero nuziale**".
- -546 c 6 547 a 5: dal numero geometrico dipendono le generazioni migliori e peggiori, quindi la decadenza del gruppo dei guardiani. Trascuratezza verso musica e ginnastica. Il gruppo dei guardiani degenera qualitativamente per la mescolanza delle razze, che condurrà alla mancanza di armonia, giungendo alla discordia.

295

¹¹⁷ Indica che la ricerca delle cause della corruzione della *polis* necessita un innalzamento del discorso sul piano ontologico.

-547 a 6 – c 5: **discordia tra le razze** di ferro e bronzo da un lato e razze d'argento e oro dall'altro. Il compromesso: **reintroduzione della proprietà privata – la casa per i guardiani: inizio della decadenza della** *polis* –.

-547 c 6 – 8: nascita della costituzione intermedia tra aristocrazia ed oligarchia.

-547 c 9 – 548 c 2: il sistema di governo della timocrazia compendia aspetti dell'aristocrazia e della oligarchia ma presenta anche tratti caratteristici¹¹⁸.

-548 c 3 – d 5: costituzione mista di bene e di male, con prevalenza dell'elemento timico.

-548 d 6 – 550 c 3: descrizione dell'uomo timocratico e sua formazione ¹¹⁹.

-550 c 4 – d 2: secondo tipo di stato: **oligarchia**. **Definizione**: la **costituzione fondata sul censo** in cui **i ricchi governano** e **sono pochi di numero**.

-550 d 3 – 551 b 7: **passaggio dalla timarchia alla oligarchia**. La rovina della timarchia inizia col possesso di ricchezze. Nasce all'interno del gruppo dirigente il desiderio di emulazione. Si inizia ad apprezzare più il far denaro che la virtù. **Differenza tra timocrazia e oligarchia**: nella prima è permesso solo il possesso di case e terreni, mentre l'accumulo di ricchezze è attuato in segreto; nella seconda l'accumulo di ricchezze è permesso e tenuto in grande considerazione. Viene disposto che non abbia accesso alle cariche pubbliche chi possiede meno di un certo livello di sostanze, ottenendo questi risultati con violenze, armi, intimidazione.

-551 b 8 - 552 b 5: **carattere e difetti della costituzione oligarchica**. **Primo difetto**: l'applicazione del criterio del censo esclude, sulla base del possesso della ricchezza, chi è più bravo. **Secondo difetto**: lo stato non è più uno ma duplice, quello dei poveri e quello dei ricchi,

¹¹⁸ Come nell'aristocratico: rispetto per i governanti, astensione dei guerrieri dalle attività agricole e manuali, mense comuni, cura per ginnastica ed esercitazioni militari. Aspetti peculiari: timore di consentire l'accesso ai sapienti alle cariche pubbliche, l'inclinazione verso individui più animosi e semplici inclini alla guerra, valorizzazione accorgimenti propri della guerra, trascorrere il tempo nel fare la guerra. Come l'oligarchia: bramano ricchezza, avranno ripostigli in cui nascondere oro e argento, abitazioni private cintate da muri in cui godere di piaceri privati, saranno avari delle proprie ricchezze e prodighi delle altrui, trascurano dialettica e filosofia e apprezzano la ginnastica più della musica.

los Simile a Glaucone in quanto all'ambizione di affermarsi. Diversamente da Glaucone, il timocratico: più caparbio, meno attaccato alle Muse, proclive all'ascolto, minimamente oratore, aspro con gli schiavi ma senza disprezzo, cortese con i liberi, obbediente verso i magistrati, ambizioso di poteri ed onori, vorrà governare in virtù delle sue opere belliche e del suo valore militare, appassionato di ginnastica come della caccia. Da giovane disprezzerà le ricchezze ma poi le terrà sempre più in considerazione a causa della mancanza di raziocinio unito alla musica – *logou mousike kekramenou* –. Formazione del giovane timocratico: figlio di padre onesto considerato inetto dalla madre, incapace di darle il lustro che deriva da altri uomini, padre che fomenta e accresce nell'anima l'elemento razionale; d'altro lato, gli altri che fomentano gli elementi appetitivo e animoso. Egli, pur non essendo cattivo, risente di entrambe le forze e prende la via di mezzo, affidando il governo di sé all'elemento mediano e diviene altero e ambizioso di onori. Questo è il secondo tipo di uomo.

in conflitto tra loro. **Terzo difetto**: nell'ambito militare. **Quarto difetto**: gli stessi individui svolgono più attività. **Quinto difetto**, il più grave: che uno possa vendere tutti gli averi e un altro comprarli, e quindi, non possedendo più nulla abiti nello Stato senza appartenere a nessuna classe (né uomo d'affari, artigiano, cavaliere, oplita). Quindi esistono straricchi e poveracci.

-552 b 6 – 553 a 2: **i "fuchi"**. Quel tale che ha venduto tutto, quando era ricco e viveva dispendiosamente, sembrava governante dello stato ma non era né governante né servo, quanto piuttosto un dissipatore delle proprie sostanze. Come il fuco è flagello dell'alveare, quest'uomo è fuco domestico, flagello dello Stato. Tipi di fuchi, con e senza pungiglione: malfattori e mendichi: dove sono mendichi, lì sono anche, ben nascosti, ladri, sacrileghi e simili. Nello Stato oligarchico ci sono mendichi e malfattori.

-553 a 3 – 554 a 1: **genesi dell'uomo oligarchico**. Il figlio dell'uomo timocratico sostituisce, quale principio direttivo dell'anima, l'elemento timico con quello appetitivo. Alla guida del principio appetitivo sottoporrà il principio razionale, che calcolerà solo il mondo in cui aumentare i capitali, e il principio timico, che onorerà solo i ricchi e la ricchezza.

-554 a 2 – 555 b 2: somiglianze tra costituzione e tipo d'uomo oligarchico¹²⁰.

-555 b 3 – 7: terza costituzione. **La democrazia**. Si prosegue con il metodo adottato.

-555 b 8 – 557 a 8: **genesi della democrazia** dalla oligarchia¹²¹.

¹²⁰ Tiene in grandissima considerazione il denaro, parsimonioso e lavoratore, si concede solo i piaceri necessari e domina gli altri appetiti che reputa vani. Non si preoccupa dell'educazione e la mancanza di cultura promuove appetiti da fuchi. È "temperante per intemperanza", perché domina gli appetiti attraverso altri appetiti ritenuti più importanti. è preda da appetiti propri del fuco (desiderio di ricchezza?). Egli non è uno ma doppio. In generale i suoi appetiti migliori domineranno sui peggiori, ma la vera virtù dell'anima concorde e armoniosa fuggirà da lei. Il parsimonioso è competitore mediocre, combatte con poche risorse, viene sconfitto e rimane ricco. Questa è la somiglianza tra stato oligarchico e persona

parsimoniosa e dedita agli affari – *chrematista* –.

¹²¹ Nasce dall'insaziabile desiderio di ricchezza. Chi governa lo fa perché possiede molto e non vuole impedire legalmente ai giovani di dissipare i propri beni, in modo da acquisirne le sostanze e divenire ancora più ricchi. Si trascurerà la sophrosyne. Spesso hanno costretto alla povertà uomini non ignobili. Cresce il malcontento tra questi oziosi privi di denari e diritti civili, i quali bramano una rivoluzione. I fuchi si moltiplicano con i poveracci. Non si vuole risolvere il problema né impedendo di disporre a piacere dei propri beni né obbligando i cittadini a coltivare la virtù, prescrivendo la legge che la maggior parte dei contratti volontari deve essere stipulata a proprio rischi e pericolo – sulla base della fiducia –. Ciò porterebbe a una minore spudoratezza nella gestione degli affari. Per tutte queste ragioni i governanti - archomenous - riducono così i governati. Loro e i loro figli, invece, divengono persone voluttuose, schive delle fatiche fisiche ed intellettuali, incapaci di sopportare piaceri, dolori, pigre. Non curano la virtù come i poveri. Quando si trovino, poveri e ricchi, in momenti condivisi, ad esempio in guerra, si rendono conto che questi ricchi oligarchi non valgono nulla. Lo Stato è come un corpo malsano che risente degli influssi esterni e che a volte cade malato anche senza cause esterne: la discordia. La democrazia nasce quando i poveri, avendo riportato la vittoria, ammazzano alcuni avversari, ne mandano altri in esilio, dividendo con i rimanenti, a condizioni di parità -ex isou, uguaglianza di tipo numerico -, il governo e le cariche pubbliche, determinate per lo più col sorteggio.

-557 a 9 – 558 c 7: caratteristiche dello Stato democratico¹²².

-558 c 8 – d 7: **come si forma l'uomo democratico**. Il padre parsimonioso e oligarchico alleva il figlio all'insegna dei propri sentimenti morali. Governerà con la forza i piaceri che insorgono in lui, quelli che comportano spese senza beneficio finanziario, detti superflui.

-558 d 8 – 559 d 3: **distinzione tra appetiti necessari e superflui¹²³**. Il fuco è dominato dai piaceri superflui, l'oligarchico da quelli necessari.

-559 d 4 – 562 a 3: **prosecuzione descrizione formazione dell'uomo democratico e suo stile di vita**. Nascita della *stasis* interiore. Non esistono piaceri buoni o cattivi ma tutti sono meritevoli di essere assecondati. La natura oligarchica diventa democratica con l'esposizione ai piaceri di ogni sorta propri dei fuchi. Il democratico, giunge ad una sorta di equilibrio tra i piaceri, affidando il governo di sé a quel piacere che di volta in volta si presenti, fino a che si sente sazio, poi ad un altro, non ne spregia nessuno ma li coltiva tutti in ugual modo, essendo il predominio casuale come le cariche che nello stato democratico vengono affidate per sorteggio. La sua vita non conosce né ordine né necessità alcuna e vive perennemente in questo stato. Questa è la vita dell'uomo egualitario – *bion isonomikou* –. È multiforme e pieno di caratteri come la costituzione di cui è il rappresentante.

-562 a 4 – c 7: quarto tipo di costituzione. **La tirannide**: è una trasformazione della democrazia. A distruggere la democrazia è l'insaziabilità di ciò che considerano un bene, la *eleutheria* – libertà – (intesa nella sua mancanza di misura), e la noncuranza per il resto, che spianano la strada all'avvento della tirannide.

-562 c 8-563 e 2: come avviene il passaggio dalla democrazia alla tirannide – l'inizio –: l'estrema libertà 124 .

¹²²L'uomo che lo rappresenta è un democratico. Gli uomini sono liberi, nell'azione e nella parola, ognuno può adottare il modo di vita che più gli piace. Nella costituzione democratica si trovano uomini di ogni specie e non solo, in essa è possibile ritrovare molteplici costituzioni. In essa non vi sono obblighi di alcun tipo, nemmeno di fronte alla legge. Disprezzo dei principi e degli studi: onora chi affermi di essere ben disposto verso la massa. È una costituzione piacevole, anarchica e varia, dispensatrice di uguaglianza indifferentemente a uguali e ineguali (uguaglianza ingiusta che distribuisce in ugual modo a capaci ed incapaci).

¹²³ Necessari: quelli che non riusciamo ad eliminare e quelli che, se soddisfatti, ci danno dell'utile (pane e companatico nei limiti in cui giovi alla salute; necessari danno profitto); superflui: quelli di cui ci si potrebbe liberare standovi attenti fin da giovani e che con la loro presenza non arrecano alcun bene, alcuni anzi arrecano male (appetito che non si ferma a pane e companatico, eccede la misura e arreca danno al corpo e all'anima; non necessari fanno spendere). Uguale distinzione riguarda gli altri piaceri, compreso il desiderio d'amore.

¹²⁴In uno stato assetato di libertà, a meno che i governanti non siano assai miti e concedano grande libertà, i governanti vengono posti in stato d'accusa e li castiga come scellerati e oligarchici. Chi obbedisce ai governanti viene insultato, i governanti che somigliano ai governati e viceversa vengono lodati. Il principio di libertà investe tutto, nasce l'anarchia a tutti i livelli: il padre si fa simile al figlio e teme i figli,

-563 e 3 – 564 c 5: **sviluppi in direzione tirannica**. L'eccesso di libertà porta al suo opposto, l'eccesso di schiavitù. L'elemento che porta dalla democrazia alla tirannide è la classe dei fuchi, chi dotato di pungiglione e chi sprovvisto. Essi producono turbamenti in qualsiasi costituzione e se insorgono vanno estirpati.

-564 c 6 – 565 d 3: **suddivisione in classi dello Stato democratico che volge alla tirannide**. Fuchi, classe amministratrice, pastura dei fuchi, *demos*. Il popolo è solito mettere alla propria testa un solo uomo e a ingrandirlo: il tiranno nasce come "protettore".

-565 d 4 – 566 d 4: **trasformazione da protettore in tiranno**. Assimilazione al lupo. Il "lupo" diviene tiranno completo, ritto in cima allo Stato.

-566 d 5 – 568 a 7: **felicità dell'individuo e dello Stato in cui nasce il tiranno**¹²⁵. Benevolenza iniziale del tiranno; la guerra come strumento utile al mantenimento, nel popolo, dell'idea della necessità della presenza del tiranno. Il popolo, impoverito per via dei tributi, ha meno tempo per pensare alla organizzazione di complotti contro di lui. Il tiranno si renderà sempre più inviso ai cittadini e pertanto dovrà eliminare, per governare, amici e nemici di un certo valore. Toglierà il meglio per lasciare, nello Stato, il peggio. Necessità di guardie fidate. Libererà e arruolerà come guardie del corpo gli schiavi. Sarà ammirato da questi nuovi compagni e nuovi cittadini, mentre sarà odiato e rifuggito dalla gente dabbene.

-568 a 8 – d 3: **ruolo di tragici e poeti nella propaganda dei regimi tirannici**. I tragici, come Euripide, che celebrano la tirannide, non troveranno alloggio nella costituzione ottima da loro elaborata. Nella costituzione tirannica e democratica saranno celebrati, mentre nelle costituzioni più elevate raccoglieranno onori sempre minori.

-568 d 4 – 569 c 9: sostentamento dell'esercito del tiranno ed epilogo sullo sviluppo della tirannide.

Libro IX

-571 a 1 – 572 b 9: analisi dell'uomo tirannico autos e della sua vita. È vita beata? Gli appetiti. Ulteriore definizione degli appetiti. I piaceri superflui contrari alla natura e contrari alle leggi del diritto positivo. Questi piaceri, che forse insorgono in tutti, in alcuni spariscono o

il figlio simile al padre e non rispetta i genitori, il meteco si sente pari al cittadino e viceversa, ugualmente lo straniero, maestro e allievi, giovani e vecchi. L'estremo della libertà: uomini e donne comperati sono liberi quanto gli acquirenti. Grande parificazione giuridica e libertà nei rapporti uomo – donna. Anche gli animali sono più liberi che altrove. Di fronte a tutto ciò, diviene intollerabile la prospettiva di una seppur minima schiavitù. Finiscono con il trascurare leggi scritte e non scritte per essere assolutamente senza padroni.

¹²⁵ Dopo un lungo percorso si ritorna all'oggetto iniziale, e centrale, del dialogo: se sia più felice la vita del tiranno ingiusto o quella del giusto.

si ridimensionano perché tenuti a freno dalle leggi e dagli appetiti migliori aiutati dalla ragione, in altri si rinvigoriscono. Diversa la situazione a chi concede il dominio di sé alla parte razionale, e lascia che stia sola in se stessa nella ricerca di ciò che ignora. Questa persona coglie la verità nel modo più alto e le sue visioni in sogno non sono contrarie alla legge. In sostanza: in ciascun individuo esiste una data specie di appetiti, tremenda, selvaggia e contraria alla legge: anche in taluni di noi che passano per persone molto moderate. E questo si rende manifesto appunto nel sonno.

-572 b 10 – 573 c 10: **ripresa del tema della formazione dell'uomo tirannico**: dalla decadenza dell'oligarchico in democratico e dal democratico al tiranno. Gli appetiti promossi dalle cattive compagnie – creatori di tiranni – portano il giovane a sopprimere opinioni o appetiti giudicati onesti. Un uomo diventa perfettamente tirannico quando la natura o le abitudini o le due cose insieme lo rendono ubriacone, erotico e bilioso.

-573 c 11 – 576 b 10: **vita dell'uomo tirannico**. **Il tiranno è dominato da Eros. Rientro di Glaucone come interlocutore**: **cambio tematico** che segna il ritorno all'oggetto fondamentale della discussione.

-576 b 11 – 577 b 9: il tiranno, poiché malvagio è molto sventurato. Opposizione totale, dal punto di vista della virtù, tra Stato retto dal tiranno e Stato retto dal re, il primo pessimo, il secondo ottimo. Per quanto riguarda felicità ed infelicità: più disgraziato il primo, più felice il secondo. Si deve giudicare della felicità ed infelicità di tiranno e tirannide senza guardare ai contorni, occorre credere a chi ne ha avuto esperienza diretta.

-577 b 10 – 578 c 7: le tre prove a favore della maggior felicità del giusto. 1) Fondata sulla somiglianza tra Stato e individuo. Lo Stato retto dal tiranno è schiavo. L'uomo, simile allo Stato di cui fa parte, è nella medesima disposizione d'animo: è un'anima schiava. Come lo Stato schiavo e retto da un tiranno non fa ciò che vuole, così, l'anima soggetta a un tiranno non farà ciò che vuole. Lo Stato retto dal tiranno è povero; l'anima retta da un tiranno è povera e insaziabile. Stato e uomo sono pieni di paura, entrambi sofferenti. Come lo Stato, l'uomo tirannico è il più disgraziato tra tutti, ma più di lui sarà disgraziato chi eserciti la tirannia pubblicamente – tiranno nello Stato –.

-578 c 8 – 580 a 8: vita buona e vita cattiva. Bisogna partire da quei privati che nei vari stati, per la ricchezza, possiedono molti schiavi, essi assomigliano ai tiranni perché governano molta gente. Questi vivono senza paura dei domestici perché tutto lo stato aiuta ciascun privato. Al di fuori del contesto dello stato, se isolati con famiglia e servi, senza che nessun libero possa venirgli in aiuto, avrebbero paura dei servi e ne diverrebbero adulatori. Il tiranno, si trova incatenato in una prigione, dominato da spaventi e amori di ogni genere. È l'unico cittadino che non può andare da nessuna parte. Questi mali sono maggiori per chi è

tirannico in pubblico. Pur essendo incapace di dominare se stesso, cerca di governare gli altri, come un malato costretto a vivere in lotta con gli altri e non in privato ritiro. "Chi è realmente tiranno è veramente schiavo".

-580 a 9-c 8: classifica degli uomini felici. Il più felice è l'uomo migliore e giusto, il più infelice il peggiore e ingiusto.

-580 c 9 – 583 a 11: seconda prova della maggior felicità del giusto, fondata sulla tripartizione dell'anima. L'anima è tripartita come lo Stato. Tre sono le parti dell'anima, tre i tipi di piaceri, tre le classi di uomini: philosophon, philonikon, philokerdes. Ciascuno di questi uomini considera il proprio piacere superiore agli altri. Solo il filosofo è esperto di tutti i piaceri, è colui che unisce empeiros e phroneseos, esperienza e intelligenza. quindi è verissimo ciò che da lui viene lodato e da chi ama il ragionamento – philologos –. Il piacere più dolce è quello che viene provato dalla parte dell'anima che ci fa apprendere, la vita più piacevole quella di chi è governato da questa parte. Classifica delle forme di vita e dei piaceri.

-583 b 1 – 585 a 7: terza prova della maggior felicità del giusto, fondata sulla distinzione tra piaceri puri e impuri. Riferimento a Zeus Soter, indica che l'argomentazione segnerà la confutazione decisiva. Ad eccezione del piacere del phronimos, il piacere degli altri non è perfettamente vero e puro, velato da chiaroscuri – eskiagraphemene –: quei piaceri non sono realmente tali, come ha detto un sapiente - sophos -. I tre stati, piacere e dolore - in movimento -; quiete - intermedio -. Argomentazione: il dolore è opposto al piacere. Esiste uno stato intermedio tra queste due sensazioni che corrisponde ad una certa quiete dell'anima, che può essere piacevole o dolorosa, a seconda del movimento che si è sviluppato, e che si configura come apparenza. Occorre considerare i piaceri che non nascono dai dolori, come quelli dell'odorato, i quali sorgono nella persona che non prova dolore e cessano senza lasciare dolore. La liberazione dal dolore non è piacere puro. I piaceri che attraverso il corpo tendono all'anima sono per lo più liberazioni da dolori. Ugualmente si dica quando nell'attesa (speranza di bere avendo sete) si pregustano piaceri (la speranza di bere) e si presentano dolori (l'avere sete). A cosa assomigliano questi piaceri. Esistono l'alto, il basso e il medio. Chi dal basso migra ad una posizione mediana si sente sollevata, credendo di trovarsi in alto perché non ha visto ciò che è veramente alto. Se riportata in basso proverà la sensazione opposta, perché inesperta di ciò che è realmente alto, medio e basso.

-585 a 8 – 586 c 6: **sviluppo ontologico del terzo argomento**. **Piaceri e oggetti dei piaceri: quanta più verità ed essere nell'oggetto, tanto più vero il piacere**. Fame, sete sono lacune dell'organismo; ignoranza e stoltezza sono vuoti nella struttura dell'anima; questi vuoti si riempiono nutrendoli ed acquistando intelletto. La pienezza più vera è di ciò che ha più essere. La categoria che partecipa di più della vera essenza è la specie che comprende vera opinione,

scienza, intelletto, ogni virtù. Il corpo ha meno essenza dell'anima. Ciò che più si riempie in modo reale e delle cose che sono, più veracemente farà godere di un vero piacere. **Modo di vivere dei più**: guardano in basso, soddisfano bassi piaceri, non vanno mai oltre la posizione mediana e non volgono mai lo sguardo verso l'alto, farsi la forca reciprocamente per il soddisfacimento di quei piaceri, a causa della insaziabilità. Costoro provano piaceri misti a dolori, che appaiono piaceri a causa della giustapposizione reciproca, e danno luogo a contesa.

-586 c 7 – 588 a 11: si può dire lo stesso per l'elemento animoso. Gli appetiti che seguono scienza e ragione riescono a cogliere i piaceri che l'intelligenza indica, i più veri, perché seguono la verità. Se tutta l'anima segue l'elemento filosofico e non è turbata da discordia, ciascuna sua parte, oltre ad adempiere ogni altro suo compito, è giusta. Inoltre ciascuna gode i propri piaceri, i migliori e più veri possibili. Se uno degli altri elementi ha però il predominio, avviene che esso non riesce a scoprire il proprio piacere e costringe gli altri a perseguirne uno estraneo e non vero. Quantificazione numerica della infelicità del tiranno. Il tiranno vivrà nel modo più sgradevole, rispetto al re, tre volte il triplo. La vita del re è 729 volte più piacevole, quella del tiranno altrettante volte più sciagurata. È un numero vero e corrispondente alle loro vite, se è vero che a queste corrispondono giorni e notti, mesi e anni. L'uomo giusto e buono che supera così tanto nel piacere il cattivo e ingiusto, lo supererà anche nella eccellenza del vivere, nella bellezza e nella virtù.

-588 b 1 – 589 b 6: si è detto che commettere ingiustizia giova a chi è perfettamente ingiusto ma passa per giusto. Con chi sostiene questo, si presenti una **immagine dell'anima: il mostro multiforme.** L'anima viene rappresentata come un mostro, alla maniera della Chimera e di Cerbero, costituito da molte forme, ma che costituiscono un essere solo: **la bestia a molte teste** – parte appetitiva –; **il leone** – parte timica –; **uomo** – parte razionale –. Questi tre elementi sono connessi in un unico insieme, in modo tale da fondersi. All'esterno, applicata, vi è l'immagine di un unico essere, l'uomo. Chi non vede gli elementi interni e vede solo l'involucro, crede di vede un unico essere, l'uomo. Chi dice che a quest'uomo conviene commettere ingiustizia sta sostenendo che gli è utile rinvigorire la bestia a molte teste e il leone e far morire di fame l'uomo. È utile lasciare che queste parti si combattano reciprocamente. Chi sostiene l'utilità della giustizia, sostiene che occorre fare e dire ciò che permetterà all'uomo interiore di esercitare il dominio sull'individuo umano e sul mostro policefalo, dopo aver stretto alleanza con la natura leonina. Cercherà di rendere amici tutti questi elementi.

-589 b 7 – 590 a 4: chi esalta la giustizia dice il vero, chi la biasima dice il falso, non conosce l'oggetto del suo biasimo, commette un errore involontario e va persuaso.

-590 a 5 – 591 a 4: Occorre farsi governare da ciò che è divino ed intelligente, o che ci sia connaturato o che provenga dall'esterno, affinché, per quanto possibile, si sia tutti amici e simili, retti da un medesimo principio. Questo è lo scopo della legge e della educazione.

-591 a 5 – 592 b 6: il commettere ingiustizia non è vantaggioso: 1) perché accresce la cattiveria nell'individuo, anche se ne aumenterà ricchezza e poteri; 2) perché chi commette ingiustizia e non scontare la pena è più malvagio di chi viene punito e che tramite la punizione ripristina l'ordine e la gerarchia delle proprie parti interne, elevando la propria anima, acquistando con l'intelligenza temperanza e giustizia. L'uomo assennato indirizzerà le proprie energie verso le discipline che eleveranno la propria anima. Tenderà alla temperanza e all'armonia nel corpo per realizzare l'armonia nell'anima, accetterà solo quanto non turbi l'equilibrio delle proprie parti. Svolgerà intensamente attività politica solo nel "suo" Stato, ma non nella patria, a meno che non lo voglia il dio. Il suo Stato, forse esiste in cielo come modello, "per chi voglia vederlo e con questa visione fondare la propria personalità. Del resto non ha alcuna importanza che questo Stato esista oggi o in futuro, in qualche luogo, perché "l'uomo di cui parliamo" svolgerà la sua attività politica solamente in questo, e in nessun altro".

Libro X

-595 a 1 – b 7: **critica alla poesia e all'arte imitativa in genere**. Lo Stato è stato fondato nel modo migliore, soprattutto se si pensi alla poesia. Della poesia bisogna escludere la parte imitativa – *mimetike* –, poiché questo tipo di opere danneggia lo spirito – *dianoias* – degli ascoltatori che non dispongono del *pharmakon*.

--595 b 8 – c 6: **critica ad Omero**, maestro di tutti i tragediografi.

-595 c 7 – 596 e 11 : **cosa è la mimesis? Il letto e l'idea del letto**. Si procede partendo dalle idee. Siamo soliti porre una unica singola specie – *eidos* – per ciascun gruppo di molti oggetti ai quali attribuiamo l'identico nome. L'artigiano – *demiourgos* – guarda verso l'idea per poter realizzare il proprio prodotto. L'idea stessa non la costruisce nessun artigiano, ma un demiurgo ben più straordinario che fa tutto, dai prodotti della terra, agli dèi, al mondo celeste e sotterraneo. Come lo specchio realizza solo oggetti apparenti, privi di realtà, così fa il pittore: gli oggetti che produce sono apparenti, come il letto che dipinge.

-597 a 1 – b 4: il fabbricante di letti costruisce un letto che è come ciò che è ma che non è, non è cosa perfettamente reale. Rispetto alla verità è qualcosa di vago.

-597 b 5 - 12: **le tre specie di letti**: 1. quello che è nella natura, creato dal dio; 2. quello costruito dal falegname; 3. quello foggiato dal pittore.

-597 b 13 – 598 b 5: **Tre "costruttori"** che sovrintendono a tre specie di letti. Il dio fa, in unico esemplare, il letto in sé. Il falegname è artigiano del letto. Il pittore è "imitatore dell'oggetto di cui quegli altri sono artigiani". È imitatore l'artefice della terza generazione di cose a partire dalla natura. Così è l'autore tragico, è terzo a partire dal re e dalla verità. Il pittore imita le opere degli artigiani quali appaiono, è imitatore di apparenze – *phantasmatos* –.

-598 b 6 – d 6: l'imitatore non possiede alcun oggetto di conoscenza.

-598 d 7 – 600 c 1: **critica ad Omero ed alla tragedia**. Critica alle pretese conoscitive e pedagogiche della poesia. Le opere di cui sopra sono lontane tre volte dalla verità. Omero non può essere considerato pedagogo: né a livello pubblico né privato si può dire che Omero abbia formato o edotto qualcuno, come, ad esempio fece Pitagora.

-600 c 2 – 601 c 2: Omero ed Esiodo non sono veri sapienti ma imitatori di copie delle cose di cui trattano. L'imitatore non si intende per nulla di ciò che è, ma di ciò che appare.

-601 c 3 – 602 b 11: **approfondimento. Le tre arti**: **quella che userà l'oggetto fabbricato**, **quella che lo fabbrica**, **quella che lo imita**. Chi usa l'oggetto deve averne esperienza e comunicare al fabbricante quali siano gli effetti, buoni o cattivi, che l'oggetto da lui usato produce nell'atto dell'uso. Chi usa l'oggetto ne ha scienza, il fabbricante è obbligato ad ascoltarlo. L'imitatore non ha scienza né retta opinione; l'imitazione è uno scherzo e non una cosa seria; e coloro che si dedicano alla poesia tragica, in giambi o in versi epici, sono tutti imitatori nel più alto grado possibile.

-602 b 12 – 603 b 8: la pittura, e in genere l'arte imitativa è lontana dalla verità ed è in relazione con quel nostro interiore elemento che sta lontano dall'intelligenza. Tutta l'arte è di poco pregio.

-603 b 9 – 605 c 5: **l'uomo imitato dalla poesia è un uomo in discordia e conflitto con se stesso**: l'anima nostra è piena di innumerevoli contraddizioni, insorgenti a un tempo. Vi sono due spinte opposte nei confronti del medesimo oggetto perchè nell'uomo esistono due elementi, uno ragionevole, temperante, uno irragionevole, vile, indolente. Quello irritabile dà luogo a molte imitazioni, l'elemento intelligente e tranquillo, sempre simile a se stesso, non è facile a imitare. Il poeta imitatore propende per il carattere irritabile e vario perché è facile da imitare. Il poeta imitatore ingenera nell'anima di ciascuno una cattiva costituzione privata, ne compiace il lato senza intelletto, crea delle copie e si mantiene molto lontano dal vero.

-605 c 6-606 d 8: i personaggi celebrati nella poesia, tragica e comica, inducono all'immedesimazione.

-606 e 1 – 607 a 9: **nello Stato, della poesia bisogna ammettere solo inni agli dèi ed elogi agli onesti**. Se si ammetteranno l'epica e la lirica, nello Stato regneranno piacere e dolore anziché legge e ottima ragione.

-607 b 1 – 608 b 10: **il disaccordo antico tra filosofia e arte poetica**. Solo se la poesia dimostrerà di essere non solo piacevole ma anche utile e giovevole alle costituzioni politiche e alla vita umana, potrà essere ammessa nello Stato, che persegue la realizzazione della giustizia e tutte le virtù.

-608 c 1 – d 8: **i premi riservati all'anima del giusto. L'immortalità dell'anima**. La nostra anima è immortale e non perisce mai? **Stupore di Glaucone**: l'opinione non è in linea né con la tradizionale visione dell'uomo di stampo omerico, né con il razionalismo scientifico dell'epoca, rappresentato, nel *Fedone*, dalla tesi dell'anima - armonia e dalla obiezione fondata sul concetto di dispendio di energia. "Facilità" dell'argomento.

-608 d 9 – 611 a 3: dimostrazione dell'immortalità dell'anima¹²⁶.

-611 a 4 - b 1: le anime si mantengono numericamente costanti¹²⁷.

-611 b 2 - 8: **nella sua più vera natura, l'anima è semplice**. Non è facile che sia eterno un oggetto composto di molti elementi e che non presenti la composizione più perfetta, come ora invece ci è apparsa l'anima ¹²⁸. **L'anima è immortale**.

-611 b 9 – 612 a 7: **la vera natura dell'anima**. Per vederla, non la si deve considerare commista al corpo e ad altri mali, va osservata pura: **l'anima come il Glauco marino**¹²⁹. Bisogna ripulirla per poterne vedere la vera natura, se sia molteplice o unica, in che cosa consista e come sia.

-612 a 8 – b 6: estrema sintesi dei capisaldi fissati nel corso del dialogo.

¹²⁶ Il male è ciò che dissolve e guasta, il bene è ciò che salva e giova. Per ogni cosa c'è un morbo e un male connaturato a ciascuna. Quando insorga, rende la cosa difettosa, la dissolve e distrugge completamente. È il male o difetto connaturato e proprio che distrugge la cosa, e se questo non distrugge, nient'altro potrà farlo. L'anima porta con sé ciò che la rende cattiva: ingiustizia, intemperanza, viltà, ignoranza. Questi vizi interiori dell'anima non la guastano e logorano fino a farla morire e separarla dal corpo. Del resto, non può essere distrutta nemmeno dal difetto proprio di un'altra cosa. Se il difetto del corpo non comporta difetto dell'anima, l'anima non può perire per un male che le sia estraneo senza che vi concorra il proprio difetto: una cosa non può perire per il male di un'altra. Quando una cosa non perisce per male alcuno, né suo né non suo, è chiaro che deve esistere sempre e, se esiste sempre, è immortale.

¹²⁷ L'invarianza numerica implica la metempsicosi e un ciclo infinito di reincarnazioni, incompatibili con l'idea di una dannazione eterna essenziale alla funzione deterrente del mito.

¹²⁸ Cfr. Fedone, II dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

¹²⁹ Cfr. Fedone, 108 d.

-612 b 7 – 613 e 5: dopo aver trattato della preferibilità della giustizia considerata di per sé, ora si possono concedere alla giustizia ed alla virtù quelle mercedi e quegli onori che l'anima ottiene da uomini e dèi, in vita e dopo la morte dell'uomo 130 .

-613 e 6 - 614 a 8: **il mito di Er il pamfilio**. Il giusto ottiene premi in vita dagli dèi e dagli uomini, oltre a quei beni che la giustizia procura per se stessa. Per quantità e grandezza, ciò che attende giusto e ingiusto dopo la morte non è paragonabile a quello che si riceve quaggiù.

-614 b 1 – 621 d 3: **mito di Er**.

I.3.2) Schema sintetico "intermedio"

Dal modello analitico che ha prodotto un'analisi strutturale specifica di ciascun libro della *Repubblica*, ci dirigiamo ora ad una ulteriore schematizzazione, più sintetica della precedente, quantunque non definitiva, che cercherà di mettere in luce i nessi e gli snodi principali del dialogo che condurranno, infine, al suo celebre mito di chiusura.

Ecco, di seguito, quanto emerso.

Libro I: Introduzione al dialogo nel complesso

327 a 1 – 328 b 3- **introduzione: discesa** al Pireo di Socrate e Glaucone per le Bendidie. Incontro con gli amici che **costringono** Socrate a rimanere e a tornare indietro per andare a casa di Polemarco.

328 b 4 – 331 d 3- casa di Polemarco: conversazione con Cefalo.

Riflessione sulla vecchiaia che libera dalle passioni e non è un male per la persona onesta. Conta il carattere e non la ricchezza che si possiede. La ricchezza aiuta ad essere giusto. **Definizione di Cefalo della** *dikaiosyne*: **essere sinceri e rendere ciò che si è ricevuto**. Confutazione di Socrate.

331 d 4 – 336 a 10- **conversazione con Polemarco**: definizione maggiormente universalizzabile di giustizia: far del bene agli amici e male ai nemici. Ulteriore

¹³⁰ Il giusto è amato dagli dèi, ciò che riceve da loro lo ha nella forma più perfetta. Le disgrazie che gli capitano si risolveranno per lui in un bene in vita o anche in morte. Chi si sforza di farsi simile al dio non viene da lui trascurato. La vita del giusto e dell'ingiusto è simile ad una corsa: al traguardo, è il giusto che gode di buona reputazione e riporta i premi degli uomini. Nello Stato giusto, l'ingiusto patirà supplizi e maltrattamenti.

specificazione: il giusto fa del bene agli amici e del male ai nemici nelle guerre e nelle alleanze; in pace la giustizia è utile nei contratti commerciali. Ulteriori confutazioni portano al paradosso che il giusto è un ladro e la giustizia un latrocinio. Chi sono amici nemici cui far bene o arrecare danno? Amico è chi sembra ed è buono, nemico chi sembra ed è malvagio. Gli uomini danneggiati divengono più ingiusti. Il giusto è buono e non danneggia nessuno. **Conclusione:** mai è giusto danneggiare qualcuno.

336 b 1 – 354 c 3- conversazione con Trasimaco: prima definizione di giustizia l'utile del più forte -. Riduzione all'assurdo della definizione. Specificazione della definizione: in ogni Stato il governo detiene la forza e legifera per il proprio utile. Il potere detiene la forza ergo il giusto è l'utile del più forte. L'uomo di governo in quanto tale, ovvero in qualità di esperto, non sbaglia nello stabilire il proprio utile. Dunque l'utile del più forte è ancora il giusto. Definizione di uomo di governo e più forte: colui il cui utile – in quanto persona più forte – sarà giusto che venga fatto dal più debole. Confutazione di Socrate: le technai. Ogni arte ricerca l'utile di coloro cui è preposta. Il medico ricerca l'utile del malato, pertanto i governanti ricercano l'utile dei sudditi. Macrologia di Trasimaco: il pastore e il gregge. Seconda definizione di Trasimaco: giusto e giustizia sono un bene di altri che va a proprio danno. L'ingiustizia paga sempre tanto più è assoluta. Lode del tiranno. Intermezzo metodologico. Trasimaco non è stato rigoroso negli esempi del pastore e del medico. Per Socrate, ogni governo in quanto tale ricerca il meglio per il governato. Chi governa non lo fa volontariamente. Conclusione: nessuna arte e nessun governo ricercano il proprio vantaggio ma quello del suddito. Intervento di Glaucone. L'uomo onesto, per non essere governato da uno peggiore, accetta di governare. Alleanza Socrate – Glaucone. Posizione di Trasimaco: l'assoluta ingiustizia è più vantaggiosa della assoluta giustizia. L'ingiustizia è arete e sophia. Difficoltà nel confutare la posizione trasimachea. Accordo: giustizia è virtù e sapienza, ingiustizia vizio e ignoranza. L'ingiustizia impedisce qualsiasi accordo in qualsiasi consorzio umano; l'ingiusto è nemico degli dèi, giusti per definizione. L'assolutamente ingiusto è incapace di agire. Chi è più felice tra giusto e ingiusto? A ogni cosa cui è propria un'azione è propria una virtù: la funzione dell'anima è il vivere. Virtù dell'anima è la giustizia, vizio l'ingiustizia. L'anima e l'uomo giusti vivono bene e dunque sono felici. L'ingiusto è infelice. L'ingiustizia non è più vantaggiosa della giustizia. Fine argomento: manca il reale consenso di Trasimaco e non si è ancora detto cosa sia la giustizia, se sia o meno una virtù e se chi la possieda sia o meno felice.

Libro II

357 a 1 – 358 a 6- **La giustizia è un bene**? Se si, a che classe di beni appartiene? Quelli desiderati di per sé e per i vantaggi che ne derivano o a quelli – opinione dei più – desiderati solo per i vantaggi che portano?

358 a 7 – b 7- che cosa sono giusto e ingiusto e che potere hanno quando sono nell'anima?

358 b 7 – c 7- accordo sul metodo; programma di Glaucone. **Ripresa delle tesi di Trasimaco**.

356 c 7 – 360 d 7- per natura commettere ingiustizia è bene, subirla male. Teoria del patto per non danneggiarsi reciprocamente: stabilito dai deboli diviene legge e dunque giusto. Chi pratica la giustizia lo fa suo malgrado. L'anello di Gige: nella medesima condizione di impunità, giusto e ingiusto si comportano allo stesso modo.

360 e 1-362 c 8- il perfetto ingiusto è premiato, il perfetto giusto condannato da uomini e dèi.

362 d 1- 363 e 4- Adimanto e **l'opinione dei più** sulla preferibilità della giustizia: **la giustizia è lodata per i vantaggi che ne derivano**. Gli dèi, insegnano i poeti, puniscono i malvagi.

363 e 5 – 366 b 2- **opinione della gente comune**: giustizia bella ma gravosa, **ingiustizia** facile e brutta solo per la legge e l'opinione. Essa è **più vantaggiosa**. Gli dèi premiano l'ingiusto – messaggio che viene diffuso dalla poesia –. **Critica ai poeti e ai professionisti del sacro: sono corruttori.**

366 b 3 – e 9- oggetto dell'indagine: indagare l'effetto di giustizia e ingiustizia per sé e per il potere sull'anima di chi le possiede. La giustizia è il maggiore dei beni o no?

367 a 1 - 4- questione educativa

367 a 5 – 368 c 7- riepilogo; difficoltà nel soccorrere la giustizia. Socrate cercherà di farlo in base alle proprie possibilità.

368 c 7 – 369 b 4- il testo più grande in cui cercare la giustizia: lo Stato. Anima e Stato sono simili.

369 b 5 – 374 d 8- **lo Stato originario "sano":** la "città dei porci". **Lo Stato opulento**: la guerra e la nascita della classe militare.

374 d 8 – 376 c 7- i *phylakes*: natura filosofica e animosa.

376 c 7 – 383 c 7- cura della città malata. Terzo modello di città: 1) educazione ginnico-musicale; 2) censura dei miti tradizionali: critica e riforma; 3) regole per la rappresentazione del divino.

Libro III

386 a 1 -392 a 2- **continuazione critica ai contenuti della poesia**: miti sull'Ade, timore della morte, rappresentazione di dèi ed eroi. Occorre favorire l'*andreia*. La bugia come *pharmakon*; la *sophrosyne*. Eliminazione miti che rappresentino dèi ed eroi in atteggiamenti non adeguati alla loro natura: tali racconti inducono i giovani a commettere il male.

392 a 3 - c 5- **discorsi relativi agli uomini**: deve essere proibito ciò che dicono i poeti: essi trasmettono l'immagine di ingiusti felici e di giusti disgraziati.

392 c 6 - 394 c 6- **forme del discorso**: semplice, imitativo e misto e generi letterari corrispondenti.

394 c 7 - 398 b 9- **i** *phylakes* **e** l'imitazione: rivolta solo a modelli adeguati per non indurre in loro una natura disordinata.

398 c 1 – 401 a 9- modi del canto e della melodia; i ritmi.

401 b 1 – d 4- **controllo di poeti ed artigiani: devono mirare alla vera bellezza** che induce i giovani alla somiglianza, alla armonia, alla concordia.

401 d 5 – 402 a 6- importanza dell'educazione musicale.

402 a 7 – c 9- i veri musici conoscono tutte le virtù, i loro aspetti e i loro opposti.

402 d 1 – 403 c 8 – amore come strumento per la contemplazione del bello, oggetto dell'eros. Bellezza dell'anima e aspetto esteriore.

403 c 9 – 412 b 7- **anima e corpo**. L'educazione ginnico-musicale cura anima e corpo in vista dell'anima per il raggiungimento e mantenimento dell'equilibrio tra le due componenti. La temperanza e il coraggio.

412 b 8 – 414 b 7- **il governo**: spetta ai migliori tra gli anziani nella guardia dello Stato. *Archontes* ed *epikouroi*.

414 b 8 – 415 d 5- la "nobile menzogna": i miti dei "nati dalla terra" e delle "razze di metallo" servono a favorire fratellanza, senso di appartenenza al suolo patrio e a giustificare la divisione in classi (sebbene queste presentino una certa mobilità verso l'alto e verso il basso per evitare la corruzione dello Stato stesso).

415 d 6 – 417 b 9 –gli *epikouroi* non devono diventare "lupi". **Norme che regolano la vita dei** *phylakes*.

Libro IV

419 a 1 – 421 c 6- i custodi sono infelici? **Lo Stato ricerca la felicità dell'intero**.

421 c 7 – 422 a 3**- ricchezza e povertà generano discordia** all'interno della *polis*: vanno monitorate.

422 a 4 – 423 b 3- **superiorità del nostro Stato** rispetto agli altri. **Lo Stato ottimo è** "**uno**". Gli altri Stati sono detti tali impropriamente: mancano di unità, racchiudono in sé numerose città, *in primis* quella dei ricchi e quella dei poveri.

424 b 4 – d 6- **il limite dello Stato**: il **mantenimento della sua unità**; giusta misura ed **unità** dello Stato ma anche **del cittadino**, che si occupa di una unica mansione, quella per cui è naturalmente portato.

423 d 7 – 424 c 9- necessità di mantenere l'educazione spirituale e fisica stabilita senza mutamenti.

424 c 10 – 427 c 5- **le leggi:** non devono essere troppo ampie e minute; in materia religiosa ci si affida ad Apollo di Delfi.

427 c 6 – 428 e 10- dove si trovano giustizia ed ingiustizia nello Stato? Virtù dello Stato perfettamente buono: *sophia, andreia, sophrosyne, dikaia*. La giustizia si ricerca per "sottrazione".

428 a 11 – 432 b 1- sophia: governanti; andreia: classe militare; sophrosyne: accordo tra migliori e peggiori su chi debba governare, è armonia che si estende all'intero Stato. È presente anche nell'anima, come accordo tra le sue parti migliore e peggiore su quale delle due debba dominare.

432 b 2 – e 8- metodo per sottrazione: ciò che rimane è la giustizia. Metafora della caccia.

433 a 1 – 434 c 6- definizione di giustizia: to ta hautou prattein. È una meta-virtù.

434 c 7 – 443 b 6- **somiglianza anima – Stato**. **Tripartizione individuo** sulla base del principio di non contraddizione: *logistikon*, *epithymetikon*, *thymoeides*. Stato e anima sono giusti allo stesso modo per i rapporti che regolano le virtù tra loro.

443 b 7 – 444 a 9- ricapitolazione.

444 a 10 – 445 e 4- **l'ingiustizia e i suoi aspetti**. Ingiustizia e vizio come malattia, bruttura e debolezza. Quattro forme di vizio – quattro tipi di uomo – quattro costituzioni politiche degenerate. Quella appena delineata – la migliore – è *basileia* o aristocrazia.

Libro V

449 a 1 - 450 a 6- come si attua la *koinonia*?

450 a 7 – 451 b 8- ripartenza *ex arches*. **Titubanza di Socrate: ciò che sta per dire potrebbe sembrare utopia**. Timore di indurre altri in errore.

451 b 9 – 453 e 1- **prima ondata: le donne**. Uguaglianza di compiti tra uomo e donna. Teorie possibili ma difficili.

453 e 2 - 454 b 3- nota metodologica.

454 b 4 – 457 c 6- ancora sulle donne e la loro educazione: cosa possibile e ottima perché secondo natura.

457 c 6 – 459 c 1- **seconda ondata: comunanza di donne e figli**. Modi di realizzazione. *Hieros gamos*.

459 c 2 – 460 a 11- **la menzogna come** *pharmakon*.

460 b 1 – 461 e 4- ancora su procreazione e comunanza dei figli.

461 e 5 – 465 c 7 – la comunanza è utile? Si, perché rende lo Stato "uno" attraverso la condivisione di piacere e dolore, che sta alla base dei rapporti tra governati e governanti. Fonte dell'unità e comunanza dello Stato è la comunanza di donne e figli tra gli *epikouroi*.

465 d 1 – 466 c 5- **felicità tra i guardiani**: ciò che conta è la felicità dell'insieme e non di una singola classe.

466 c 6 − d 5- **riepilogo**.

466 d 6 - 471 e 5- **divagazione**: i soldati, rapporti interni alla classe e con i nemici, regole di comportamento in guerra, la morte e gli onori.

472 a 1 − b 2 − **esitazione di Socrate** e terza ondata.

472 b 3 - d 8 - ricapitolazione.

472 d 9 - 472 b 4- mutamento dello Stato con una non facile ma possibile trasformazione: **i filosofi al potere**.

474 b 3 - 476 d 7- chi sono i filosofi? Coloro che amano contemplare la verità. Teoria delle Idee.

476 d 8 – 478 d 12- *episteme*, *doxa*, *ignoranza*. Episteme come *dynamis*; *doxa* intermedia tra scienza e ignoranza.

478 e 1 - 480 a 13- i più si muovono nell'ambito intermedio della *doxa*, hanno opinioni ma non conoscono ciò su cui opinano. **Filodossi e filosofi**.

Libro VI

484 a 1 – d 10- **filosofi e non filosofi**: i primi conoscono ciò che è invariabilmente costante. A questi, che conoscono ciascuna delle cose che è – le Idee – spetta il ruolo di guardiani, poiché sono inferiori a nessuno né per esperienza pratica né per virtù.

485 a 1 - 487 a 7- caratteristiche del vero filosofo e sua natura. L'anima va osservata fin dalla fanciullezza.

487 a 8 – c 5- effetto straniante del discorso di Socrate.

487 c 5 - e 3- inutilità del filosofo.

487 e 4 – 489 d 6- **immagine della nave dello Stato** e spiegazione.

489 d 7 – 496 c 5- **ridefinizione del filosofo**: qual è la sua natura e quali le cause della sua corruzione. Pochi si salvano.

496 c 5- 497 d 3- il filosofo tra le belve: nessuna costituzione attuale è adatta alla filosofia.

497 d 4 - 498 b 1- la filosofia deve essere trattata dallo Stato in modo opposto a quello attuale.

498 b 2 – c 3- come dovrebbe essere il percorso verso la filosofia.

498 c 4 – 500 b 7- riluttanza dei più. Non ci sarà lo Stato perfetto di cui si parla fino a quando la filosofia non governi.

 $500 \ b \ 8 - 501 \ c \ 3$ - assimilazione del filosofo agli oggetti ideali e trasporto di tali oggetti nella sfera dell'empirico: esecuzione del disegno.

501 c 4 – 502 c 8- persuasione dei detrattori della filosofia. Quanto proposto è difficile ma non impossibile.

502 c 9 – 504 e- discipline e forme di vita utili alla formazione degli archontes: curriculum matematico.

504 e 3 – 506 c 5- una disciplina maggiore: *megiston mathema* e idea del Bene: il Bene non è il piacere.

506 c 6 – 507 a 9- Socrate tergiversa. L'argomento è difficile. **Parlerà della "prole del Bene**" che molto somiglia al padre.

507 b 1 – 509 c 11- **analogia col Sole** e spiegazione; analogia occhi-anima.

509 d 1 – 511 e 5- la linea divisa e spiegazione: le quattro forme di conoscenza: *noesis, dianoia, pistis, eikasia*. Differenza tra *dianoia* e *noesis*: ricorso alle immagini, ipotesi e principio anipotetico.

Libro VII

514 a 1 - 518 d 2- **immagine della caverna e spiegazione** in relazione alle immagini precedenti: educazione, condizione dell'uomo, educazione, risalita e conversione dell'anima.

518 d 3 – 8- techne della conversione.

518 d 9 – 519 a 7- virtù e *phronesis*.

519 a 8 - 520 a 5- importanza dell'educazione. I migliori, la dialettica e la ridiscesa nella caverna nell'interesse della felicità dello Stato.

520 a 6 – c 6- il filosofo dello Stato riformato non nasce spontaneamente ma viene formato grazie all'educazione ricevuta nello Stato, che egli deve ripagare occupandosi del governo.

520 c 6 – 521 b 11- chi governa per obbligo governa bene.

521 c 1 – 8- l'educazione del filosofo dialettico è una faticosa ascesa.

521 c 9 – 531 d 4- preludio: i *mathemata* che volgono l'anima verso l'alto. Le discipline matematiche: *arithmetike*, *logistike*, *geometrike*, *stereometria*, *astronomia*, *harmonica*.

531 d 5 – 533 d 3- vera canzone: la dialettica.

533 d 3 534 b 2- le discipline matematiche stanno tra doxa ed episteme: dianoia. Riepilogo dei tipi di conoscenza: doxa (eikasia-pistis) ha per oggetto la genesis; episteme (dianoia-noesis) ha per oggetto la ousia. Accordo di Glaucone per quanto riesca a seguire Socrate.

534 b 3 – e 1- chi è il dialettico: chi sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa avendone intelligenza, anche e soprattutto rispetto all'idea del Bene. Solo costoro possono governare.

534 e 2 - 535 a 2- la dialettica è il coronamento di tutti gli studi.

535 e 3 - 537 d 9- assegnazione delle discipline alle nature adatte: **selezione delle** anime e modi dell'istruzione.

537 d 10 - 539 e 2- invito alla cautela nei riguardi della dialettica, la quale deve essere avvicinata solo in età matura e solo da chi abbia disposizione e preparazione adeguate.

539 e 2 – 540 c 9**- rientro nella caverna: attività politica**. Quanto detto finora vale per uomini e donne.

540 d 1 – e 3- non si tratta di un'utopia ma di qualcosa di realizzabile se i filosofi vanno al governo.

540 e 4 – 541 b 5- **come organizzare lo Stato al principio**: **espulsione** verso la campagna dei maggiori di dieci anni; **sottrazione** dei figli ai genitori e loro educazione secondo i nuovi criteri.

Libro VIII

543 a 1 – c 6- **riepilogo** e accordo su quanto detto.

543 c 7 – 545 c 7- **le quattro costituzioni degenerate e i tipi di uomo corrispondenti**: **timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide**. Dalla costituzione all'individuo. Contrapposizione tra uomo aristocratico – buono e giusto – al più ingiusto per vedere chi sia il più felice e se si debba perseguire la giustizia o l'ingiustizia.

545 c 8 – 550 c 3- nascita della timocrazia dall'aristocrazia e uomo timocratico. Ogni costituzione si trasforma a causa dell'elemento che detiene il potere: la discordia tra governanti. Legge generale della corruzione delle cose: ogni cosa che nasce è soggetta a corruzione, quindi nemmeno lo Stato buono reggerà per sempre. L'errore nel calcolo del numero nuziale. Reintroduzione della proprietà privata. Quella timocratica è una costituzione mista di bene e male con il prevalere dell'elemento timico. Uomo timocratico e sua formazione.

550 c 4 – 555 b 2- **oligarchia**: governo fondato sul censo. **Governano i pochi ricchi. I fuchi**. L'uomo oligarchico.

555 b 3 – 562 a 3- **democrazia e uomo democratico**. **Appetiti necessari e superflui**. Formazione e stile di vita dell'uomo democratico.

562 a 4 – 569 c 9- **tirannide: libertà come totale mancanza di misura**. Le tre classi: fuchi, amministratori, *demos*. **Il "protettore" che si trasforma in lupo ovvero in tiranno**, uomo odiato dalla gente dabbene. Tragici e poeti e la propaganda del regime. L'esercito del tiranno.

Libro IX

571 a 1 – 573 b 9- **l'uomo tirannico di per sé e la sua vita**. Ulteriore definizione degli appetiti. Formazione. Il dominio di Eros.

573 b 10 – 577 b 9- cambio tematico. Ritorno all'oggetto fondamentale della discussione: chi è più felice Stato retto dal re: questo è il più felice.

577 b 10 – 588 a 11- tre prove a favore della maggior felicità del giusto: 1) fondata sulla somiglianza tra Stato e individuo; 2) fondata sulla tripartizione dell'anima – tre parti dell'anima, tre tipi di piacere, tre tipi di uomo –. Solo il filosofo è esperto in tutti i piaceri e gode del più alto; 3) fondata sulla distinzione tra piaceri puri e impuri, seguita dal suo sviluppo ontologico: quanta più verità ed essere nell'oggetto, tanto più vero il piacere provato. Quantificazione numerica dell'infelicità del tiranno.

588 b 1 – 591 a 4- l'anima come mostro multiforme. Chi esalta l'ingiustizia dice il falso. Scopo della legge e dell'educazione è promuovere l'esercizio del governo da parte della componente migliore, divina e intelligente, che questa sia in noi o fuori di noi, affinché si sia tutti retti da un medesimo principio, per quanto possibile.

591 a 5 – 592 b 6- commettere ingiustizia non è vantaggioso.

Libro X

595 a 1 – 608 b 10- **ripresa della critica della poesia** e dell'arte imitativa in genere: Omero, Esiodo e i tragici. *Mimesis* e Idee: imitazioni ed imitatori sono distanti tre volte dalla verità. L'imitatore non possiede alcun oggetto di conoscenza e non è vero sapiente. La poesia imita un uomo in conflitto con se stesso ed è un cattivo esempio. Bisogna ammettere nello Stato solo inni agli dèi e elogi agli onesti. **Disaccordo antico tra filosofia e arte poetica: la poesia deve dimostrare di essere anche utile e non solo piacevole.**

608 c 1 - 612 a 7- **l'anima: dimostrazione della sua immortalità** con un argomento "facile". Per vedere la vera natura dell'anima occorre osservarla ripulita dalle incrostazioni che la ricoprono, come il Glauco marino.

612 a 8 – b 6- sintesi capisaldi del dialogo.

612 b 7 – 613 e 5- la giustizia è preferibile di per sé. Ora si possono concedere gli onori che uomini e dèi conferiscono all'anima in vita e dopo la morte.

613 e 6 621 d 3- mito di Er con considerazioni finali.

I.3.3) Schema sintetico

Libro I (327 a 1 - 354 c 4): **introduzione** a tutto il dialogo. **Cosa è il giusto?**

-327 a 1- 328 b 3: **prologo**: discesa al Pireo per le Bendidie. Incontro con gli amici. Socrate è costretto a "rimanere".

-328 b 4 – 354 c 4: casa di Polemarco.

- 1) **conversazione con Cefalo** riflessione sulla vecchiaia. Vantaggi della ricchezza: aiuta ad essere giusto. Cosa è la giustizia? Posizione del problema. Ricerca di una definizione. Cefalo: essere sinceri e rendere ciò che si è ricevuto. Confutazione di Socrate: l'arma e l'amico impazzito che la rivuole indietro.
- 2) **conversazione con Polemarco**. Definizione più universale: fare del bene agli amici e nuocere ai nemici. Confutazione di Socrate: il giusto è buono e non danneggia nessuno. Non è mai giusto danneggiare qualcuno.
- 3) **conversazione con Trasimaco**. Prima definizione di giustizia: giusto è l'utile del più forte.

Seconda definizione: giusto e giustizia sono un bene altrui e un danno proprio. Lode del tiranno, l'assolutamente ingiusto. Per Socrate nessun arte e nessun governo ricercano il proprio vantaggio ma quello del suddito. Per Trasimaco l'assoluta ingiustizia è più vantaggiosa dell'assoluta giustizia. L'accordo: giustizia è virtù e sapere, ingiustizia è vizio e ignoranza. L'ingiusto è in odio a uomini e dèi. È incapace di agire ed è infelice. Il giusto vive bene ed è felice.

Trasimaco non è stato convinto né confutato. Autocritica di Socrate. Cosa è la giustizia? È una virtù e chi la possiede è felice?

Libro II (357 a 1 – 383 c 7) – giusto e ingiusto –

Occorre definire giusto e ingiusto e dire che potere hanno sull'anima. Si riparte d'accapo con Glaucone e Adimanto riprendendo le tesi di Trasimaco.

Per natura commettere ingiustizia è bene, subirla male. Teoria del patto, stabilito tra deboli per non arrecarsi danno reciproco. Se giusto ed ingiusto possedessero l'anello di

Gige si comporterebbero nello stesso modo ingiusto. L'ingiusto viene premiato e onorato, il giusto punito e condannato. Chi loda la giustizia lo fa per i vantaggi che da essa derivano nell'aldiqua e nell'aldilà, tuttavia è considerata gravosa, mentre l'ingiustizia è vantaggiosa – come insegnano anche i poeti – anche se secondo la legge e l'opinione è brutta. Per capire quale delle due sia un bene bisogna considerare giustizia e ingiustizia di per sé e negli effetti che hanno sull'anima di chi li possiede. Per soccorrere la giustizia occorre leggere in un testo più grande: lo Stato, perché anima e Stato sono simili.

Stato delle origini – dei porci –/Stato opulento – malato – in cui nasce il ceto militare e la guerra. I *phylakes* divengono figura centrale per tutto il dialogo.

Terzo modello di Stato: risanato. Sano come il primo, complesso come il secondo.

Si riparte dalla educazione ginnico-musicale. Poiché la poesia rientra nella musica, occorre censurare e riformare la poesia e i miti tradizionali diseducativi, assegnando regole per la rappresentazione di uomini, eroi e dèi.

Libro III (386 a 1 – 417 b 9) – i custodi: poesia ed educazione ginnico-musicale. Le nobili menzogne –

Si continua con la critica della poesia e con l'educazione ginnico-musicale.

Occorre favorire l'*andreia* dei *phylakes*, cambiando l'opinione corrente sulla morte con l'adozione di miti adeguati.

La bugia può essere un *pharmakon* nelle mani dei governanti, gli unici autorizzati a mentire in vista del bene dello Stato.

Rappresentazioni di dèi, eroi e uomini in atteggiamenti consoni per costituire dei validi modelli di comportamento.

Non solo occorre correggere i contenuti ma anche la forma, i modi e i ritmi.

L'educazione ginnico-musicale è importante per l'armonia e la bellezza di anima e corpo; educa alla temperanza e al coraggio. Il governo spetterà ai migliori tra gli anziani nella guardia allo Stato. Distinzione tra *archontes* ed *epikouroi*.

La nobile menzogna – i "nati dalla terra" e le "razze di metallo" – favorisce l'unità dello Stato e giustifica la sua ripartizione in classi. Vita dei *phylakes*.

Libro IV (419 a 1 – 445 e 4) – somiglianza tra Stato e anima –

Lo Stato ricerca la felicità dell'intero e non di una singola componente.

Unità dello Stato e unità del cittadino. *To ta hautou prattein*. Occorre tenere stabile l'educazione spirituale e fisica. Le leggi devono regolare gli aspetti necessari.

Ripartizione delle virtù nello Stato: governanti- *sophia*/ ceto militare- *andreia*/ *sophrosyne*: accordo tra peggiori e migliori sul chi debba governare –ovvero i migliori. È virtù estesa a tutto lo Stato. La giustizia è ciò che rimane, una meta-virtù da ricercare per sottrazione. Definizione di giustizia: fare le cose proprie – *to ta hautou prattein* –. Somiglianza anima - Stato: l'anima è tripartita. *Logistikon, epithymetikon, thymoeides*.

L'ingiustizia è vizio e malattia, si articola in quattro vizi cui corrispondono quattro tipi di uomo.

Libro V (449 a 1 - 480 a 13) – le tre riforme o ondate.

Si tralasciano le forme dell'ingiustizia e si riparte d'accapo: come si realizza la *koinonia*?

Le tre ondate: uguaglianza uomo – donna; comunanza donne e figli; governo dei filosofi.

La menzogna è un pharmakon.

La *koinonia* è utile perché rende lo Stato "uno" attraverso la condivisione di piacere e dolore. La fonte di comunanza e unità è la comunanza di donne e figli tra *epikouroi*. Anche i guardiani sono felici, raggiungono una felicità misurata e non puerile ma lo scopo dello Stato non è l'*eudaimonia* di un singolo gruppo quanto dell'intero.

Il mutamento necessario, non facile ma possibile per la realizzazione dello Stato buono consiste nella presa del potere da parte dei filosofi, coloro che contemplano la verità.

Libro VI (484 a 1 – 511 e 5) – l'Idea del Bene.

Occorre distinguere i filosofi dai non filosofi e dire cosa caratterizza la natura del vero filosofo. Il filosofo non è inutile, è lo Stato attuale che non sa servirsene. Nessuno Stato attuale è adatto alla filosofia: il filosofo tra le belve.

Lo Stato non si realizzerà fino a che non governino i filosofi che si assimilano agli oggetti ideali e li trasportano nella sfera dell'empirico per realizzare il disegno *polis*. Si tratta di una proposta difficile ma non impossibile.

La formazione degli *archontes* si basa su un *curriculum* matematico e su una scienza superiore che ha per oggetto il *megiston mathema*: l'idea del Bene.

Non si può parlare al momento del Bene, si parlerà della sua "prole": l'analogia del Sole.

Segue l'immagine della "linea divisa": immagine epistemologica che integra l'analogia precedente e che definisce quattro forme di conoscenza. *Noesis, dianoia, pistis, eikasia*.

Libro VII (514 a 1 – 541 b 5) – caverna ed educazione –

L'immagine della caverna descrive la situazione dell'uomo in quanto a educazione e mancanza di educazione; va letta insieme alle immagini precedenti di cui fornisce un compendio, avendo al contempo valore ontologico, epistemologico e morale. Si tratta della conversione dell'anima dalle tenebre/ignoranza alla luce/scienza, conversione che si raggiunge solo con fatica attraverso l'educazione. Il filosofo è educato dallo Stato e lo deve ripagare accettando – pur non volendo – di governare.

Le discipline che permettono la risalita dell'anima verso l'alto sono le discipline matematiche (*dianoia*), le quali costituiscono il preludio alla vera canzone – la dialettica –. Il dialettico è colui che sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa avendone intelligenza, compresa l'idea del Bene. Occorre cautela nell'avviamento allo studio della dialettica: a questo seguirà il "rientro nella caverna". Non si tratta di un'utopia ma di qualcosa di realizzabile se i filosofi vanno al governo.

Libro VIII (543 a 1 – 569 c 9) – costituzioni degenerate –

Le quattro costituzioni degenerate e tipi di uomo corrispondenti.

Timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide.

La degenerazione parte dall'elemento che detiene il potere: la discordia tra governanti nello Stato aristocratico. Ogni cosa che nasce è soggetta a corruzione, per cui anche lo Stato buono non sarà eterno. Il numero nuziale. Timocrazia e uomo timocratico, oligarchia e uomo oligarchico, democrazia e uomo democratico, tirannia e uomo tirannico. La tirannide è l'espressione della totale mancanza di misura.

Libro IX (571 a 1 – 592 b 6) – il tiranno –

L'uomo tirannico e la sua vita: è l'uomo più infelice.

Tre prove per la maggior felicità del giusto: 1) fondata sulla comparazione tra Stato e individuo; 2) fondata sulla tripartizione dell'anima; 3) fondata sulla distinzione tra piaceri puri e impuri.

Chi esalta l'ingiustizia dicendo il falso, esalta il mostro multiforme dell'anima. È necessario promuovere l'esercizio del governo da parte della componente migliore, divina ed intelligente. Commettere ingiustizia non è vantaggioso.

Libro X (595 a 1 – 621 d 3) – critica alla poesia, immortalità e mito di Er –

Ripresa della critica alla poesia (Libri II-III). Imitazione e distanza dal vero: chi imita non ha alcuna conoscenza. La poesia offre cattivi modelli. Per essere ammessa nello Stato deve dimostrare di essere utile e non solo piacevole.

Dato che la giustizia si è dimostrata essere preferibile all'ingiustizia, ora si possono rendere al giusto gli onori che merita, qui e nell'aldilà, dato che l'anima è immortale.

Dimostrazione dell'immortalità dell'anima: un argomento "facile".

Per conoscere la vera essenza dell'anima, se sia semplice o composta, occorre vederla ripulita. Gli onori del giusto. Mito di Er e conclusione.

I.4) Ricapitolazione e riflessioni

Il **libro I** nel suo complesso funge da introduzione a tutto il dialogo, con la posizione del tema che diverrà oggetto della discussione: cosa è il giusto? Il prologo drammatico – 327 a 1 – 328 b 3 –, con la catabasi di Socrate al porto del Pireo e il suo "essere costretto" a rimanere, indica due delle grandi linee-guida dell'intero dialogo, il tema della discesa – la discesa nella caverna, la discesa nel mondo degli uomini, la discesa di Er all'Ade – cui si accompagna la risalita – la risalita dall'oscurità della caverna alla luce, la risalita agli oggetti ideali e al Bene, il ritorno di Er tra gli uomini in veste di

messaggero divino -; la costrizione cui è soggetto il filosofo, il quale, dopo avere contemplato le vere realtà e la fonte ultima della verità – il Bene – deve necessariamente ritornare nella dimensione umana ed empirica per riportare quaggiù quanto visto lassù. Questo breve preambolo, sotto l'egida della dea notturna Bendis, conferisce al cammino che sta per venire intrapreso una certa aura di sacralità. L'incontro con l'anziano Cefalo, che inizia con una riflessione sulla vecchiaia e sui timori che si affacciano quando si avvicina la morte per quel che accadrà in un eventuale aldilà ci portano dritti al cuore del problema: se la ricchezza aiuta ad essere giusti, cosa si intende per giusto? L'essere sinceri e rendere quanto si è ricevuto? Non sempre appare una scelta saggia. Polemarco propone una definizione più universale, il giusto consiste nel fare del bene agli amici e nell'arrecare danno ai nemici, ma chi sono gli amici e chi i nemici? E il giusto, se è tale, è buono e non arrecherà del male a nessuno. Trasimaco propone una definizione radicale, il giusto è l'utile del più forte, un'affermazione che non può essere liquidata rapidamente, che necessita di attenzione e di approfondimenti. Questa prima affermazione si trasforma nella seconda definizione che intende la giustizia come un bene altrui e un danno proprio, qualcosa che pertanto va a svantaggio di chi la compie e a vantaggio dell'ingiusto che impone il proprio volere come norma di giustizia. Il campione dell'ingiustizia assoluta è il tiranno, tanto più felice quanto più impunito. La posizione di Trasimaco ,forte ed insidiosa e peraltro non confutata, verrà ripresa e articolata da Glaucone ed Adimanto. È a questa posizione che bisogna controbattere. A ben guardare, nel primo libro sono stati gettati i semi della successiva discussione. Negli interventi di ciascuno di questi tre personaggi - Cefalo, Polemarco, Trasimaco - si trovano tracce di verità o minacce da cui difendersi. La preoccupazione di Cefalo per gli dèi e l'aldilà, supportata da quanto si dice nei racconti, trova risposte nella critica alla poesia del II e III libro, nonché nella ripresa dello stesso tema nel X libro cui segue il conclusivo mito di Er; la definizione di Polemarco, fare del bene agli amici e danno ai nemici trova un'eco nella solidarietà ed unità tra cittadini, tra di loro e all'interno di ciascuna classe ma anche nel modo con cui bisogna trattare con i nemici esterni – i non Greci -; la posizione di Trasimaco del giusto come utile del più forte - il tiranno - si trasforma nell'immagine del giusto - il filosofo - che governa per obbligo e la cui felicità è misurata ed inserita nella felicità generale dello Stato nel suo complesso, mentre la seconda definizione che intende la giustizia come un bene altrui e un danno proprio si trasforma in una giustizia che è un bene per tutti a discapito di nessuno. Se nel libro I vengono gettate le sementi, è nei successivi che verranno raccolti i frutti. Ma prima di tutto bisogna distinguere giusto e ingiusto – **libro II** – e per l'impresa vanno in aiuto di Socrate i due fratelli Glaucone e Adimanto. Glaucone amplia le tesi trasimachee: commettere ingiustizia per natura è un bene, subirla un male, ma poiché non si riesce a commettere ingiustizia senza subirla, si stipula un patto per il reciproco non-danneggiamento. Tuttavia, se considerassimo giusto e ingiusto nella medesima condizione di impunità, costoro, come chi possedesse l'anello di Gige, si comporterebbero nello stesso modo: in fondo, giusto e ingiusto sono identici se nessuno li osserva. La poesia e la tragedia mostrano ingiusti felici e premiati e giusti disgraziati e puniti da dèi e uomini. Ora, per capire quale tra ingiustizia e giustizia sia un bene, occorre considerarle di per sé – a prescindere dalle conseguenze che ne possano derivare – negli effetti che producono sull'anima di chi le possiede. Poiché non si tratta di un'impresa facile dobbiamo rivolgerci ad un testo più grande, lo Stato, in cui è possibile individuare meglio dove si trovino giustizia ed ingiustizia. Ma da quale Stato si deve partire? Lo Stato delle origini è piccolo, sano, semplice – per Glaucone è una città di porci -; se vi sono forme di giustizia forse si riscontrano nello scambio di beni, tuttavia non è certo questa la situazione cui si può fare riferimento. Glaucone ed Adimanto esigono ben altra collocazione, uno Stato in cui siano presenti raffinatezza, cultura, svago, arte, agi. Ma è uno Stato che accresce se stesso accrescendo il vizio e l'opulenza, che scopre la guerra e che vede il formarsi di un ceto militare, insomma, uno Stato malato che deve essere risanato, in modo tale che presenti la buona condizione di salute dello Stato delle origini unita alla complessità dello Stato opulento. È lo Stato per Glaucone ed Adimanto, perché se si vuole dare vita a una nuova forma costituzionale, questa deve essere capace di accogliere, convincere e soddisfare uomini della loro levatura, probabili membri della classe dirigente. Se si vuole riformare lo Stato è d'obbligo ripartire dall'educazione, che deve essere ginnico-musicale e che deve includere un momento di censura e riforma della poesia – che rientra nella musica – la quale costituisce uno dei veicoli principali di trasmissione della cultura greca e che nella sua forma tradizionale è strumento di diffusione di modelli diseducativi. Questa educazione (libro III) rivolta ai Custodi, fondata anche sulla poesia riformata, deve favorire l'andreia dei phylakes, di quel ceto militare che occupa una posizione centrale all'interno della nuova costituzione, attraverso la costruzione in loro di una retta opinione sulla morte. I miti, che sono menzogne con un nucleo di verità, se educativi, sono un importante strumento nelle mani dei governanti che li "somministrano" come se si trattasse di un pharmakon. Scopo dell'educazione ginnico-musicale è l'armonia

dell'individuo, di anima e corpo, che dà luogo ad una giusta miscela tra temperanza e coraggio. Tra i migliori individui formati attraverso questo genere di paideia, vengono selezionati quei pochi cui affidare il governo dello Stato – archontes –. La distinzione in classi, difficile da accettare, può essere resa "un fatto naturale" attraverso la nobile menzogna dei miti dei "nati dalla terra" e delle "razze di metallo", che favoriscono l'unità dello Stato, stabilendo per ciascuna delle sue componenti un ruolo ben preciso, sebbene non immodificabile qualora se ne ravvisasse la necessità. La vita in comune dei phylakes ne rafforza la coesione. Ma i Custodi, in un tipo di vita così foggiato, privo di quelle ricchezze, di quegli onori e di quei piaceri che abitualmente consideriamo come beni, non saranno infelici? No, sono felici anche loro, di una felicità misurata, ma l'obiettivo dello Stato non è la felicità di pochi quanto quella dell'intero corpo sociale (libro IV). Lo Stato deve essere uno, come deve essere uno il cittadino, e questo è possibile solo occupandosi delle cose proprie – to ta hautou prattein –, ovvero operando in ciò per cui si è naturalmente portati e solo in quell'ambito. La virtù è distribuita tra le varie componenti dello Stato: la sophia è propria dei governanti, l'andreia è propria del ceto militare, la sophrosyne o temperanza è virtù che si estende all'intero e che consiste nell'accordo tra peggiori e migliori su chi debba governare. La giustizia ricercata è ciò che rimane, è una meta-virtù e corrisponde al principio già enunciate del "fare le cose proprie", garanzia di ordine, stabilità e armonia. Se vale la corrispondenza posta tra Stato e anima all'avvio della discussione per la ricerca del giusto, dobbiamo dire che anche per la psyche vale lo stesso principio: essa è tripartita come lo Stato e ciascuna delle sue componenti ha una propria peculiare virtù: logistikon: sophia; thymoeides: andreia; epithymetikon: sophrosyne intesa come accordo nel far dominare i piaceri da un principio migliore – il logistikon con l'ausilio dello thymoeides –. L'ingiustizia, al contrario, è vizio, malattia e disordine. Essa si articola in quattro forme cui corrispondono quattro tipi di uomini. Per il momento però si tralasciano le forme di ingiustizia, perché c'è una questione più importante da definire: (libro V) come si realizza la koinonia? Attraverso tre riforme scandalose, definite "ondate": l'uguaglianza tra uomini e donne attraverso una medesima educazione e distribuzione di compiti; la comunanza di donne e figli tra i Custodi, volta all'eradicazione degli egoismi familiari per incentivare la comunanza di piacere e dolore, come se si trattasse di un unico corpo, ma anche al controllo delle nascite per numero e "qualità" attraverso un sapiente uso della menzogna per pilotare le unioni; e l'ultima, la più scandalosa di tutte, i filosofi al governo: non sono degli inutili ma gli unici in possesso dei requisiti per governare.

Purtroppo, è facile confondere il filosofo con il non filosofo (libro VI). Dobbiamo distinguerne la natura. Tuttavia, va fatta un'osservazione: nessuna costituzione attuale è adatta alla filosofia e il filosofo è simile ad un uomo tra le belve. È solo il filosofo colui che può realizzare lo Stato ideale, poiché egli mira agli oggetti ideali e può trasportarli nella sfera dell'empirico. La proposta fatta è sicuramente difficile ma non impossibile: le difficoltà insite nella realizzazione di un simile progetto sono certo numerose -Socrate lo sottolinea costantemente -; ma la difficoltà non corrisponde ad una impossibilità o irrealizzabilità – Socrate ribadisce anche questo punto, ogni volta in cui rimarca le fatiche che comporta la realizzazione dello Stato ideale -. Chi deve governare deve seguire un corso di studi superiore articolato in un curriculum matematico e in una disciplina più alta che ha per oggetto il megiston mathema – l'idea del Bene –, di cui al momento non è possibile parlare, ma che può essere avvicinato trattando del "figlio" con l'analogia del Sole, attraverso la quale viene articolata la distinzione tra intelligibile e sensibile, rispetto ai quali Bene e Sole assolvono alla funzione di principio; l'analogia è seguita e completata dall'immagine della linea divisa, che stabilisce le ulteriori suddivisioni all'interno dell'intelligibile e del sensibile, indicando quattro forme di conoscenza: noesis, dianoia, pistis, eikasia. Le due immagini vengono ricomprese, nei loro aspetti ontologici ed epistemologici, nella celeberrima immagine della caverna, che vi associa il tema morale ed educativo (libro VII), la quale illustra la conversione dell'anima dalle tenebre alla luce, dall'ignoranza alla conoscenza, espressione di un faticosissimo cammino educativo in risalita. Raggiunto però l'apice, ciò che è stato appreso deve essere riportato quaggiù, nella caverna: il filosofo è obbligato a ridiscendere. Nel lungo cammino di risalita dell'anima hanno giocano un ruolo fondamentale le discipline matematiche, le quali hanno il potere - dynamis - di far volgere lo sguardo verso l'alto. Esse hanno per oggetto enti intelligibile sebbene per studiarli facciano ricorso a rappresentazioni visibili. Esse procedono da ipotesi verso una conclusione, non fondando ulteriormente i postulati di partenza che considerano come veri. Questi mathemata costituiscono il preludio della vera canzone, la dialettica, la quale utilizza le ipotesi come punti di partenza per risalire al principio anipotetico del tutto, senza alcun ricorso al visibile ma solo attraverso i puri ragionamenti. Il dialettico sa rendere ragione delle ipotesi, dell'essenza di ciascuna cosa e della stessa idea del Bene. Non è uno studio per tutti, solo per pochissimi selezionati che, giusti al vertice della conoscenza, dovranno ridiscendere, sebbene loro malgrado. Ancora una volta, Socrate ribadisce che non si tratta di un'utopia, ma di un progetto che può essere

realizzato. Lo Stato ottimo non è eterno (libro VIII) e come tutte le cose che nascono è soggetto a corruzione e pertanto il suo declino inizia all'interno della classe dirigente con la comparsa del disaccordo e dell'errore. Dall'aristocrazia alla timocrazia, da questa all'oligarchia, poi alla democrazia ed infine alla tirannia, espressione dell'estrema mancanza di misura. L'uomo tirannico (libro IX) è il più infelice di tutti. La felicità del giusto può essere dimostrata in tre modi, attraverso l'affinità tra Stato ed anima, con la tripartizione dell'anima e attraverso la distinzione tra piaceri puri e impuri. Esaltare l'ingiustizia significa alimentare il mostro poliforme in noi, mentre è necessario promuovere l'esercizio del governo da parte della componente migliore e divina sulle peggiori, per raggiungere armonia, ordine, equilibrio. L'ingiustizia si è dimostrata non essere conveniente. Il libro X, che pare essere agganciato al resto del dialogo in modo brusco, al contrario è conclusivo rispetto ad esso, assolvendo ad una funzione di completamento. Lo Stato, si dice, è stato costruito al meglio, soprattutto se si pensi alla poesia e a quanto è stato detto sull'anima. Infatti, il ruolo determinate della poesia nella educazione e nella formazione delle opinioni era già stato adombrato nel primo confronto tra Socrate e Cefalo, il quale nutriva timori – forse anche dovuti al periodo della vita che stava attraversando, ovvero la vecchiaia – nei confronti della morte, timori derivati da un certo tipo di poesia. Questa costituiva il pilastro della trasmissione della cultura nella società greca, diffondendo opinioni che inducevano alla acquisizione di un certo habitus nel pensare e nell'agire. Non a caso, l'educazione ginnico-musicale rivolta ai phylakes parte da una poesia riformata, che fosse capace di fornire modelli cui adeguarsi e fosse utile nel rafforzare il coraggio e nell'indicare cosa si dovesse temere e che cosa no. Il tema viene poi affrontato nel II e nel III libro, per essere ripreso ulteriormente nel X libro. Lo Stato è veramente stato costruito al meglio se si pensi alla poesia, perché per ricostruirlo occorre ripartire dall'educazione, in primis dall'educazione dei futuri dirigenti e soprattutto da quella classe militare che difende l'istituzione, affinchè non ci siano in essa mutamenti tali – per quanto possibile – da farla degenerare. Non tutti giungeranno, nel corso del curriculum formativo, alle vette della dialettica. Chi si attesterà su livelli intermedi, o addirittura bassi, necessiterà di una trasmissione della cultura veicolata da un mezzo notoriamente riconosciuto cui è stato associato, differentemente da quanto avviene con la poesia tradizionale, un contenuto di verità – verità morale, ontologica, epistemologica – capace di orientare le anime alla virtù in senso acquisitivo. La poesia riformata è utile anche ai governanti-filosofi, i quali la utilizzano come nobile menzogna per ri-orientare i propri cittadini. Il mito, che è

parte della poesia, è utile a tutti, filosofi e non filosofi, sebbene secondo differenti gradi. Per il filosofo in grado di leggerlo, il mito svolge senz'altro una funzione protrettica rispetto all'esercizio della virtù in quanto rivolto agli altri – il vero filosofo è già pienamente virtuoso – e si configura dunque come strumento dell'azione politica; nel mito, e in modo particolare in quello escatologico, il costruttore di miti provvederà, secondo i canoni stabiliti dallo Stato, a produrre un racconto che, per quanto abbia ad oggetto l'inafferrabile – il destino delle anime dopo la morte – collochi questo "inafferrabile" in una cornice per quanto possibile razionale e scientifica. Detto in modo semplice, la razionalità – il logos – erode quanto più possibile spazio al mythos, in modo tale da rendere quel mythos veramente persuasivo. Se io colloco, per esempio, la vicenda del giudizio o della scelta della nuova vita nell'aldilà all'interno dell'universo e delle norme che lo sorreggono, all'interno dei suoi rapporti matematici, e lo faccio divenire nient'altro che un aspetto dell'ordine del tutto, l'aspetto puramente mitico non può che riguardare solo i dettagli, su cui poi, effettivamente non vale la pena soffermarsi a chiedersi se siano degni di fiducia o meno. "Anche se le cose non sono esattamente come le ho raccontate..." non si riferisce di certo ai concetti portanti dell'escatologia platonica, ma proprio ai dettagli che completano la rappresentazione e ne danno colore, vitalità e pathos. In questo senso è un linguaggio parallelo al discorso puramente e chiaramente razionale, anch'esso però tenuto in piedi, dal punto di vista della validità dei contenuti, proprio dalla sua aderenza o meno con il logos. Anche il filosofo crede nel mythos vero, perché mythos e logos dicono le stesse, identiche cose. La poesia – dunque il mito - è utilissima per la formazione dei phylakes, di quei custodi che debbono sapere cosa temere e cosa no, che debbono vedere rafforzato lo thymoeides, il quale deve divenire alleato del logistikon. Ecco il tema dell'anima, che ricompare nel X **libro** in modo esplicito. Ma del resto tutta la *Repubblica* si è occupata della *psyche*. Il passaggio dalla lettura del testo piccolo al testo con lettere più grandi per la ricerca della giustizia è stato operato proprio per ricercare la giustizia nell'anima. Ma anima e Stato sono simili, dove la giustizia è nell'uno è anche nell'altro; se il cittadino diviene giusto, diviene giusta anche la Politeia, che viene ad essere dunque un progetto sempre realizzabile, innanzi tutto in noi stessi. Che si realizzi anche al di fuori di noi non è cosa impossibile. Ma perché ci sia la trasformazione, è importante che essa avvenga innanzi tutto in un piccolo gruppo di uomini, nella loro anima, e che questi siano posti nelle condizioni "sociali" favorevoli alla loro natura per esprimere al massimo tutta la loro potenzialità. Nella Repubblica abbiamo la risposta al dramma vissuto nel Gorgia. La sconfitta di Socrate nel suo progetto ri-educativo di Callicle non aveva alternative; il fallimento del filosofo era lì la naturale conseguenza della mancanza di una giusta predisposizione dell'anima e di un favorevole ordinamento dello Stato che non può prescindere dal fondarsi su di un valido modello educativo. Senza la giusta paideia non si ha né un'anima né uno Stato degni di questo nome. La poesia è dunque educazione attraverso la somministrazione di modelli da imitare, ed è essa stessa una forma di imitazione. Ma imitazione di che cosa? Nella sua forma tradizionale è imitazione tre volte distante dal vero, che non conosce niente, propone cattivi modelli e favorisce la disarmonia interiore. Per essere ammessa nello Stato, oltre che piacevole deve dimostrarsi utile. E Socrate fornisce esempi di miti "utili": i miti noti dalla tradizione dei "nati dalla terra" e delle "razze di metallo", rivisitati ad hoc, sono strumenti utili per la coesione sociale; il mito di Er è un esempio di bellezza poetica armonica ed equilibrata densa di verità e di logos. L'anima giusta che si è così delineata, all'interno di un quadro di giustizia ed ordine sociale ed universale, è risultata preferibile all'anima ingiusta, perché la giustizia, anche considerata di per sé, conduce alla felicità. Adesso le si possono rivolgere le lodi e gli onori sia da parte degli uomini che da parte degli dèi, qui e nell'altro mondo, nella dimensione dell'eterno. Ma perché? L'anima è immortale? Si, è immortale è può essere dimostrato semplicemente. Essa non può morire a causa del suo male specifico – il vizio – e perciò non potrà morire a causa di nient'altro. Vivrà in eterno e sarà premiata o punita per le scelte compiute in vita. L'anima è athanatos, ma per coglierla nella sua più vera natura è necessario vederla nella sua purezza, ovvero nella sua separazione dal corpo, che con la sua influenza la ricopre di scorie, di una scorza costituita da molteplici strati che la deforma. È giunto ora il momento di andare a vedere nell'altro mondo che destino le spetta. Noi ci andiamo con Er, sapendo che se l'anima è immortale ed è stata giusta, vivrà felice in eterno.

I.5) Alcune corrispondenze

Determinare delle corrispondenze precise tra una parte e l'altra del dialogo non è cosa semplice, se si consideri la molteplicità di livelli su cui la scrittura platonica si è impegnata della stesura della *Repubblica*, intrecciando temi espliciti con temi impliciti a cui si è solamente alluso, inframmezzando i discorsi con pause di riflessione, osservazioni metodologiche, esclamazioni che indicano cambi importanti, come la sostituzione di un interlocutore con l'altro cui spesso si associano dei cambi tematici o

un innalzamento del livello dell'indagine. Tenuto conto di tutti questi fattori, tentiamo di tracciare una mappa delle corrispondenze, almeno le più generali, nel modo che segue:

- **A) Libro I introduzione** a tutta l'opera, con prologo drammatico che inquadra il dialogo nella cornice della *katabasis-anabasis*. Posizione del problema: cosa è il giusto.
- **B) Libro II** giusto e ingiusto: una definizione? Dall'anima allo Stato.
- C) Libro III i Custodi e l'educazione ginnico-musicale. Poesia e nobili menzogne.
- **D) Libro IV** somiglianza Stato anima. Unità, *koinonia* e giusto governo. La giustizia è *to ta hautou prattein*;
- **E) Libro V** le tre riforme: uguaglianza, comunione donne e figli, il filosofo al potere.
- **F) Libro VI -** L'idea del Bene: il Sole. La linea e le forme di conoscenza (ontologia-epistemologia).
- C) Libro VII caverna ed educazione.
- B) Libro VIII IX: costituzioni degenerate e tiranno.
- A) Libro X conclusione di tutto il dialogo: poesia, immortalità, aldilà (catabasi)

Stando al nostro schema, all'introduzione a tutto il dialogo costituita dal libro I (A), che ricomprende il prologo drammatico con il riferimento alla discesa al Pireo nel giorno delle Bendidie, corrisponde il libro X (A) che si conclude per l'appunto con la discesa di Er nell'aldilà. La specularità, come sottolineavamo in precedenza, non si limita solo a questo punto: il tema della critica alla poesia e dell'atteggiamento nei confronti degli dèi iniziavano già ad affiorare nelle parole di Cefalo; la lode dell'ingiusto di Trasimaco viene smentita dal destino di Ardieo nell'aldilà; l'ottica del fare del bene agli amici e del male ai nemici nell'aldilà non regge, poiché la giustizia rende il dovuto non con l'intenzione di danneggiare, ma di punire e se possibile correggere. Nel libro II (B) si sottolinea la necessità di differenziare giusto e ingiusto, che vanno considerati di per sé e negli effetti che producono sull'anima di chi li possiede. La teoria del patto stabilisce che commettere ingiustizia è cosa buona, ma poiché è impossibile anche non subirla ci

si accorda in modo tale da non danneggiarsi reciprocamente. In realtà giusto e ingiusto sono identici se posti nella medesima condizione di impunità. L'ingiusto è premiato e onorato, quindi felice. Per individuare la giustizia, Socrate si sposta sul testo maggiore dello Stato, simile all'anima, e, a partire dalla sua origine (la teoria del bisogno e lo Stato "di porci"), ci si sposta in direzione di uno Stato opulento e vizioso in cui proliferano gruppi sociali, arti di svariata natura e commistioni di vario genere, uno Stato ricco, grande, ma malato. È nello Stato riformato – riformato a partire dall'educazione -, complesso come il secondo ma sano come il primo, che si ricercherà la giustizia. Fanno da contraltare i libri VIII - IX (B), che presentano la decadenza dallo Stato sano – aristocrazia – alle forme progressivamente peggiori di timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannia, accompagnate dai rispettivi tipi di uomini. La forma di governo peggiore di tutte è la tirannia, e il tiranno è il più infelice degli uomini, tutto il contrario di quanto difeso da Glaucone e, precedentemente, da Trasimaco. Il libro III (C) ci dice da dove deve partire la riforma che risanerà lo Stato in cui ricercare la giustizia, l'educazione. Si tratta dell'educazione ginnico-musicale dei Custodi, ago della bilancia, da cui dipenderà la realizzazione dello Stato ottimo. È dai Custodi che provengono archontes ed epikouroi che si faranno carico della gestione della polis. L'unità e armonia dei Custodi, come individui e come classe, sta alla base dell'unità dello Stato, il quale, per rafforzarla, non tralascia di utilizzare alcun mezzo, compreso la menzogna. L'educazione impartita ai phylakes li rafforzerà nella corretta opinione da mantenere rispetto alle cose da temere e non temere, in modo particolare rispetto alla morte. La controparte del libro III è costituita dal libro VII (C), il quale ci regala l'immagine della caverna e il curriculum matematico cui segue una più alta scienza, la dialettica, che ha al suo vertice il principio anipotetico del tutto – l'Idea del Bene –. Il libro VII approfondisce la tematica educativa, che costituisce il primo livello di interpretazione dell'immagine della caverna - come ci suggerisce lo stesso Socrate -, immagine che si configura come un processo di risalita – anabasis – dalle tenebre alla luce, dall'ignoranza alla conoscenza, estremamente faticoso, che porta alla conversione dello sguardo dal basso verso l'alto. Come indica lo stesso Socrate, l'immagine della caverna, riletta alla luce dell'immagine della "linea divisa", acquista ulteriori significati, sul piano ontologico ed epistemologico, costituendo una prodigiosa sintesi di quanto detto fino a quel punto. Il curriculum matematico indica le discipline che guidano l'anima nel suo processo di conversione, aritmetica, logistica, geometria, stereometria, astronomia ed armonica, le quali hanno per oggetto enti intelligibili ma risultano

tuttavia legate ancora al piano dell'empirico per via del loro modus operandi. Una più alta disciplina corona il corso di studi, accessibile solo a chi dimostri di possedere natura di vero filosofo: si tratta della dialettica, che sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa e anche dell'Idea del Bene. Il vero filosofo è il dialettico. L'educazione dei Custodi, sia degli epikouroi che degli archontes, è conclusa. Il blocco costituito dai libri IV-V-VI (D-E-F), sebbene estremamente vario nelle tematiche affrontate, segue un iter preciso. Dopo aver parlato dell'educazione dei Custodi e del tipo di vita da essi condotto (libro III), ci si pone il problema della loro felicità (libro IV), e si stabilisce che lo scopo perseguito dallo Stato non è la felicità di una singola classe ma di tutto l'insieme. Perché vi sia unità nell'individuo e nello Stato occorre che ciascuna componente – della psyche e della polis – si occupi del proprio e che non si distragga in altro. Ogni parte dello Stato e dell'anima possiede una sua propria virtù: essendo entrambi tripartiti, la sophia sarà propria del principio migliore e divino, l'andreia sarà propria della componente collerica, la sophrosyne o temperanza sarà l'accordo tra parti migliori e parti peggiori su chi debba governare. E la giustizia dov'è? Essa è una metavirtù e consiste proprio nel principio enunciato precedentemente: fare le cose proprie. Quando ciascuna parte si occupa del proprio senza invadere lo spazio altrui e senza divagare in ciò che non le compete, avremo la giustizia, nello Stato e nell'anima, l'accordo e l'unità. La realizzazione dell'unità è il tema affrontato nel V libro, che costituisce la naturale continuazione del precedente. Si potrebbe addurre in proposito l'obiezione che al termine del IV libro Socrate in realtà si accingeva ormai a parlare delle costituzioni degenerate e che solo un richiamo al principio del V lo riporta bruscamente sul tema. Socrate, come è noto, stava per procedere alla disamina delle forme di costituzione degenerate per non affrontare dei temi considerati scabrosi e che costituivano i cambiamenti necessari per realizzare la riforma dello Stato, quindi la sua comunanza ed unità. L'esitazione del filosofo segna che si sta per passare ad un punto cruciale della discussione e che molto probabilmente le modifiche apportate in quella sede allo Stato attuale sarebbero state oggetto di aspre critiche e duri dibattiti. Delle riforme proposte per la realizzazione della koinonia – uguaglianza uomo-donna; comunanza di donne e figli; governo dei filosofi – la più scandalosa di tutte è la terza, che individua nei filosofi – abitualmente percepiti come degli inutili alla società civile – gli unici qualificati per la guida dello Stato. Quest'ultima è la trasformazione necessaria, non semplice ma non impossibile, per realizzare il progetto proposto: solo i filosofi hanno il diritto, e soprattutto il dovere, di governare, poiché essi hanno contemplato la

verità. Sono i migliori e a chi è migliore spetta la direzione e il governo. Tuttavia i filosofi vengono spesso confusi con i non filosofi o filodossi, quindi si deve specificare quali siano i tratti specifici della natura filosofica che la legittima alla gestione del potere (libro VI). Una volta indicate chiaramente queste sue caratteristiche, nessuno o quasi la riterrà inutile. Se adesso appare tale è per colpa dello Stato attuale che non sa come servirsene, e che invece di proteggerla la pone in condizione di grave pericolo. Ciò che rende il filosofo l'unico soggetto abile nel governo è la sua conoscenza ed assimilazione agli enti ideali, enti che poi trasporterà sul piano dell'empirico quali oggetti da imitare, per realizzare il disegno dello Stato. Egli possiede una formazione completata dagli studi dialettici che hanno al vertice l'idea del Bene, di cui però al momento non è possibile parlare. Non è possibile parlarne per Socrate o non è possibile parlarne perché Glaucone ed Adimanto non sono ancora sufficientemente preparati e maturi da poter sostenere e comprendere l'argomento? La risposta più probabile è che non si parli del Bene ma del figlio del Bene proprio per via della formazione non ultimata dei due giovani, sempre che la concludano fino a coronarla con la disciplina massima. Per il momento non abbiamo ancora a che fare con filosofi ma con due giovani che stanno volgendo lo sguardo verso l'alto e che debbono ancora compiere un discreto cammino sulla strada della conversione. L'analogia col Sole, accompagnata dall'immagine matematica della linea divisa, aiutano in questo senso, permettendo ai due fratelli di risalire nell'ambito dell'intelligibile. Pur non vedendo direttamente il Bene ne vedono un'immagine mediata e ne subiscono gli effetti. La struttura ricavata è pertanto la seguente:

$$A - B - C - D - E - F - C - B - A$$
.

All'interno del movimento "circolare" segnato dai primi tre libri – A, B, C – e dagli ultimi quattro – C, B, A – (ricordo che nello schema il libri VIII e IX costituiscono una unica unità tematica [B], giacché nel IX libro si continua con l'analisi della personalità del tiranno, già avviata nel libro precedente a seguito della disamina di tutte le forme di costituzione degenerate), si sviluppa il movimento lineare e ascensivo costituito dai libri IV, V, VI (D, E, F): dalla somiglianza Stato – anima (D) (sulla base della quale la parte migliore deve governare sulla parte peggiore: nell'anima il *logistikon*, nello Stato la componente che coltiva la *sophia*) si giunge alla realizzazione di una costituzione e di un individuo unitari in cui ciascuna componente si occupa del proprio, concetto con cui si identifica la stessa giustizia; le tre ondate (E), di cui la più forte è rappresentata dalla

proposta di affidare ai filosofi il potere, stabiliscono le condizioni e i mutamenti necessari alla realizzazione della *koinonia*; (F) tuttavia si deve dire chi sia il vero filosofo: è il dialettico, che contempla gli enti ideali e che conosce l'idea del Bene e che sulla base delle sue conoscenze sa rendere ragione dell'essenza di ciascuna cosa. Ma alla conoscenza del Bene si arriva solo con lungo e faticoso cammino, non è una conoscenza per tutti ma solo per pochi di natura eccezionale. A chi non sia ancora pronto ne verrà data un'immagine, quella del Sole, molto somigliante al padre, che viene ulteriormente rafforzata dall'immagine della linea divisa. Ciò è sufficiente, al momento presente, a quegli interlocutori. Ecco l'apice del dialogo, l'immagine del *megiston mathema*, anzi, del figlio, accompagnata da una immagine geometrica – la linea divisa in segmenti regolati da un medesimo rapporto – che chiarisce ed approfondisce quanto detto per analogia. Occorre arrivare al padre, ma il percorso è ancora lungo. Glaucone ed Adimanto stanno ancora effettuando la conversione, sono a buon punto ma per ora non possono pretendere di più.

II CAPITOLO

LA REPUBBLICA E L'ALDILA: UN ARGOMENTO PROIBITO?

II.1) La Repubblica e la tematica escatologica

Sino a questo punto ci siamo occupati del complesso del dialogo, delle tematiche che ivi si intrecciano, della struttura argomentativa, delle corrispondenze tra la parti, - parti talvolta alla superficie eterogenee – per poter darci il modo e il tempo di capire dove – dal punto di vista logico-concettuale – vada inserito il mito di Er con la sua tematica escatologica, dato che la Repubblica non è, almeno apparentemente, il luogo deputato ad affrontare un simile tema, ovvero la questione della vita dell'anima dopo la morte e di quei premi e di quelle ricompense che presumibilmente seguiranno alla condotta giusta o ingiusta perseguita in questa vita. Adimanto sulla questione pone dei limiti ben precisi: occorrerà indagare intorno alla giustizia considerata di per sé, in senso assoluto, a prescindere da quegli onori che le vengono riservati dagli uomini e dagli dèi non solo nella presente vita ma anche in una ipotetica vita nella dimensione oltremondana. L'immagine dell'esistenza nell'aldilà è veicolata dalla poesia tradizionale ed è oggetto di rituali, libri e di una divulgazione gestita da personaggi di dubbia formazione intorno ai quali si è formata l'opinione dei più. Proprio le limitazioni imposte alla poesia ed il bando dalla kallipolis delle sue espressioni tradizionali – Omero ed Esiodo – paiono costituire parte integrante del rifiuto nei confronti di un tema che, per come viene trattato allo stato attuale, può ben essere definito materia per racconti da vecchiette. Tuttavia è pur vero che il dialogo si chiude proprio con un mito dell'aldilà, di cui cercheremo di rendere conto, il quale, abbandonata l'interpretazione tradizionale che ha visto nel libro decimo della Repubblica e nel suo mito conclusivo un'appendice, forse superflua o comunque poco ben integrata, in realtà costituisce parte integrante dell'opera. Non è sfuggito agli studiosi che l'aspetto "sotterraneo", "notturno" e "infero" è anticipato dalle parole, anzi, dal verbo pronunciato da Socrate proprio in apertura del dialogo, quel kateben che annuncia una discesa. Certo, letteralmente si tratta della discesa al porto del Pireo, ma tale katabasis in occasione delle celebrazioni in onore della dea Bendis, identificata con la Ecate ctonia, ci riporta dritti al finale del dialogo, alla katabasis prodigiosa di Er nel mondo dell'aldilà. Se abbandoniamo per un momento il principio e la fine del dialogo e ci rivolgiamo al suo svolgimento possiamo rinvenire, se sono presenti, le fila di un discorso anche di tipo escatologico? Una certa preoccupazione per l'aldilà viene manifestata dal vecchio Cefalo, indaffarato nei suoi riti propiziatori, nelle prime pagine del dialogo¹³¹. Se esiste un megiston agathon che può essere tratto dal possesso di ricchezze, esso consiste nella possibilità che esso offre di porre rimedio, o di non commettere ingiustizia, nei confronti degli uomini e degli dèi:

> "Devi pur sapere, caro Socrate, che man mano che uno si avvicina all'età in cui si pensa alla morte, l'assalgono paure e preoccupazioni che prima neppure lo sfioravano. Così, quei racconti mitici sull'Ade - hoi legomenoi mythoi perì ton en Haidou -, quelli, per intenderci, secondo cui il malvagio laggiù pagherebbe il fio delle proprie colpe, se fino ad un certo punto erano oggetto di riso, ora cominciano a turbare l'anima subentrando il timore che possano essere veri [...]¹³².

Cefalo è espressione dell'opinione comune intorno alla questione della vita dopo la morte. Questo è un problema che raramente ci si pone quando si è in una situazione di vigoria fisica e che si affaccia lentamente – una preoccupazione notturna – con l'avanzare dell'età e con l'approssimarsi al momento della morte. Quei racconti divulgati intorno all'Ade, i miti e le credenze trasmessi dai poeti o da professionisti del sacro, nei quali vengono rappresentate punizioni terribili per i rei di colpe di svariata gravità, prima considerati ridicoli, con l'avvicinarsi al momento della dipartita potrebbero non essere più tali. Se rivelassero una qualche verità? Se davvero chi commette ingiustizia scontasse nell'aldilà una pena terribile? È questa tardiva preoccupazione che muove l'uomo comune ad occuparsi del proprio status di giusto, a partire da un motivo estrinseco, che prescinde dal perseguimento della giustizia considerata come avente valore in quanto tale. Non è la fede nell'immortalità dell'anima e, conseguentemente, la credenza in un sistema di premi e ricompense volto a riparare i torti dell'esistenza che stimola i più ad assumere un comportamento improntato alla

¹³¹ *Resp.* 330 d – 331 b. ¹³² *Ivi*, 330 d 4 – e 2.

giustizia in vita, ma la paura che qualcosa di terribile possa capitare se davvero accade qualcosa di simile a quanto narrato dai mythoi, e la preoccupazione per l'essere stati uomini giusti sorge tardivamente. Se si è stati giusti, lo si è stati prevalentemente per l'acquisizione di un buon habitus, non per una presa di coscienza, dunque in modo irriflesso. La preoccupazione per "l'altro mondo" non tocca solo l'uomo che al tramonto della vita si interroga sul fatto che abbia o meno vissuto giustamente, ponendosi il problema dell'esistenza di una vita al di là di quella presente. Per certi aspetti, il dubbio tocca anche personaggi controversi e negativi. Nel successivo sviluppo del dialogo, di tanto in tanto, si affaccia la tensione al mondo dell'invisibile e la preoccupazione per quanto ci riserveranno gli dèi in futuro anche per la figura che più magistralmente viene dipinta nel corso dell'opera, ovvero la figura del tiranno. Le prime allusioni in tal senso provengono dalla bocca di Glaucone allorquando, ripresentando su più solide basi argomentative l'analisi di Trasimaco sulla giustizia intesa come l'utile del più forte, propone le immagini dell'uomo giusto e dell'uomo ingiusto in senso assoluto. Stando alla descrizione di Glaucone, che chiarisce quella che in fondo è l'opinione comune su questi due tipi di individui, si sostiene che al giusto è riservata la massima infelicità, mentre all'ingiusto è riservata la felicità più piena, giacchè egli riesce, attraverso la propria malvagità, il proprio potere e la propria ricchezza, ad ottenere tutto ciò che desidera, il massimo del vantaggio personale. E il massimo del vantaggio non riguarda solo il mondo delle relazioni umane, ma anche, sorprendentemente, la sfera delle relazioni con il divino:

"[...] e inoltre porta all'altare degli dèi offerte e doni votivi con il dovuto decoro. In tal modo egli tratta molto meglio del giusto e la divinità e quegli uomini che vuole, con l'evidente risultato di essere più caro agli dèi che non il giusto. Per questo, caro Socrate, si dice che uomini e dèi riservano all'ingiusto una vita più bella che non al giusto".

Anche il tiranno, l'uomo malvagio, nel dubbio che ci sia qualcosa "oltre" la presente vita, impiega i mezzi materiali di cui dispone per trarre vantaggio dagli dèi, tramite

¹³³ *Ivi*, 362 c 4 − 9.

offerte votive e doni, per procurarsi un salvacondotto, certo non essendo mosso da vera fede o dal sentimento del divino. Il suo è un atteggiamento utilitaristico che si pone in linea con la sua personalità e che riaggancia, in qualche modo, convinzioni non stabili, diffuse comunemente. Si tratta, ovviamente, di false credenze, anzi, di menzogne, come dimostrerà molto bene Socrate più avanti, avvallate da quella forma di poesia nociva che deve essere bandita dallo Stato ottimo, che diffonde una immagine alterata e non veritiera della divinità, qua rappresentata come mutevole, corruttibile e influenzabile dalle offerte e lusinghe degli esseri umani. Ad ogni modo, che ci sia o non ci sia vita dopo la morte, che gli dèi si occupino o meno di noi premiandoci o sanzionandoci, poco importa: il malvagio nel dubbio si eserciterà nelle offerte, prendendosi "il sicuro". La convinzione comune infatti è che chi più sia capace di lusingare gli dèi tramite offerte votive, a cagione della propria ricchezza, sia da costoro più amato rispetto all'uomo giusto ma nullatenente, e che quindi gli venga assegnato un destino migliore. Sono dèi avidi e poco interessati alla virtù questi che ci vengono descritti. Ecco ciò che viene sostenuto dagli estimatori dell'ingiusto e dell'ingiustizia. Si tratta di un falso messaggio criticato da Socrate, che purtroppo trova il supporto della poesia tradizionale, con in testa Omero ed Esiodo quali diffusori di falsità sulla divinità e sull'aldilà. Oltre ai sostenitori dell'ingiusto e dell'ingiustizia, interviene a questo punto Adimanto, occorre ricordare anche quanti lodano la giustizia, ma non la giustizia di per sé, quanto piuttosto la buona reputazione che ne consegue: essi attribuiscono al giusto "in quanto appare tale" quei beni che suo fratello riferisce all'ingiusto. Esiodo ed Omero celebrano i molti beni che gli dèi concederebbero a queste persone apparentemente pie, beni straordinari, essendo accompagnati, in questi elogi, anche da Museo e da suo figlio, i quali pongono questi bravi uomini nell'Ade, seduti

"e, imbandito il banchetto dei santi, fanno loro passare tutto il tempo inghirlandati in uno stato di ebbrezza, essendo proprio l'eterna ubriachezza quella che ritengono il migliore compenso della virtù" ¹³⁴.

¹³⁴ Resp. 363 c 3 – d 2. Sul presunto distacco e sul pensiero critico maturato nel corso della Repubblica da parte di Platone nei confronti dei culti misterici, Orfismo, dionisismo, Eleusi e sui loro rappresentanti e divulgatori, tra i quali non distinguerebbe manifestazioni positive "salvabili", cfr. la posizione, discutibile, espressa da A. Bortolotti, La religione nel pensiero di Platone dalla Repubblica agli ultimi scritti, Leo Olschki Editore, Firenze, 1991, pp. 5 – 91, part. p. 14 ss.

Secondo Museo, figlio di Orfeo, ed Eumolpo, fondatore dei misteri eleusinii, questa sarebbe la ricompensa del giusto nell'aldilà, una perenne ebbrezza che gratifica la virtù. All'immagine negativa dei rappresentanti della tradizione si associano dunque anche le figure legate al mondo orfico e dei misteri, che lasciano trasparire l'idea che la felicità nell'aldilà consista in un banchetto perenne, qualcosa di molto simile all'idea di felicità terrena condivisa dalla buona porta degli uomini. Questa sarà la prima di una serie di bordate lanciate contro un certo modo di far professione del sacro da parte di figuri che si autoproclamano portatori di un messaggio d'origine divina legato alla persona di Orfeo e al mondo più vasto delle iniziazioni. Qui Platone, attraverso Socrate, esprime un giudizio negativo nei confronti di simili millantatori, perché questo sono. Senz'altro, tali venditori di salvezza e di purificazioni non fanno parte di quella categoria di sophoi cui si fa allusione anche in altri dialoghi, quali Gorgia e Fedone, per i quali invece traspare un sentimento di rispetto in quanto portatori, attraverso un linguaggio simbolico, di un contenuto veritativo che può e deve, entro certi limiti, essere compreso anche attraverso la ragione. Questi sophoi sono i veri Orfici, le iniziazioni dei quali contengono un messaggio difficile da cogliere ma foriero di verità. Il destino dei malvagi, all'opposto, nell'idea diffusa tra quanti lodano comunemente la giustizia, li vede immersi nel fango giù nell'Ade e costretti a portare acqua in un setaccio 135. Adimanto continua ad esporre l'opinione dei più e dei poeti, seguitando a citare Omero, Museo, Orfeo, i professionisti del sacro che operano in loro nome, i quali assicurano, per mezzo di certi libri e riti teletas – la purificazione dalle colpe e quindi l'impunità nell'aldilà:

"vagabondi ed indovini, convergendo alle porte dei ricchi, li convincono di aver ricevuto dagli dèi il potere di rimettere le colpe, ricorrendo a feste e a piacevolezze del genere, nel caso che loro stessi o i loro antenati si fossero resi responsabili di azioni ingiuste [...]"

[...]"

Secondo Omero, gli dèi facilmente si lasciano corrompere dagli uomini con preghiere e sacrifici, libagioni e profumi, mutando dunque parere e perdonandoli per i peccati

¹³⁵ Resp. 363 d 6 – e 1. Si tratta di noti castighi di origine orfica, le cui immagini, come abbiamo visto, vengono più ampiamente elaborate nel *Gorgia*.

commessi¹³⁷. Proseguendo, riferendosi a quanti fanno professione e commercio del sacro – veri ciarlatani – dice:

> "inoltre presentano una grande quantità di testi di Museo e di Orfeo – poeti che, a loro detta, discendono direttamente dalla Luna e dalle Muse -, seguendo i quali compiono riti. Con ciò riescono a convincere privati cittadini, e intere città, che grazie a certi sacrifici e divertenti giochetti, assicurano la remissione dei peccati e la purificazione, sia per i vivi che per i morti. Queste sono le cosiddette iniziazioni che ci scampano dai mali dell'aldilà. Se, invece, qualcuno non partecipa ad esse, l'aspetta una sorte terribile [...]"¹³⁸.

Da queste parole, si evince che si abbia qui a che fare con un sistema basato sulle apparenze, in cui conta il sembrare giusto ma non l'esserlo realmente, dato che l'esserlo comporta noie, sfortuna, avversità. L'opinione corrente, supportata, anzi, veicolata dalla poesia, va di pari passo con un'immagine degli dèi poco edificante, addirittura con la mancanza di fede nella loro stessa esistenza o con la scarsa convinzione che possano davvero interessarsi alle vicende umane; si tratta di aspetti che contribuiscono al lassismo morale e alla scarsa preoccupazione per una eventuale vita oltremondana. Adimanto, nella suo discorso divulgativo circa le opinioni diffuse intorno alla giustizia e all'ingiustizia, produce una serie di affermazioni, seguite da altrettante obiezioni, di quanti negano valore alla giustizia e lo assegnano all'ingiustizia intesa come ciò da cui, sempre e comunque, si trae maggior vantaggio:

> "tuttavia, all'occhio degli dèi non si può sfuggire, ne si può usare la forza con essi". Però, se gli dèi non esistono oppure se non si interessano delle vicende umane, a che serve nascondersi? E, d'altra parte, se pure esistessero e si curassero di noi, degli dèi non avremmo conoscenza né notizie se non dai miti e da genealogie dei poeti i quali ce li presentano come disponibili a cambiar parere in seguito ad offese, preghiere propiziatori e sacrifici. Ora, o ci fidiamo

340

 $^{^{137}}$ $Ivi,\,364$ d 3-e 2; cfr. Omero, Il. IX, 497, 499 - 501. 138 $Resp.\,364$ e 3-365 a 3.

di loro in ambedue le affermazioni, oppure in nessuna. E se scegliamo di prestar fede ai poeti, converrà comportarsi ingiustamente, e poi col ricavato fare sacrifici [...]. E però, nell'Ade, noi stessi ed i nostri figli pagheremo il fio delle ingiustizie commesse su questa terra. Ma caro amico, risponderà quello con tutte le ragioni, i riti di iniziazione e gli dèi che assolvono dai peccati hanno un grande potere, come proclamano le Città più importanti, i figli degli dèi, i poeti e i profeti di stirpe divina, i quali ci riferiscono, appunto, che le cose stanno in questo modo" ¹³⁹.

L'ingiustizia estrema, accompagnata da una rispettabilità apparente, assicura, secondo chi propugna queste tesi, un comportamento gradito a uomini e dèi, da vivi e da morti. Perché, dunque, preferire la giustizia all'ingiustizia, se anche per gli dèi conta l'apparenza e se la giustizia non viene ricompensata né qua né di là? Un altro aspetto specifico relativo ai mythoi legati all'aldilà viene posto in luce da Socrate nel III libro della Repubblica. A proposito della formazione dei phylakes, in connessione alla critica nei confronti della poesia tradizionale di cui sono i portavoce Omero ed Esiodo, trova spazio anche la critica nei confronti dei miti escatologici, i quali presentano, nella loro forma consueta, un difetto non da poco: essi non incentivano la virtù del coraggio – andreia – quanto, piuttosto, il timore della morte, e questo è un grave danno per chi si accinga alla difesa dello Stato. I costruttori di miti e le loro narrazioni devono pertanto essere sottoposti a censura e a una severa regolamentazione, onde evitare che diffondano il falso e con ciò i timore della morte:

> "l'uomo convinto dell'esistenza dell'Ade e del fatto che in esso ci siano pene terribili, pensi tu che sarebbe sprezzante della morte, e in battaglia la preferirebbe alla sconfitta e alla schiavitù?" ¹⁴⁰.

E, subito dopo:

¹³⁹ *Ivi*, 365 d 6 – 366 b 2. ¹⁴⁰ *Ivi*, 386 b 4 – 6.

"bisogna dunque, a quanto sembra, che a proposito di questi miti, teniamo sotto controllo quelli che vogliono raccontarli, invitandoli a non squalificare, così alla leggera, i fatti che avvengono nell'Ade, ma anzi, rivalutarli; tanto più che le loro narrazioni non hanno alcun fondamento di verità e neppure sono utili a chi dovrà avere spirito combattivo".

[...] dunque censureremo i seguenti versi [...]¹⁴¹.

Quelli che seguono sono un elenco di passi tratti dalle opere omeriche, dai quali si trae l'immagine di un'Ade inviso a uomini e dèi, in cui si conduce una esistenza abietta, anzi, una non-esistenza, nella quale le psychai sono skiai, eidola, prive di sentimento, senno, intelligenza, che rimpiangono la vita terrena, anche la più dura ed insignificante. Si tratta di versi assolutamente inadatti alla formazione, in particolare modo alla formazione dei fanciulli e all'udito di quegli uomini che si preparano alla difesa dello Stato. La mitologia relativa all'Ade deve essere ripulita anche dalla terminologia terrificante – relativa a fiumi, agli esseri dell'oltretomba, ai morti –, che non incentiva l'atteggiamento virile dei phylakes dinnanzi alla morte. " E' vero, d'altra parte, che siffatti racconti possono tornare, da un altro punto di vista utili" 142: l'altro punto di vista cui qua si fa riferimento è forse la persuasione, attraverso la minaccia di patimenti e sofferenze, ad un comportamento più virtuoso, nei confronti dei renitenti alle ragioni del logos. Tuttavia, in questo preciso momento, l'oggetto intorno al quale si sta sviluppando l'argomentazione è la formazione dei phylakes, e questi racconti ne minano l'andreia nei confronti della morte, la quale deve essere, in certo senso, sdrammatizzata¹⁴³. Ecco qui delineati i caratteri delle credenze relative al mondo dell'aldilà presso i molti e diffuse attraverso la poesia tradizionale e le forme degenerate della religiosità orfica e misterica in generale. Si tratta di credenze costruite su una falsa opinione circa gli dèi, dalla quale emerge una visione totalmente distorta della giustizia e dell'ingiustizia nell'aldiqua e nell'aldilà. Una giustizia ribaltata, una virtù travisata ridotta all'apparenza, che trova la propria espressione in una dimensione oltremondana nella quale la felicità assume la forma di un banchetto, nella migliore delle ipotesi, o di

¹⁴¹ *Ivi*, 386 b 4 – 6; 8. cfr. Omero, *Od.* IX, 489 – 91; XX, 64 – 65; *Il.* XIII, 103 – 106; *Od.* X, 493 – 495; *Il.* XVI, 856 s.; XII, 362 s.; XXXIII, 100; *Od.* XXIV, 6 – 9.

¹⁴² Resp. 388 c 3.

¹⁴³ *Ivi*, 387 b 8 ss.

un'esistenza inerme e priva di intelligenza nella peggiore, costellata da immagini al limite del grottesco e del terrificante, dalle quali manca la prospettiva della giustizia e che si accompagna alla possibilità reale di danneggiare l'anima dei migliori, quella dei futuri Custodi, impregnandole di timore nei confronto della morte. L'indicazione degli aspetti deteriori dei miti escatologici tradizionali equivale già ad una forma di purificazione ed alla indicazione delle regole fondamentali che i costruttori di miti debbono tenere a mente quando compongono le loro narrazioni. Socrate non è un costruttore di miti, ma colui che sta fondando una costituzione, e nella veste di legislatore sta indicando la via maestra da percorrere anche per quanto concerne un aspetto che volutamente - almeno al momento - viene messo da parte in vista dell'obiettivo principale, il riconoscimento e la valutazione della giustizia e della ingiustizia considerate di per sé. Un aspetto, dunque, provvisoriamente lasciato sullo sfondo, ma che riveste un ruolo importante nella costituzione di uno Stato ottimo, come si potrà evincere dal grandioso mito conclusivo del libro X della Repubblica, il quale è esemplificativo delle disposizioni indicate, seppure per brevi accenni sino al libro IX e che troveranno maggior vigore proprio nell'ultimo libro del dialogo, in concomitanza con la critica ancora più serrata lanciata contro la letteratura tradizionale. Là, come vedremo, nella visione di Er, avremo un chiaro esempio di come debba essere strutturato un mito che racconti dell'aldilà, che renda merito alla giustizia e sanzioni l'ingiustizia, secondo un ideale condiviso da dèi e uomini, capace di incoraggiare i difensori - non a caso viene narrato dal guerriero della Pamfilia - e di scuotere gli incerti e forse far riflettere anche i malvagi, un mito foriero di verità.

II.2) Lo strano caso del mito di Er: posizioni ermeneutiche

Il *mythos* che ci viene narrato "chiude il cerchio" sotto molteplici punti di vista e instaura una serie di connessioni con il corpo del dialogo che ci portano a considerarlo, nel suo inserimento al termine del molto discusso decimo libro, non un'appendice o una parte giustapposta ai precedenti nove libri, quanto, piuttosto, la loro degna conclusione. Quali sono state le principali interpretazioni che hanno investito il mito escatologico della *Repubblica*? L'idea che si trattasse di una parte accessoria e tutto sommato "fuori luogo" rispetto ai presupposti sui quali è stato intessuto il dialogo, come dicevamo, non tocca solamente il decimo libro nella sua interezza, ma anche, e soprattutto, il mito di Er. Se il decimo libro della *Repubblica* è quasi superfluo o mal connesso al corpo del

dialogo, il racconto dell'esperienza oltremondana dell'eroe della Pamfilia è stato considerato addirittura un mito di "sciocca volgarità" ¹⁴⁴. Quale sarebbe lo scopo che si prefigge Platone nel collocarlo al termine dell'indagine condotta intorno alla giustizia? Come sottolineato da alcuni studiosi, esso appare, paradossalmente, come il mito escatologico platonico più radicato nelle problematiche inerenti alla vita mortale, poiché esso verte, essenzialmente, sul tema della reincarnazione e della scelta della nuova vita, con tutte quelle ricadute, sul piano dell'esistenza, che quella scelta compiuta nell'aldilà comporta¹⁴⁵. Le ipotesi avanzate per l'interpretazione del mito di Er sono quelle che normalmente vengono evocate in materia di miti escatologici platonici. In primo luogo, esso tenderebbe alla persuasione, a scopo deterrente, di quanti non fossero stati convinti dalla precedente argomentazione razionale. Tuttavia, come già notato nel caso del Gorgia, difficilmente chi non si sia lasciato convincere dalla ragione potrebbe risentire del richiamo all'appello alle forze dell'immagine. Questi potrebbero forse rivelarsi sensibili al richiamo di immagini provenienti dalla tradizione, relativi ai castighi tremendi destinanti all'ingiusto nell'Ade, per potersi lasciare convincere a seguire la strada della giustizia. Il mito si rivolgerebbe quindi a soggetti differenti da quelli che aderiscono all'argomentazione sviluppata nel corso del dialogo. Resta il dubbio di come possa essere ritenuto persuasivo un racconto che, per sua natura, dai più è considerato "favola ridicola", come sostenuto dal vecchio Cefalo 146. Esso potrebbe sortire il rafforzamento delle convinzioni acquisite attraverso il dialegein, fatto che però da alcuni studiosi è posto in serio dubbio: è difficile che chi sia stato convinto dall'argomentazione razionale possa trovare un incentivo ulteriore al comportamento giusto nell'idea che esistano vantaggi estrinseci derivanti dalla dikaiosyne¹⁴⁷. Più che fornire ulteriori incentivi potrebbe contribuire alla stabilizzazione dell'ordine – taxis – interiore che gli interlocutori hanno raggiunto nel corso e per mezzo del dialogo 148.

¹⁴⁴ Questa era, in principio, l'opinione di J. Annas in *An Introduction to Plato's Republic*.

¹⁴⁵ Cfr. G. R. F. Ferrari, *Glaucon's reward, philosophy's debt: the Myth of Er*, in: C. Partenie (ed. by), *Plato's Myths...*, pp. 116-133, part. p. 126. Cfr. altresì F. J. Gonzales, *Combating oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy' challenge and Inspiration*, in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth...*, pp. 259-278, p. 261: il mito di Er celebra la generazione e l'incarnazione, l'attaccamento dell'anima alla vita del corpo. Sull'attaccamento alla vita, quale punto d'appoggio per fondare tale interpretazione, cfr. Proclo, *in Remp*. 160.4 – 11, circa la noia provata dall'anima nella felicità millenaria celeste, durante la quale essa non può esercitare appieno le proprie facoltà.

¹⁴⁶ Repubblica, 330 d.

¹⁴⁷ Cfr. Platone, *La Repubblica*, a cura di Vegetti, Centrone, Sartori, n. 41, p. 811.

¹⁴⁸ Cfr. A. Larivée, *Choice of Life and Self-Transformation in the Myth of Er*, in: C. Collobert, P. Destrée, F. G. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth...*, pp. 235-256, p. 249 ss.

Altra maniera di interpretarne il senso consiste nel considerarlo il luogo in cui ribadire i principi etici già esposti nel corso del dialogo, principi etici che risultano essere in contrasto, o quanto meno non in linea, con i dettami della morale tradizionale 149. Secondo altri studiosi, una chiave di lettura per l'interpretazione della valenza del mito di Er potrebbe provenirci dallo stesso Platone, quando, attraverso le parole di Socrate, ritratta l'ammissione sulla quale poi è stata condotta la ricerca intorno alla giustizia, l'ammissione secondo cui si possa essere ingiusti (o giusti) per tutta la vita, senza che nessuno, dèi e uomini, se ne rendano conto, ovvero che l'ingiusto possa arrivare alla conclusione della sua vita senza essere scoperto. Nell'ottica provvidenzialistica platonica una simile idea è a dir poco inaccettabile: il cosmo è governato dalla ragione divina, per cui il predominio dell'ingiustizia non può essere duraturo. In una dimensione cosmica è Dike ad imporre la sua legge. Il mito potrebbe esercitare anche una funzione strumentale, volta alla rimozione delle paure di quanti non possiedono attitudine nei confronti dell'argomentazione filosofica o di quanti, più semplicemente, per i più svariati motivi, si tengono lontani dalla pratica filosofica. In un mito escatologico l'intenzione di rimuovere quelle paure che possono indebolire l'anima è senz'altro presente¹⁵⁰, ma non è l'unica, ed in ogni caso rappresenta un intento generale di tutti i miti escatologici di Platone. Il mito di Er potrebbe essere letto anche nell'ottica di una funzione manipolativa, ovvero come orientato ad indurre la docile accettazione di condizioni di vita e posizioni sociali anche sfavorevoli, facendo sì che non vengano intraprese azioni volte a modificare tali condizioni: lo scopo è l'accettazione della propria situazione, laddove tale accettazione può anche favorire il mantenimento dell'ordine sociale¹⁵¹. Ancora, il mito è stato interpretato come avente una funzione illustrativa rispetto all'argomentazione filosofica del dialogo 152 o come inno alla razionalità¹⁵³.

¹⁴⁹ Per una ricostruzione dei significati etici del mito, rimando alla lettura di F. De Luise, *Il mito di Er:* significati morali, in: M. Vegetti (a cura di), La Repubblica, voll. VII, vol. VII, 2007, pp. 311-366.

Uno degli aspetti criticati da Platone e distintivi della mitologia tradizionale è proprio la rappresentazione, da parte di questa, di immagini dell'aldilà inquietanti e terribili, capaci di "guastare" un'anima potenzialmente coraggiosa. I miti escatologici di Platone, che per certi aspetti ci trasmettono l'immagine di un Ade temibile, in realtà tendono, nell'equilibrio degli elementi che concorrono a costituirli, ad incoraggiare il virtuoso con immagini di gioia e a spaventare il non virtuoso allo scopo di fargli mutare direzione nel cammino.

¹⁵¹ Cfr. A. Larivée, *Choice of Life and Self-Transformation...* p. 254. La sua posizione si collocherebbe nella dimensione della "nobile menzogna" e della bugia come pharmakon.

¹⁵² Cfr. H. S. Thayer, *The Myth of Er*, in: «History oh Philosophy Quarterly», 5, 1988, pp. 369 – 384, part. p. 380. ¹⁵³ Cfr. G. Droz, *I miti di Platone*, p. 134.

Il mito di Er deve essere letto letteralmente o in chiave allegorica¹⁵⁴? Anche su questo punto gli studiosi appaiono divisi. Platone ci chiede di credere per davvero alla trasmigrazione delle anime e al processo di scelta nell'aldilà? Oppure ci chiede di interpretare simbolicamente il mito richiamando alla mente le scelte che si compiono hic et nunc? Un esempio concreto può essere costituito dal tema della trasmigrazione delle anime. Alcuni studiosi, dandone una interpretazione allegorica, ritengono la metempsychosis come la rappresentazione della successione dei nostri differenti "sé" come risultato delle scelte fatte nel corso della presente esistenza¹⁵⁵. Altri ancora si prefiggono di rileggere il mito escatologico di Er all'insegna dello spirito del "bel rischio" del Fedone, un rischio che si è disposti a correre anche se non si possiede la certezza della verità di quanto affermato. Tale lettura punta in modo particolare ai benefici che la credenza in questi miti apporta alla vita nel mondo della generazione. La fede nell'immortalità dell'anima e nella trasmigrazione porta questi vantaggi a prescindere dal fatto che queste credenze siano o meno fondate, cosa che rimane inverificabile¹⁵⁶. Una interpretazione del mito in chiave psicologica ci viene dal suo essere inteso come "retrospective thought experiment", dunque come strumento di autodiagnosi auto-trasformazione. Questa interpretazione prende mosse dall'affermazione di Socrate che il mythos possa salvarci e induce la studiosa che la propone ad applicarlo alla situazione personale di ciascuno. Il mito si configurerebbe, in quest'ottica, come strumento per la conoscenza e la cura del sé, e sarebbe compatibile, o aderente, al modo in cui lo stesso Socrate ne fa uso. Il mito di Er sarebbe un esperimento del pensiero, che consisterebbe nel vedere le condizioni della nostra attuale vita come il frutto di scelte del passato, con l'intenzione di renderci responsabili di tutte queste condizioni che generalmente consideriamo contingenti e totalmente, o parzialmente, fuori dal nostro controllo¹⁵⁷. Vi è anche chi coglie la predisposizione insita in questo racconto dell'aldilà a rappresentare l'intero, "a symbolic perspective on the whole of reality, a figurative equivalent of book 6's theme of the 'contemplation of all time and being' (486a)"158: questa è all'incirca la direzione che seguirà la presente ricerca, ovvero, come già accaduto per i miti del Gorgia e del Fedone, leggere i miti

¹⁵⁴ La lettura letterale viene scartata da Thayer, The *Myth of Er*, pp. 377 - 379.

¹⁵⁵ Tale interpretazione sarebbe supportata dal passo del *Simposio*, 207 d 2 – e 5.

¹⁵⁶ Cfr. A. Larivée, *Choice of Life and Self- Transformation...*,pp. 248-249. Questa è la posizione ermeneutica della studiosa.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 252-253.

¹⁵⁸ S. Halliwell, *The Life and Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er*, in: G. R. F. Ferrari (ed. by), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, pp. 445-473, cit. p. 445.

dell'aldilà in un'ottica onnicomprensiva, non certo pregiudizialmente, quanto nella convinzione che davvero questi passi abbraccino in un unico colpo d'occhio gli assi portanti dei dialoghi di cui sono parte integrante e che davvero cerchino di esprimere per immagini tutto l'essere e il tempo, il visibile e l'invisibile, il mutevole e l'imperituro. Ancora una volta, ci troviamo dinnanzi al problema dell'attribuzione del significato ultimo e dello scopo che deve essere attribuito al mito escatologico, problema che, come per i casi costituiti dai miti del *Gorgia* e del *Fedone*, cercheremo di affrontare nel corso dei successivi paragrafi. Per portarci avanti nel nostro intento, procediamo dunque ad alcune riflessioni preliminari che servano a delineare il sostrato teorico e culturale in cui il mito della *Repubblica* si inserisce.

II.3) Alcune riflessioni di "avviamento"

Il mito di Er è innanzi tutto all'insegna della *katabasis*¹⁵⁹, o meglio, della *katabasis* seguita da un'*anabasis*, della discesa e risalita. Il guerriero della Pamfilia discende all'Ade per poi tornare su questa terra, tra gli uomini, a raccontare la propria esperienza e a condividere la conoscenza che ne ha guadagnato. Il riferimento alla *katabasis*, nella forma della discesa agli inferi, è subito introdotta con le parole di Socrate che alludono alla discesa nell'Ade di Odisseo¹⁶⁰: ciò che qua si presenterà non è un discorso come quello pronunciato dall'eroe omerico ad Alcinoo¹⁶¹. Si tratterà sì di un viaggio nell'aldilà, ma rifondato su basi nuove, che racchiude in sé i frutti raccolti attraverso il percorso dialogico elaborato nel corso della discussione, frutti "fondativi", ossia aventi valore di fondazione etica, conoscitiva, ontologica, sulla base dei quali deve essere prodotta quell'arte, quella poesia che realmente ha diritto di cittadinanza nella *kallipolis*. Similmente, il dialogo si apre con la *katabasis* di Socrate al Pireo. Egli, il filosofo, discende – *kateben*: discesi – al porto del Pireo, in un cammino che simboleggia in massimo grado ciò che verrà illustrato nel corso del dialogo: un cammino di formazione¹⁶², dal quale si risale con un sapere di grande valore per l'esistenza umana.

¹⁵⁹ A tal proposito, si considerino i rilievi fatti nella sua introduzione da G. Lozza (a cura di), *La Repubblica*, Mondadori, Milano 2012 (prima ed. 1990), p. IX. Cfr. Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, M. Vegetti, B. Centrone, nota 2, p. 709. Cfr. altresì E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, pp. 107 – 117; M. Vegetti, *Guida alla lettura della* Repubblica *di Platone*, p. 6.

¹⁶⁰ Su l'influenza esercitata da racconti inerenti alla separazione o ai viaggi dell'anima nella composizione del mito di Er, cfr. F. Calabi, *Il mito di Er: le fonti*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. VII, pp. 277-310.

¹⁶¹ Resp. 614 b 2

¹⁶² Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della* Repubblica *di Platone*, pp. 29-30.

Le peripezie e i percorsi tortuosi delle anime nell'aldilà ben si prestano a rappresentare il difficile cammino formativo delle anime su questa terra, cammino spesso non proficuo ma che talvolta, come nel caso di chi abbracci la filosofia, veramente riuscito e salvifico. Esso rappresenta per immagini successi ed insuccessi nel raggiungimento della virtù e della conoscenza. Socrate, come Er, nel percorso discensivo e ascensivo che li vede entrambi protagonisti, si pone nel solco della lunga tradizione degli iniziati, di chi nella discesa riceve un sapere attraverso una rivelazione. La visione di Er e la conoscenza di Socrate sono entrambe qualcosa di divino, perché eterno, immutabile. Entrambi ritornano a condividere qualcosa, a mettere a disposizione ed in comune la propria formazione in vista dell'utilità e del bene altrui. Come Er viene incaricato dalle potenze divine di riportare tra gli uomini quanto visto nell'altro mondo, affinché il racconto possa suscitare fede e persuasione e conseguentemente l'impegno in una vita all'insegna della giustizia, così Socrate è l'emblema del filosofo che rientra nella caverna¹⁶³, in mezzo a quella umanità cui, sebbene con sostanziali differenze, appartiene, dopo essere asceso sino alla vetta della Verità e dell'Essere, perché quel sapere acquisito possa essere utile e vantaggioso per la polis. Questo è l'esito della dialettica: giungere all'apprensione del megiston mathema, to agathon, per poi ridiscendere nel mondo del divenire e, per quanto possibile all'uomo, realizzarlo. La Repubblica, pertanto si apre con una katabasis e si chiude con un racconto catabatico e in relazione alle rispettive discese, entrambi i protagonisti risultano vincitori, riportando a casa il premio: la conoscenza della giustizia nel suo massimo grado considerata di per sé e tra gli uomini, nella dimensione del divenire, nell'aldilà, nella dimensione dell'eterno. Il moto circolare costituito dalla discesa e dalla risalita permea il complesso del dialogo e il mito che di esso fa parte. Socrate è il filosofo asceso alla vetta del percorso dialettico che discende al Pireo e che dal Pireo risale riformato; Glaucone ed Adimanto, giù nel Pireo, risalgono con la guida di Socrate acquisendo un nuovo e più solido sapere; l'uomo che si libera dalle catene nella caverna risale per gradi sino alla luce del sole e poi ridiscende tra i suoi antichi compagni, nuovamente nella caverna; Er discende nell'aldilà e ritorna tra gli uomini con un messaggio salvifico. La discesa e la risalita, come ben sottolineato da taluni studiosi non possono non far venire in mente le due vie del famoso frammento eracliteo:

¹⁶³ Sulla parentela tra discesa al porto del Pireo e mito della caverna, cfr. T. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, pp. 354 – 358.

quelle due strade che riportano entrambe al medesimo risultato pur partendo da punti opposti¹⁶⁵. Non troviamo solo Eraclito nel background del Platone compositore della Repubblica, ma anche Parmenide, la cui ombra proiettata sul mito di Er è stata sottolineata ampiamente dagli studiosi. Anche Parmenide è veicolo di trasmissione di un messaggio divino, rivelatogli dalla Dea, che egli riporta agli uomini, affinché essi possano discernere il vero dal falso. Anche l'esperienza del filosofo di Elea dell'incontro con il divino avviene nel corso di una katabasis che lo porta alle porte da cui si dipartono i due sentieri del giorno e della notte che si radicano in un luogo comune¹⁶⁶, ma non solo: anche l'immagine dell'ordine cosmico trasmessaci dal guerriero pamfilio presenta delle forti corrispondenze con la descrizione che la Dea offre a Parmenide del nostro universo, e che è oggetto della vera opinione 167, col suo sistema ordinato di cerchi e tenuto insieme da una daimon che tutto governa. Se la discesa è l'emblema del percorso di formazione del filosofo, potremmo aggiungere che è formativo in due sensi e rispetto a due prospettive differenti. Da un lato, esso è formativo per lo stesso Socrate, nella misura in cui "lo forma" attraverso la costrizione a ritornare tra gli uomini. Egli porta il paradigma della giustizia nel divenire, quel modello a cui l'individuo e la polis devono guardare affinché la dikaiosyne possa realizzarsi, compiendo il destino del vero filosofo, il quale non può e non deve vivere la propria esistenza esclusivamente nella tangenza con il divino e l'eterno. Da un altro punto di vista, è il cammino di vera formazione dei due giovani Glaucone ed Adimanto, i quali hanno trovato quella guida che può aiutarli a discernere tra giusto e ingiusto, vero e falso, bene e male, alla quale affidarsi e che li aiuterà a volgere lo sguardo verso l'alto. Socrate, dunque, appare come un salvatore che si fa carico della salvaguardia della

¹⁶⁴ Eraclito, B 60 DK.

¹⁶⁵ Cfr. E. Voegelin, *Ordine e storia*, p. 115

¹⁶⁶ Per una interpretazione dell'esperienza di Parmenide all'insegna della *katabasis* e sulle corrispondenze tra struttura del cosmo delineata nel mito di Er e nei frammenti di Parmenide, si legga il classico studio di J. S. Morrison, *Parmenides and Er*, in: «Journal of Hellenic Studies», vol. 75 (1955), pp. 59-68. Altresì, cfr. M. L. Gemelli Marciano, *Images and Experience: At the Roots of Parmenides' Aletheia*, in: «Ancient Philosophy» 28 (2008), pp. 21-48. Per un'analogia tra il viaggio di Odisseo e quello di Parmenide, cui possono essere associate le esperienze di Er e Socrate, nell'ottica del *nostos*, cfr. A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A study of word, image and argument in the fragments*, New Heaven and London, Yale University Press, 1970, p. 16 ss., ma anche G. Reale - L. Ruggiu (a cura di), *Poema sulla natura...*, p. 179 ss, nonchè il contributo di E. A. Havelock, *Parmenides and Odysseus*, in: «The Journal of Hellenic Studies», vol. 75 (1955), pp. 59-68.

¹⁶⁷ Cfr. Parmenide, ff. B 10, 11, 12 DK.

giustizia e che, con il proprio messaggio, conduce in salvo anche chi con lui interloquisce, allo stesso modo in cui il messaggio trasmesso da Er, che proviene dall'aldilà, è in grado di salvare quanti vi prestino fede:

> "Il messaggero proveniente dall'Ade è assorbito da Socrate il salvatore e questi dal filosofo-poeta che creò il dialogo. Il messaggio dall'Ade al genere umano è trasformato nel concreto discorso socratico rivolto agli amici, e questo discorso col suo ristretto pubblico è trasformato, e di nuovo riallargato, nel messaggio indirizzato al genere umano attraverso la Repubblica"168.

Il mythos narrato nella Repubblica non solo presenta connessioni con la simbologia classica derivata dalla tradizione omerica o indubbi legami con l'esperienza e l'opera di Parmenide, ma anche, visibilmente, con la tradizione orfica, probabile sostrato culturale cui aderiva anche l'Eleate. Similmente a quanto riscontrato nel caso dell'analisi delle fonti che hanno esercitato una certa influenza sulla redazione dei miti escatologici del Gorgia e del Fedone, anche nel conclusivo mito della Repubblica gli elementi afferenti alla tradizione che lega il proprio nome alla figura del mitico cantore trace risultano presenti in modo importante, a partire dalla geografia e dagli elementi inseriti nel paesaggio oltremondano. Ancora una volta, la descrizione dei luoghi dell'aldilà e dei percorsi che debbono seguire le differenti tipologie di anime richiamano alla nostra memoria le "indicazioni" impresse nelle lamine auree, di cui quella di Hipponion costituisce uno degli esempi più notevoli. Esse costituivano il viatico per le anime che si accingevano al trapasso, la memoria da portare con sé per ricordare sia la propria origine divina sia quale strada imboccare per giungere con successo alla "sacra via che conduce gli iniziati di Dioniso" ¹⁶⁹. Il racconto di Er, come del resto le raffigurazioni dei miti del Gorgia e del Fedone, preparano l'anima che dia loro ascolto non solo circa i destini dei giusti e degli ingiusti, ma anche circa la costituzione di quell'aldilà di cui l'uomo, nella normalità della propria esperienza, non può avere cognizione. Il racconto di Er costituisce anche una risposta nei confronti dei dubbi espressi da Cefalo, l'anziano chrematista onesto, che spende le proprie energie e sostanze in rituali volti

¹⁶⁸ E. Voegelin, *Ordine e storia*, p. 116. ¹⁶⁹ Cfr. lamina aurea di Hipponion, 15-16.

all'assicurazione di un destino felice nell'altro mondo, circa morte, aldilà e sorte dell'anima pia nel primo libro. Possiamo osare ancora di più. Il mito escatologico della Repubblica sta in relazione con uno dei suoi protagonisti – Glaucone – così come il mito escatologico del Gorgia sta in relazione con un altro suo personaggio – Callicle –. Abbiamo già detto dei legami che uniscono questi due dialoghi, soprattutto dal punto di vista contenutistico, e abbiamo già detto di alcune corrispondenze sussistenti tra gli attori dell'uno e dell'altro. Una di queste è, per l'appunto, tra la figura di Callicle e quella di Glaucone. Entrambi portano avanti argomentazioni circa la giustizia estremamente affini, ma con spiriti differenti: essi rappresentano, l'uno il risvolto negativo, l'altro il risvolto positivo di una medesima medaglia. Callicle, il personaggio negativo, lontano dal bene, non una intelligenza mediocre ma brillante: insomma, la tipica anima dalla quale, se ben istruita possono sorgere molti beni, ma che se mal istruita può produrre molti e gravi mali divenendo incurabile. Glaucone, il personaggio positivo, di intelligenza brillante, di spirito animoso ma che ben può essere educato e che, già parzialmente, sta intraprendendo il cammino della filosofia. Le sue argomentazioni contro la giustizia hanno lo scopo sì, di rafforzare le tesi sulla giustizia propugnate da Trasimaco nel primo libro, ma, proprio in virtù di questo rafforzamento, rendere ancora più determinante e vincente la disamina di Socrate e più chiara la vittoria della filosofia. Glaucone si fa portavoce di posizioni in cui peraltro non crede, e che a maggior ragione difende con grande determinazione, proprio per rendere ancora più evidente la forza e la validità degli argomenti in favore della giustizia presentati da Socrate. Egli rappresenta lo thymoeides che si allea al logistikon, è certamente un Custode che potrebbe diventare, forse, se prosegue il cammino di formazione, filosofogovernante. Glaucone già ama la filosofia, e per vederla ancora più vittoriosa non esita a metterla alla prova, mettendo alla prova anche se stesso e ottenendone un grande guadagno, ovvero la conoscenza e il possesso della giustizia, nonché la salvezza della stessa filosofia. Egli rappresenta l'uomo amante degli onori, e non è un caso che sia proprio lui a porre dei limiti ben precisi alla trattazione di Socrate intorno alla giustizia. È Glaucone a richiedere che la preferibilità della giustizia venga dimostrata senza ricorre a quegli onori esteriori che le vengono tributati socialmente o nell'aldilà. Glaucone ama i riconoscimenti, ma a patto che siano meritati e non fondati sull'apparenza. È per questo motivo che richiede che venga dimostrata la preferibilità sempre e comunque della vita dell'uomo giusto, nonostante essa possa apparire per

assurdo, la più ingiusta di tutte¹⁷⁰. A Callicle e Glaucone si rivolgono direttamente i *mythoi* presentati nei due dialoghi. Se è pur vero che i racconti mitici in linea generale son rivolti a tutti, non è certo casuale che nel contesto del *Gorgia* e della *Repubblica* vengano rivolti proprio a questi due personaggi. Nel *Gorgia* il *mythos* continuerà ad essere, per Callicle, un racconto per vecchiette: il tentativo di persuasione nei confronti della sua anima, prima attraverso il dialogo e poi per mezzo delle immagini non sortirà alcun effetto. Se su un giovane potenzialmente ben dotato non sortiscono effetto le argomentazioni del *logos*, poiché quel giovane è stato già irrimediabilmente corrotto, tanto meno egli potrà accogliere le suggestioni mitiche: esse possono far leva solo su costituzioni del tipo di Glaucone: già incamminati alla filosofia, ben dotati e non corrotti; è una costituzione psichica del tipo di Glaucone a poter accogliere *logos* e *mythos*. *Logos* e *mythos*, come abbiamo avuto modo di vedere, dicono le stesse cose.

¹⁷⁰ Sulla relazione tra mito di Er e la figura di Glaucone, si noti i pertinenti rilievi di G. R. F. Ferrari, *Glaucon's reward, philosophy's debt: the myth of Er*, in: C. Partenie (ed. by), *Plato's myths*, pp. 116-133, part. p. 118 ss. il quale sottolinea come il mito escatologico della *Repubblica* sia modellato nei limiti dell'orizzonte mentale proprio di Glaucone.

CAPITOLO III

IL MITO DI ER: STRUTTURA, CONTENUTI E FONTI

III.1) Il racconto di Er: struttura

Riferirsi alla struttura del mito di Er non è cosa semplice. Pur apparendo, da un punto di vista della struttura "visibile" più lineare rispetto al mito finale del *Fedone*, dal punto di vista dell'articolazione interna delle sue grandi sezioni occorre tenere in considerazione una serie di elementi senza i quali è difficile tentare una comprensione degli scopi che Platone si prefigge nella sua narrazione. Entriamo subito in *medias res* e vediamo quale sia la struttura del mito di Er nelle sue scansioni principali¹⁷¹. Potremmo dire che da un punto di vista generalissimo, ovvero senza badare all'articolazione interna a ciascuna parte, il mito può essere suddiviso in sei parti:

614 a 5 – d 6: parte narrativa

614 d 6 – 616 b2: parte escatologica;

616 b 2 617 c 9: parte cosmologica;

617 d 1 -618 b 7: parte escatologica;

618 b 7 – 619 b 6: parte filosofica;

619 b 7 – 621 b 7: parte escatologica;

621 b8 – d 3: parte etico-esortativa.

Per quanto riguarda l'articolazione del mito, cfr. Annie Larivée, *Choice of Life and Self-Transformation...*, in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth...*, in partic. p. 236-237: la studiosa propone uno schema del mito, suddiviso in cinque parti, sulla base di una partizione tematica. Di queste parti, quelle 1-3 e 5 sono narrative o propriamente mitico-escatologiche, la 4 è di chiara matrice filosofica. La scelta e la reincarnazione costituirebbero gli aspetti centrali del mito. Cfr. altresì S. Halliwell, *The Life and Death Journey of the Soul...*, p. 446 s.

All'interno di queste sei macro-sezioni, è possibile procedere ad una prima, per quanto ancora generale, differenziazione, attraverso uno schema sintetico:

1) Parte narrativa [614 a 5 – d 6] racconto

2) Parte mitico-escatologica [614 d 6 – 616 b 2] premi e punizioni

3) Parte mitico-cosmologica [616 b 2 – 617 c 9] Necessità e Moire

4) parte mitico-escatologica [617 d 1 – 618 b 7] la scelta del paradigma

5) parte filosofica [618 b 7 – 619 b 6] riflessioni sui criteri della scelta

6)parte mitico-escatologica [619 b 7 – 620 d 6] la scelta del paradigma

7)parte mitico-escatologica [620 d 7 – 621 a 3] fissazione del destino

8)parte mitico-escatologica [621 a 3 – b 7] oblio e reincarnazione

9)parte etico-esortativa [621 b 8 – d 3] conclusioni

A partire da queste prime ed elementari scansioni del testo, è possibile individuare, come già avvenuto nel corso della trattazione della struttura dei miti del *Gorgia* e del *Fedone*, la compresenza di parti propriamente mitico-escatologiche -inerenti a quanto visto direttamente o appreso dai racconti delle anime nell'aldilà da Er- con un'ampia parte cosmologica in cui si illustra la struttura dell'universo con un colpo d'occhio che ci permette una sua visione unitaria nell'armonia delle parti che lo costituiscono e nella quale assume importanza esplicativa l'illustrazione di quei rapporti numerici che stanno alla base delle regole che determinano i suoi perfetti ed eterni movimenti, nonché i rapporti numerici che stanno alla base della relazione delle parti dell'universo tra loro e che ne rendono possibile l'unità armonica. Alle parti mitico-escatologiche e cosmologica sono affiancati momenti di riflessione filosofica, momenti esplicativi che in qualche modo offrono alcune chiavi di lettura del mito, nonché la consueta conclusione di matrice etico-esortativa, consistente sia nell'invito a prestar fede a quanto narrato perché dotato di potere salvifico, sia nell'invito alla pratica della virtù.

Di seguito proponiamo una analisi più dettagliata della struttura del passo 614 a 5-621 d 3, dalla quale è possibile evincere, in modo particolareggiato, la complessità tematica e l'eterogeneità degli elementi che gli danno corpo.

Schema analitico

- 1) [614 a 4 b 1] **introduzione alla visione escatologica**: ciò che si è detto intorno a onori e disonori riservati a giusti e ingiusti dagli uomini non è nulla in confronto a quanto riservato dopo la morte.
- 2) [614 b 2 10] morte e risurrezione di Er: i fatti.
- 3) [614 b 10 c 4] **racconto sull'aldilà**: inizio del viaggio. Le quattro *chasmata*.
- 4) [614 c 4 d 1] i giudici, l'emissione della sentenza e le direzioni prese dalle anime giunte nell'aldilà: alto a destra, basso a sinistra.
- 5) [614 d 1 4] il compito assegnato a Er: osservare e riferire.
- 6) [614 d 4 8] **le** *chasmata*. Percorsi delle anime in arrivo all'Ade e in partenza dall'Ade.
- 7) [614 e 1 615 a 6] **comunanza tra le anime**: scambio sulle rispettive esperienze in basso e in alto.
- 8) [615 a 6 c 5] **proporzione tra colpe/meriti e castighi/premi**. Pena/premi decupli rispetto a colpe e castighi. L'unità di misura è data dalla durata della vita, stabilita a cento anni. Millenarietà del cammino nell'altro mondo.
- 9) [615 c 6 616 b 2] **inespiabilità delle colpe dei tiranni** e di chi si è macchiato di gravi crimini: Ardieo.
- 10) [616 b 2 617 a 4] la visione dell'universo: la luce in forma di colonna legame del cielo- (anima del mondo); il fuso di Ananke e gli otto fusaioli (asse del cosmo e cieli).
- 11) [617 a 4 b 5] i due movimenti contrari di asse e cieli e le velocità dei moti.
- 12) [617 b 5 8] l'armonia dei cieli: il canto delle Sirene.
- 13) [617 b 8 c 9] **le Moire**: il passato, il presente, il futuro nei movimenti del fuso.
- 14) [617 d 1 e 7] la scelta del demone: la responsabilità individuale per la vita che si sceglie di condurre.
- 15) [617 e 8 618 b 7] **paradigmi delle vite**: modelli di ogni sorta.

- 16) [618 b 7 619 b 6] **la conoscenza e la virtù sono alla base** della scelta che conduce alla felicità.
- 17) [619 b 7 e 6] la scelta delle anime: da inesperienza ed ignoranza, esperienza e conoscenza, dipendono la scelta della vita e la felicità. La virtù acquisita per abitudine non garantisce la correttezza e la felicità della scelta, differentemente da quella acquisita attraverso la filosofia. Il filosofo "rischia" di essere felice nell'aldiqua e nell'aldilà.
- 18) [619 e 7 620 d 6] **esempi di scelta di paradigmi da parte di figure note**: Orfeo, Tamiri, Aiace Telamonio, Agamennone, Atalanta, Epeo, Tersite, Odisseo.
- 19) [620 d 7 621 a 2] **fissazione irreversibile del destino scelto** da parte delle Moire e sigillato dallo sguardo di Ananke.
- 20) [621 a 2 b 4] la piana del **Lethe e** l'acqua dell'**Amelete**: **l'oblio e la rinascita**.
- 21) [621 b 5 7] ritorno di Er.
- 22) [621 b 8 d 3] **conclusione etica e protrettica**. Il mito salvato può salvarci: se crediamo all'immortalità dell'anima e a quanto detto, potremmo, attraverso la pratica di giustizia e saggezza, essere felici sulla terra e nell'aldilà.

Se questa è la scansione analitica del testo, tuttavia dobbiamo considerare l'assenza di un elemento che, nel caso del mito qua esaminato, risulta di notevole importanza proprio in relazione dello scopo che si prefigge il presente lavoro. Se nei miti escatologici del Gorgia e del Fedone chi narra è Socrate, il quale riporta ciò che è stato detto da imprecisate fonti, ponendosi però egli stesso come voce principale, il mito escatologico della Repubblica è un canto a più voci, che si filtrano l'una con l'altra. La voce-guida è la voce di Socrate, la quale, attraverso la propria narrazione, conferisce unità al racconto. Ma le sue parole, che non costituiscono testimonianza diretta di quanto riportato, ci presentano il racconto di un uomo, Er, testimone diretto di quanto si svolge nell'aldilà, il quale, tuttavia, a sua volta non è spettatore di tutto ciò che nel mito viene rappresentato. Egli assiste direttamente solo ai momenti del giudizio, della scelta del paradigma, e vive personalmente l'esperienza della reincarnazione. La parte del racconto che verte interamente sull'attribuzione delle pene e dei premi nell'aldilà diventa oggetto di conoscenza per il guerriero della Pamfilia solo attraverso i resoconti delle anime che risalgono dalle cavità della terra o discendono dai cieli, e che raccontano la propria esperienza o le esperienze altrui. Questa parte del racconto, per

così dire, è di terza mano. La lontananza di questa voce, simile a un'eco, indica probabilmente anche il distacco con cui è bene considerare quanto detto circa premi e punizioni. Ricordando le parole del Fedone, non vi è certezza che le cose si svolgano proprio così, ma è verosimile che qualcosa del genere accada alle anime nell'aldilà, una volta che se ne sia accettata la natura immortale ¹⁷². Ciò che conta, nella descrizione dei premi e delle punizioni, non è il dettaglio, ma la sostanza del discorso, ovvero che nell'aldilà vi sia il riconoscimento per i meriti del giusto e il castigo per le colpe dei malvagi, e che nell'attribuzione di premi e pene sia pienamente applicato il criterio della proporzione e della misura, esemplificata numericamente attraverso la decuplità di quanto attribuito rispetto alla natura del bene o del male commesso e rispetto all'unità di misura che è data dalla durata della vita. La voce di Socrate, invece, è quella della riflessione, è la voce che offre gli approfondimenti, le chiavi di lettura dei fatti e dei luoghi dell'aldilà, e che riporta, in modo particolare in relazione alla descrizione della scelta del paradigma, il mythos alla sostanza del dialogo, alle acquisizioni raggiunte nel corso dell'indagine portata avanti con i suoi compagni. Infine, costituisce la voce dell'esortazione, il richiamo alla virtù, alla filosofia ma anche alla fede in ciò che potrebbe sembrare incredibile ma che incredibile non è e che anzi, può rivelarsi strumento di salvezza. Un caso differente è rappresentato dalla voce dell'araldo prophetes – di Ananke. Le parole del profeta, udite direttamente da Er, vengono riportate in discorso diretto da Socrate, a suggellarne l'autorità e la validità. Tali parole esprimono probabilmente il significato forte di tutta la narrazione, il suo vero fulcro: la scelta della vita che incarneremo dipende solo da noi, è sotto la nostra responsabilità, non dipende dagli dèi, non ci viene imposta o assegnata, siamo noi a scegliere il nostro demone, con tutto ciò che questo comporta, sulla base della nostra formazione, costituzione interiore ed esperienza.

III.2) Il racconto: analisi dei contenuti

È a questo punto del decimo libro, nella narrazione del mito di Er, che si compie un ulteriore passo. Se già nella presente vita la giustizia e la pratica della virtù riscuotono il giusto tributo da parte di dèi e uomini, a maggior ragione, se si consideri l'eternità della vita dell'anima, giustizia e virtù riceveranno premi e ricompense dopo la separazione

¹⁷² Fedone, 414 d 1-2.

dell'anima dal corpo e, conseguentemente, ingiustizia e vizio i meritati castighi. Di questi premi e castighi, e non solo, si parlerà, attraverso il linguaggio mitico, nel racconto di Er.

Se il mito escatologico del *Gorgia* è il mito del giudizio, quello del *Fedone* il mito sui premi e le ricompense, il mito finale della *Repubblica* ha per oggetto, fondamentalmente, il tema della reincarnazione delle anime, con un aspetto in più e, come sottolineato da taluni studiosi¹⁷³, sorprendente e rivoluzionario rispetto alla mentalità greca dominante tra V e IV secolo a. C.: la libertà del soggetto nella scelta della vita cui adeguarsi¹⁷⁴.

¹⁷³ Cfr. G. Reale – R. Radice (a cura di), *La Repubblica*, saggio introduttivo, p. 82.

¹⁷⁴ J. Annas in *Plato's Myths of Judgement*, pp. 129 – 139. A detta della studiosa il mito rivela degli aspetti problematici e non poche incongruenze rispetto al resto del dialogo. Le incongruenze e le problematiche paiono sorgere da alcuni elementi che la Annas stabilisce: 1) l'assenza della reincarnazione, e quindi l'esistenza di un giudizio finale nel Gorgia, che chiaramente la porta poi ad affermare l'incompatibilità tra giudizio e reincarnazione presenti nel mito finale del Fedone, nonché l'inestiguibilità per tutti, filosofo compreso, del ciclo di morte e rinascita nel mito della Repubblica; 2) il valore arbitrario dei giudizi nell'Ade, giacchè l'anima non risulterebbe "libera" nella scelta del nuovo paradigma di vita ma sovraordinata. Potremmo cercare di discutere la posizione della Annas in tal modo. Se è vero che la linea guida della Repubblica era quella di dimostrare la preferibilità della giustizia sempre e comunque, considerata di per sé, anche per il possessori dell'anello di Gige, si potrebbe anche ammettere che, una volta dimostratane la preferibilità a prescindere dai premi e dalle ricompense che essa apporta estrinsecamente, queste ricompense che potremmo oramai considerare accessorie, possono essere riammesse, perché non in contrasto con quanto dimostrato dalla ragione. Esse possono essere riammesse, e tanto più accettate, proprio da coloro che hanno accolto la dimostrazione razionale, che sanno cosa sia la giustizia di per sé e che sappiano perché essa è sempre preferibile, anzi, accoglieranno questi ulteriori aspetti consapevolmente, come conseguenze positive, che forniscono un di più, sebbene non necessario. D'altra parte, non tutti sono in grado di recepire l'elaborato percorso razionale che conduce alla comprensione del valore e della preferibilità della giustizia considerata di per sé, e per costoro, il ritorno ad una visione immediata e per certi aspetti più in linea con motivi tradizionali, può costituire comunque un incentivo in direzione della virtù, fermo restando che per chi ha seguito la strada maestra della disamina razionale, quel mito non sarà una semplice favola, ma l'esplicitazione del logos per immagini, una vera e propria "mytho – logia". Per quel che riguarda la differenza che la Annas stabilisce con gli altri due miti partendo dalla presenza o assenza in essi di un giudizio finale, diremo che tutto il suo discorso si fonda sull'assunzione, tutta da dimostrare, che nel Gorgia non sia presupposta una dottrina della reincarnazione. La reincarnazione sarebbe presente nel mito del Fedone, mal amalgamata al tema del giudizio, mentre nel mito di Er è protagonista, inficiando però il valore dei giudizi emessi nell'Ade: il giudizio perderebbe il suo valore assoluto, divenendo un semplice episodio, che si ripete, all'interno del ciclo cosmico (p. 132). Circa i premi e le punizioni derivanti dal giudizio, cfr. Annas, p. 133: le punizioni sono grossolanamente inique perché la condizione morale nella vita e nell'aldilà non dipende dal soggetto, ma è determinata dalle esistenze precedenti. Il destino nell'aldilà è deciso dalle vite vissute. Su questo punto però Platone è molto chiaro: si tratta di responsabilità individuale, si sceglie se essere virtuosi o meno. La Annas non considera forse attentamente l'invito socratico ad una attenta valutazione di tutti i pro e i contro della scelta. Se c'è qualcosa che pregiudichi la scelta e in qualche modo la determini è solo la conoscenza, l'esperienza e la presenza o assenza di calcolo o misura. Sul determinismo espresso dalla reincarnazione, cito testualmente le parole della studiosa, con le quali non concordo: "the cycle of reincarnations represents a belief in a kind of determinism. The cosmos in the myth whirls round the

Esiste veramente la possibilità della scelta? Che cosa si sceglie, liberamente, nell'aldilà? Ma andiamo con ordine, e cerchiamo di vedere, nel dettaglio, che cosa ci raccontano le pagine dedicate da Platone al mito di Er, alla sua vicenda nell'aldilà. Non ci meravigli l'affermazione iniziale socratica:

"non ti farò certo il discorso di Alcinoo¹⁷⁵, ma di un uomo di valore, Er figlio di Armenio, panfilo di origine"¹⁷⁶.

Il "non fare il discorso di Alcinoo" già ci pone sulla strada del distacco da un racconto sull'aldilà legato alla tradizione, in special modo omerica, che ci ricongiunge direttamente ai dettami precedentemente esposti sui modi e le forme che debbono assumere le opere letterarie quando si accingano a parlare di dèi, eroi, Ade. Affinché l'anima di chi ascolta non ne abbia danno, ed in modo particolare affinché le anime in formazione non assorbano credenze false e cattivi costumi nell'agire come nel pensare, è necessario rivedere, anzi rigettare, le tradizionali rappresentazioni dell'aldilà, di cui Omero è il padre, che incutono timori ed indeboliscono il coraggio, rendendo la morte e il destino che ci aspetta dopo di essa terribili e temibili. Il racconto della vicenda di Er, al contrario, sarà un modello di mito relativo all'aldilà positivo per l'educazione del giovane e per la tenuta dello Stato perfetto. Platone, per bocca di Socrate, è un *mythopoios*, un creatore di miti belli e utili. Questo Er, ci viene narrato, morì in battaglia, e quando il suo cadavere venne raccolto, dopo dieci giorni, si presentava

spinale of Necessity; the process is regulated by the Fates. The language of the passage is full of references to fate and necessity. But the more my life is shown to me as being part of an unending cycle of events over which I have no control, the less can I feel that rewards for being just, or punishment for being unjust, really answer to what I have done and chosen. The Myth of Er, in which the judgement of my life has shrunk to being merely one stage of the fated cycle of rebirths, is less likely to make me rethink my life and choose different priorities than it is to alienate and detach me from my own moral character. If the myth is right, then the proper way to view it is as being il large part the product of factors unavailable to my consciousness and beyond my control, and doomed to end in results which, whether pleasant or the opposite, are merely inevitable responses to the product in me f those factors (p. 133). Contro la posizione determinista assunta dalla Annas, cfr. G. R. F. Ferrari, *Glaucon's reward, philosophy's debt ...*, p. 131, n. 15. Contrario al determinismo nella scelta anche A. Vallejo Campos, Platón, *República*, n. 81, p. 741.

¹⁷⁵ Cfr. *Odissea*, libri IX-XII: la discesa all'Ade di Odisseo. Cfr. A. Vallejo Campos, Platón, *República*, n. 65, p. 734.

¹⁷⁶Resp. 614 b 2 – 4. Il personaggio di Er e la sua vicenda paiono essere creazioni originali di Platone.

ancora incorrotto. Riportato a casa per essere seppellito, già era stato collocato sulla pira per essere cremato, quando si risvegliò e riportò quanto aveva visto nell'altro mondo 177.

Il guerriero della Pamfilia presenta caratteri di straordinarietà. Come giustamente notato da alcuni studiosi, egli presenta caratteristiche demoniche, come dimostrano il suo essere scampato prodigiosamente alla morte e lo stato di conservazione del suo corpo, nonché il suo tornare alla vita senza bere l'acqua della dimenticanza. Ad Er è stata data la speciale dispensa per divenire messaggero tra gli uomini di ciò che ha visto e sentito nel topos daimonios. Tale fatti richiedono che egli sia più che umano e perciò un tipo di daimon¹⁷⁸. Dopo essersi separata dal corpo, la sua anima si era unita alle altre in un viaggio verso un luogo meraviglioso – eis topon tina daimonion –, nel quale si aprivano delle voragini - chasmata -, due sulla terra e due su nel cielo. Di questo topos daimonios, non sappiamo nulla, non sappiamo nulla di preciso circa la sua collocazione, tranne che – questo è ciò che possibile desumere – esso si trovi nel mezzo, tra il cielo e le profondità della terra, ma non possiamo determinare se si trovi sulla superficie della nostra terra, o eventualmente sulla superficie di quella vera terra oggetto della descrizione del mito finale del Fedone, o altrove¹⁷⁹. Nel mezzo del luogo meraviglioso stanno i giudici¹⁸⁰ – dikastas – i quali, dopo la sentenza, mandano i giusti in alto a destra, gli ingiusti in basso a sinistra, giusti ed ingiusti entrambi con addosso il resoconto delle azioni da loro commesse¹⁸¹. Giunto il turno di Er di passare dinnanzi ai giudici, gli viene comunicato che egli dovrà osservare e ascoltare tutto quanto, in modo tale da poter riferire tra i vivi quanto appreso¹⁸². Che cosa vede Er? Innanzi tutto quelli che sono stati giudicati prendono la via delle voragini o verso la terra o verso il cielo. Dalle altre due voragini invece giungono le anime che provengono sia dall'alto che dal basso, con l'aria di chi ha percorso un lungo cammino, sudice o purissime. Queste anime che giungono sul prato - eis to leimona - si incontrano e si raccontano le rispettive vicende, chi una millenaria vicenda di sofferenza sotto la terra 183, chi una altrettanto lunga esperienza fatta di felicità e magnifiche visioni provenendo dall'alto.

 $^{^{177}}$ Ivi, 614 b 4 – 8.

¹⁷⁸F. J. Gonzales, *Combating Oblivion...*, in: C. Collobert, P. Destrée, F. G. Gonzales (eds.), *Plato and Myth...*, p. 271.

¹⁷⁹ Cfr. Proclo, in Remp. 133.24 – 27.

¹⁸⁰ Il mito di Er si pone in continuità con i miti del *Gorgia* e del *Fedone*, dei quali riprende la trama e rispetto ai quali talvolta specifica, talvolta sintetizza. In ogni caso, è chiaro che insieme costituiscono un *continuum* narrativo.

¹⁸¹ Come si vedrà più oltre, come anche nel mito conclusivo del *Gorgia*, le anime presentano "addosso" i segni dei propri comportamenti cattivi, essendo rivestite solo dei propri vizi e delle proprie virtù.

¹⁸² *Resp.* 614 d 1 – 4.

¹⁸³ Cfr. *Fedro*, 248 C ss.

Spinto probabilmente dal significato mistico rivestito dal numero dieci, la pena o il premio comminati risultano essere il decuplo della durata della vita, misurata in cento anni, ovvero per una durata di mille anni. La medesima proporzione sta alla base dei premi e delle ricompense per chi si fosse distinto per essere buono, onesto e pio. Come già delineato nel conclusivo mito escatologico del *Gorgia*, differente ed irrevocabile appare il destino di chi si macchia di colpe insanabili, gli incurabili, tra i quali certamente rientrano i tiranni – solo chi è dotato di grande potere e di una natura non mediocre può commettere mali grandissimi – ma anche privati colpevoli di reati particolarmente gravi. Tra questi, esemplare è la figura di Ardieo¹⁸⁴, tiranno di una città della Pamfilia, il cui destino, insieme a quello di altri simili a lui, è quello di essere ritrascinato nel Tartaro a suon di tormenti spaventosi, senza poter essere risputato fuori dalla bocca della voragine, che nel negare a costoro l'uscita mugghia terribilmente. Dopo essere rimaste per sette giorni nel prato, all'ottavo giorno le anime si mettono in cammino per quattro giorni, sino a giungere in un luogo nel quale si assiste ad una visione particolare¹⁸⁵:

"una luce dritta, a forma di colonna, che si protendeva dall'alto attraverso tutto il cielo e la terra: questa era molto simile all'arcobaleno, ma ancor più splendente e pura. [...] e da quella posizione si potevano scorgere, in mezzo alla luce, le estremità dei legami protendersi dal cielo; in effetti tale luce è il legame del cielo, la forza che tiene unita la volta celeste, come fanno le fasce della chiglia delle trireme [...]" 186.

Fra le estremità si trova il fuso¹⁸⁷ di Ananke, da cui dipendono i moti di rivoluzione. Il fuso è formato da un'asta –fusto- con uncino all'estremità. Per dare capacità di

¹⁸⁴ Probabilmente un personaggio inventato da Platone. Cfr. A. Vallejo Campos, Platón, *República*, n, 73, p. 737, secondo il quale il mito escatologico platonico risponde ad una esigenza di persuasione attraverso elementi puramente irrazionali, come le immagini associate al piacere e soprattutto ai dolori intensi che dovranno affrontare le anime nell'altra vita.

¹⁸⁵ Resp. 616 b 2 ss. Sul viaggio di quattro giorni, cfr. R. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana University Press, Bloomington 1954, p. 177: vi sarebbe qua un richiamo all'immagine della linea. ¹⁸⁶ 616 b 3 – c 4.

Per il commento a questa parte di non facile lettura, cfr. F. Adorno, *Dialoghi politici e lettere di Platone*, vol. I, UTET, Torino 1970², pp. 660 ss. Cfr. altresì G. Reale – R. Radice (a cura di), *Repubblica*, n. 41, p. 1061. In generale, anche sulla base di *Timeo*, 34 b e 36 c, si interpreta la colonna di luce come

rotazione all'asta si infilava un fusaiolo di forma emisferica, che nel racconto di Er contiene altri sette fusaioli emisferici, concentrici e coassiali, per un totale di otto fusaioli 188. L'asta del fuso è l'asse di tutti. I fusaioli rappresentano i cieli: il più esterno è il cerchio delle stelle fisse, il più interno quello della luna, e nel mezzo si trovano i cerchi di Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole. Il fuso nella sua interezza e il fusaiolo più esterno delle stelle fisse ruotano da est a ovest, i fusaioli interni in senso opposto e con velocità differenti. Il fuso gira sulle ginocchia di Ananke e su ciascuno dei cerchi è collocata una Sirena che segue, anch'essa, il moto circolare del cielo cui presiede, emettendo una voce di un solo tono: l'insieme degli otto toni dava luogo ad un'armonia. Intorno, ad uguale distanza, ciascuna assisa in trono, si trovano le Moire: Lachesi, Cloto, Atropo, figlie di Ananke. Esse cantano, rispettivamente, il passato, il presente, il futuro, mentre toccano il fuso per farlo girare ¹⁸⁹. È la visione dell'universo, racchiuso in un colpo d'occhio, nella sua interezza, nella sua unitarietà ed armonia. Il racconto ci parla di rapporti tra i cerchi, di rapporti di velocità tra i rispettivi moti, di ordine e di disposizione. Un universo il cui ordine è assicurato dal rigore di precise leggi numeriche, che ben si presta a rappresentare quanto illustrato nel lungo curriculum che deve costituire la formazione del guardiano, quella paideia senza la quale non è pensabile l'eventuale ulteriore slancio dialettico teso ad afferrare il megiston mathema, il Bene. Non a caso, nell'ordine delle discipline, astronomia ed armonia costituiscono i passaggi che direttamente precedono lo slancio dialettico, non come vengono comunemente praticate dai più, ma nel loro vero significato, la prima capace di mostrare l'armonia universale – rappresentata nel mito dal sistema costituito dal fuso e dal fusaiolo – la seconda intesa come lo studio puro dei rapporti intelligibili. Le regole che governano il cosmo sono necessarie ed eterne, laddove l'eternità è rappresentata dalle figure delle Moire, Lachete, Cloto, Atropo, il passato, il presente e il futuro, che manovrano il fuso posto sulle ginocchia di Necessità. Questa è la visione cui Er assiste e che racconta al suo risveglio. Ma la sua osservazione ci dice anche dell'altro, in particolare ci racconta di una libera scelta, di una responsabilità individuale nel destino assegnato a ciascuno. Dopo aver ordinate le anime di fronte a Lachesi e dopo aver da

l'anima cosmica che contiene l'universo e il fuso di Ananke come l'asse del cosmo, perno di rotazione dei cieli e punto di raccordo di ogni armonia.

¹⁸⁸ Per la struttura del fuso, le considerazioni astronomiche e cosmologiche, la figura di Ananke, rimando a F. F. Repellini, *Il fuso e la Necessità*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. VII, pp. 367-397; S. Campese, *La filatrice cosmica*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. VII, pp. 399-411.
¹⁸⁹ Sino a 617 c 9.

questa raccolto i paradigmi delle vite, l'araldo – *prophetes* – pronuncia le seguenti parole:

"Parole della vergine Lachesi, figlia di Ananke. Anime caduche, eccovi giunte all'inizio di un altro ciclo di vita di genere mortale, in quanto si conclude con la morte. Non sarà il demone a scegliere voi, ma voi il demone. Il primo estratto sceglierà per primo la vita alla quale sarà tenuto di necessità. La virtù non ha padroni; quanto più ciascuno di voi la onora tanto più ne avrà; quanto meno la onora, tanto meno ne avrà. La responsabilità, pertanto, è di chi sceglie. Il dio non ne ha colpa⁷¹⁹⁰.

Si tratta di una ammissione di responsabilità morale dell'uomo. Se tradizionalmente l'uomo greco considerava se stesso in balìa del volere divino e della necessità, le parole pronunciate dall'araldo indicano un totale sovvertimento del comune sentire 191 . È qui il momento di domandarsi se sia veramente possibile una libera scelta e, se sì, quale sia l'oggetto della scelta. Nonostante le chiare parole dell'araldo, la critica ha dato luogo ad un ampio dibattito, che ha visto confrontarsi opinioni non solo diverse, ma talvolta opposte. Si sceglie nell'aldilà o anche nell'aldiqua? Si sceglie una vita o anche una disposizione interiore dell'anima? L'anima è, se lo è, necessitata da cosa ed in quale misura nella sua scelta? Che si scelga una vita e non un'anima, per meglio dire, una disposizione dell'anima – taxis – su questo punto vi è pressoché comune accordo. Il modello eletto non possiede in sé la disposizione interiore, che invece appartiene all'anima elettrice. Tuttavia, la disposizione interiore risente degli effetti della scelta del paradigma. È la vita scelta che influenza l'assetto dell'anima che delibera 192 . La vita che

¹⁹⁰ *Ivi*, 617 e 1-7.

¹⁹¹ Cfr. le considerazioni di M. Inwood, *Plato's myth*, p. 43 – 44, di parere ben diverso. L'anima può scegliere ciò che vuole, nel caso del mito di Er la vita che vuole, ma non può scegliere di volere o meno ciò che vuole: dunque è predeterminato e la elezione non dipenderebbe veramente dalla singola anima. Inoltre, nel modello della vita scelta non sarebbero indicate le conseguenze che essa comporta, quindi la scelta sarebbe compromessa dall'ignoranza, che è sostanzialmente di due tipi: ignoranza dei dettagli della vita che erroneamente si è scelta, ignoranza degli effetti di quella vita su di sé. Rispetto alla scelta, da parte dell'anima, del proprio *daimon*, cfr. Eraclito, fr. B 119 DK.

¹⁹² Cfr. F. J. Gonzales, *Combating Oblivion...*, pp. 263 – 264: secondo il mito, la *taxis* dell'anima non è in alcun modo indipendente o immune dagli aspetti esteriori della vita. La scelta del modello, con ciò che il modello comporta, agisce sulla disposizione interiore dell'anima. Il caso dell'anima virtuosa che sceglie il

si sceglie è complessiva anche di quelli che definiamo come aspetti contingenti e accidentali, di quei beni esteriori che concorrono alla realizzazione di una esistenza, fatto che ha portato non pochi studiosi a vedere in questo elemento una forma di determinismo forte. Una volta che si sia attuata la scelta nell'aldilà, nell'aldiqua non ci sarebbe più alcun margine di modifica, tutto sarebbe stato scritto. Si sceglierebbe solo nell'aldilà e mai nell'aldiqua. Tuttavia, le parole dell'araldo, potrebbero rivelarci che un minimo di apertura in tal senso possa esserci, quando dice:

"anche chi capita per ultimo, purchè scelga con giudizio e viva in accordo –*syntonos*- con questa scelta può aspettarsi di avere una vita soddisfacente e per nulla malvagia".

Il "purchè viva syntonos" con la scelta potrebbe supporre che si possa vivere anche in disaccordo con tale scelta, sia in senso negativo che in senso positivo: negativo qualora il modello scelto fosse buono e si vivesse in disaccordo con tale bontà della scelta, dunque peggiorando se stessi; in senso positivo se il modello scelto non fosse buono e si vivesse in disaccordo con il paradigma negativo, dunque migliorando se stessi. Nel modello scelto dall'anima, sono presenti anche gli elementi contingenti ed accidentali, che ben devono essere valutati dalla psyche che si appresta alla scelta. La psyche sceglierà dunque ponderando, valutando, calcolando pro e contro, svantaggi e vantaggi, soppesando la proporzione che vi deve essere tra i vari aspetti accessori dell'esistenza – ad esempio ricchezza, povertà, salute, malattia, bellezza, bruttezza e così via-, il modello generale della vita scelta, nonché la propria taxis. Deve dunque trattarsi della preparazione di una miscela, quasi come nella realizzazione di un farmaco, in cui le varie componenti devono essere pesate al millesimo di grammo onde evitare effetti indesiderati. Tuttavia, anche per i migliori e capaci calcolatori, è possibile incappare in errori. Ricordiamoci del conteggio del numero nuziale: anche quelli che sembrano più sapienti possono sbagliare nel calcolo e produrre effetti imprevisti. Una volta lanciate le sorti, le anime, nell'ordine cui spettava, si recavano a scegliere la vita prossima. I paradigmi sono superiori per quantità al numero delle anime, e sono di ogni tipo, umani e animali¹⁹³. L'ordine di chiamata alla scelta non inficia la possibilità di scegliere una vita buona e giusta, a patto che si abbiano gli strumenti conoscitivi per poter discernere il meglio dal peggio ¹⁹⁴. E gli unici strumenti in grado di preparare alla scelta, gli unici in grado di garantire la felicità attraverso l'elezione di una vita giusta ed intermedia, ossia lontana dagli eccessi, sono la virtù e la pratica della filosofia¹⁹⁵. Alla base di una buona o cattiva scelta del modello di vita può esservi l'inesperienza dei mali. Ci viene presentato il caso di un'anima che, provenendo dal cielo, scelse per sé la vita ingiusta del tiranno. Si tratta, ovviamente, di una scelta fatta a causa dell'ignoranza: costui era salito al cielo non grazie ad una virtù acquisita attraverso la pratica della filosofia, ma attraverso l'abitudine, dunque una virtù irriflessa. La sua scelta indica mancanza di calcolo e ponderazione dei vantaggi e degli svantaggi, dei beni e dei mali che quella scelta portava con sé¹⁹⁶. Costui diede la colpa a tutti, fuorché a se stesso, della scelta compiuta. Chi proveniva dalle sofferenze non sceglieva in modo affrettato. In realtà, chi ha veramente la possibilità di compiere un viaggio sereno da questo mondo all'altro e viceversa, è solo il filosofo, o per lo meno, questo è quanto si può desumere dal racconto di Socrate:

¹⁹³ Cfr. F. J. Gonzales, *Combating Oblivion...*, p. 270: il mito di Er è comico e poco edificante: animali che scelgono la vita umana, uomini che scelgono la vita degli animali: dov'è la distinzione tra esseri umani e bestie? Aspetti ridicoli e grotteschi dell'immagine e della scelta.

¹⁹⁴ Cfr. A. Larivée, *Choice of Life and Self- Transformation...*,pp. 250 - 251: la conoscenza che occorre per compiere una buona scelta consiste in: arte del discernere e del prendere decisioni (ponderate); conoscenza della natura dell'anima e delle sue virtù; conoscenza di quelle condizioni esteriori che possono influire sull'anima (la miscela di varie condizioni produce effetti differenti); conoscenza di "come" miscelare le condizioni. Tuttavia ciò non è ancora sufficiente affinché si scelga bene. È necessario sapere anche quale sia il risultato della combinazione di queste condizioni –povertà, ricchezza, bellezza, vigore fisico, debolezza etc.-, con le particolari disposizioni dell'anima.

¹⁹⁵ Cfr. M. Inwood, *Plato's Eschatological Myths*, pp. 43 ss. Nel mito di Er pare che la reincarnazione sia ciclica, destinata a ripetersi per l'eternità, anche per l'anima del filosofo, che quindi mai si libererà definitivamente dal legame col corpo, fatto che veniva invece sostenuto nel mito finale del *Fedone*. In realtà, nella *Repubblica*, che il ciclo di reincarnazioni per l'anima filosofa si interrompa non è negato, piuttosto non se ne parla, dando ampio spazio ad altri aspetti relativi all'esistenza nell'aldilà, *in primis* la responsabilità della scelta della propria vita. La questione nel *Fedone* veniva trattata dal punto di vista dei premi e delle ricompense, per questo motivo si parla del premio massimo per chi abbia raggiunto la forma di vita migliore e più santa. Ma nel mito di Er, come dicevamo, l'occhio cade su altri aspetti, ovvero sulla responsabilità personale nella scelta di una condotta morale più o meno giusta, in linea, per l'appunto, col tema centrale del dialogo, la giustizia, la sua preferibilità e la felicità che ne deriva, e il legame di questi aspetti con il tema della conoscenza. A mio avviso, l'assenza di un riferimento esplicito all'interruzione del ciclo delle rinascite per il filosofo non è presente per il fatto che questa non è la sede, né questo è il punto, che interessano alla tematica trattata nella *Repubblica*.

¹⁹⁶ Sino a 619 d 1. Cfr. F. J. Gonzales, *Combating Oblivion...*, p. 266: il sistema della scelta, che viene esemplificato attraverso l'esempio dell'anima virtuosa che sceglie la vita del tiranno costituisce una minaccia al sistema della giustizia e alla giustizia del sistema. Proclo si chiede come sia possibile che questo esempio possa essere compatibile con il concetto di giustizia divina, *in Remp.* 292.19 – 22.

"se uno, giungendo nel nostro mondo, si dedica alla sana filosofia, e nel sorteggio non capita tra gli ultimi a scegliere, si dà il caso, stando al racconto di Er, che egli rischia non solo di essere felice qua da noi, ma anche di fare il viaggio da questo mondo all'altro, e dall'altro a questo, non per la via difficile che passa sottoterra, ma per quella piana che attraversa il cielo".

Le difficoltà sollevate su questi passi dedicati al destino del filosofo e alla importanza che la filosofia riveste nel momento della scelta rimontano in modo particolare al connubio che nel mito di Er si presenta tra libertà e fato – la fortuna o sfortuna nel sorteggio -, e agli esempi concreti che il mito propone, in cui si vedono anime provenienti dal mondo sotterraneo che scelgono un buon tipo di vita. In sostanza, questi studiosi ritengono che il mito di Er indebolisca l'affermazione che la filosofia garantisca una giusta scelta nell'aldilà, che non assicuri in toto una buona vita al filosofo¹⁹⁸. Cerchiamo di rispondere a tali obiezioni. Alcuni studiosi sostengono che le anime che provengono dal mondo sotterraneo scelgono bene perché hanno sperimentato o sono state testimoni delle sofferenze che una vita cattiva porta con sé. Quindi, in questo caso, la filosofia non sta alla base, come condizione necessaria, della scelta di una buona vita. Tuttavia, va notato che la scelta di una buona vita non comporta la scelta della vita ottima o migliore. È una scelta, quella di queste anime, fondata sull'esperienza e non sulla conoscenza, sull'acquisizione di un habitus e non sul possesso della virtù. Ad ogni modo, le esperienze della vita precedente e dell'aldilà hanno insegnato a queste anime qualcosa, e questi insegnamenti le hanno rese migliori e capaci di giudicare meglio. Tuttavia siamo ben lontani dai modi in cui può scegliere il filosofo. Nei primi si ha l'evitamento della sofferenza, nel secondo la ricerca della realizzazione dell'ottimo. Alcuni studiosi sottolineano, giustamente, che anche chi abbia praticato filosofia spera di avere fortuna e di non capitare ultimo nella scelta del modello. Inoltre è solo probabile – kindyneuei – che troverà la felicità e il cammino celeste. Quindi la filosofia non è condizione sufficiente per la scelta di una buona vita. A ben guardare, però, le parole di Socrate vanno in altra direzione. Egli dice che chi pratica la filosofia rischia di essere felice nell'aldilà e nell'aldiqua. Il filosofo, infatti, è l'unico che possieda lo strumento della vera conoscenza, che è conoscenza del bene e del male, del giusto e

19

¹⁹⁸ Cfr. F. J. Gonzales, *Combating Oblivion...*, p. 267 ss.

dell'ingiusto, della virtù. Su tale conoscenza si basa la certezza che nell'aldilà il filosofo, ovvero il giusto e virtuoso per eccellenza, il conoscitore del vero bene, abbia un destino felice. Per quel che riguarda la scelta del filosofo e la conseguente reincarnazione, possiamo proporre le seguenti osservazioni. Punto primo: anche in mancanza di fortuna, e pur capitando per ultimo, il filosofo sceglie il meglio, sia pure un meglio relativo alle possibilità che gli sono rimaste a disposizione. Sarà poi l'assetto interiore della sua anima, miscelato con le caratteristiche della vita scelta e con tutti quegli aspetti che tale vita comporta a fare il resto. Sarà la scelta migliore perché ponderata, calcolata in tutti i suoi aspetti. Gli elementi verranno soppesati e combinati in modo misurato. Il filosofo è colui che si tiene lontano dagli eccessi di ogni tipo. Punto secondo: la sfortuna può colpire il filosofo nel senso che, capitando ultimo nella scelta, potrebbe non avere a disposizione quegli elementi migliori da combinare con la propria anima e con il proprio assetto interiore. Tradotto in termini semplici, nella vita potrebbe non realizzarsi il successo del filosofo da un punto di vista esteriore o sociale. Come illustrato molto bene nel Fedone - in cui il focus è puntato sull'immortalità dell'anima, considerata di per sé nel suo distacco dal corpo, e sull'anima del filosofo, unica a poter raggiungere quella condizione di perseità- il filosofo che si distacca e che in vita si assimila al divino raggiunge la felicità, proprio nella sua condizione di separatezza e superiorità rispetto alla dimensione del mutevole e del contingente, già nella presente vita. Questo distacco implica che a prescindere da ciò che proviene dall'esterno, nel bene o nel male, il filosofo di per sé, che vive la propria vita in una dimensione teoretica, possiede una felicità inattaccabile, perché tutta interiore, la vera felicità. Tuttavia, la Repubblica ci insegna che il filosofo non può e non deve vivere la propria esistenza terrena alienandosi dai propri simili. Egli è tenuto a ridiscendere nella caverna, a portare tra i suoi simili e nella società la propria formazione, conoscenza ed esperienza, per poter realizzare, concretamente, la giustizia. È nella ridiscesa che il filosofo corre un grave pericolo, rischia la stessa vita a causa del sospetto, dell'indignazione, o della diffidenza che ingenera nei suoi simili, i quali, privi di scienza, non riconoscono l'importanza di farsi simili a lui o di sottomettersi alla sua guida. Il rischio che corre il filosofo è politico. Ed è questo il rischio che il filosofo nel momento della scelta: non quello di danneggiare la propria anima scegliendo un modello cattivo -poiché seppure in condizioni di sfortuna, la sua scelta sarà la migliore possibile: il filosofo, di per sé, una volta divenuto tale, ovvero "filosofo", è e sarà felice – piuttosto non avere a disposizione quella miscela che gli possa permettere una efficace

e positiva ridiscesa nella caverna della società civile. Ove manchino i fattori esteriori giusti, le circostanze favorevoli, il filosofo non potrà estrinsecare la propria azione positiva e benevola in ambito politico e potrà sembrare inutile. Questa è la sfortuna in cui può incappare: essere privo della possibilità di agire efficacemente sul piano politico, messaggio che veniva già trasmesso attraverso l'immagine della caverna. Questa è la sfortuna che è capitata a Socrate, condannato a morte, ma è anche la sfortuna che ha accompagnato Platone nella fallimentare esperienza al fianco dei tiranni di Siracusa. Ma ciò che distingue il filosofo dai comuni esseri umani è la consapevolezza della propria condizione e di ciò che essa comporta, consapevolezza o conoscenza che lo porta anche ad accettare il rischio di una disfatta o di un insuccesso sul piano politico, che concretamente consiste nell'essere messo da parte, nel non essere ascoltato, risultando, ai più, inutile. Questo riguarda, naturalmente, la vita del filosofo nell'ambito della trama delle relazioni sociali e della costituzione dello Stato, perché è un suo obbligo il ritornare tra i suoi simili: la Repubblica difende l'ideale di una filosofia non solo per sé ma in funzione dell'intero dello Stato, vantaggiosa, anzi necessaria al governo; espone però anche quelle che sono le opinioni comuni circa il filosofare e illustra quale sia la situazione concreta in cui viene a trovarsi il vero filosofo. Si tratta di una condizione generalmente sfavorevole, poiché mancano le condizioni -esterne- che favoriscano un sovvertimento dello status attuale. Egli può stare certo del proprio destino di felicità nell'aldilà e nella dimensione distaccata della propria interiorità anche in questa vita, qualsiasi siano le condizioni esteriori che lo accompagnino. Ma la Repubblica non è il luogo in cui affrontare questa condizione della psyche, quel luogo è il Fedone. Qua, nel dialogo sulla giustizia, l'anima è considerata nella sua relazione con il corpo, non solo fisico, ma sociale, ed è da questa dimensione che può venire il pericolo per il filosofo. Come ben sottolineato da alcuni studiosi, occorre porre mente al fatto che chi pronuncia i due discorsi relativi alla libertà di scelta -la virtù non ha padroni- e alla fortuna sono, per l'appunto, due figure diverse. Le affermazioni sulla responsabilità soggettiva provengono dalla bocca del prophetes, il riferimento alla corresponsabilità della buona sorte proviene da Socrate. Avanzando nella lettura del mito, vediamo che ci viene illustrato il momento della scelta del modello di vita da parte di una serie di personaggi: Orfeo, Tamiri, Aiace Telamonio, Agamennone, Atalanta, Epeo, Tersite, infine Odisseo, il quale, lasciato per ultimo,

scelse la vita più modesta e ritirata, dopo aver molto sofferto, una vita trascurata da tutti gli altri¹⁹⁹.

Il destino rappresenta una scelta irreversibile, che viene siglata al cospetto delle tre Moire. Dalle Moire si transita di fronte ad Ananke sino a giungere al lato opposto. A questo punto, le anime sono pronte per procedere verso la piana del Lete, fiume dell'oblio. A turno dovranno bere l'acqua dell'Amelete, in una certa misura, qualcuna bevendone più del dovuto²⁰⁰. L'effetto dell'acqua era la perdita della memoria ed un sonno avvolgente, risvegliato da un boato e un terremoto che portava le anime alla rinascita. L'unico a non bere fu Er, che senza sapere come, si risvegliò in cima alla pira. Eccoci al momento della rinascita, cui si giunge senza ulteriori cammini ma nell'immediato, improvvisamente. Del momento del ricongiungimento al corpo nessuno può dirci nulla, nemmeno Er che lo ha vissuto in prima persona²⁰¹. L'elemento che insieme alla scelta costituisce l'aspetto più importante del mito, proprio quello che ci riporta alla dimensione originaria del dialogo – ovvero la realizzazione della giustizia nell'anima incarnata, quindi nell'anima che si confronta con il divenire – è trattato con quella stessa velocità con cui la psyche di punto in bianco si ritrova dall'aldilà all'aldiqua, con la velocità di un boato. Questo è il racconto del redivivo Er, cui segue, come già abbiamo sottolineato in occasione dei miti escatologici del Gorgia e del Fedone, una riflessione di tipo etico e protrettico. Il mito si è salvato grazie alla

¹⁹⁹ Sino a 620 d 6. Le anime possono reincarnarsi anche in vite animali. Anche questo aspetto ha dato luogo, all'interno della comunità degli studiosi, a un importante dibattito. In propositi si consideri la posizione di M. Inwood, *Plato's Eschatological Myths*, pp. 28 – 50, part. p. 37, sul rapporto tra possesso della ragione e scelta del paradigma: in *Resp.* 441 a – b Platone sostiene che gli animali sono privi di ragione, mentre la ragione, secondo il decimo libro della *Resp.*, è il perno dell'anima umana. Ma le anime umane che occupano un corpo animale possiedono la ragione, anche se non lo utilizzano adeguatamente. Nel X libro alcuni animali scelgono la vita umana, esercitando una capacità razionale che essi presumibilmente non possedevano nella vita animale. Come può un'anima di un animale, priva della ragione, essere la stessa che riveste una vita umana, e che possiede la ragione come caratteristica determinante? Lo stesso equivale per i bambini, i quali mancano del *logistikon*, 441 a – b. ma l'anima del bambino è la stessa dell'adulto che ha acquisito la ragione. Pare che Platone utilizzi due nozioni di *psyche*, l'anima come principio razionale e anima come principio di vita. la seconda persiste dall'infanzia all'età adulta, la prima emerge solo ad un certo stadio della nostra esistenza terrena e metempsicotica.

²⁰⁰ Cfr. F. J. Gonzales, *Combating Oblivion...*,p. 270 ss.: altro aspetto del mito. Dopo aver scelto il modello di vita che viene loro assegnato, le anime sfilano davanti alle Moire –passato, presente e futuro-, per confermare e rendere inalterabile la scelta. Dopo di che devono giungere alla piana di Lethe, descritta come l'antitesi della *physis* –luogo in cui nulla cresce- in cui berranno dalle acque dell'Amelete prima di reincarnarsi. Beve sia chi è dotato di *phronesis* e chi no, i primi secondo giusta misura, i secondi troppo, ma un certo livello di oblio è condizione necessaria per la reincarnazione.

²⁰¹ Cfr. Halliwell, *The Life and Death Journey of the Soul...*,p. 469, Er non sa come sia rientrato nel suo corpo, motivo per cui lo studioso propone di leggere il mito come un'allegoria della vita dell'anima in questo mondo.

resurrezione del guerriero pamfilio e potrà salvare anche noi, a patto che gli si dia ascolto e gli si presti fede:

"se dunque daremo retta a quanto ho detto, convincendoci che l'anima è immortale ed è potenzialmente capace di assumere su di sé ogni genere di bene e di male, terremo sempre la via che sale verso l'alto, comportandoci in ogni circostanza secondo giustizia unita a saggezza. Così potremo essere in pace con noi stessi e con gli dèi, sia nel nostro soggiorno su questa terra, sia in seguito, quando avremo riscosso i premi della giustizia come fanno i vincitori allorchè raccolgono i trofei nel trionfo. Ci toccherà, insomma, felicità quaggiù sulla terra e nel viaggio millenario che abbiamo illustrato" ²⁰².

III.3) Analisi dei contenuti e delle fonti

Dopo l'inquadramento generale, ritorniamo a considerare il mito di Er in modo più analitico, anche attraverso l'individuazione delle fonti pregresse che possono essere state alla base della costruzione di un racconto che, non immeritatamente, è divenuto tra i più celebri all'interno della produzione platonica. Il discorso di Socrate è servito ad illustrare la preferibilità della giustizia e la felicità che da questa consegue partendo dalla giustizia *kath'auto*, di per sé: la giustizia si è conquistata il podio nonostante l'ammissione, poi ritrattata, della possibilità per l'ingiusto di condurre l'intera propria esistenza nel massimo dell'ingiustizia, senza essere scoperto. Nemmeno se l'ingiusto potesse vivere nel male morale più assoluto senza venire scoperto, e dunque senza pagarne il fio, la sua vita sarebbe migliore e preferibile a quella del giusto. Dato alla giustizia il giusto premio, ora è possibile lodarla e ritrattare quella ammissione iniziale. Nell'ottica di una giustizia che si configura come legge razionale che governa l'intero cosmo, giustizia e ingiustizia vengono riconosciute e ripagate come meritano da uomini e dèi, già nella vita presente e maggiormente nell'aldilà, nella dimensione dell'eterno.

 202 Resp. 621 b 8 – d 3. Secondo alcuni, cfr. Gonzales, le parole di Socrate rappresentano una sfida al mito.

Si racconterà dell'aldilà, tuttavia, non nei termini di una riproposizione della *nekyi*a omerica –non sarà un racconto di Alcinoo²⁰³- ma nell'ottica dei guadagni ottenuti nel corso del dialogo, all'insegna di una morale che rompe gli schemi proposti da un passato che, per quanto glorioso – come è stato dimostrato ed argomentato proprio nel corso del decimo libro –, non è nelle condizioni di insegnare alcunché in termini di valori etici.

III.3.1) Katabasis, topografia e giudizio.

A raccontarci delle meraviglie e dei terrori che nell'aldilà spettano al giusto e all'ingiusto è un personaggio, probabilmente di creazione platonica, di nome Er. Il nome di Er ci conduce, per la sua origine, ad Oriente. Nel Lessico Suda, di età bizantina, è indicato come nome ebraico²⁰⁴. Il guerriero della Pamfilia si risveglia sulla pira prossima ad ardere e, redivivo, riporta quanto visto e udito nell'aldilà, avendo egli affrontato una katabasis. Come ribadito più volte in precedenza, è stata da più parti sottolineata la continuità di una certa tradizione che fa riferimento alla discesa agli inferi e che ha influito sia su Parmenide che su Platone. Se il modello di tutti i viaggi nell'aldilà è fornito dalla nekyia di Odisseo, non di meno si affianca la tradizione di discese nel regno di Ade di matrice orfica, che si modella sul prototipo omerico ma che presenta importanti differenze. Come postulato da alcuni studiosi, è possibile che all'origine dei racconti di esperienza nell'Aldilà, come quello riportato da Er, vi fosse un poema orfico in cui il cantore trace in prima persona riporterebbe la propria esperienza agli inferi nel tentativo di liberare la sua sposa Euridice, un poema del quale non è possibile ipotizzare una datazione, ma che avrebbe esercitato la propria influenza sulle Bassaridi di Eschilo e anche sul Fedone di Platone. Nel poema, Orfeo avrebbe descritto quanto visto nell'aldilà e quanto appreso circa la sorte ultima delle anime²⁰⁵. Lo scenario che ci si presenta non è del tutto nuovo, poiché esso ci è stato già mostrato, per molti aspetti, nei miti escatologici del Gorgia e del Fedone. Tuttavia, nel mito di Er vi sono specificazioni ulteriori che lo pongono in relazione non solo con i suddetti

²⁰³ Il "non sarà un racconto di Alcinoo" può essere inteso in due modi: o, come appena detto, nel senso di un distacco dalle tradizionali immagini relative alla *nekyia*, ma anche nel senso della lungaggine e della noia relative a questa parte dell'opera omerica, parte che ricopre ben quattro libri dell'*Odissea*.

²⁰⁴ Cfr. altresì Luca, 3, 28, in cui comparirebbe come nome di un antenato di Giuseppe, sposo di Maria. Proclo e Clemente Alessandrino, arbitrariamente, identificano Er con Zoroastro.

²⁰⁵ Cfr. A. Bernabé, *Hieros logos* ..., p. 280 s. Rinvio anche a K. A. Morgan. *Myth and Philosophy form the Presocratics to Plato*, per una riflessione su le trelazioni tra miti platonici e miti presocratici

dialoghi ma anche, e particolarmente, con il *Timeo*. Ad ogni modo, come già affermato in precedenza, come il mito del Fedone si configura come naturale prosecuzione del mito del Gorgia, altrettanto può essere detto del mito della Repubblica, che si pone a prosecuzione dei due precedenti, sia dal punto di vista dell'immagine, sia dal punto di vista dei contenuti. L'anima di Er, separatasi dal corpo, giunge in un luogo meraviglioso -topon daimonion-, da cui si dipartono quattro chasmata -voragini-, al centro delle quali siedono i giudici -dikastas-. Eccoci subito di fronte ad elementi a noi noti. Il luogo meraviglioso è quello che ci è stato illustrato nel Fedone²⁰⁶; le chasmata sono state ampiamente preparate e descritte nell'articolata immagine, sempre presente nel mito conclusivo del Fedone, relativa all'intricato sistema di gallerie e fratture sotterranee e canali fluviali. Nella Repubblica, due sono le vie che conducono ai luoghi della permanenza nell'oltretomba, due le vie per la risalita da esso. Si tratta di chasmata studiate, corrispondentemente ai movimenti delle acque fluviali descritteci nel mito del Fedone, per non far incontrare le anime tra loro. Un antecedente di tali profonde aperture lo si ritrova nella chasma che si offre alla vista di Parmenide e nella quale affondano i sentieri del giorno e della notte, mentre nelle vie all'in su e all'in giù percepiamo l'eco del frammento eracliteo, il quale sottolinea come in realtà i due sentieri si equivalgano. Le vie che nel mito di Er portano verso l'alto e verso il basso, immancabilmente riconducono entrambe le anime al medesimo punto, ovvero al luogo da cui rinasceranno a nuova vita mortale. I giudici, presentati solo brevemente nel Fedone, vengono ad essere descritti nel mito conclusivo del Gorgia, laddove sono collocati al crocevia formato dalle due strade che conducono, l'una alla beatitudine, l'altra al castigo. Il crocevia, da cui si dipartono le strade che dovranno imboccare le anime, verso la punizione o verso il premio, come sappiamo dall'analisi del mito del Gorgia, è luogo sacro ad Ecate, la dea che assiste le anime nel viaggio agli inferi: si tratta di una presenza "celata" ma costante che, nella Repubblica, vede un rafforzamento della simbologia ad essa associata. Non a caso, il dialogo narrato ha luogo nel giorno della festa in onore della dea Bendis, identificata con Artemide e con la Ecate ctonia. La sua presenza ed azione non si manifesta solamente nel racconto relativo all'aldilà, ma patrocina la stessa discesa di Socrate al porto del Pireo²⁰⁷. I giudici indicano alle anime la direzione da imboccare, a destra verso l'alto per le anime premiate, a sinistra verso il basso per le anima castigate. Anime giuste e ingiuste portano affisso sul petto o sulla

²⁰⁶ Cfr. Fedone, 107 d, ma anche Gorgia, 524 a.

²⁰⁷ Sulla identificazione tra Bendis, Artemide ed Ecate ctonia, cfr. C. G. Jung – K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino, 1972, p. 162 ss.

schiena la sentenza che li ha condotti a quelle destinazioni. I cartelli con le sentenze sono un corrispettivo di quei segni che l'anima porta con sé a causa del suo agire ingiustamente o ingiustamente di cui ci riferisce il Gorgia. Le indicazioni topografiche, destra e sinistra, ma anche il "dietro e davanti" relativi alla posizione dei cartelli con la sentenza sono il retaggio di una cultura orfica e pitagorica: la fonte di sinistra delle lamine auree è la fonte alla quale non bisogna attingere l'acqua, quella di destra la fonte da cui potersi dissetare. Ancora, tradizionalmente, nell'ambito del Pitagorismo, destra e sinistra si collocano, ciascuno, in una determinata colonna della tavola degli opposti, la destra, insieme con il davanti e l'alto, nel lato positivo, la sinistra, il dietro e il basso con il lato negativo²⁰⁸. Quanto detto vale per le psychai in arrivo nell'Ade. Le anime prossime alla risalita, ossia alla reincarnazione, si ritrovano tutte insieme in un luogo nel quale condividono le esperienze vissute, nel bene e nel male. L'incontro ci viene descritto come una festa, si piange, ci si abbraccia, si trascorre del tempo insieme, ci si saluta, in una visione conviviale dell'aldilà che richiama le descrizioni presenti nei versi pindarici²⁰⁹. Dai racconti delle anime emerge quale sia il criterio di attribuzione delle punizioni e dei premi, che è un criterio di tipo proporzionale, incentrato, come nel mito del Gorgia, sul concetto di proporzione geometrica, ovvero un criterio di retribuzione che dà a ciascuno quanto merita²¹⁰. L'unità di misura su cui stabilire la pena o il premio è dato dalla durata presunta della vita, fissata in cento anni. Per ciascun merito o colpa, la ricompensa sarà dieci volte tanto, il decuplo, e il destino nell'aldilà si compirà nell'arco di mille anni. Su questo punto, non può sfuggire il richiamo al particolare significato che il numero dieci, simboleggiato dalla tetrade, rivestiva in ambito pitagorico.²¹¹ Per un altro verso, non può sfuggire l'importanza che calcolo e misura rivestono anche nella dimensione oltremondana, poiché è sulla base di questi due elementi che premi e pene vengono attribuiti alle anime secondo un principio evidentemente razionale, come razionale, nonostante il linguaggio immaginifico del mito, è il messaggio che si vuole trasmettere, in linea con i contenuti del dialogo. La

²⁰⁸Cfr. in proposito S. Contini, *Cuor di Zagreo. Il viaggio dell'anima: orfismo e miti escatologici in Platone*. Seneca Edizioni, Torino 2009, p. 22 ss.: destra e sinistra, nella Grecia antica, vengono identificate, la prima, con l'Oriente, il lato solare e rappresenta la parte sacra alle divinità celesti; la seconda è identificata con l'occidente, sede dei morti e del suo dio Hades. In Parmenide, la dea accoglie il filosofo prendendogli la mano destra.

²⁰⁹ Cfr. Pindaro, *Olimpiche* 2, 56-72.

²¹⁰ Cfr. J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, p.119-143, per la quale non vi è alcun criterio di giustizia attribuito a premi e punizioni, in linea con la tesi da lei sostenuta che in realtà, nel mito di Er, ben poco sia presente una responsabilità e libertà di scelta.

presente una responsabilità e libertà di scelta.

211 Sui significati della tetrade, cfr. K. Ferguson, *La musica di Pitagora*, p. 83 ss, in relazione alla scoperta musicale dei quattro rapporti musicali fondamentali.

giustizia, invero, si delinea come misura, ed è questa legge che governa il cosmo ed ogni suo singolo aspetto, naturale, umano, divino, oltremondano. Tuttavia, la sanzione che spetta ai colpevoli di crimini insanabili, sarà ben più lunga, forse eterna, come ci veniva suggerito nel mito conclusivo del *Fedone*. Esiste un male morale senza rimedio e senza possibilità di appello, da cui non si torna più indietro. Questo è, propriamente, il destino di Ardieo e dei tiranni, bloccati in prossimità dell'uscita della voragine da un terribile muggito, anche questo desunto dal panorama pitagorico²¹².

III.3.2) La colonna di luce e Ananke.

Le anime, dopo aver sostato per sette giorni nel prato –il *leimon* orfico, che ha le sue origine nel prato asfodelico dei poemi omerici- all'ottavo giorno da lì dipartono, per intraprendere un cammino di quattro giorni che le condurrà in un luogo dal quale si assiste ad una magnifica visione, quella di una colonna di luce simile all'arcobaleno. Questa colonna è appesa al cielo e la sua luce avvolge il cielo, come le corde che tengono avvinta ed unita la trireme. Si tratta della visione dell'universo nel suo complesso. La colonna espande la sua luce tutt'intorno alla periferia del cielo e lo avvolge come suo estremo legame; alle estremità delle catene che la tengono avvinta al cielo è appeso il fuso di Ananke, con i suoi otto fusaioli posti l'uno dentro l'altro con i bordi sporgenti e visibili dall'alto²¹³. L'immagine, particolarmente suggestiva, è una rappresentazione del cosmo e dei cieli che lo costituiscono, nonché dei movimenti che lo animano.

²¹² Cfr. Arist. *Analitici posteriori*, II, 1194 b 32.

²¹³ I rapporti tra fusaioli sono di natura numerica, fatto che associa all'immagine dell'universo, ben al di là di una mera rappresentazione immaginifica, una natura squisitamente razionale di tipo matematico. Come già insegnava la tradizione pitagorico l'universo è numero, e Platone, in questa sede, lo evidenzia proprio nei suoi macroaspetti, riservando ulteriori specificazioni e approfondimenti al Timeo, in cui si affronterà la costituzione matematica dell'universo e dell'uomo che vi è incluso. Sui rapporti, anche numerici, tra fusaioli, cfr. S. Contini, *Cuor di Zagreo...*,pp. 249 - 250: "le sfere hanno tra di loro un rapporto di proporzione numerica dato dalla concentricità esistente fra le diverse ampiezze dell'orlo delle circonferenze, rispondenti ad un ordine preciso: il primo fusaiolo rimane al suo posto, mentre secondo diviene l'ottavo, terzo il settimo, quarto il terzo, quinto il sesto, sesto il secondo, settimo il quinto e ottavo il quarto. Sommando tra loro i valori del primo e secondo numero in questa progressione, il settimo e l'ottavo, il terzo e il sesto, e poi il quarto e il quinto, si otterrà il numero nove, che negli scritti omerici ha valore rituale e simboleggia il coronamento degli sforzi ed il compimento di una creazione; nove era considerato, in senso più ampio, anche il segno della molteplicità che fa ritorno all'unità, della solidarietà cosmica redenta ad unità, dal momento che, essendo ogni mondo rappresentato nell'antichità da un triangolo o da una cifra ternaria (cielo, terra, inferi), nove rappresenta la totalità dei tre mondi".

A detta di alcuni studiosi Platone costruisce, o ha in mente, un planetario col quale vuole raffigurare, per l'appunto, i moti celesti²¹⁴. Sin dall'antichità, la colonna di luce è stata interpretata come l'asse che, passando per il centro della terra, attraversa tutto l'universo, anche sulla base del *Timeo*²¹⁵, oppure come la via Lattea, posto che questa interpretazione risulta più problematica. Il fatto che ad Er la luce appaia in forma di colonna lo collocherebbe quale spettatore esterno all'universo che vede il cerchio di profilo²¹⁶. Da un passo delle *Leggi*²¹⁷, si desume che la colonna di luce attraversa l'universo da un polo all'altro, passando per il centro del cosmo, che corrisponde al centro della terra. La luce della colonna, che va da un polo all'altro dell'universo e passante per il suo centro, si estenderebbe poi per tutta la circonferenza, similmente all'anima del cosmo, posta al centro e poi tesa tutt'intorno²¹⁸. Il fuso appeso all'estremità del cielo è tenuto sulle ginocchia da Ananke²¹⁹, a rappresentare la necessità quale legge che regola l'intero universo, nei suoi aspetti e componenti naturali, umani, divini. La figura di Ananke è cara agli Orfici, non compare nella *Teogonia* esiodea ma è presente in Empedocle, il quale nel suo poema Purificazioni la presenta in relazione alla reincarnazione:

> "È vaticinio di Ananke, decreto antico degli dèi, eterno, sigillato da ampi giuramenti: se qualcuno, per suo errore, contamini di sangue le sue membra, o dopo aver sbagliato ad opera di Contesa giuri il falso, costoro, come demoni che hanno avuto in sorte vita longeva, per tre volte diecimila stagioni vadano errando lontano dai Beati,

²¹⁴ Cfr. G. Lozza (a cura di), Platone. *La Repubblica*, n. 62, p. 833: lo studioso la raffigurazione non va presa troppo sul serio, poiché lo scopo è porre in evidenza che la Necessità esprime la legge di tutto

l'universo.

215 Cfr. *Timeo*, 40 c.: "E la terra, la nostra nutrice, stretta intorno all'asse che attraversa l'universo, il dio la pose custode e produttrice della notte e del giorno, la prima e la più antica di tutte le divinità nate all'interno del cielo" (trad. it. F. Fronterotta). Di parere contrario J. S. Morrison, *Parmenides and Er*, pp. 59-68.
²¹⁶ Cfr. G. Lozza (a cura di), Platone. *La Repubblica*, n. 56, p. 813.

²¹⁷ Platone, Leggi, 945 c – d.

²¹⁸ Cfr. *Timeo*, 34 b: "[...] avendo poi posto un'anima al suo centro, la distese attraverso tutto il corpo e ancora, dall'esterno, lo avvolse con essa e costituì così un cielo dalla forma circolare che si muove circolarmente, unico, solo, solitario, capace, per sua virtù, di stare con se stesso senza avere bisogno di niente altro, sufficientemente conoscitore e amante di se stesso. Operando in questo modo, egli lo generò

come un dio felice". (trad. it. F. Fronterotta).

219 Sulla figura di Ananke, particolarmente cara agli Orfici, cfr. *Orph. Fragm.* 54, 126, 162 Kern. Altresì, si confronti con Parmenide, B 8 DK, 30-31. Su Necessità, cfr. inoltre il discorso pronunciato da Agatone in Simposio, 195 c; 197 b.

rinascendo nel corso del tempo in molteplici forme mortali, permutando i travagliati sentieri della vita [...]²²⁰.

In un frammento che dovrebbe essere immediatamente successivo si parla di dystleton Ananken, di Necessità ineludibile²²¹. Viene a delinearsi, con ciò, una immagine abbastanza chiara di Ananke, che nella sostanza non si discosta significativamente dalla dea che tiene il fuso nel mito di Er. In entrambi i casi, il suo decreto è immutabile e ad esso non ci si può sottrarre, questo vale per uomini e dèi. Interessante è il fatto che nel frammento empedocleo essa sia posta in relazione diretta col tema della punizione e della reincarnazione. Chi si sia reso colpevole di delitti o spergiuro per "tre volte diecimila stagioni" si troverà lontano dai Beati e verrà assorbito dall'incessante ciclo di morte e rinascita che riveste una funzione catartica. Questa è una legge eterna. Nel mito di Er, Ananke rappresenta l'ordine necessario che governa il cosmo, cui è soggetta anche l'esistenza umana; la vicenda di morte e rinascita per ciascuna anima si svolge sotto il suo sguardo che imprime il sigillo alla scelta del proprio paradigma. Una volta che su quella scelta si sia posato lo sguardo di Necessità, nulla può cambiare. La dea di Empedocle è legata intimamente al tempo, così come lo è quella di Platone, circondata e coadiuvata dalle Moire che rappresentano il passato, il presente e il futuro, un tempo sottomesso alla necessità²²². In un frammento della Teogonia di Ieronimo ed Ellanico riportatoci da Damascio, Necessità, identificata con Adrasteia, è unita indissolubilmente al tempo eterno. Ci viene riferito che

" a lui (*Chronos ageraos*: tempo senza vecchiaia) era congiunta Necessità, per natura identica ad Adrastea, incorporea, distesa lungo tutto il mondo, sino a raggiungerne i confini" ²²³.

²²⁰ Empedocle, *Purificazioni*, B 115 DK.

²²¹ Empedocle, *Purificazioni*, B 116 DK.

²²² Per le riflessioni sulla figura di Ananke nelle testimonianze orfiche e nei presocratici cfr. A. Bernabé, *Textos Órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Editorial Trotta, Madrid 2004, p. 39 ss.

p. 39 ss. ²²³ Damascio, *De principiis*, 123 bis, fr. 54 Kern. Le citazioni dei frammenti orfici, in questa parte, sono tratte da E. Verzura (a cura di), *Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, prefazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2011.

Altrove, sempre in relazione alla tradizione orfica, essa, madre delle Moire, è accostata a Themis:

"Ouale dunque noi diremo che sia questa dea? O non è forse evidente che, sulla base di quanto si dice su di lei, poiché la sentiamo ora celebrata come madre delle Parche, ora come la reggitrice di tutto l'ordine cosmico, di quello che regna nelle anime, di quello presente nelle nature, ora come colei che saldamente tiene insieme tutte le cose e che stabilisce per ciascun oggetto il posto in cui, una volta fissato, esso contribuirà a rendere perfetto il mondo nella maniera che opportuna, non è forse evidente che questa dea è quella chiamata Temi presso i teologi? Noi diciamo che tentare di scavalcarla è contro la legge e che, in ogni modo, non siamo in grado di farlo. Infatti, quale altra oltre lei abbiamo sentito definire, nei loro canti, madre delle Moire? So invero che Orfeo, anche se si serve degli stessi nomi, dice che pure altre Moire vengono prima, lontane dagli stessi primissimi dèi, pure prima del regno di Crono e delle classi divine assolutamente intellettive; ma anch'egli introdusse un'altra Necessità prima delle Moire, affermando che Necessità dallo sguardo terribile nacque da quelli²²⁴.

E ancora, in un'altra testimonianza, troviamo che:

"e infatti, il demiurgo, come dice Orfeo, è nutrito da Adrastea, si unisce a Necessità, genera Sorte" 225.

Nelle tre testimonianze orfiche, Ananke si configura come colei che tiene unito -in quanto lo abbraccia-, sotto la sua egida e legge, l'intero universo, dalle potenze divine alla natura e agli uomini, legge alla quale non è possibile per nessuno sottrarsi; essa è legata intimamente al Tempo che non invecchia, perché la sua è una legge eterna che

²²⁴ Procl. *In Plat. Remp.* II 207, fr. 126 Kern.

²²⁵ Procl. *In Tim.* 31 a, fr. 162 Kern.

non subisce mutazioni. Necessità viene a sovrapporsi o ad assimilarsi ad altre divinità, come Adrastea e Themis, ma la sua sostanza non muta, a prescindere dal nome che le possa essere attribuito in questa o quella tradizione. Adrastea significa "la ineludibile" e come Necessità sta ad indicare che l'ordine delle cose non può subire alcuna alterazione. Ananke è madre delle Moire, di Passato, Presente e Futuro, quelle scansioni temporali che presiedono alla vita caduca dell'uomo e che non di meno vengono suggellate eternamente in un destino immutabile, proprio come nella visione cui assiste Er. Alle tre testimonianze riferibili ad un panorama orfico, per delineare meglio il ruolo della divina Ananke, contribuiscono due passi dello stesso Platone, estratti dal discorso di Agatone su Eros nel *Simposio*. Nel primo di questi Agatone sostiene che

"è questi il più giovane tra gli dèi (Eros), e giovane per sempre, e che le antiche vicende degli dèi, di cui parlano Esiodo e Parmenide, accaddero per opera di Ananke, ossia Necessità, e non di Eros, ammesso che essi dicano il vero"²²⁶.

Nel secondo passo, poco più oltre, sempre Agatone afferma che

"[...] mentre, prima di allora (prima dell'intervento di Eros), come dicevo all'inizio, molte e terribili cose accadevano fra gli dèi, come si narra, per il regno di Ananke, ossia Necessità"²²⁷.

Dunque, Ananke appare come divinità originaria, antecedente per nascita e potere agli altri dèì; nel caso specifico dell'intervento di Agatone, essa precede la nascita e l'avvento di Eros²²⁸.

²²⁶ Platone, *Simposio*, 195 c. La traduzione dei passi del *Simposio* è tratta da Platone, *Simposio*, traduzione e commento di M. Nucci, introduzione di B. Centrone, Einaudi, Torino, 2009.

²²⁷ Platone, *Simposio*, 197 b.

²²⁸ La connessione Necessità – Tempo è presente anche in un frammento di Anassimandro, B 12 DK.

III.3.3) Il fuso e i fusaioli: struttura del cosmo. Parmenide ed Er

Inseriti nel fuso vi si trovano gli otto fusaioli, che insieme ad esso si muovono di movimento lento e circolare, seguendo due direzioni contrarie: il movimento dell'insieme e del primo cerchio va da oriente a occidente, il movimento degli altri sette cerchi o fusaioli va da occidente ad oriente. Il movimento dei cerchi, regolare e concentrico del sole e degli altri pianeti, è differenziato²²⁹. Ognuno dei cerchi è presieduto da una Sirena²³⁰, simbolo dei sette pianeti e delle stelle fisse. Ciascuna di esse canta su di un'unica nota, dando luogo, complessivamente, ad una armonia ad otto note. In questa immagine, non pochi studiosi hanno intravisto la possibile influenza di quella concezione pitagorica nota come "armonia delle sfere" 231. Cerchiamo di entrare nel dettaglio della descrizione cosmica del mito di Er e proviamo ad individuarne, se ve ne sono degli antecedenti. Da lungo tempo non è sfuggito all'attenzione degli studiosi l'assonanza che sussiste tra il passo platonico e alcuni frammenti del Poema di Parmenide e che sono raccolti in quella seconda parte incentrata sulla doxa, nella quale la Dea rivela all'Eleate quale debba essere la corretta opinione che gli uomini debbono mantenere circa il mondo dei fenomeni. Sebbene possa apparire una ripetizione, ripercorrerò quelli che sono i tratti salienti dell'esposizione sulla struttura del cosmo di Er per procedere poi con la comparazione di questa con alcuni frammenti parmenidei. Nel racconto del guerriero pamfilio, il cosmo risulta essere collocato all'interno della colonna di luce che lo tiene unito, laddove, come detto poco più sopra, presumibilmente la colonna va intesa come l'Anima del mondo di Timeo, 34b e 36c. Il fuso di Ananke rappresenterebbe l'asse del mondo e gli otto fusaioli, emisferici, i cieli: il più esterno – primo- il cielo delle stelle fisse, il più interno -l'ottavo- quello della Luna. Nel mezzo tra questi due si collocano Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere e Sole, quest'ultimo precedendo il cielo della Luna. Il centro di tutto il sistema è costituito dalla

²²⁹ Tali movimenti erano stati già notati da Alcmeone. Sulla identificazione tra Ananke e Adrasteia, cfr.

Damascio, *Sui principi*, 123 bis, riportato in G. Colli, *La sapienza greca* ..., p. 279.

²³⁰ Plutarco, *Questioni conviviali*, IX 5, 745 c = Empedocle fr. B 116 DK, nel commentare *Repubblica* X, 617 b, si lamenta del fatto che Platone abbia collocato nei cieli le Sirene e non le Muse: "[...] le Sirene che non sono affatto divinità che amino gli uomini o buone, trascurando interamente le Muse o chiamandole con i nomi delle Moire, e denominandole figlie della Necessità. La Necessità, infatti, non ha nulla a che vedere con l'armonia delle Muse, mentre ad amare l'armonia delle Muse è piuttosto la persuasione, e amica delle Muse è, molto più, io credo, della Grazia di Empedocle [...]".

Su questo punto non vi è unanimità d'opinione. Cfr. K. Ferguson, La musica di Pitagora, p. 127: secondo alcuni pitagorici i moti periodici dei nove corpi ruotanti intorno al fuoco centrale sarebbero stati connessi a rapporti musicali e questi moti avrebbero prodotto la musica delle sfere, idea che però, nei frammenti giuntici ed attribuiti a Filolao non compare.

Terra e l'asse –il fuso- attraversa tutto il cosmo passando per il suo centro che coincide con il centro dell'universo.

Il fuso e il fusaiolo più esterno -delle stelle fisse- sono animati da un moto circolare uniforme che procede da est a ovest, mentre i cieli interni si muovono da ovest ad est secondo velocità diversificate. All'armonia geometrica e cromatica corrisponde una armonia dei cieli²³². Al centro della complessa struttura illustrataci da Er è posta Ananke che tiene il fuso sulle sue ginocchia. Sarebbe bene, ora, ripartire proprio dalla riflessione intorno a questa figura divina nell'esame di quei frammenti parmenidei che possono costituire o condividere uno sfondo comune con il mito platonico. Proprio Ananke riveste, invero, un ruolo di primo piano all'interno del Poema di Parmenide, sia nella prima parte dedicata all'Essere, sia nella seconda parte dedicata all'opinione corretta relativa al mondo fenomenico. Nel frammento in esame, la Dea annuncia che il messaggio che sta per rivelare riguarderà la natura dei cieli che costituiscono il cosmo e che si sono formati a partire dai due elementi Luce e Notte: etere e stelle fisse, Sole, Luna²³³, il cielo che tutto circonda, la sua origine e come "la Necessità lo guidò e lo costrinse a tenere fermi i confini degli astri". Ananke, qua, è indicata come quella forza o potenza o norma che fa sì che il cielo mantenga coeso e compatto il confine dell'universo. Analogamente, la dea, nel mito di Er, con la sua posizione centrale, costituisce quella norma che si impone al cosmo e che fa si che la colonna di luce tenga unito l'intero cosmo. Tutti gli astri, nel Poema, sono collocati nell'etere. Il cielo ouranos- è ciò che tutto circonda e che limita, tenendo unito il cosmo. Nel mito di Er l'azione avvolgente e limitante è svolta dalla colonna luminosa la quale racchiude in sé il sistema costituito dal fuso, dagli otto fusaioli e dalla volta celeste. Come l'universo descrittoci da Er, anche quello di Parmenide è dinamico e non statico, poiché gli astri sono soggetti a movimento. Ananke è colei che lega e che costringe, è la necessità che regola il mondo dei fenomeni e che instaura il proprio ordine ponendo una cesura netta tra disordine ed ordine. Essa ha pertanto un ruolo normativo²³⁴. Il frammento B 12 DK prosegue delineando la funzione regolatrice, normativa svolta dalla Daimon, la quale si identifica con Ananke e Dike: essa è la Signora della mescolanza, ovvero presiede alla congiunzione degli elementi dalla quale hanno origine le cose. Significativamente, nel

²³² Per tutta questa parte cfr. Platone, *Repubblica* (a cura di G. Reale – R. Radice), n. 41, p. 1061.

²³³ A proposito della Luna, è interessante notare che nel fr. B 14 DK viene detto che essa "è splendente di Luce che le proviene da altro [...]": nel mito di Er, la luna viene illuminata dal secondo fusaiolo nel quale è allocato il Sole.

²³⁴ Per la cosmologia in Parmenide, cfr. G. Reale – L. Ruggiu (a cura di), Parmenide, *Poema sulla natura...*, pp. 336-338.

commento di Simplicio che riporta il frammento parmenideo, la figura di Ananke è posta in relazione al ciclo delle rinascite: nel mito di Er questo aspetto è esemplificato dalla vicenda dell'anima che, al cospetto della dea, sceglie il paradigma della nuova vita e si avvia alla reincarnazione. Per quanto attiene alla costituzione dell'universo, il frammento 12 ci descrive un sistema di *stephanai* –corone-, presumibilmente sferiche. Si dice "presumibilmente" poiché il termine in greco è ambiguo, dato che esso può designare sia una forma ad anello, sia una forma propriamente sferica. Al centro del sistema di corone, come nell'impianto cosmico descritto nel mito di Er, è la terra, sferica, così come era immaginata sferica nel mito escatologico del Fedone, laddove risultava inglobata a sua volta in un universo sferico. Il sistema di corone parmenideo è costituito pertanto da sfere poste in successione, similmente alla successione delle emisfere nel mito di Er. Delle zone che costituiscono il cosmo, alcune son formate di fuoco puro, altre sono miste di fuoco e notte. L'elemento che contiene tutto è igneo ed è simile ad un solido muro. Stando alla testimonianza di Aezio, dalla periferia al centro le sfere seguono questo ordine: esternamente si trova la sfera simile al muro o etere, cui seguono la corona di fuoco o cielo, le zone miste, la terra al centro²³⁵. La terra è circondata dall'aria, segue il cielo che è igneo con il Sole e le stelle fisse, la via lattea e la Luna. Al centro del sistema, come dicevamo, risiede la Daimon/Ananke/Dike, a rappresentare la forza immanente che determina in questo modo gli astri. La Dea che tutto governa esprime l'idea che il divino è in tutto e che le sue leggi, il suo ordine, regolano tutto. Il frammento 12 del Poema di Parmenide costituisce il riferimento principale per la costruzione dell'immagine platonica, immagine che ben si sposa nel suo complesso a suggellare il dialogo dedicato alla giustizia. Con un unico colpo d'occhio, essa ci rende consapevoli del fatto che la Giustizia si configura come un ordine necessario che si manifesta ed applica all'intero universo e a ciò che di esso fa parte, vita nell'aldilà e vita nell'aldiqua, ma anche a livello divino. In quanto tale, essa è visibile e riconoscibile dagli uomini e dagli dèi. La trasgressione o ingiustizia è un sovvertimento dell'ordine naturale e necessario, e come tale sanzionabile e sanzionato, dal tribunale umano e dal tribunale divino. Quand'anche il tribunale terreno dovesse fallire, la visione del tutto sarà volta a ripristinare l'ordine al quale, dunque, non si sfugge. Se è difficile realizzare la polis giusta tra gli uomini, mirando alla polis cosmica sarà possibile realizzare, quanto meno, la *kallipolis* nell'anima di ciascuno.

²³⁵ Cfr. J. S. Morrison, *Parmenides and Er*, pp. 59-68.

III.3.4) Scelta del destino e rinascita

Nella visione che colma lo sguardo di Er e delle anime, Ananke non è sola. Essa è accompagnata, anzi, circondata, dalle Moire, sedute ad uguale distanza l'una dall'altra. Si tratta di divinità tradizionalmente note²³⁶: Lachete, che assegna le sorti per mezzo dell'araldo, Cloto, che fila i destini, Atropo, che li rende immutabili. Il nome Moirai deriva dal verbo meiromai, nella radice del quale è possibile rinvenire la parola meros – parte-. Esse rappresentano il destino che assegna a ciascuno la sua sorte, la sua parte²³⁷ e che si compie nella scansione del passato, del presente e del futuro. Lo sguardo di Ananke, al passaggio delle anime dinnanzi a lei dopo che queste abbiano fissato il proprio destino transitando davanti alle Moire, ci indica, ancora una volta, il dominio, quale legge universale, della Necessità, sul passato, sul presente e sul futuro, ovvero nell'eternità e per l'eternità. La scelta del demone, come anticipato, non dipende dalla divinità, è una scelta individuale²³⁸. Le anime hanno a propria disposizione un numero più che sufficiente di paradigmi, tuttavia non infinito. In questo modo, Platone pare compendiare l'esigenza della libertà con la necessità. Le anime possono scegliere l'esistenza che ritengono più opportuna, ma una volta che la scelta sia stata compiuta non è più ritrattabile, la dovranno portare avanti con le conseguenze positive e negative che ne deriveranno²³⁹. La scelta, per essere ottimale, dovrà basarsi sulla conoscenza, assicurando all'anima che si sia dedicata alla filosofia la concreta possibilità di vivere un destino felice nell'aldiqua come nell'aldilà. La conoscenza e la virtù sono alla base della scelta che conduce alla felicità, a quella vita migliore che è tale perché consente all'anima di farsi più giusta. È necessaria la scienza della giusta misura, che impone di star lontani dagli eccessi, di qualunque tipo essi siano. Tuttavia, occorre sottolineare un aspetto interessante presente nel mito di Er. In esso ci viene mostrata la scelta, da parte delle anime che debbono rinascere a nuova esistenza, dei modelli di vita -chi sceglie di reincarnarsi in animale, in uomo semplice, in donna operaia, in tiranno- ma non ci viene mostrata alcuna anima scegliere una vita filosofica. L'attenzione di Platone mira in modo particolare a quelle scelte che prevedono, come risultato, uno scambio di beni con

²³⁶ Figlie di Zeus e Themis o di Ananke, cfr. Esiodo, *Theog.* 904 – 906.

²³⁷ Cfr. G. Droz, *I miti di Platone*, p. 131.

²³⁸ Cfr. *Timeo*, 42 d.

²³⁹ Cfr. G. Droz, *I miti di Platone*, p. 132: "sembra che Platone voglia distinguersi da una concezione esclusivamente fatalista del destino e, al limite di una conciliazione pericolosa, salvare la parte più nobile dell'anima, la sua capacità si scegliere e di scegliere se stessa, attraverso una riflessione informata e responsabile. Certamente tutti i tipi di vita preesistenti alla scelta e i modelli sono già tracciati (scritti, filati...), e così i destini sono stabiliti fin nei minimi dettagli. Però questi sono proposti come delle possibilità di esistenza e non imposti come delle esistenze obbligate".

mali e di mali con beni. Chi ha molto sofferto presumibilmente sceglierà bene, chi ha vissuto bene nella precedente vita e quindi ha avuto un destino felice anche nell'aldilà, sceglierà male, e costoro sceglieranno male perché la loro virtù fu una virtù acquisita per abitudine e non attraverso la filosofia. L'unico a non dover temere di scambiare beni con mali è il filosofo che si è assicurato un positivo cammino oltremondano e una rinascita altrettanto positiva²⁴⁰. Una volta che la scelta sia stata compiuta, le anime si preparano ad un nuovo cammino, che le condurrà alla piana del Lethe²⁴¹, la piana dell'oblio, nella quale scorre il fiume Amelete, bevendo l'acqua del quale le anime perderanno la memoria di quanto accaduto nei mille anni di vita oltremondana, per rinascere a nuova vita²⁴². La memoria, così importante nell'Ade, perché è sulla base del ricordo delle esperienze pregresse e di quanto appreso nella vita come dopo la morte, viene ora cancellata²⁴³.

III.4) Repubblica e mito di Er: alcune riflessioni sulla struttura del dialogo e del mito

È giunto il momento di tirare le somme per quanto riguarda le eventuali analogie strutturali intercorrenti tra dialogo nel suo complesso e conclusivo mito dell'aldilà. L'ampiezza della *Repubblica* e la conseguente prolissità della parte di questa ricerca che è stata dedicata all'argomento rischiano di far perdere il filo del discorso. I quesiti cui volevamo rispondere erano i seguenti: qual è il significato del mito di Er e a quale

²⁴⁰ Cfr. G. R. F. Ferrari, *Glaucon's Reward, Philosophy's Debt* ..., pp. 129 – 130, in contrasto con la Annas, *Plato's Myths of Judgement*, p. 135, per la quale anche le anime filosofe incappano nell'errore, non distinguendo pertanto chi ha praticato l'*arete* consapevolmente da chi l'ha praticata per abitudine irriflessa.

irriflessa.

²⁴¹ La prima attestazione della pianura dell'oblio la si trova in Aristofane, *Rane*, v. 186. Cfr. inoltre E. Rohde, *Psiche*, n. 3, p. 318.

²⁴² Sul tema della memoria e dell'oblio cfr. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*,

²⁴² Sul tema della memoria e dell'oblio cfr. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967, trad. it: *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza (ristampa Mondadori), 1992, p. 79 ss.

^{1992,} p. 79 ss.

243 Dal *Fedro* sappiamo che l'anima, rinascendo, non è *tabula rasa*. Per quanto dimentica, in essa permangono tracce della visione celeste, di quei paradigmi ideali che poi, attraverso l'esperienza empirica, riaffiorano alla memoria. Del resto, che l'anima non possa dimenticare totalmente quanto appreso nella sfera dell'immutabile, si evince piuttosto chiaramente anche dal *Fedone*, in modo particolare dalla prima argomentazione in favore dell'immortalità dell'anima, in special modo nella sua seconda parte, che proprio sul concetto di *anamnesis* si fonda. Per quel che riguarda il tema della reincarnazione, della reminiscenza e della topografia dei luoghi dell'aldilà con gli elementi che costituiscono "l'arredo" di questi luoghi, qua varranno le riflessioni e le analisi sviluppate nei capitoli dedicati alle analisi dei miti escatologici del *Gorgia* e del *Fedone*, con tutti i riferimenti del caso alla tradizione orfica e presocratica, in special modo pitagorica.

esigenza risponde? In che rapporti si trova rispetto all'intero dialogo? A chi è rivolto il racconto conclusivo?

Abbiamo risposto a questi interrogativi in corso d'opera, ma è opportuno ricapitolare i punti acquisiti organicamente, appoggiandoci anche al metodo comparativo che vede il confronto tra l'architettura dell'opera considerata e del mito. Per maggior chiarezza riporto di seguito le versioni sintetiche dell'una e dell'altro:

Struttura del mito di Er (1)

- (A) 614 a 5 d 6: parte narrativa
- (B) 614 d 6 616 b2: parte escatologica;
- (C) 616 b 2 617 c 9: parte cosmologica;
- (B) 617 d 1 -618 b 7: parte escatologica;
- (D) 618 b 7 619 b 6: parte filosofica;
- (B) 619 b 7 621 b 7: parte escatologica;
- (A) 621 b8 d 3: parte etico-esortativa.

Struttura del mito di Er (2)

- 1) **Parte narrativa** (A) [614 a 5 d 6] racconto
- 2) Parte mitico-escatologica (B) [614 d 6 616 b 2] premi e punizioni
- 3) Parte mitico-cosmologica(C) [616 b 2 617 c 9] Necessità e Moire
- **4) parte mitico-escatologica (B)** [617 d 1 618 b 7] la scelta del demone
- 5) parte filosofica (D) [618 b 7 619 b 6] riflessioni sui criteri della scelta
- **6)parte mitico-escatologica(B)** [619 b 7 620 d 6] la scelta del paradigma
- 7)parte mitico-escatologica (B) [620 d 7 621 a 3] fissazione del destino
- 8)parte mitico-escatologica (B) [621 a 3 b 7] oblio e reincarnazione
- 9)parte etico-esortativa (A) [621 b 8 d 3] conclusioni

Struttura del dialogo

- **A) Libro I** –**introduzione** a tutta l'opera –con prologo drammatico che inquadra il dialogo nella cornice della *katabasis-anabasis*. Posizione del problema: cosa è il giusto.
- **B) Libro II** giusto e ingiusto: una definizione? Dall'anima allo Stato.
- C) Libro III i custodi e l'educazione ginnico-musicale. Poesia e nobili menzogne.
- **D) Libro IV-** somiglianza Stato anima. Unità, *koinonia* e giusto governo. La giustizia è *to ta hautou prattein*;
- E) Libro V- le tre riforme: uguaglianza, comunione donne e figli, il filosofo al potere
- **F**) **Libro VI -** L'idea del bene: il Sole. La linea e le forme di conoscenza (ontologia-epistemologia).
- C) Libro VII caverna ed educazione.
- B) Libro VIII IX: costituzioni degenerate e tiranno.
- A) Libro X conclusione di tutto il dialogo: poesia, immortalità, aldilà (catabasi)

La prima macro-osservazione strutturale che può essere fatta riguarda il principio e la fine sia del dialogo che del mito. Il primo e il decimo libro (A-A) costituiscono l'introduzione e la conclusione dell'intero dialogo: come abbiamo sottolineato precedentemente, nel libro I si ha la posizione del problema –cosa è il giusto- e vengono gettate le basi degli sviluppi che verranno a prodursi nel corso della lunga conversazione tra Socrate, Glaucone e Adimanto. Il decimo libro, lungi dall'essere un'appendice fuori luogo, è ben connesso alle tematiche dell'opera, poiché ritorna sui temi di fondo sulle quali è stata costruita: il tema educativo con la necessaria riforma della poesia, poiché è a partire dall'educazione che si ha la possibilità di realizzare lo Stato ottimo; l'anima – poiché è la giustizia nella psyche che ha indotto Socrate a ricercarla nel testo maggiore dello Stato – la quale è immortale poiché non uccisa dal male suo proprio che è l'ingiustizia – ergo, è eterna e nell'aldilà sarà premiata o sanzionata per come ha vissuto -; la tematica escatologica, introdotta da Cefalo come preoccupazione che affligge i vecchi all'approssimarsi della morte e approfondita da Adimanto che riporta quella che è la concezione diffusa circa l'aldilà e i destini dei giusti e degli ingiusti da parte della poesia tradizionale e di certi professionisti del sacro: tutti questi personaggi hanno detto delle falsità e l'immagine della verità viene dal mito di Er, che nelle sue rappresentazioni è lineare, consequenziale con quanto detto sulla giustizia, il giusto e l'ingiusto nel corso del dialogo. Se poi, andando ancora più nel dettaglio, ci concentriamo sul prologo drammatico del primo libro (A) – la discesa di Socrate al Pireo – e sulla conclusione del decimo libro – per l'appunto il mito di Er (A) - siamo costretti a ribadire che si ha a che fare con due *katabasis*, quella del filosofo e quella del guerriero dalla natura straordinaria. Entrambi effettuano un percorso in discesa seguita dalla risalita, formativo per sé e per gli altri cui riportano i rispettivi messaggi, all'insegna della protezione divina. All'interno di questa cornice circolare, si sviluppano sia il dialogo che il mito. Quindi, al libro I (A) corrisponde il punto (A) del mito di Er, quel racconto iniziale in cui si danno le premesse della discesa nell'Ade. Alla parte mitico-escatologica (B) del mito relativa ai premi e alle punizioni corrispondono il libro II (B) – che cerca di definire giusto e ingiusto – e i libri VIII-IX (B) – relativi alle costituzioni degenerate e al tiranno. Nel II libro, alla ricerca di una definizione di giusto e ingiusto, vengono esibite le convinzioni dei più, i quali esaltano l'ingiusto attribuendogli grandi onori, oppure lodano la giustizia – una giustizia apparente – per i vantaggi che ne derivano, secondo quanto tramandato dai poeti. Secondo i molti, un ingiusto che appaia giusto e che abbia mezzi a disposizione, può comprarsi il favore di uomini e dèi, qui e nell'aldilà. Nei libri VIII-IX abbiamo l'esposizione della successione delle costituzioni corrotte e dei corrispondenti tipi di uomini, coronate dalla descrizione della tirannia e dell'uomo tirannico, malvagio assoluto. Il mito risponde, d'altra parte, con un giudizio e con dei premi/punizioni nel rapporto di 1:10 a seconda del male commesso, sottolineando con forza il destino disgraziato del tiranno - Ardieo -, esempio di ingiustizia assoluta: egli, poiché insanabile, è destinato al castigo eterno. Gli dèi e i giudici nell'aldilà non si lasciano comprare né influenzare dall'apparenza. Andando avanti nella comparazione, è possibile stabilire una relazione tra il libro III (C), in cui si tratta dei Custodi e dell'educazione ginnico-musicale, con il riferimento al ruolo della "nobile menzogna", e la parte mitico-cosmologica (C) del mito in cui sono protagoniste la Necessità e le Moire. Questo fatto non dovrebbe meravigliarci, giacché nel libro III della Repubblica il tema principale è costituito dalla educazione che deve essere impartita ai Custodi, dalle cui fila si distingueranno archontes ed epikouroi. Ciò che fa sì che i Custodi possano essere tali è la formazione che viene loro data e che li formerà e rafforzerà in quanto individui dotati di anima e corpo. È vero che lo scopo ultimo del processo educativo è l'anima, ma il corpo, per quanto possibile, deve seguirla, in modo tale che l'uomo risulti armonico non solo interiormente ma anche nel suo complesso. La nobile menzogna viene utilizzata per rafforzare il senso di appartenenza al suolo patrio e la coesione interna al gruppo, elementi necessari perché lo Stato ottimo possa avere vita. D'altro canto, il mito di Er (C), con la visione cosmologica dominata da Necessità e Moire ci dice qualcosa di simile. L'universo è armonico nell'insieme delle sue parti, tanto da risultare unitario ed è regolato da precisi rapporti matematici. Noi siamo inseriti in esso, e la Necessità che tutto governa si staglia anche sugli uomini: la Necessità ci dice che tutto, alla fine troverà la sua giusta collocazione. Si tratta di un fatto ineluttabile. Si tratta di una nobile menzogna? Come dice Socrate, ogni mito contiene un nucleo di verità e la verità, in questo caso, consiste nell'affermazione di una giustizia che governa tutto l'universo, di una necessità che fa sì che tutto sia come debba essere, e che tale principio domina anche sull'esistenza umana che in quell'universo rientra. Per rendere l'immagine il meno menzognera possibile, il logos, per quanto possibile, erode spazio ai dettagli mitici, regalandoci un'immagine del Cosmo che è il frutto dei risultati delle speculazioni scientifiche antecedenti e contemporanee. Alla parte mitico-escatologica (B) del racconto di Er, dedicata alla scelta del demone, per certi versi può essere fatto corrispondere il libro IV (**D**), i cui assi portanti sono l'unità dell'individuo e dello Stato, le virtù e il dominio della parte migliore sulle componenti peggiori, nonché la definizione di giustizia come to ta hautou prattein, rispetto alla quale l'ingiustizia si configura come disordine, vizio e malattia. Così come il destino dell'individuo non è, quale che sia il suo esito, attribuibile ad una imposizione divina proveniente dall'alto, ma si inquadra come il frutto di una scelta, altrettanto può essere detto per lo Stato, che sceglie la propria forma costituzionale, e la sceglierà tanto migliore quanto più guidato dalla conoscenza. Chi si accinge a scegliere il proprio demone lo fa sulla base delle propria esperienza e conoscenza, unici fattori veramente determinanti e che solo in parte possono essere indebolite dalla fortuna nel corso dell'estrazione del proprio turno di chiamata all'elezione. Dicasi altrettanto per lo Stato, che agendo tanto più consapevolmente, meno andrà in contro ai pericoli derivanti dal caso. Scegliere il proprio demone significa scegliere cosa essere ed attenersi a quella scelta, non divagando ed essendo quanto più possibile "uno". La virtù, per l'uomo come per lo Stato, costituisce l'ago della bilancia. Il punto di raccordo tra il libro V (E) – con le sue tre ondate: uguaglianza, comunione di donne e figli, il filosofo al potere -, può essere identificato, rispetto alla parte filosofica del mito (D) – in cui si riflette sui criteri della scelta – nella figura del filosofo. Delle tre proposte scandalose, tutte utili a rendere possibile e realizzabile la koinonia nello Stato, l'idea dei filosofi al potere appare ai più temeraria e bizzarra, dato che è opinione diffusa che proprio il filosofo sia inetto ed inutile. In realtà egli è l'unico a poter e dover governare, poiché è in possesso della vera conoscenza – che coincide con la conoscenza delle vere realtà o Idee, nonché dell'Idea del Bene -. Il filosofo che sia veramente tale, conosce le somme Realtà, il Bene, partecipa in massimo grado della virtù, possiede scienza e non opinione, quindi è l'unico soggetto che possa occuparsi della guida dello Stato. Nell'aldilà (punto D) è l'unico ad avere tutti i requisiti per compiere una scelta consapevole ed efficace, è l'unico che può assicurarsi la felicità, in questo e nell'altro mondo. Tra libro VI (F) – con le celebri immagini del Sole e della linea divisa e il loro porre l'accento su questioni di natura ontologica ed epistemologica – e le due parti, che si susseguono l'un l'altra, di natura mitico-escatologica (B) nel racconto Er – le quali vertono sulla scelta del paradigma e sulla fissazione del destino – possono essere riscontrati alcuni paralleli, in modo particolare nei confronti dei riferimenti all'ignoranza ed alla conoscenza. Per poter eleggere nell'aldilà un nuovo paradigma esistenziale, se non si è in possesso di una vera conoscenza, non si potrà compiere una scelta felice. È il grado di conoscenza ed ignoranza di ciascuna anima a determinarne il destino. Ai gradi differenti di conoscenza e mancanza di conoscenza si associano pertanto differenti modelli di vita che, una volta adottati, non possono più essere abbandonati. Proprio dei differenti gradi di conoscenza e delle differenze ontologiche tra gli enti ce ne viene data illustrazione nelle immagini del Sole – distinzione tra visibile/intelligibile; Sole come corrispettivo nella sfera del visibile del Bene nella sfera dell'intelligibile – e della linea divisa – le quattro forme di conoscenza cui corrispondono oggetti particolari, il cui statuto ontologico rispecchia la prossimità di quelle forme conoscitive al vero –. Il filosofo, che ha completato il suo percorso di formazione con gli studi dialettici e la conoscenza dell'Idea del Bene, sceglie nell'aldilà essendo da questo orientato; non si può dire altrettanto per la folla di anime, tra cui vengono individuati numerosi personaggi della tradizione, i quali effettuano la selezione del paradigma sulla base delle esperienze precedenti, alcuni senza o con poca virtù, altri sulla base di una virtù acquisita non per scienza ma per habitus. Ancora una volta si tratta di una questione di formazione acquisita gradualmente e che, giunta al suo apice, produce effetti positivi nell'aldilà e nell'aldiqua. Tra libro VII (C) – con la celebre immagine della caverna e gli sviluppi ulteriori riguardo al problema educativo – e parte mitico-escatologica (B) – in cui si assiste al momento della reincarnazione delle anime – il parallelo più evidente è quello che sussiste proprio tra reincarnazione – ovvero ritorno a questo mondo – e ridiscesa del filosofo nella caverna, il quale, dopo essersi liberato dalle catene che lo tenevano prigioniero insieme ai suoi compagni, dopo una lunga e faticosa ascesa che lo ha

condotto a vedere la luce del Sole – cui può corrispondere la via all'in su nell'Ade percorsa dai virtuosi - è costretto a ridiscendere nell'oscurità, ma con una nuova consapevolezza, conoscendo e non essendo più ignorante. Anche l'anima nell'aldilà vive separata dal corpo: se è stata virtuosa e filosofa vive addirittura nella tangenza col divino, ma è costretta a ritornare ancora una volta rivestita di un corpo in mezzo agli altri uomini. Nemmeno all'anima del filosofo è consentito l'essere alieno rispetto alla condizione comune a tutte le psychai, almeno per certi cicli di tempo, trascorsi i quali, stando alle indicazioni del Fedro, si libererà per sempre dai lacci del corpo e non si reincarnerà più. Un'ulteriore osservazione riguarda i libri III (C) e VII (C) – i quali, nello schema relativo alla struttura del dialogo, vengono indicati con le stesse lettere in virtù del fatto di condividere un medesimo oggetto tematico – e le rispettive controparti nel mito. Entrambi hanno quale loro argomento principale il problema educativo, nel III nella più semplice formulazione dell'educazione ginnico-musicale, nel secondo con il famoso curriculum di studi superiori. Entrambi si affiancano al tema del mito – la nobile menzogna -: nel III con il riferimento al mito dei "nati dalla terra" e del "mito delle razze" intesi esplicitamente come nobili menzogne aventi al fondo un nucleo di verità che deve essere impiegato, attraverso la forma del mito, per favorire la koinonia e il principio del "fare le cose proprie"; nel VII con l'immagine della "caverna" – che corrisponde ad un mito nel senso di essere la trasposizione per immagini, sottolineata dall'uso del verbo idein, di una particolare condizione, quella umana, riguardo alla sua educazione e mancanza di educazione, su cui si intrecciano i motivi ontologici ed epistemologici delle immagini precedenti –. Sia il III che il VII libro, nel loro accostare il tema centrale dell'educazione al mito – fatto che ci fa capire quanto mythos e poesia costituiscano, anche all'interno dello Stato ideale, uno strumento prezioso di trasmissione di sapere e contenuti, che dice le medesime cose che dice il logos attraverso il ricorso alle immagini, e perciò complementare e speculare al logos stesso – trovano una corrispondenza nella struttura del racconto di Er, rispettivamente il III con la sua parte mitico-cosmologica – Necessità e Moire (la costituzione dell'Universo) – e il VII con la parte mitico-escatologica relativa alla reincarnazione delle anime. Dunque l'educazione ha bisogno dei miti per la diffusione e la stabilizzazione – nell'anima e nello Stato – di nuclei fondativi di verità, soprattutto in quegli ambiti in cui la sola disamina razionale appare non essere sufficiente – è il caso della trasmigrazione delle anime ma anche della visione dettagliata della costituzione del cosmo; è il caso anche di valori etici, quali la koinonia e la giustizia come il "fare le cose proprie", o il concetto

stesso di armonia -. Sono tutti concetti afferrabili con il procedimento argomentativo, rispetto ai quali, però un non – filosofo può provare una sensazione di straniamento, poiché ciò che esperisce quotidianamente, sovente, è alquanto diverso. Ma il processo educativo di cui si sta parlando è rivolto, appunto, a chi non è ancora filosofo, e che si trova ancora all'interno dei papabili guardiani tra i quali ancora non si è scelto chi resterà epikouros e chi filosofo-governante. Emblematico è il caso dell'immagine della caverna, immagine come lo sono, per certi versi, l'analogia col Sole e la linea divisa, anch'esse trasposizioni "visive" di questioni ontologiche ed epistemologiche, che però, per il non-filosofo Glaucone risultano ancora complesse, soprattutto in relazione ai loro specifici oggetti, ovvero il Bene e le forme di conoscenza. Le strutture delle rispettive raffigurazioni, nelle forme dell'analogia e dei rapporti proporzionali, unite alla difficoltà dei contenuti, hanno bisogno di una rappresentazione onnicomprensiva e più immediata, una "narrazione" che poi, unitamente a quanto detto precedentemente, renda più chiaro quanto Socrate ha voluto esprimere. È come se il Filosofo dicesse a Glaucone che egli ancora non possiede gli strumenti adatti per cogliere appieno il significato di quanto trattato: per aiutarlo nel cammino di formazione gli propone un'immagine che, soccorrendolo nella comprensione, gli permetterà di guadagnare un ulteriore gradino. Ecco dunque la risposta al nostro quesito circa la funzione svolta dal mito di Er, ma a questo punto non solo, all'interno della Repubblica. E coloro ai quali è indirizzato il racconto dell'aldilà non sono altri che i due fratelli, Adimanto e Glaucone, con una propensione maggiore verso quest'ultimo, il quale, se persisterà nel suo cammino formativo di ascesa potrà divenire, da modello esemplare dello thymoeides che si allea e segue il logistikon, un vero filosofo. Per completezza, in chiusura, riporto la schematizzazione delle corrispondenze enucleate:

Dialogo Mito

(A)Libro I (introduzione) (A) parte narrativa (introduzione)

(B)Libri II-VIII-IX (B) parte mitico-escatologica (C)Libro III (C) parte mitico-cosmologica (D)Libro IV (B) parte mitico-escatologica

(E)Libro V (D) parte filosofica

(F)Libro VI (B) parte mitico-escatologica (scelta del paradigma)

(B) parte mitico-escatologica (fissazione del destino)

(C)Libro VII (B) parte mitico-escatologica

(A) Libro X (conclusione) (A) parte etico-esortativa (conclusione)

CONCLUSION

This work has come to an end. It was definitely a long and ardent path, during which several aspects of platonic philosophy have been addressed, while aiming at a single purpose, namely that to define the role of the myth of the afterlife within the dialogues – *Gorgias*, *Phaedo* and *Republic* – which offer the most celebrated specimens.

The fact of devoting such a considerable amount of space to issues that might be considered "minor", compared to the underlying theme of the work, turned out to be a necessity. Concerning the eschatological theme it has become clear that neither the analysis of the same sources from which Plato drew inspiration for the elaboration of those tales, nor the rigid and unique structural analysis in itself appeared to be successful in its approach of the issue. In fact, it has proved to be useful to adopt a "crossed" strategy, with the synergistic combination of diverse methodologies: the sources analysis, the study of the myth's structure and that of the dialogue to which it constitutively belongs, and the comparative approach. All this has been constantly referenced to by the theoretical contents, which constitute the foundations of platonic speculation. This means that to face the study of the myths of the underworld journey it is necessary to go beyond their ethical and religious meaning. From a "structural" point of view, i.e. looking at the architecture of the passages, it emerges that within the same eschatological myth, the part which is strictly devoted to the afterlife and to the destiny of souls is always accompanied by reflections and references, which transcend that dimension and which point toward the direction of the most important theoretical cores of Plato's thinking. As mentioned above, during the course of research, the logos takes from the mythos, not to weaken it or to make it a collection for folkloristic details, on which it is not worth dwelling. The presence of the logos expands in the context of the myths of the underworld journey precisely to make those images evoke as much as possible and compatible with reason. Details can be either discussed or put aside, but the fundamental message, which remains unchanged, is the truth of the real existence of an afterlife, invisible, which necessarily falls in the order and composition of the universe, in which the laws of kosmos are eternally realized, while down here, in the human dimension – the dimension of mutable and objectionable – they are not always fully realized. But since the law is universal, the imperfection that can be found among us (in the human dimension) will necessarily be amended in the cosmic and eternal dimension, which afterlife well represents.

The contiguity between strictly mythical-eschatological parts, mythical-cosmological parts and philosophical considerations is a repeated pattern for all three myths, starting from the passage of *Gorgias*, which represents, from a structural perspective, the simplest expression of tales about Hade, because it is the basis for the future afterlife images that will be proposed in *Phaedo* and *Republic*. As a structurally simple narration – sequence A - B - C - B - A -, it consists of: an introduction (A); a tale – about afterlife – (B); consequences, or reflections, that can be drawn from that tale (C); a continuation of the tale about afterlife (B); conclusions (A). The narration follows a concentric-circled fashion through which, if one proceeds according to "polar" pairs: A – A, B – B, then the formal and conceptual centre is reached, which wants to be an expression of the need for individual and social reform (pp. 40 – 43; 69 - 74).

However, despite its "elementary" architecture, that narration is able to sum up guidelines of the dialogue to which it belongs. It is capable, as *Phaedo* and *Republic* myths, of conveying the sense, through a visual approach, of the major questions on which argumentations have been developed and carried out throughout the dialogue. The relationship between myth and dialogue is not only a suggestion and a vague reference – surely we are not the first to claim that eschatological myths somehow recall the essential meaning of the entire work they are part of, even if this is often referred to as ethical and an exhortative meaning, which moreover is perfectly congruous with the pivotal themes of *Gorgias*, *Phaedo* and *Republic* –. That relationship it is demonstrated also by the comparative analysis between the eschatological tale's structure and the referring dialogue (see: pp. 69 – 74 for *Gorgias*; pp. 190 – 193 for *Phaedo*; pp. 391 – 398 for *Republic*).

In the present research it has been pointed out through careful observation of the architecture of both (the myth and the dialogue), that there are clear and specular cross-references between sections of the myth and sections of the dialogue, and these are conceptual references, leading right to the theoretical 'heart' of the aforementioned works.

Accordingly, the "holistic" or "integral" approach comes by itself, as a natural consequence of the structural analysis of the part, that is, the myth, and the whole, that is, the dialogue.

Therefore, what emerges from the present study is the impossibility of dealing with one single aspect of Plato's thinking without addressing the other ones too: it is not possible to deal with eschatology without referring to the doctrine of the soul, the Theory of

Ideas, to the First Principles, to Mathematics, i.e. without constantly looking at Plato's ontology and epistemology. It is extremely important to have an all-encompassing insight, capable of embracing 'the whole'. It is only in this way that the eschatological tale will not be trivialized, but be brought to light as a "serious" part of the speech – as it is, after all –, a representation through images of foundational theoretical *nuclei*, to which those motives properly referable to conception of afterlife and soul life after death are closely related, revealing that motives, at this stage, are not against reason, nor "tales for old ladies" or tales in a pejorative sense. The myths of underworld journey, included in the broader reflection about the value and finalities of the good *mythos* held in *Republic*, convey important truths, not only truths of faith but also theoretical truths. They reveal their usefulness, which is unfolded at different levels and among to different subjects.

The myth of *Gorgias*, the basic form of the afterlife tale, while showing the impossibility (that has been widely argued) of persuading Callicles, to whom the truth of what is going to be narrated is stressed and to whom the tale is explicitly addressed (that Callicles who had not persuaded even by reasoning, not because of lack of abilities but due to a specific radical way of understanding life), acts well upon the audience instead, i.e. a mass of people with different backgrounds tied to traditional Homeric motives, in which apparently familiar language is actually a vehicle of new conceptions of justice in afterlife and in human life, and of a universal and geometric conception of *dikaiosyne*, which is expressed, in the myth, with simplicity: in the dimension of eternity, justice recovers its space and gives to each one his due, according to merits and demerits.

This "easy" message expressed by the myth, to the audience which is not fully capable of grasping the argumentative developments of those discussions they are attending to, is able to act on the soul and orient it to virtue, without leading to knowledge, but to a correct opinion.

In *Phaedo* the myth presents an articulation of the basic model provided in the passage of *Gorgias*, according to the sequence A - B - C - D - C - B - A. Inside a circular motion, which correlates A ... A; B ... B; C ... C, is located the point D, the analogy sea-earth-true earth, marking the conceptual culmination of the entire passage and matching, compared to the dialogue structure, the set of the three trials for the immortality of soul, interspersed with eschatological references and – fundamental – interludes, that indicate turning points and the raising of (the level of) discussion. The emerging from the sea bottom until the "true earth" surface and the imaging of how philosophers' houses are

even more beautiful constitutes the reworking, on the visual level, of the climbing towards dialectics through the *logoi*, experienced by Simmias and Cebes, under Socrates guidance.

The *mythos*, as it has been pointed out, closely follows the structural and argumentative complexity of the dialogue and it is addressed to Simmias and Cebes. Even in this case, the passage under consideration resumes/takes up the threads of argumentation, brings them together and gives a unitary vision, centrally placing, that is, a suggestive/striking analogy, which combines with the ascent that has been outlined during the three demonstrations of immortality of soul which transported us from the dimension of the empirical to the ideal, emphasizing how there exists an "intermediate" moment between the two levels, from which you have to take the leap to become a true philosopher.

In the myth, the "jump" has been accomplished right by the soul of the philosopher, who does not resides on the surface of the "true earth" but over the same earth, in even more beautiful houses. Socrates took the two young men's hands, through discussion and myth, and took them up to that point where they could take the decisive step: by that time, they will have to proceed independently, continuing the search.

It will depend only on them to become full-fledged philosophers.

With respect to *Republic* and its myth, we found ourselves in the same situation. Again, structure and contents of both the myth and the dialogue go hand in hand, mutually referring to each other, both from the side of formal and argumentative difficulty.

The architecture of the afterlife tale reveals a very complex plot made of references between eschatological, cosmological and theoretical parts. The passage's sections sequence discloses a further deepening compared to the basic structural model of the myth in *Gorgias* and to the more formally elaborated myth of *Phaedo*, and follows the scheme: A - B - C - B - D - B - B - B - A.

Again, within a circular frame of this kind A...A; B...B, we are witnessing as the evolutions of eschatological and cosmological images that lead to point D, the Socratic reflection on the criteria of "choice" (pp. 363 – 364). The philosopher's voice offers insights and reading keys to what happens in the afterlife and, mainly, brings back the *mythos* to the substance of the dialogue and to those acquirings reached during its course: reflection on the election of paradigm is linked to the V book of *Republic* and in particular to the figure of the philosopher who, according to what had been foretold by the "third wave", should govern by virtue of its peculiar qualities and knowledge. Such a genuine philosopher indeed, knows true Realities and its principle – the Good –,

participates in the highest degree of virtue, has got science and not opinion, and for these reasons he is the only who can take care of/deal with the guidance of the State. In the afterlife – point D – he is the only one to have all the requirements to make a conscious and effective choice, and he is also the only one who can ensure happiness, in this world and in the other one (pp. 394 - 395).

But who is the target of the tale, who can it really benefit?

The tale, that tells the story of an extraordinary warrior, can only be addressed to the two young men, Adeimantus and Glaucon, which adequately represent, even with some differences, the thymos ally of reason owned precisely by the class of phylakes, within which it stands out – thanks to a proper education – the group of governors. And truly neither Adeimantus nor Glaucon are yet philosophers: both are located in the middle of a training path, of which a further stretch (of road) must be traversed. Among/between the two brothers, it is Glaucon that perhaps one day will become a real philosopher, that is, that central and scandalous figure that alone has the right and the duty to govern. But Glaucon, we said, is not yet *philosophos*, he is still training, and *Republic* is set up as an educational process. However, education needs, alongside the *logoi*, myths for diffusion and stabilization – in the soul and in the State – of foundational truth nuclei. Mythos and logos must work symbiotically to form the phylakes soul, especially when they are still at the stage in which it has to be determined who is going to govern and who will remain a warrior. In fact, Glaucon is still an epikouros at this stage, and the educational program, in the main part – the mathematics curriculum – is devoted to this class of men, for whom dialectics is still a forbidden dimension and that therefore needs, in order to achieve it, not only reasoning but also of images. These images, it has to be remembered, say what was said by logos.

Here, then, is the essential aspect of eschatological myths, which have been examined here. They say what *logos* says. We highlight the common interpretation given in those passages, which mainly consists of an ethical and exhortative reading. In this work this valence is not denied. It is strongly present and it is the most evident, and it is also the aspect capable of gripping the majority – for instance, that aforementioned numerous listeners of *Gorgias*, but also the not particularly educated citizenship of the *Republic* ideal State, for which the myth lies, or rather, it is probably the fulcrum, of the whole education process.

However this valence is not the only one and it is not the deepest. The consistence of the message, value and finality of the eschatological myth, are proportional to the quality of

soul to which that tale is addressed. Surely, we all need a moral "strenghtening" that leads to virtue: for all, to some extent, the *mythos* is healthy. Nevertheless, Simmias, Cebes, Adeimantus and Glaucon are more capable than others of grasping their worth not only in ethical, but mainly in a theoretical sense, which is Socrates goal during their narration.

Once again, we are referring to the ability of myth in catching with a single glance what explained and "unfolded" during the discussions between Socrates and his interlocutors. In reference to those particular individuals, the *mythos* proposes what was said by *logos*, through a unitary image which is capable of explaining universality of gains achieved during the discussion, succeeding in transposing those concepts from the unfolded and fragmented form of words to the unitary, all-encompassing and entire form of the mythical image. The *mythos* – in this specific case, the myth of the underworld journey – is a powerful tool in the dialectic philosopher's hands, who is the one, and not incidentally, who dictates the rules that must be provided during its elaboration. *Mythos* is a powerful tool precisely because it is capable of rendering 'the form of the whole', that whole that only the true philosopher is able to catch and express, through *logoi* and *mythoi*.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. Una mirada actual a la filosofía griega. Ponencias dl II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, Ediciones de la SIFG, Palma de Mallorca 2012.
- V. Adluri (ed. by), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter, Berlin-Boston 2013.
- V. Adluri J. Lenz, From Politics to Salvation Though Philosophy: Herodotus' Histories and Plato's Republic, in: V. Adluri (ed. by), Philosophy and Salvation in Greek Religion (sup. cit), pp. 217-241.
- F. Adorno (a cura di), Dialoghi politici e lettere di Platone, vol. I, UTET, Torino 1970.
- F. Adorno (a cura di), Dialoghi politici e lettere di Platone, vol. II, UTET, Torino 1970.
- L. Albinus, *The House of Hades: Studies in Greek Eschatology*, Aarhus University Press, Aarhus 2000.
- L. Albinus, *The Katabasis of Er. Plato's Use of Myths, exemplified by the Myth of Er*, in: E. N. Ostenfeld (ed. By), *Essay on Plato's* Republic (cit. infra), pp. 91-105.
- D. Allen, "Envisaging the body of the condemned: the power of platonic symbols", in: «Classical Philology» n. 95, pp. 133-50, 2000.
- R. E. Allen, *The Dialogues of Plato*, vol. I, Yale University Press, New Haven London 1984.
- J. Annas, *Plato's Myths of Judgement*, «Phronesis» 27 (1982) p. 119-143
- J. Annas, *Plato's* Republic *and Feminism*, in: G. Fine (ed. by), *Plato 2* (cit. infra), pp. 265-279.
- J. Annas, *The Inner City: Ethics without Politics in the Republic*, in: *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca London 1999.
- J. Annas, *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford University Press, Oxford New York 1981.
- A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Abada editores, Madrid 2011.
- A. Bernabé F. Casadesús Bordoy (eds.), *Orfeo y la tradición orfica: un reencuentro*, Akal, Madrid 2008.
- A. Bernabé, *Hieros logos. Poesia orfica sobre los dioses, el alma y el mas allà*, Akal, Madrid 2003.
- A. Bernabé, Ho Platon paroidei ta Orpheos. Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery, in: V. Adluri (ed.), Philosophy and Salvation in Greek Religion (sup. cit.) pp. 117-149.

- A. Bernabé, *Platón y el Orfismo. Dialogos entre religión y filosofía*, Abada Editores, Madrid 2011.
- A. Bernabé, *La transmigración entre los órficos*, in: A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación*... (sup. cit.) pp. 179-210.
- A. Bernabé, *Textos Órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Editorial Trotta, Madrid 2004.
- A. Bernabé, *Una etimología platónica: soma-sema*, in: «Philologus» 139, 1995, pp. 204-237.
- G. Betegh, *Tale, Theology and Teleology in the Phaedo*, in: C. Partenie (eds.), *Plato's myths*, pp. 77 100.
- D. Blank, *The Fate of the Ignorant in Plato's Gorgias*, Hermes, 119 (1991), pp. 22 36.
- D. Bolton, Aristeas of Proconnesus, Oxford University Press, Oxford 1962.
- A. Bortolotti, *La religione nel pensiero di Platone dalla Repubblica agli ultimi scritti*, Leo Olschki Editore, Firenze, 1991.
- A. Bosch-Veciana J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. I*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2007.
- A. Bosch-Veciana J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. II*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2010.
- A. Bosch Veciana, *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2003.
- A. Bosch Veciana, *Socrates as a Figure of the Philosopher in the* Gorgias, in: A. Bosch-Veciana J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue*, vol. I (sup. cit.), pp. 93 136.
- A. Bosch Veciana, *Dramatic Setting and Philosophical Content in Plato's* Philebus, in: A. Bosch-Veciana J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. vol. II*, (sup. cit.), pp. 101 114.
- D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- D. Bostock, *The Soul and Immortality in Plato's Phaedo*, in: G. Fine (ed.), *Plato 2...*(cit. infra), pp. 404-424.
- L. Brisson, *I miti nell'etica di Platone*, in: M. Migliori-L. M. Napolitano Valditara, *Plato Ethicus*...(cit. infra), pp. 67-80.
- L. Brisson, *Platon, Les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris 1994, trad. inglese: *Plato the Myth Maker*, translated, edited, and with an introduction by G. Naddaf, The University of Chicago Press, Chicago-London 1999.
- L. Brisson, *Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo*, in: M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima*...(cit. infra), pp. 25-34.

- R. Brumbaugh, *Plato's Mathematical Imagination*, Indiana University Press, Bloomington 1954.
- R. Burger, *The Phaedo. A platonic Labyrinth*, Yale University Press, New Haven-London, 1984.
- M. F. Burnyeat, *Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City*, in: G. Fine, *Plato 2...*(cit. infra), pp. 297-308.
- W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon, Nürberg, 1962, trad. inglese: Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1972.
- W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, trad. it.: *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano 2003.
- J. Bussanich, *Rebirth Escathology in Plato and Plotinus*, in: V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion* (sup. cit), pp. 243-288.
- R. Buxton, From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought, Oxford University Press, Oxford 1999.
- F. Calabi, *Il Sole e la sua luce*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. V (cit. infra), pp. 327-354.
- F. Calabi, *Il mito di Er: le fonti*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. VII (cit. infra), pp. 277-310.
- W. M. Calder III, *The Spherical Earth in Plato's Phaedo*, in: «Phronesis», 3, 2 (1958), pp. 121 125.
- S. Campese S. Gastaldi, *Bendidie e Panatenee*, in: M. Vegetti, *La Repubblica*, Libro I (cit. infra), pp. 77-96.
- S. Campese, *Cefalo*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. I (cit. infra), pp. 133-157.
- S. Campese, *La caverna*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. V (cit. infra), pp. 435-472.
- S. Campese, *La filatrice cosmica*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. VII (cit. infra), pp. 399-411.
- J. Olivés Canals, Fundaciò Bernat Metge, Barcelona 1962.
- C. Capone, *Il "fanciullino" di Cebete*, in: «Giornale di Metafisica» 2, 1947, pp. 60-62.
- M. Carbonara Naddei (a cura di), *Gli scoli greci al* Gorgia *di Platone*, testo, traduzione e note, Patron Editore, Bologna 1976.
- F. Casadesús Bordoy, *Orfismo y Pitagorismo*, in: A. Bernabè F. Casadesús Bordoy (eds.), *Orfeo y la tradición orfica*...(sup. cit.), pp. 1053-1078.

- F. Casadesús Bordoy, *Orfeo y el Orfismo en Platón*, in: A. Bernabé F. Casadesús Bordoy (eds.), *Orfeo y la tradición orfica*...(sup. cit.), pp. 1239-1280.
- F. Casadesús Bordoy, *Platón y la transmigación de las almas*, in: A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación...* (sup. cit.), pp. 283-304.
- F. Casadesús Bordoy, *Pitágoras y el concepto de transmigración*, in: A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación*...(sup. cit.), pp. 211-232.
- G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo Editore, Napoli 2000.
- G. Casertano, *Dal mito al logo al mito: la struttura del* Fedone, in: G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico* (sup. cit.), pp. 86-107.
- G. Casertano, *La caverne. Entre analogie, image, connaissance et praxis*, in: M. Dixsaut (par), *Etudes sur la République de Platon. Tome 2*. (cit. infra), pp. 39-70.
- E. Cattanei, "Arithmos" nel Teeteto, nel Sofista e nel Politico, in: F. Lisi M. Migliori J. Monserrat Molas (eds.), Formal Structures in Plato's Dialogues (cit. infra), pp. 59 71.
- E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Prefazione di I. Toth, Introduzione di T. A. Szlezák, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- E. Cattanei, *La matematica e il Bene: Alcune note su Platone, Repubblica, VI-VII*, in: G. Reale S. Scolnicov (ed. by), *New Images of Plato*...(cit. infra), pp. 157-175.
- E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in: M. Vegetti (a cura di), Platone, *La Repubblica*, vol. V (cit. infra), pp. 473 -539.
- B. Centrone, Introduzione a i Pitagorici, Laterza, Roma-Bari 1996.
- B. Centrone, L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?, in: Interiorità e anima...(cit. infra), pp. 35-50.
- G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Il saggiatore, Milano 1991.
- D. Clay, *The Art of Glaukos. Plato's* Phaedo 108 d 4-9, in: «American Journal of Philology» 106, 2, 1985, pp. 230-236.
- G. Colli, *La sapienza greca Dioniso. Apollo. Eleusi. Orfeo. Museo. Iperborei. Enigma*, Adelphi, Milano, 2005, vol. I.
- C. Collobert, P Destrée, F. J. Gonzales (eds), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden Boston 2012.
- S. Contini, Cuor di Zagreo. Il viaggio dell'anima: orfismo e miti escatologici in Platone, Seneca Edizioni, Torino 2009.
- L. Couturat, De platonicis mythis, Paris 1896.

- F. De Luise, *Il mito di Er: significati morali*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. VII (cit. infra), pp. 311-366.
- N. Denyer, Sun and Line: The Role of the Good, in: G. R. F. Ferrari (ed. by), The Cambridge Companion to Plato's Republic (cit. infra), pp. 284-309.
- G. De Santillana H. von Dechend, *Hamlet's Mill. An Essay on Myth and the Frame of Time*, D. R. Godine Publisher, 1977, trad. It.: *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e la struttura del tempo*, Il Mulino, Bologna 2007.
- M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, 1977, trad. it.: *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967, trad. it: *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza (ristampa Mondadori), 1992.
- J. Deuschle, Die platonischen Mythen, König 1854.
- R. Di Giuseppe, La teoria della morte nel Fedone platonico, Il Mulino, Napoli, 1993.
- M. Dixsaut (éd. par), Contre Platon, Vol. II: Le platonisme renversé, Vrin, Paris 1995.
- M. Dixsaut (éd. par), Etudes sur la République de Platon. Tome 2. De la science, du bien et des mythes, Paris 2005.
- E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Clarendon Press, Oxford 1959.
- E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, University of California Press, 1951, trad. it.: *I Greci e l'irrazionale*, Sansoni, Firenze 2005.
- K. Dorter, *Plato's Phaedo. An Interpretation*, University of Toronto Press, Canada 1982.
- K. Dorter, *The Transformation of Plato's* Republic, Rowman & Littlefield Publishers, inc., Lanham 2006.
- G. Droz, Les mythes Platoniciens, Paris 1992, trad. it.: I miti platonici, Dedalo, Bari 1994.
- T. Ebert, *Una nuova interpretazione del Fedone platonico*, in: G. Casertano (a cura di) *La struttura del dialogo platonico*...(sup. cit.), pp. 50-73.
- Radcliffe G. Edmonds III, *Whip Scars on the Naked Soul: Myth and Elenchos in Plato's* Gorgias, in: C. Collobert, P Destrée, F. J. Gonzales (eds), *Plato and Myth...*, (sup. cit.), pp. 165-185.
- G. Edmonds III Radcliffe, Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets, Cambridge University Press, 2004.
- M. Erler, *La felicità delle api. Passione e virtù nel* Fedone *e nella* Repubblica, in: *Interiorità e anima*...(cit. infra), pp. 59-71.

- M. Erler, «Socrate nella caverna». Le argomentazioni come terapia delle passioni nel Gorgia e nel Fedone, in: Plato Ethicus...(cit. infra), pp. 115-128.
- M. Esposito, *Esempi di analogia matematica come struttura argomentativa in Platone*, in: G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*...(sup. cit.), pp. 238-252
- K. Ferguson, La musica di Pitagora, La Biblioteca delle Scienze, Milano 2010.
- F. Ferrari, *L'anamnesis del passato tra storia e ontologia*, in: M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima*...(cit. infra), pp. 73-88.
- F. Ferrari, I miti di Platone, BUR, Milano 2006.
- F. Ferrari, *L'idea del Bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. V (cit. infra), pp. 287-325.
- G. R. F. Ferrari (ed. by), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- G. R. F. Ferrari, *Glaucon's reward, philosophy's debt: the myth of Er*, in: C. Partenie (eds.), *Plato's myths* (cit. infra), pp. 116-133.
- G. R. F. Ferrari, Plato, *The Republic*, Translated by T. Griffith, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Vrin, Paris 1967.
- G. Fine (ed. by), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press, Oxford New York 1999.
- G. Fine (ed. by), *Plato*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- G. Fine, *Knowledge and Belif in Republic 5-7*, in: G. Fine (ed. by), *Plato* (sup. cit.), pp. 217-248.
- A. Fischer, De mythis Platonicis, Munich 1865.
- E. Forster, Die platonischen Mythen, Rastadt 1873.
- A. Frajese, *Platone e la matematica nel mondo antico*, Editrice Studium, Roma 1963.
- D. Frede, *Platons Phaidon: der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Wissenshaftliche Buchgesellshaft, Darmstadt 1999.
- P. Friedlaender, *Platon. Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlin Leipzig 1928?, trad. it.: *Platone. Eidos, Paideia, Dialogos*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1979.
- F. Fronterotta (a cura di), Platone. *Timeo*, Bur, Milano 2003.
- F. Fronterotta, *Plato's Psychology in* Republic IV *and* X: *How Many Parts of the Soul?*, in: N. Notomi L. Brisson (ed. by) *Dialogues on Plato's* Politeia...(cit. infra), pp. 168 178.

- F. Fronterotta, Che effetto fa essere un pipistrello? Il problema mente-corpo nel Timeo platonico, in: M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), Interiorità e anima...(cit. infra), pp. 89-108.
- P. Frutiger, Les mythes de Platon, Paris 1930.
- M. S. Funghi, *Il mito escatologico del Fedone e la forza vitale dell'aiòra*, in: «La parola del passato» 35 (1980), pp. 176 201.
- D. Furley, *The Greek Cosmologists*, vol. I: *The Formation of the Atomic Theory and his earliest Critics*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- A. Fussi, Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone, Edizioni ETS, Pisa 2006.
- H. G. Gadamer, Plato und die Dichter, Frankfurt am Main, 1934.
- H. G. Gadamer, *Platons Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen*, vol. VII, pp. 270 289, Mohr, Tübingen 1985.
- K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici, Bibliopolis, Napoli 1984;
- K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Bibliopolis, Napoli 1985.
- D. Gallop, *Plato Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- S. Gastaldi, *La giustizia e la forza: le tesi di Callicle nel* Gorgia *di Platone*, in: «Quaderni di storia» 26, pp. 85-105, 2000.
- M. L. Gemelli Marciano, *Images and Experience: At the Roots of Parmenides' Aletheia*, in: «Ancient Philosophy» 28 (2008), pp. 21-48.
- J. Gentzler, *The sophistic cross-examination of Callicles in the* Gorgias, in: «Ancient Philosophy» 15, 1995.
- D. Gish, *Rivals in Persuasion: Gorgianic Sophistic Versus Socratic Rhetoric*, in: «Polis», 23 (1) 2006, pp. 46-73.
- F. J. Gonzales, *Combating oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy' challenge and Inspiration*, in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth...*(sup. cit.), pp. 259- 278.
- F. Graf, *Griechische Mythologie*, Zürich 1985, trad. it.: *Il mito in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- C. L. Griswold (ed. by), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge 1988.
- C. L. Griswold, *Le libéralisme platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique*, in: M. Dixsaut (éd. par), *Contre Platon*, Vol. II (sup. cit.), pp. 155-195.

- B. Groethuysen, Antropologie philosophique, Gallimard, Paris 1953.
- W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy: Plato. The Man and His Dialogues. Earlier Period, vol. IV, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- W. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*. A Study of the Orphic Movement, Methuen, London 1952.
- R. Hackforth, Plato's Phaedo, Cambridge 1955.
- S. Halliwell, *The Life and Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er*, in: G. R. F. Ferrari (ed. by), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic (sup. cit.), pp. 445-473.
- F. Harvey, Two Kinds of Equality, in: «Classica et Mediaevalia» 26, 1965, pp. 101-146.
- E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963, trad. it: *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, ed. it. Laterza, Roma Bari 1973.
- E. A. Havelock, *Parmenides and Odysseus*, in: «The Journal of Hellenic Studies», vol. 75 (1955), pp. 59-68.
- W. F. Hegel, *Lezioni su Platone 1825-1826*, Guerrini e Associati, Milano 1995.
- K. Hildebrandt, *Plato. Der Kampf der Geistes um Macht*, Berlin 1933, trad. it.: G. Colli (a cura di), *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, Einaudi, Torino 1947.
- W. Hirsch, Platons Weg zum Mythos, Berlin-New York 1971.
- Hirzel, Über des Rhetorische und seine Bedentung bei Plato, Munich 1871.
- A. Hobbs, *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*. Introduzione di G. Reale, trad. it. E. Cattanei, Vita e Pensiero. Milano 1994.
- C. A. Huffman, *Philolaus of Croton: Phytagorean and Presocratic: a Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- M. Inwood, «*Plato's Eschatological Myths*», in: C. Partenie (ed.) *Plato's myths* (cit. infra), pp. 28-50.
- T. H. Irwin, *Coercion and Objectivity in Platonic Dialectic*, in: «Revue internationale de philosophie», 40, 1986, pp. 49-74.
- T. H. Irwin, *Plato, Gorgias*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

- T. H. Irwin, *Republic 2: Questions about Justice*, in: G. Fine (ed. by), *Plato 2* (cit. supra)..., pp. 164-185.
- R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant, *Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias*, translated with full notes, Brill, Leiden Boston Koln, 1998.
- W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, vol. II, Berlin 1954*, trad. it.: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1954.
- C. G. Jung K. Kerény, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1940 41, trad. It.: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1972.
- Ch. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, trad. It.: *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- C. H. Kahn, *Pitagora e i Pitagorici*, traduzione dell'originale inedito in lingua inglese di Cosima Campagnolo, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993.
- K. Kerény, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, 1976, trad. it.: *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1998.
- E. Keuls, *The Water-Carriers in Hades: a study of catharsis through toil in Classical Antiquity*, Amsterdam 1974.
- G. Klosko, *The insufficiency of reason in Plato's* Gorgias, in: «Western Political Quarterly», 36, 1983, pp. 579-595.
- G. Klosko, *The refutation of Callicles in Plato's* Gorgias, in : «Greece and Rome» 31, 1984, pp. 126-139.
- K. Krämer, Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia. Introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1994.
- H- Krämer G. Reale, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- R. Kraut, *Return to the Cave: Republic 519-521*, in: G. Fine (ed. by), *Plato 2* (sup. cit.), pp. 235-254.
- A. Lami P. Fabrini, Platone, Fedone, Bur, Milano, 1996.
- A. Larivée, *Choice of life and self-transformation in the Myth of Er*, in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myths...*(sup. cit.), pp. 235-257.
- S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino: la* homoiosis theo *nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

- F. Lisi M. Migliori J. Monserrat Molas (eds.), Formal Structures in Plato's Dialogues, Akademia Verlag, Sankt Augustin 2011.
- F. Lisi, Platón. *Fedón*, Edición de F. Lisi, Traducción de L. Gil Fernandez, Los esenciales de la filosofía, Madrid 2007.
- D. R. N. Lopes, *A função da vergonha na refutação de Cálicles no Górgias de Platão*, in: AA.VV.: *Una mirada actual a la filosofía griega*...(sup. cit.), 2012, pp. 301-312.
- R. Loriaux, Le Phédon de Platon, Namur 1975.
- G. Lozza (a cura di), La Repubblica, Mondadori, Milano 2012.
- A. Maddalena, *I Pitagorici*, Laterza, Roma Bari, 1954.
- G. Masi, Il potere della ragione: Eraclito, Platone. Hegel, Gregoriana, Padova 1971.
- R. Martín J. A. Álvarez Pedrosa, *Creencias escatólogicas de los pueblos tracios*, in: A. Bernabé, M. Kahle, M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación*...(sup. cit.), pp. 163-178.
- J. F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or â l'Atlantide*, Themis, Paris 1996.
- J. F. Mattei, *Pythagore et les Pythagoriciens*, Presses Universitaries De France, Paris 1993.
- R. McKim, *Shame and Truth in Plato's Gorgias*, in: C. Griswold (ed. by), *Platonic Writings, Platonic Readings* (sup. cit.), pp. 34-48.
- M. Migliori-L. M. Napolitano Valditara, *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Morcelliana, Brescia 2008.
- M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- M. Migliori, *Complessità e unità della Repubblica: il sostrato teoretico*, in: N. Notomi L. Brisson (ed. by), *Dialogues on Plato's* Politeia...(cit. infra), pp. 87-92.
- M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., vol. II, *Dall'anima alla prassi etica politica*, Morcelliana, Brescia 2013.
- J. Monserrat Molas, *El polític de Plató. La gràcia de la mensura*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 1999.
- J. Monserrat Molas, *The Centrality of Due Mesure in the Statesman: between Dialectics and Statemanship*, in: A. Bosch-Veciana J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue...,vol. I* (sup. cit.), pp. 205 222.
- J. Monserrat Molas, Estranys, setciències i pentatletes: cinc Estudis de filosofía polítics clàssica, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2008.

- K. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- J. S. Morrison, *The Shape of the Earth in Plato's Phaedo*, in: «Phronesis», 4, 2 (1959), pp. 101 119.
- J. S. Morrison, *Parmenides and Er*, in: «Journal of Hellenic Studies», vol. 75 (1955), pp. 59-68.
- J. Moss, *Shame, Pleasure and the Divided Soul*, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIX, 2005, pp. 137-170;
- A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. A study of word, image and argument in the fragments, New Heaven and London, Yale University Press, 1970
- P. Murray, What is a Mythos for Plato? in: R. Buxton, From Myth to Reason... (sup. cit.), pp. 251 262.
- G. Naddaf, *On the Origin of Anaximander's Cosmological Model*, in: «Journal of the History of Ideas», 59, 1, 1998, pp. 1-28.
- L. M. Napolitano Valditara, *Le ragioni delle immagini. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- S. Nonvel Pieri, *Gorgia*, Loffredo Editore, Napoli 1991
- N. Notomi, *La metafisica come risveglio dell'anima*. *Una lettura del* Fedone *di Platone*, in: *Interiorità e anima*...(sup. cit.), pp. 201-210.
- N. Notomi L. Brisson (ed. by) *Dialogues on Plato's* Politeia (Republic). *Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2013.
- H. North (ed.), *Interpretations of Plato: A Swarthmore Symposium*, E. J. Brill, Leiden 1977.
- M. Nucci, Platone, Simposio, introduzione di B. Centrone, Einaudi, Torino 2009.
- E. N. Ostenfeld (ed. By), *Essay on Plato's* Republic, Aarhus University Press, Aarhus 1998.
- L. Palumbo, *Le emozioni e il pensiero nel* Fedone *di Platone*, in: Venditti P. (a cura di), *La filosofia e le emozioni*...(cit. infra), pp. 291 300.
- N. Pappas, *The Routledge Guidebook to Plato's* Republic, Routledge, London New York 2013.
- C. Partenie (eds), *Plato's myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- E. Pender, *The Rivers of Tartarus: Plato's Geography of Dying and Coming Back to- Life*, in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth...*(sup. cit.) pp. 199-233.
- J. Pieper, Über die platonischen Mythen, Monaco 1965.

- K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, New One Volume edition, with a new introduction by A. Ryan and an essay by E. H. Gombric, Princeton University Press, 2013.
- P. Pritchard, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Akademia Verlag, Sankt Augustin 1995.
- G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, il Mulino, Bologna 1990.
- X. Ibáñez Puig, Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 2007.
- W. Race, Shame in Plato's Gorgias, in: «Classical Journal», 74, 1979, pp. 197-202.
- G. Reale (a cura di), Aristotele. *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000.
- G. Reale, Platone. Alla ricerca della sapienza segreta, Bur, Milano 2008.
- G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore.
- G. Reale (a cura di), Platone, Fedone, Bompiani. Milano 2000.
- G. Reale (a cura di), Platone. Gorgia, Bompiani, Milano 2010.
- G. Reale, I Presocratici, testimonianze e frammenti, Bompiani, Milano 2006.
- G. Reale, Per una nuova interpretazione di Platone, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- G. Reale R. Radice, *Repubblica*, Bompiani, Milano 2009.
- G. Reale L. Ruggiu, Parmenide. *Poema sulla natura, I frammenti e le testimonianze*, Rusconi, Milano 1991.
- G. Reale S. Scolnicov (ed. by), New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002.
- F. F. Repellini, *La linea e la caverna*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. V (cit. infra), pp. 355-403.
- F. F. Repellini, *Il fuso e la Necessità*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. VII (cit. infra), pp. 367-397.
- C. Riedweg, *Pythagoras*, München, 2000.
- T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1970.
- E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1890-1894, trad. it.: *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006.

- S. Rosen, *Plato's* Republic. *A Study*, Yale University Press, New Haven London 2005.
- D. Ross, *Plato' theory of Ideas*, trad. It.: *Platone e la teoria delle Idee*, Il Mulino, Bologna 2001.
- C. Rovelli, *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano 2011.
- C. J. Rowe, Plato. Phaedo, Cambridge University Press 2001.
- C. J. Rowe, *The status of the myth of the* Gorgias, *or: taking Plato seriously.* in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzales (eds.), *Plato and Myth...*(cit. supra), pp. 187-198.
- J. Sales Coderch, *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I. Figures i desplaçaments*, Anthropos, Barcelona 1992.
- J. Sales Coderch, *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic. II.* Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 1996.
- M. I. Santa Cruz, *Sul concetto platonico di uguaglianza*, in: M. Migliori L. M. Napolitano Valditara (a cura di), *Plato Ethicus*...(sup. cit.), pp. 291 308.
- M. A. Santamaría Álvarez, *Píndaro y el orfismo*, in: A. Bernabé F. Casadesús (eds), *Orfeo y la tradición orfica*...(sup. cit.), Akal, Madrid 2008.
- G. X. S. Santas, *Socrate. La filosofia dei dialoghi giovanili di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- M. M. Sassi, *Platone, Fedone 108d: Glauco, Protagora, il mito*, in: «La parola del passato», 42, (1987), pp. 30-32.
- M. Scholfield, *The Noble Lie*, in: G. R. F. Ferrari (ed. by), *The Cambridge Companion to Plato's* Republic... (sup. cit), pp. 138-184.
- D. Sedley, *Myth*, *Punishment and Politics in Plato's Gorgias*, in: C. Partenie (ed. by), *Plato's Myths*...(sup. cit.), pp. 51-76.
- C. P. Segal, *Gorgias and the psychology of the logos*, in: «Harvard Studies in Classical Philology» 66, 1962, pp. 99-155.
- F. E. D. Schleiermacher, *Platons Werke*, Berlin 1817;
- P. M. Schuhl, L'Oeuvre de Platon, trad. It.: L'opera di Platone, Abete, Roma 1977;
- R. Sorel, Orphée et l'orphisme, 1995, trad. it.: Orfeo e l'orfismo. Morte e rinascita nel mondo greco antico, BESA editrice, Nardò (LE).
- L. Stefanini, *Platone*, Cedam, Padova 1949;
- J. Stenzel, *Platone educatore*, Laterza, Roma-Bari 1966;

- J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, Londra 1905.
- L. Strauss, The City and Man, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- T. A. Szlezák, Come leggere Platone, Bompiani, Milano 2004.
- T.A. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin 1985, trad. it.: Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico, Introduzione e traduzione a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- A. Taglia F. M. Petrucci, *Gorgia*, Einaudi, Torino 2014.
- C. H. Tarnopolsky, *Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's* Gorgias *and the Politics of Shame*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2010,
- A. F. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London 1949, trad. it.: *Platone. L'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- H. S. Thayer, *The Myth of Er*, in: «History oh Philosophy Quarterly», 5, 1988, pp. 369 384.
- C. C. W. Taylor, *Plato's Totalitarianism*, in: G. Fine (ed.), *Plato 2...*(sup. cit.), pp. 280-296.
- M. Tortorelli Ghedini, *Figli della terra e del cielo stellato*, M. D'Auria Editore, Napoli, 2006.
- F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1988.
- F. Trabattoni (a cura di), Platone. *Fedone*, traduzione di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino 2011.
- F. Trabattoni, *La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone*, in: «Elenchos», 9, 1988, pp. 53-74.
- F. Trabattoni, "Unità" della psicologia platonica?, in: Interiorità e anima...(sup. cit.), pp. 307-320.
- F. V. Trivigno, *Paratragedy in Plato's* Gorgias, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 36, 2009, pp. 73-105.
- M. Valgimigli B. Centrone (a cura di), Platone, Fedone, Laterza, Roma-Bari 2002.
- A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, Er, Revista de Filosofía, Suplementos, 2, Sevilla, 1993.
- A. Vallejo Campos C. Eggers, Platón, *República*, Mondadori, Milano, 2012.

- P. Venditti, (a cura di), La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Le Monnier, Firenze 2003.
- M. Vegetti (a cura di), La Repubblica, voll. VII, vol. I, Bibliopolis, Napoli 1998.
- M. Vegetti (a cura di), La Repubblica, voll. VII, vol. II, Bibliopolis, Napoli 1998.
- M. Vegetti, (a cura di), *La Repubblica*, voll. VII, vol. V, Bibliopolis, Napoli 2003.
- M. Vegetti, (a cura di), La Repubblica, voll. VII, vol. VII, Bibliopolis, Napoli 2007.
- M. Vegetti, Antropologie della pleonexia in Platone, in: Plato Ethicus ...(sup. cit.), pp. 337-350.
- M. Vegetti, Guida alla lettura della Repubblica di Platone, Laterza, Roma-Bari 2007.
- M. Vegetti, *Introduzione al Libro I*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. I (sup. cit.), pp. 15 3.8
- M. Vegetti, *Katabasis*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. I,(sup. cit.), pp. 93-103.
- M. Vegetti, *Glaucone*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, voll. VII, vol. II (sup. cit.), pp. 151-172.
- M. Vegetti, *Adimanto*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. II (sup. cit.), pp. 221-232.
- M. Vegetti, *Introduzione al libro X*, in: M. Vegetti (a cura di), *La Repubblica*, vol. VII (sup. cit.), pp. 13-34.
- M. Vegetti, Sartori, B. Centrone, Platone, La Repubblica, Laterza, Roma-Bari 2001.
- M. Vegetti, Quindici lezioni su Platone, Einaudi, Torino 2003.
- J. P. Vernant, Mito e Pensiero, Einaudi, Torino 2001.
- E. Verzura (a cura di), *Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*, prefazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2011.
- G. Vlastos, *Il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 175 208.
- G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the* Polis *Plato's* Republic, in: H. North (ed.), *Interpretations of Plato...*, (sup. cit.), pp. 1-40.
- E. Voegelin, Ordine e storia. La filosofia politica di Platone, Il Mulino, Bologna 1986.
- C. R. Volquardsen, *Platons Theorie vom Mythus und seine Mythen*, Schleswig 1871;

- K. Von Fritz, *Der Ursprung der Wissenshaft bei den Griechen*, pp. 1-326 di *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenshaft*, 1971, trad. it.: *Le origini della scienza in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988.
- H. J. Walker, *Theseus and Athens*, Oxford University Press, New York Oxford 1995.
- R. Wardy, *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*, ed. M. Schofield, Routledge, London-New York 1996.
- R. Waterfield, Plato, Republic, Oxford University Press, Oxford 1993.
- L. G. Westerink, Olympiodorus, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, North Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York 1976.
- B. Williams, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in: G. Fine, *Plato* 2...(sup. cit.), pp. 255-264.
- W. Windelband, Platon, Stuttgart 1923.
- R. Woolf, *Callicles and Socrates. Psychic (dis)harmony in the* Gorgias, in: «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18, 2000, pp. 1-40.
- R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington 1981.

Índex Analític

Agraïments Abstract/Resum Introduzione I miti dell'aldilà: quale genere di approccio? I 1) p. 2) Struttura della tesi Ш p. 3) Cosa sono i miti escatologici? IV p. 4) La riforma dei racconti intorno all'Ade VI p. Finalità della ricerca e alcune considerazioni critiche 5) VIII p. 6) La psyche protagonista del viaggio nell'aldilà XII p. Parte I. IL GORGIA. IL MITO DEL GIUDIZIO Cap. I: Un mito semplice o complesso? I.1) Lo stato della questione 19 p. I.2) Il mito e le sue fonti 24 p. I.3) Analisi del passo 523 a - 527 e27 p. I.4) Il mito conclusivo: schema analitico (523 a 1 - 527 e 7) 32 p. I.5) Il mito conclusivo: schema sintetico 37 p. Cap. II: Il Gorgia: contenuti e struttura. Definizione di uno schema II.1) Capisaldi del Gorgia 45 p. II.2) Schema del Gorgia 48 p. Cap. III: Il dialogo Socrate – Callicle e l'ingresso della tematica escatologica III.1) Il confronto con Callicle. Socrate può persuaderlo? 73 p. III.2) He isotes he geometrike: Callicle e l'assenza di

giusta misura

III.3) Giusta misura, valore e aristocrazia

79

82

p.

p.

III.4)	Le testimonianze di Filolao e Archita	p.	85
III.5)	Esiste una relazione tra la isotes geometrike e i		
	personaggi del mito?	p.	88
III.6)	La vergogna di Callicle	p.	91
III.7)	Alcune osservazioni	p.	97
III.8)	Conclusioni	p.	104
Parte II. IL	FEDONE. I DESTINI DELLE ANIME		
Cap. I: II mi	ito del <i>Fedone</i> : tra escatologia e <i>physis</i>		
I.1)	Il mito finale del <i>Fedone</i> : riduttivismi interpretativi	p.	109
I.2)	I contenuti	p.	112
I.3)	Le fonti del mito escatologico	p.	121
I.4)	Fonti del mito geofisico: sfericità della terra, koila,		
	sistema idrico e dodecaedro	p.	128
	I.4.1) La sfericità della terra	p.	128
	I.4.2) I koila e il sistema idrico	p.	135
	I.4.3) Il dodecaedro	p.	139
Cap. II: Est	ructura del mite		
II.1)	Esquemes analític i sintètic	p.	143
II.2)	"La terra veritable": es tracta de les idees?	p.	150
Cap. III: II 1	mito nel contesto dialogico		
III.1)	Diaskopein te kai mythologein: intrecci tra miti,	p.	155
	escatologia e dialettica	r	
III.2)	Contenuti. Il Fedone tra argomenti razionali e mitici:		
	la tutela di Apollo e l'ombra di Orfeo	p.	156
III.3)		p.	173
III.3.1) Schema analitico		p.	173
	III.3.2) Alcune osservazioni	p.	178

Cap. IV: Anima e vera terra: l'interpretazione del mito

IV.1)	Alcune riflessioni iniziali	p.	189
IV.2)	Una questione lasciata in sospeso: l'influenza orfica e		
	pitagorica	p.	189
IV.3)	La seconda dimostrazione dell'immortalità:		
	l'opposizione tra anima e corpo. Cosa può essere		
	definito propriamente immortale?	p.	191
IV.4)	Il ruolo dei numeri nel contesto dialogico del Fedone	p.	195
IV.5)	Conclusioni	p.	201
Parte IV. LA	A <i>REPUBBLICA</i> . LA SCELTA		
Cap. I: La R	Repubblica: argomento e struttura		
I.1)	La Repubblica: contenuti	p.	207
I.2)	Il mito di Er: collocazione del racconto rispetto alla trama		
	argomentativa del X libro della Repubblica	p.	251
I.3)	Struttura del dialogo	p.	257
	I.3.1) Schema analitico	p.	257
	I.3.2) Schema sintetico "intermedio"	p.	306
	I.3.3) Schema sintetico	p.	317
I.4)	Ricapitolazione e riflessioni	p.	321
I.5)	Alcune corrispondenze	p.	328
Cap. II: La	Repubblica e l'aldilà: un argomento proibito?		
II.1)	La Repubblica e la tematica escatologica	p.	335
II.2)	Lo strano caso del mito di Er: posizioni ermeneutiche	p.	343
II.3)	Alcune riflessioni di "avviamento"	p.	347
Cap. III: II ı	mito di Er: struttura, contenuti e fonti		
III.1)	Il racconto di Er: struttura	p.	353
III.2)	Il racconto: analisi dei contenuti	p.	357
III.3)	Analisi dei contenuti e delle fonti	p.	370

III.3.1) Katabasis, topografia, giudizio	p.	371
III.3.2) La colonna di luce e Ananke	p.	374
III.3.3) Il fuso e i fusaioli: struttura del cosmo. Parmenide ed Er	p.	379
III.3.4) Scelta del destino e rinascita	p.	382
III.4) Repubblica e mito di Er: alcune riflessioni sulla struttura del dialogo e del mito	p.	383
Conclusion		391
Bibliografia generale	p.	397
Índex Analític	p.	413