

σκέψις

collana di testi e studi
di filosofia antica

24

Stampato con il contributo del Dipartimento di Filosofia “A. Aliotta” dell’Università degli Studi di Napoli “Federico II”

λόγον διδόναι
**La filosofia come esercizio
del render ragione**

Studi in onore di Giovanni Casertano

a cura di

Lidia Palumbo



LOFFREDO EDITORE

Impaginazione: Grafica Elettronica srl - Napoli

ISBN 978-88-7564-546-5

Proprietà letteraria riservata

L'editore e gli autori ringraziano i proprietari dei brani riprodotti nel presente volume per la concessione dei diritti di riproduzione e si scusano per eventuali omissioni o errori di citazioni; rimangono, nel contempo, a disposizione degli aventi diritto per quanto è di loro competenza e assicurano di apportare le dovute correzioni nelle prossime ristampe in caso di cortese segnalazione.



La Loffredo Editore Napoli srl è azienda certificata del sistema di qualità aziendale in conformità ai canoni delle norme UNI ES ISO 9001: 2000 (vision)

© 2012 by Loffredo Editore Napoli srl - 80026 Casoria (NA) - Via Capri, 67

WEB: <http://www.loffredo.it> **email:** info@loffredo.it

Prefazione

È con piacere grandissimo, con piacere misto a commozione, con orgoglio e consapevolezza che si tratta di un grande onore, che affronto il compito della curatela – la prima della mia vita – del volume per i settant'anni del mio maestro ed amico Gianni Casertano.

Quando ho deciso di farlo, ed ho parlato con i primi studiosi i cui contributi appaiono in queste pagine, ho subito sentito – e questa sensazione si è poi ripetuta anche nel caso di quegli studiosi che poi, per ragioni le più diverse, non hanno potuto scrivere per Gianni – quel sentimento di stima e di allegria condivisa, di confidenza, di bella cordialità che ho sempre riconosciuto in coloro che, nei lunghi anni della mia amicizia con Gianni, ho visto entrare in contatto con lui come maestri, amici, colleghi, allievi, persino nei collaboratori di un solo giorno di lavoro, nelle tante commissioni di esami, di concorsi, o nei convegni, o nei seminari, o nelle edizioni di libri collettanei e quant'altro facciamo nel corso del nostro mestiere, che è tra i più belli del mondo, quando lo si fa stando bene con quelli con cui si condividono interessi e passioni, metodi e valori.

Tutti hanno avuto modo di apprezzare in lui cordialità, umanità, lealtà, franchezza, quella gioia di vivere che in lui conoscono tutti quelli che lo conoscono.

Prima di scrivere queste pagine introduttive necessariamente brevi ad un così voluminoso libro, ho voluto appuntare questa annotazione di cordialità allegra, di sincero piacere di lavoro comune, riconosciuti nel tono di chi parla di Gianni, perché vorrei che fosse questo il colore, per così dire, di questo volume, il sentimento abitato da queste pagine scritte in suo onore da studiosi di tutto il mondo; vorrei che prima ancora della stima e della gratitudine di chi ha collaborato a questo regalo di compleanno, arrivassero a Gianni, con queste pagine, parole di amici colorate dal piacere di stare insieme, l'immenso piacere della condivisione.

Quando l'ho conosciuto, trent'anni fa, lui giovane professore già ordinario, io studentessa di filosofia alla Facoltà di Lettere dell'Univer-

sità di Napoli, questo piacere era già esperienza tangibile per maestri, colleghi e allievi di Gianni Casertano. Lui era impegnato a spiegare – allora nei Presocratici – una cosa che poi ha spiegato per tutta la vita: il modo in cui, a poco a poco, in modi diversi ma anche simili, accade che le cose, nella mente come nella storia, incontrano il logos: quella articolazione significativa che illumina il mondo e dà ad esso un senso.

Alle origini della filosofia arcaica – spiegava Gianni nelle aule napoletane degli anni Ottanta, aule piene del fumo dei maestri e degli allievi – accade la stessa cosa che poi accade ancora con Socrate e con Platone, e con le grandi filosofie dell’Ellenismo: alcuni uomini non si accontentano più del rapporto irriflesso che fino a quel momento hanno avuto col mondo, e non si accontentano nemmeno di pensare le cose secondo un modo già dato, ma creano, con le loro interrogazioni, una sorta di domanda scientifica, sempre nuova perché in qualche modo originaria, relativa al come e al perché, una domanda che per questa sua caratteristica si configura come domanda filosofica per eccellenza, che chiede una risposta che renda conto, che spieghi le proprie ragioni e le spieghi a tutti quelli che possono intendere.

È questo il motivo per cui ho voluto dare a questo libro il titolo di *λόγον διδόναι*. Mi sembra infatti che queste parole racchiudano il significato del magistero di Gianni nell’ateneo napoletano, quello che festeggiamo insieme ai suoi settant’anni, il suo grande insegnamento di metodo critico: non negare mai al pensiero il tempo del dubbio, della domanda di spiegazione, della discussione. Questo del dubbio, della domanda di spiegazione, della discussione è lo scenario che Gianni andava disegnano, fin dai primi tempi, per contestualizzare la questione, da lui a lungo studiata, della nascita della filosofia.

I corsi che ha tenuto nell’Accademia napoletana fin dai lontani anni settanta¹ nelle sedi diverse in cui si spostavano le lezioni a causa delle vicende legate alla inquieta vita della città – erano gli anni del terremoto, gli anni di piombo – hanno sempre focalizzato la centralità della questione della nascita della filosofia, anche nei tempi successivi al VI

¹ Gianni Casertano, dopo un decennio di insegnamento nei Licei statali, è stato infatti assistente ordinario di “Storia della Filosofia” presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Napoli dal 1973 al 1980, e poi Professore incaricato di “Storia della Filosofia Antica” presso l’Università di Messina dal 1976 al 1980, quindi Professore ordinario di Storia della Filosofia Antica dal 1980 al 2009, nonché Professore supplente di “Gnoseologia” presso l’Università di Napoli dal 1980 al 1982.

secolo avanti Cristo. Hanno cioè sottolineato, da un lato, come la filosofia sia sempre in qualche modo neonata, come essa nasca, e sempre rinasca rinnovandosi, ogni volta che un uomo o una donna, più spesso un gruppo, si interrogano sulla natura delle cose del cielo e della terra, del corpo e della mente, della guerra e della pace e così via. E, dall'altro lato, come la questione della nascita della filosofia sia stata occasione sempre rinnovata di storiografia filosofica, fin dall'antichità, domanda sul senso dell'origine e sull'origine del senso.

In quegli anni Gianni Casertano pubblicava, tra l'altro, volumi come *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti* (1971), *La nascita della filosofia vista dai Greci* (1977) e *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza* (1978), oltre ad una serie di saggi anch'essi riguardanti la riflessione presocratica e sofistica².

Una lunga stagione di studi egli ha infatti dedicato ai Sofisti e ai Presocratici, in particolare a Parmenide, in quella stagione, nella quale centrale è rimasta la domanda circa la natura critica della filosofia intesa come riflessione sulle parole e sulla relazione che le parole hanno con le cose, sul metodo e sull'influenza del metodo sugli oggetti della ricerca, sulle connessioni che esistono tra politica e ricerca, tra scienza e società, tra pratiche del sapere e pratiche della vita. Di questo cruciale interesse tematico e problematico sono successiva testimonianza altri libri (*Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*, e la cura delle raccolte di studi *Democrito. Dall'atomo alla città* e *Il Sublime. Contributi per la storia di un'idea*, tutti del 1983) ed una fitta serie di altri contributi critici.³

² Nella produzione di quegli anni si possono ricordare: *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il Tripode, Napoli 1971; *Introduzione ad una nuova lettura di Parmenide*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», XIII, n.s. 1 (1970/71), pp. 259-265; *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Il Tripode, Napoli 1977; *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Guida, Napoli 1978; *Sapere filosofico e sapere scientifico nella cultura greca del VI-V secolo a.C.*, in «CIDI-Quaderni» IV (1980), n. 6, pp. 129-149; *Logos e nous in Democrito*, in *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno Internazionale (Catania 18-21 apr. 1979), a cura di F. Romano, «Siculorum Gymnasium» n.s. XXXIII, 1, 1980, pp. 225-262. Mi limito in questa sede a citare soltanto i principali contributi di una produzione scientifica molto vasta, che mi è parso preferibile non affidare al nudo elenco di una completa bibliografia.

³ Cfr. *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*. Vol. I: *Il piacere e il desiderio*, Loffredo, Napoli 1983; *Democrito. Dall'atomo alla città*, Loffredo, Napoli 1983; *Il Sublime. Contributi per la storia di un'idea*, Morano, Napoli 1983. Va segnalato che in quegli anni, interessato anche agli studi marxisti sull'antichità, Gianni ap-

A quelli che, con me, sono stati studenti di filosofia a Napoli negli anni Ottanta del Novecento, Gianni mostrava come i filosofi ionici, per la prima volta, con un movimento di astrazione del pensiero riflettente, pensarono alla realtà come ad un tutto unitario ed eterno, esente da mutamento, non soggetto, quindi, né a nascita né a morte; e come, all'interno di questo tutto, essi concepirono le cose mobili, che nascono e muoiono, che infinitamente mutano; e tra esse l'uomo, cosa tra le cose, assolutamente omogenea alle altre, che nasce cresce e muore e che, pensata come parte cangiante di un tutto immobile, è anch'essa, in un certo modo, eterna. Con questo tipo di pensiero, capace della potente astrazione del concetto di universo, secondo precise indicazioni dello studioso, nasce nella cultura occidentale il pensiero filosofico, con i suoi termini chiave di "realtà" (*ousia*) e di "natura" (*physis*), che definiscono proprio qualcosa che è, al di là di ogni limite caratterizzante, qualcosa che fluisce (*physis* da *phyo*), cioè una forza che genera continuamente tutto ciò che acquista questa o quella qualità.

Anche Parmenide – secondo la ricostruzione di Casertano che ha rivoluzionato gli studi sull'Eleate – con la sua formulazione rigorosa della distinzione tra il livello della realtà intesa come un tutto unitario (*to eon*) e il livello della realtà intesa come insieme delle cose che sono nella particolarità e nella molteplicità del loro esistere (*ta eonta*), è pienamente inquadrabile nella linea di pensiero dei filosofi ionici.

Nei famosissimi frammenti del poema di Parmenide, infatti, è possibile leggere, in opposizione alle varie cosmologie veicolate dalla poesia tradizionale a partire dagli Orfici e da Esiodo, la teorizzazione dell'eternità del cosmo e la necessità di un uso linguisticamente rigoroso dei segni (*semata*) che, riferendosi all'universo nella sua interezza, dovranno riconoscerlo come uno, eterno, immobile, immutabile, e, riferendo-

prontava in proposito una serie di impegnate recensioni. Scriveva poi testi come *Ricomposizione o rilettura del passato? A proposito della "filosofia antica"*, in *Gli Antichi e Noi*, a cura di V. Cicerone, Atlantica, Foggia 1983, pp. 45-63; *Piacere e morte in Eraclito (Una "filosofia" dell'ambiguità)*, in «Atti del Symposium Heracliteum 1981», a cura di L. Rossetti, vol. I: Studi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, pp. 273-290; *Pleasure, desire and happiness in Democritus*, in «Proceedings of the 1st International Congress on Democritus», Xanthi 6-9 October 1983, Xanthi 1984, pp. 347-353; *La legge e il piacere: Antifonte B 44 DK*, in *Gorgia e la sofistica*, Atti del Convegno Internazionale, Lentini-Catania 12-15 dic. 1983, «Siculorum Gymnasium» Catania 1985, pp. 447-457, *L'amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur l'Hélène de Gorgias*, in *Positions de la sophistique*, ed. par B. Cassin, Vrin, Paris 1986, pp. 211-220.

si invece ai fenomeni particolari all'interno di questo universo, dovranno riconoscerli come mutevoli, finiti, particolari.

Noi allievi di Gianni, già dagli anni Ottanta, tutti i venerdì, tenevamo con lui un seminario all'Università, in cui, nelle ore del pomeriggio, che passavano tutte in un baleno, leggevamo frammenti e ascoltavamo relazioni di studenti e studiosi su problemi di lettura e interpretazione del testo filosofico. Sono stati anni bellissimi, in cui il piacere e la fatica della ricerca hanno assunto quella inconfondibile cifra della condivisione che rende ogni lavoro una avventura della mente.

In quegli anni studiavamo ancora altro, ma era già arrivata la stagione di Platone, e Gianni Casertano, insieme al gruppo di allievi che andava crescendo intorno a lui – io stessa, Serafina Rotondaro e Luigi Di Capua, Serafina Cuomo, Adriano Iansiti, Amalia Riccardo, Angela Fedele (molto tempo dopo arriveranno anche Silvio Marino e Sergio Di Girolamo, gli allievi più giovani) – tendeva sempre più a non occuparsi d'altro che di Platone, ad applicare una sorta di metodo platonico di lettura anche allo studio di altri filosofi.⁴

Entrato Platone nei nostri studi e nella nostra vita, i seminari del venerdì si trasformarono in seminari platonici: lunghe giornate trascorse non più all'Università, ma a casa del maestro – lui cucinava, tutti mangiavamo insieme e poi noi alunni lavavamo i piatti – a leggere ogni anno un nuovo dialogo di Platone (e poi tra noi ricordavamo quegli anni come “il tempo del *Fedone*”, “il tempo del *Simposio*”, “il tempo del *Cratilo*”), e a riflettere sulla questione dialogica, sulla questione socratica, sulla relazione tra linguaggio e realtà, e sul ruolo che gioca, all'interno di questa relazione, la nozione platonica di idea.

Lo studio della filosofia platonica è stato per noi, in quegli anni, pratica di vita: univamo la lettura del testo alla libera discussione, al dibattito, alla interrogazione critica. Nessuno di noi ha mai scritto un saggio o presentato una relazione ad un convegno senza aver, di questa relazione o di questo saggio, fatto prima pubblica lettura, di gruppo, a casa di Gianni: senza aver prima “sopportato” le sue critiche, le sue obiezioni, le sue domande di spiegazione tese ad allargare il diametro

⁴ Erano gli anni in cui Gianni curava gli atti del convegno su *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Guida, Napoli 1988, e scriveva saggi come *L'infanzia di Eros (da Omero a Parmenide)*, in «Aufidus» 4/1988, pp. 3-22, e *Astrazione ed esperienza: Parmenide (e Protagora)*, in «La Parola del Passato» XLIII (1988) pp. 61-80.

dell'interpretazione, a contestualizzare, ad opporre, a saggiare la tenuta di ipotesi e soluzioni. Critico infaticabile di ogni assolutismo ermeneutico, Gianni è arrivato a settant'anni formando generazioni di allievi al costume del dialogo, vera grande lezione filosofica ereditata dalla tradizione socratico-platonica.

Già, perché se è vero che molti studiosi, nell'interpretare Socrate, gli hanno prestato i tratti di Platone, finendo per attribuire al maestro tutta intera la metafisica dell'allievo, è vero che invece Gianni nei suoi anni di studio su Platone ha compiuto piuttosto l'operazione inversa: egli ha letto Platone socratizzandolo, sottraendogli ogni metafisica, attribuendogli tutto quel che i dialoghi dicono del filosofo come uomo del dialogo, dell'interrogazione, della discussione. Si tratta di una linea critica sulla quale alcuni tra noi allievi abbiamo potuto talvolta non concordare: ma appunto assumendo posizioni via via maturate nel clima di bella libertà che un vero maestro non può non alimentare.

I più recenti anni di lavoro comune, quelli che durano ancor oggi, anche dopo che Gianni è andato in pensione, anche dopo che ha preso l'abitudine di trascorrere oltre oceano metà della vita, sono gli anni cominciati con i grandi studi su Platone. E non li cito tutti! Ma ne cito alcuni - perché voglio qui testimoniare anche il suo impegno nazionale e internazionale - a partire dai due libri *L'eterna malattia del discorso (quattro studi su Platone)*, 1991 e *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, 1996⁵.

⁵ Si vedano *L'eterna malattia del discorso (quattro studi su Platone)*, Liguori, Napoli 1991; *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo, Napoli 1996; *La costituzione vera, le sue imitazioni e la questione dei nomi (Plat. Pol. 291d-303c)*, in AA.VV., *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, vol. I, Morano, Napoli 1997, pp. 19-45; *Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico*, in «Elenchos» XVIII (1997), pp. 277-310; *Il mal di testa di Carmide. Osservazioni sul rapporto tra medicina, filosofia e politica in Platone*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli», vol. CVIII (1997), pp. 195-209 (la cui versione tedesca *Karmines Kopfschmerz. Bemerkungen über die Beziehung zwischen Medizin, Philosophie und Politik nach Plato* è pubblicata in *Philosophy and Medicine*, vol. II (ed. by K. Boudouris), Ionia Publications, Athens 1998, pp. 37-53); *Il tempo in Platone*, in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a cura di L. Ruggiu, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 27-36; *L'istante: un tempo fuori del tempo, secondo Platone*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del Tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 3-11; *Chi studia Platone può andare all'inferno*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. 165, 1998, pp. 3-9; *Écrire et peindre dans l'âme. Le statut du logos dans le Philèbe*, in *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, 1. Com-

All'inizio del Duemila, Gianni ha poi dato vita ad un nuovo strumento di studi che ha coinvolto molti platonisti italiani e stranieri. Ha infatti curato, a scadenza biennale, un convegno (talvolta assai grande e frequentato, talaltra più ristretto e ridotto alla misura di un seminario), dedicato alla lettura e all'interpretazione di un dialogo platonico. Di ognuno di tali convegni sono sempre usciti gli atti, e questi volumi bianco-avorio della collana "Skepsis" edita da Loffredo ora arricchiscono la bibliografia platonica internazionale.

Il primo fra questi volumi, non ancora dedicato ad un dialogo specifico, ma piuttosto all'attenzione che l'interprete deve riservare alla struttura stilistica del testo dialogico, è *La struttura del dialogo platonico* (2000). Seguono *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche* (2002), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche* (2004), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche* (2005), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche* (2011)⁶.

Negli anni della curatela di tali volumi collettanei, naturalmente, Gianni ha pubblicato molti altri studi, con relazioni tenute a convegni, ma anche conferenze presso scuole ed istituti di cultura, in Italia e all'estero. In molte circostanze a queste occasioni io sono stata presente, ed allora ho potuto constatare come Gianni abbia potuto sempre

*mentaires sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, Paris 1999, pp. 403-421; Anamnesi, idea e nome (il Fedone), in Anamnese e saber, a cura di J.G. Trindade Santos, Lisboa 1999, pp. 109-155; Perché leggere ancora Platone oggi?, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. 168, 1999, pp. 3-16; Logos, dialeghesthai e ousia nel Teeteto, in Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich, a cura di G. Luongo, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, vol. I, pp. 35-53; Il "veramente falso" in Platone, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli», CX (1999), pp. 33-47; Caratteristiche e funzioni del logos. Sulla forma e la struttura del Teeteto, in M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La città del Sole, Napoli 2000, pp. 337-381; Alcune osservazioni sulla teoria dell'anamnesi nel Fedone, in G. Cantillo, F.C. Papparo (a cura di), *Genealogia dell'umano*, voll. 2, Guida, Napoli 2000, vol. II, pp. 559-578.*

⁶ Si vedano: *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo, Napoli 2000, che contiene anche un saggio del curatore su *Dal logo al mito al logo: la struttura del Fedone*, alle pp. 86-107; *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, con un saggio di Gianni su *Le definizioni socratiche di episteme*, alle pp. 87-117; *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 Tomi, Loffredo, Napoli 2004, anch'ess ocon un saggio del curatore su *La struttura del dialogo (o di quando la filosofia si fa teatro)*, alle pp. 729-766; *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2005, dove il contributo di Gianni su *Discorso, verità e immagine nel Cratilo*, si legge alle pp. 124-149; *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2011.

contare, nel corso degli anni, sull'attenzione di un pubblico attento, partecipe, interessato. Dopo ogni lezione ho visto costantemente crearsi un dibattito, a volte molto acceso, a volte molto lungo, e, quando ci siamo trovati in paesi sperduti e lontanissimi, questo dibattito – ho saputo – è rimasto nella memoria collettiva dei ragazzi del luogo, a segnare le modalità e lo scenario di una discussione critica che portava le tracce dell'impronta di Casertano: un po' ironica, un po' provocatoria, mai accademica, ricca di intersezioni di natura letteraria e soprattutto sempre aperta all'interesse verso la sfera del "politico".⁷

Due piccoli volumi, usciti rispettivamente nel 2003 e nel 2004, presso l'editore napoletano Guida, nella collana "Le parole chiave della filosofia", il primo dal titolo *Morte (dai Presocratici a Platone: ovvero dal concetto all'incantesimo)*, del 2003, il secondo dal titolo *Sofista*, del 2004, consentono di osservare come i libri di Gianni sono sempre, pur nella brevità che differenzia per esempio questi volumi dalle ampie monografie già citate, occasioni di ripensamento critico di luoghi comuni, di ridiscussione del senso delle parole, di cambiamenti di prospettive storiografiche.

Gianni ha studiato Platone soprattutto a partire dal lessico dei dialoghi, dalla discussione del campo semantico di termini quali "causa", "visione", "anima", "ascesa", "verità", "falsità", e così via. Ha sempre

⁷ I testi che portano traccia della "marca" di cui ho parlato sono soprattutto i seguenti: *Platone e la felicità contro il sistema*, in *Il concetto di felicità nel pensiero filosofico*, MIUR, Ferrara-Roma 2001, pp. 15-48; *Ogni uno di fronte a gioventù e vecchiaia*, in M. Barbanti e F. Romano (a cura di) *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania 2002, pp. 109-141; *Parménide, Platon et la vérité*, in M. Dixsaut-A. Brancacci (Tex. réu. par), *Platon source des présocratiques. Exploration*, Vrin, Paris 2002, pp. 67-92; *Nome, discorso e metodo nelle Leggi*, in ENOSIS KAI PHILIA, *Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti, G.R. Giardina e P. Manganaro, CUECM, Catania 2002, pp. 113-128; *Hegel e la "filosofia della natura" di Platone*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Platone*, AV, Cagliari 2002, pp. 251-284; *Emozioni e parole. Variazioni platoniche su temi gorgiani*, in «Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana», Urbino, 26-29 aprile 2001, a cura di P. Venditti, Firenze 2003, pp. 83-101; *Causa (e concausa) in Platone*, in «Quaestio 2/2002: La causalità», a cura di C. Esposito e P. Porro, pp. 7-32; *Cause e concause*, in C. Natali-S. Maso (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam 2003, pp. 33-63; *Greci e Barbari in Platone*, in D. di Iaso (a cura di), *L'Europa e l'altro*, Leone Editrice, Foggia 2003, pp. 91-103.

fatto lezioni e coordinato seminari considerando il vocabolario come lo strumento più importante.⁸

Non è possibile qui in alcun modo rendere conto degli scritti di Gianni su Platone, ma vorrei isolare due nuclei tematici, quello della riflessione sulla morte e quello della riflessione sull'emozione, che mi sembrano particolarmente significativi nell'ambito della sua ricchissima bibliografia (più di 280 titoli!). Nell'affrontare questi nuclei tematici, in più occasioni, egli è ritornato sulla necessità di leggere il testo platonico spogliandolo di quelle incrostazioni metafisiche che due millenni e mezzo di storiografia hanno sovrapposto ad esso. E si riferisce soprattutto ai testi del *Fedone* e del *Simposio*, due dialoghi che ama particolarmente.

La sua lettura del *Fedone* ("Quando andrò in pensione – ha sempre detto – mi dedicherò a tradurre il *Fedone* e mostrerò a tutti che Platone non credeva all'immortalità dell'anima!") si sviluppa seguendo due nuclei teoretici fondamentali: la teoria delle idee e la dottrina dell'anamnesi. Questi due nuclei teoretici sono inseriti in un racconto, il raccon-

⁸ La traccia imponente di ciò che si può trovare soprattutto nei seguenti testi: *La causa in Platone: natura, scienza e 'finalismo'*, in «Esercizi filosofici», Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Filosofia, Numero 6-2002, Udine 2004, pp. 78-90; *Levantarse en alto los ojos del alma. Algunas reflexiones sobre una imagen platónica*, in G. Grammatico-A. Arbea (Editores), *El ascenso. Pegaso o las alas del alma*, Iter Encuentros 2001, Centro de Estudios Clásicos de la UMCE, Santiago 2004, pp. 47-63; *Virtues and Virtue: Names and Discourse*, in M. Migliori-L.M. Napolitano Valditara - D. Del Forno (Editors), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Proceedings of the International Colloquium, Piacenza (Italy) 2003, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 77-91; *Il vino di Platone*, in L. Rossetti (Ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 321-337; *Il falso: un'esistenza che non esiste tra cose esistenti*, in M. Bianchetti-E.S. Storace, *Platone e l'ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, Albo Versorio, Milano 2004, pp. 23-37; *Définition, dialectique et logos*, in M. Fattal (a cura di), *La philosophie de Platon*, Tome 2, L'Harmattan, Paris-Budapest-Torino 2005, pp. 187-205; *Sollevarsi in alto gli occhi dell'anima. Qualche riflessione su un'immagine platonica*, in J. Dillon and M. Dixsaut (edd.), *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2005, pp. 37-51; *Contra Trindade, seu Peri Aletheias*, in J.G. Trindade Santos (org.), *Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2005, pp. 63-76; *V La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis*, in M. Dixsaut (a cura di), *Études sur la République de Platon*, vol. 2: *De la science du bien et des mythes*, Vrin, Paris 2005, pp. 39-70; *Parmenide, Platone e la verità*, in F. Rizzo (a cura di), *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 85-108.

to della morte di Socrate. Come in tutti i racconti, anche in questo, secondo Gianni, si lascia molto spazio al mito, alla metafora, all'analogia, e solo la comprensione del complesso intreccio tra teoria e metafora consente la comprensione del discorso platonico sulla morte. La morte, nel testo del *Fedone* secondo la ricostruzione di Casertano, conosce almeno tre significati: in primo luogo essa è "separazione" dell'anima dal corpo, scomposizione degli elementi di un tutto, ed è il senso "presocratico" del morire; in secondo luogo essa è "annientamento", ed è questo il modo tutto umano di sentire il morire, ciò che fa paura ai più. In terzo luogo la morte è la fine di quel tipo di vita che conduce la maggioranza degli uomini, dedita ad inseguire i piaceri smodati della ricchezza e del potere: vita che è la negazione della filosofia. In questo terzo senso la filosofia è esercizio, desiderio, di morte. Non è nell'ottica ascetica e mistica, che contrappone l'anima al corpo, considerando la prima degna di ogni cura e il secondo di ogni disprezzo, ma è piuttosto nell'ottica filosofica che contrappone due tipi di vita, una vita secondo l'anima, che è metafora di conoscenza e giustizia, e una vita secondo il corpo, che è metafora di superficialità, di apparenza, di vanità, che il Socrate del *Fedone* invita a dimenticare il corpo, a praticare l'anamnesi, a "vedere" le idee, ad imbarcarsi sulla filosofia come su una zattera, e correre così il rischio di fare la traversata della vita.

Infinite volte – nelle sue lezioni, nei suoi seminari, nei suoi libri – Gianni ha messo in guardia da una lettura ascetica di Platone, da una lettura che attribuisca al suo Platone un'ottica di disprezzo del corpo, del piacere, dell'amore fisico e gioioso, e di quant'altro è sempre a lui apparsa impagabile conquista che la riflessione antica, laica e materialista, ha trasmesso al mondo moderno.

E quel che vale per il *Fedone*, vale per il *Simposio*, e per lo straordinario pensiero sull'amore che il *Simposio* contiene: tutti i personaggi pronunciano il loro discorso su *Eros*, ma il discorso *più vero* non è pronunciato da nessuno dei presenti, è piuttosto quello che Socrate ha ascoltato una volta da una donna di Mantinea. In questo discorso *Eros non* è un dio, *non* è bello e *non* è sapiente, esso è un amante, un amante della divinità, della bellezza e della sapienza e la sua attività fondamentale è la procreazione.

La procreazione – scrive Platone – è ciò che c'è di immortale nel vivente che è mortale. Casertano ha sottolineato come, in questo discorso su *Eros* demone della procreazione, si ritrovino tutte le sugge-

stioni della speculazione presocratica sulla morte: nell'arco di quella che chiamiamo vita il singolo vivente si rigenera continuamente e quella che chiamiamo vita è in realtà un continuo morire e rinascere, «non solo nel corpo, ma anche nell'anima: i modi, le consuetudini, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, i timori, ognuna di queste cose non permane mai la stessa in ciascuno, ma alcune nascono e altre svaniscono». È questo il modo in cui si conserva tutto ciò che è mortale, «non con l'essere sempre assolutamente identico come il divino, ma con il lasciare al posto di ciò che invecchia e se ne va un altro essere giovane tale quale era lui». Con questo espediente – dice Diotima a Socrate – il mortale partecipa dell'immortalità.

Con questa lettura dell'*eros*, punto di intersezione tra umanità e divinità – ha sottolineato Casertano – Platone ha consegnato all'orizzonte della modernità la risposta antica al problema della morte.

I temi legati alla riflessione platonica sulle emozioni si ritrovano trasversalmente lungo l'intero arco della produzione scientifica di Gianni, che ha sempre sottolineato l'importanza di una lettura critica che non separi la ricerca della verità dall'analisi della passione, che non legga Platone in un'ottica dualistica, che allontana la filosofia dalla vita, la logica dall'etica, il mito dal logo, le idee dal mondo di quaggiù.

Tutti gli studi di Gianni, soprattutto quelli dedicati al *Teeteto*, e dunque alla tensione del filosofo a cercare le condizioni di possibilità di un sapere saldo, che abbia per oggetto il vero, mostrano l'inefficacia e la scorrettezza delle letture che separano in Platone epistemologia ed etica, pratiche della vita e condizioni della verità.⁹

⁹ A riprova di ciò si possono rileggere le pagine di Gianni su: *A verdade sem as ideias. Alguns aspectos da verdade platônica*, in «Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía» vol. 2, 1/2006, pp. 1-17, che appare anche in versione italiana in *La verità senza le idee. Qualche aspetto della verità platonica*, in F. Coniglione-R. Longo, *La filosofia generosa. Studi in onore di Anna Escher Di Stefano*, Roma 2006, pp. 171-181; *Los fundamentos de la verdad en el Teeteto platónico*, in «Limes» 18/2006, pp. 79-93; *Sapere, costrizione e dialettica: tra conoscenza e prassi (una lettura di Plat. Resp. VI e VII)*, in G. Carillo (a cura di), *Unità e disunione della polis*, Elio Sellino Editore, Avellino 2007, pp. 275-336; *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti, Roma 2007; *Linguaggio, discorso e verità nella Repubblica di Platone*, in A.M. González de Tobia (ed.), *Lenguaje, Discurso y civilización. De Grecia a la modernidad*, Centro de Estudios de Lenguas Clásicas, Universidad Nacional de La Plata, La Plata 2007, pp. 373-395; *A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides*, in «Kriterion» 48, no. 116 (Dez. 2007), pp. 307-327; *The Truth as the horizon of the arguments that found it: Plato, Phaedo and Meno*, in G. Grammatico, A.

Se io dovessi indicare un tema particolarmente rappresentativo del magistero di Gianni nell'insegnamento della filosofia platonica, direi che esso è rinvenibile nella tensione ad individuare l'eredità sofistica nel pensiero di Platone. Anzi, di più: appassionato studioso della filosofia dei sofisti, Casertano è venuto a poco a poco maturando l'idea che Platone sia stato il più grande dei sofisti. Che abbia appreso la grande lezione protagorea sul relativismo gnoseologico, la grande lezione gorgiana sull'incanto del pubblico e la gestione delle emozioni, la grande lezione antifonetea sulla filosofia come etica dell'esistenza, e le abbia fatte proprie, solennizzandole e superandole, ma soprattutto dialetticamente fronteggiandole, con la fondazione della teoria delle idee. Questo tema caro a Casertano della natura sofistica della filosofia platonica è presente nello sfondo di tutti i suoi scritti più recenti.¹⁰

Ma lo spazio stringe ed io non voglio porre fine a questa prefazione senza citare qui i nomi di quegli studiosi, ai quali già più sopra ho fatto riferimento, i quali per ragioni le più diverse non hanno potuto contri-

Aprea e M.A. Jofré (a cura di), *La palabra fundante. The founding word*, ITER, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Centro de Estudios Clásicos, Santiago (Chile), 2007, pp. 71-98; *La verità platonica tra logica e pathos*, in G.R. Giardina (a cura di), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*, Catania 2008, pp. 19-37; *È davvero noioso leggere Platone oggi?*, in D. Fusaro-L. Grecchi (a cura di), *È veramente noiosa la storia della filosofia antica?*, Il Prato di Padova, Padova 2008, pp. 55-70.

¹⁰ Quali, ad esempio: *Multivocità e polisemanticità dell'essere nel Sofista di Platone*, in M. Marangio-L. Rizzo-A. Spedicati-L. Sturlese (a cura di), *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli. I. Dall'Antichità al Rinascimento*, Galatina 2008, pp. 35-47; *Retorica e filosofia, persuasione e verità nel Fedro e nel Simposio*, in F. Alesse-F. Aronadio-M.C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 171-187; *Opinione, verità e piacere: la prima specie dei piaceri falsi*, in J. Dillon-L. Brisson (edd.), *Plato's Philebus*, Selected papers from the eight Symposium Platonicum, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 134-139; *Teeteto 201d8; perché «un sogno in cambio di un sogno»?*, in G. Mazzara-V. Napoli (eds.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 61-80; *Plato's kallipolis: Between non being and having to be*, in G. Cornelli-F. L. Lisi (eds.), *Plato and the City*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 59-66; *La regina, l'anello e la necessità*, in S. Giombini-F. Marcacci (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Passignano s.T. 2010, pp. 587-600; *Mechane peithou: méthode et vérité dans le Gorgias*, in A. Brancacci-D. El Murr-D.P. Taormina (edd.), *Aglaiā. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Vrin, Paris 2010, pp. 235-257; *O bem e a linba*, in D. Garcia Xavier-G. Cornelli (orgs), *A República de Platão*, Edições Loyola, São Paulo 2011, pp. 285-298; *Os pré-socráticos*, Edições Loyola, São Paulo 2011.

buire alla redazione di questo volume collettaneo, ma vogliono ugualmente partecipare a questo regalo di compleanno. Si tratta di Giancarlo Movia, Gennaro Carillo, Marian Wesoly, Fernanda Decleva Caizzi, David Sedley, Theodor Ebert, Adriana Nogueira, Alfonso Mele, Giuseppe Cantillo, Giuseppe Cambiano, Luciana Repici, Luigi Ruggiu, Salvatore Cerasuolo, Luigi Spina, Roberto Radice, Franco Lo Piparo, Gioia Rispoli, Enrico Flores, Amalia Riccardo, Lucio Bertelli, Riccardo Chiaradonna, Renzo Vitali, Alonso Tordesillas, Maurizio Cambi, Antonio Mario Battezzatore. A questi nomi vanno aggiunti tutti quelli degli amici del dipartimento di filosofia, a cominciare da Fulvio Tessitore, del dipartimento di filologia classica, a cominciare da Arturo de Vivo, e tutti i numerosi (tanti!) altri (forse oggettivamente troppi!) che io qui prego di perdonarmi per non averli citati.

Ed ora qualche parola sul libro che vengo ad introdurre. Pensato come una raccolta di saggi sui Presocratici e su Platone, perché sono senz'altro questi i temi principali di cui si è occupato Gianni durante tutti i suoi anni di studio, questo libro è diventato, per ospitare anche i contributi di colleghi ed amici non antichisti, un volume grandissimo, che si allunga fino a trattare degli influssi dei filosofi arcaici e di Platone in età medievale, moderna e contemporanea.

Ne sono molto contenta: si tratta proprio di un bel volume, di ampio respiro critico, con contributi di altissimo livello. È inoltre un testo poliglotta ed internazionale, perché ognuno ha scritto il suo saggio nella sua lingua e dunque gli auguri a Gianni giungeranno in inglese, in francese, in spagnolo, in portoghese, oltre, naturalmente, che in italiano, la sua lingua amatissima, nella quale egli ha insegnato tutto quello che ha insegnato.

Un dettaglio impertinente: i saggi sono settanta come gli anni che di Gianni qui si festeggiano.

All'inizio del libro ho pensato di porre due scritti che – in forma di lettera – hanno voluto dedicargli in questa occasione Marzio Pieri, il suo amico letterato, e Mario Mastropaolo, il suo amico psicologo. Poi ci sono i testi propriamente centrati sui temi del pensiero presocratico a partire da Omero e dai tragici, Anassimandro, i Pitagorici; molti saggi sono dedicati soprattutto a Parmenide ed Eraclito, filosofi a Gianni particolarmente cari, ma non mancano Empedocle e Tucidide, Anasagora, i Sofisti, Democrito, i Socratici. C'è uno studio su Eraclito nelle riflessioni del Conte Paul Yorck von Wartenburg, ci sono studi trasversali che attraversano criticamente tutto il pensiero antico, ma so-

prattutto ci sono studi su Platone. Si parla di Platone in tutte le lingue e secondo diverse scuole di pensiero, si indaga la maniera platonica di guardare ai Presocratici, a Parmenide, ai sofisti; è forse possibile dire che ciò che si fa in questo libro è – secondo il più puro insegnamento di Casertano – guardare alla maniera platonica di inventare la filosofia: ci si interroga sulle nozioni di *anamnesis*, di *episteme*, di *doxa*, di *eikasia*, di *boulesis*, di *mimesis*, di *poiesis*, sulle immagini della virtù, sulla questione della causa, sul problema dell'anima, su quello della città, sui luoghi della politica, sui modi della cosmologia, sulle figure del tiranno e del guerriero, sull'essere e sul non essere.

Poi ci si interroga sull'eredità presocratica e platonica in Aristotele e nella tradizione platonico-accademica e neoplatonica, su Riccardo di S. Vittore, Guicciardini, Cartesio, Cuoco, su Francesco Maria Spinelli, un cartesiano meridionale del primo Settecento, su Nietzsche, su Heidegger, su Luigi Scaravelli, su Jonas.

Last but not least, si colloca alla fine di questa prefazione il mio più sentito ringraziamento a Fabrizio Lomonaco, Direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Napoli "Federico II", che ha fortemente appoggiato la richiesta di finanziamento per la pubblicazione di questo libro, il quale senza il suo aiuto non sarebbe mai potuto uscire. E infine un ringraziamento a Graça, che è stata di prezioso aiuto nell'allestimento del volume.

LIDIA PALUMBO

1.

MARZIO PIERI¹

**Lettera e autodafé a Giovanni Casertano
da un letterato ingombrante**

One way to write music: study Duchamp.
John CAGE, *A Year from Monday*

*Una via per 'studiare' Platone: 'scrivi' limericks, fai
statue di sabbia*

I confini dell'anima (*ψυχή*), nel tuo andare, non potrai scoprirli,
neppure se percorrerai tutte le strade: così profonda è
l'espressione che le appartiene
(*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*)

ERACLITO/COLLI

Caro Gianni filosofo, e dunque questa volta la racchetta è in mia mano; francamente non me l'aspettavo e, mentre ti scrivo, non so se la stimata collega Palumbo ti abbia già messo a parte della sua iniziativa, del suo invito, o se siamo ancora in quella fase preliminare, che nel mio caso seppero mantener misteriosa fin quasi alla scadenza della partita, in quella proprio che si soleva chiamare 'la zona Cesarini'. Postumi a tante cose, lo siamo anche a quella che, un tempo, fu 'la nobile arte' (o almeno l'arte piú popolare, alla stregua del cinema) non meno della scherma o della boxe. Io mi son detto che l'unica cosa che potevo fare davvero era non far perdere tempo; e pasticciare súbito a ridosso della troppo lusinghiera richiesta, la piccola testimonianza che mi si chiama ad offrire. Non starò a dire che di te onoro, tutti onoriamo o dovremmo essere tutti, la indipendenza, la benevolenza e il rigore che

¹ marzio.pieri@libero.it

hai saputo effondere, esemplarmente, nel difficile esercizio del baronato. *Il Gioco del Barone* è una misteriosa operina che, nei misteriosi anni del fascismo fiorentino, Franco Lattes in arte Fortini suggerì a due studenti di magnifiche speranze, come lui, e verseggiata da Sandro Parronchi, poeta e grande storico dell'arte, e messa in musica da Valentino Bucchi, colto e delizioso compositore come poteva nascerne, forse, solo a Firenze; un tempo concluso. Andò in scena, nel 1937, nel teatrino di via Laura, di cui nel libro di Marino Moretti ad essa (ad esso) intitolato, (mio padre, che non era scrittore, quando nominava via Laura rideva sotto i baffi, probabilmente era un luogo segnalato, nella sua certo ardente gioventù, per andarci a incontrare belle pulzelle senza pulzellaggio, e io invece me la rammento, un venticinquennio dopo, quando con la mia fidanzata, usciti dal portone di San Marco, ci si arrivava in due salti e si passavano le mezz'ore incollati alle vetrine di una libreria antiquaria disordinata, franante; e, ai nostri occhi d'allora, una vera caverna di Aladino, che sognavamo svuotare, coi nostri pochi spiccioli), ma la sorpresa è che, vent'anni dopo (1956), l'operina ripescata fu presentata al Premio Italia e lo vinse. Dov'era stata, in quest'altro ventennio? Non ho mai frequentato con speciale voluttà le prose prodotte dall'accademia; dilà dalle apparenze e dai discorsi, l'italianistica è ormai un albero senza piú foglie e, fuori d'Italia, tràine quelle due o quattro eccezioni di sommo livello note a ciascuno, perfino piú avara e oziosa che in Italia. Qui la risposta è semplice. Fu osservato che, di solito, nella interpretazione musicale, anche inconsapevolmente il passo è segnato, anche in esecutori distratti o avversi, da quello che si fa nella composizione contemporanea. Identica condizione vale per il rapporto fra la critica letteraria e la produzione letteraria: le arti possono essere distinte o schierate una contro l'altra, ma le muse son consanguinee. Leggo (mettiamo) Cecchi, l'Olivares dei critici 'vecchia guardia', e ho la chiave (mettiamo) per la Céspedes. Fronda e arguzia di classe, lo sai; romanzo e critica 'rosa'. Chi glie lo andava a spiegare che la prima rinunzia da compiere era quella a una critica troppo perfetta (e perfida), a una scrittura troppo raffinata (e rassicuratrice)? E lo vedi, il mio carro già trabalza. Un gentiluomo, lo storico dell'arte Roberto Salvini, cui la nostra Stefania era approdata per l'impossibilità burocratica insorta di laurearsi col professore filosofo che l'aveva avviata alla sua tesi di laurea, sul pensiero estetico di Paul Klee, (mi chiamava sempre 'signor Nonvel', che è il cognome di mia moglie, probabilmente da un originario Nonewell), definì il mio

stile ‘desultorio’ ossia cangurale e disse, civilmente, che non lo amava. Ci hanno insegnato che non è poi tanto vero che lo stile è l’uomo, certo che io non potrei scrivere per ordine e senza scossoni. Vizio barocco? Indisciplina, pazzia? Scrivo sotto dettatura, come una dattilografa di Chi ne sa più di me. Quando tace la voce non scrivo, a volte mi riesce però convocarla: costringerla a dettare. Non voglio difendermi dai difetti che mi hanno variamente rimproverato nel corso d’una vita che non pare lontana dalla sua naturale conclusione, ma una giustificazione c’è e sta salda, senza salti e scossoni, senza follie e senza narcisismi, nel fatto che io, piuttosto precocemente, assunsi come termine di riferimento, per la mia consapevolezza o ‘coscienza’ letteraria, il punto cui erano arrivati, in quella che non è più possibile chiamare prosa di romanzo, James Joyce col *Finnegans Wake*, ed Uncle Ezra in quella che certo non rassomiglia a nessun modello poetico precedente, la sterminata epica dei *Cantos*. Peregrino d’Europa, invisibile agli americani (non solo per la sua inclinazione al fascismo, per l’amicizia con Ben, e con Claretta)

Canto LXXIV: “... Thus Ben and la Clara *a Milano* | by the heels at Milano | That maggots shd/eat the dead bullock | *digonos*, but the twice crucified | where in history will you find it? | yet say this to the Possum; a bang, not a whimper, | with a bang not with a whimper...”. Si rivolgeva ad Eliot.

quanto gli americani estranei a lui, che si sentiva fraterno a Guido Cavalcanti o a Confucio, abitante ideale della Provenza o del Cathay, è singolare che ad assomigliargli, in questa ebbrezza d’epos, sia solo Ives, altro dilettante di genio, che non si mosse quasi da New York. (E, arricchitosi nelle assicurazioni, Ezra certo lo avrebbe odiato come un qualunque usuraio). Negli anni che decisero della mia formazione, il grande americano era stato appena sdoganato dalle accuse per cui aveva schivato la pena di morte per alto tradimento solo indossando il camice dei matti (ma per esse gli fu precluso il Nobel, del resto il Nobel mai poteva meritarsi un Premio Pound) e girava per Venezia in un suo mutismo murato e refrattario: ‘non c’era altro da dire’; ma per Joyce tirava un’aria diversa: la frattura era posta normalmente fra quelli dei *Dubliners* (mettiamo Cassola, che più o meno li leggeva come una sorta di realismo lirico od idillio crudele) e i pochi fedeli all’*Ulysses*, del quale sudatissimi anatomisti profondavano mappe e Baedeker. Ma il *Finnegans*, si lasciava intendere, peccava per eccesso di dimostrazione:

era, puntualmente, illeggibile e vano sarebbe stato difendersi dietro un capello, che a tale *illeggibilità* – feconda d'altro che letteratura – aveva mirato con eroismo intellettuale e fermezza forse impareggiabile, nella storia letteraria, la *intentio* dello scrittore. Era quella, tu me lo insegni, un termine dell'alta Scolastica medievale e su questo metatomismo joyciano saltò il giovane Umberto Eco come in sella ad un Pègaso scalpitante, da uomo di mondo lesto a prendere due piccioni – l'avanguardismo reduce e il neo-medievismo profilantesi di nuovo su l'orizzonte – con una fava: Joyce e San Tommaso, il Caos e la Norma; va da sé che non basta essere un primo della classe mascherato da bei cucchiaini di majonese arguzievole (insomma il professore vestito da giovane Holden) per non scapitolarsi da quella bestia. Si dava così il caso di uno che sapeva benissimo spiegarvi i rapporti fra la lingua ideale (e dunque mai 'perfetta') dell'estrema spiaggia joyciana e la musica di John Cage, ma che non sarebbe mai giunto a ragionare (e figurarsi a scrivere) come lo scrittore irlandese e come il mago e alchemista (meglio non saprei davvero deffinirlo) di Los Angeles.

Mi balena che ho sempre rimandato la lettura del saggio di Eco sulla 'lingua perfetta' (*La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari: Laterza, 1993). Ora mi toccherà farlo.

Passai delle ore di stupefazione a rigirarmi fra mani poco più che infantili un 'albo speciale' del leggendario o famigerato *Vittorioso*, intitolato *Il Mago da Vinci*. Le 'fatiche' di Leonardo, *Hercules novus*, benissimo disegnate da un raffinato, neoclassico Gianni De Luca. Il cognome 'nobiliare' mi suonava come (pochi anni dopo, per me, che ancora crescevo) Benedetti-Michelangeli, Meneghini-Callas, *von* Karajan. *Il Vittorioso* oscillava fra Kurt Corrado Caesar, una specie di von Braun dei fumetti più tecnologici (mi chiedo se non fosse un Dedalo nazista rifugiatosi all'ombra di San Pietro che ha sí gran braccia), e Jacovitti; così il gioco delle classi era completo: il nobile, il tecnocrate, il plebeo. Era il 1947 e fu la mia precoce 'università'. Ora, che cos'è che mi attira in questi due più rari rappresentanti, dico Joyce e Cage, del migliore ingegno umano? La loro consapevolezza *fattuale* che tutte le linee sono buone, tranne la linea retta. Non è un capriccio: ogni esperienza umana, anche la più naturale e irresponsabile, è macinata, scalciata, interrotta, confusa, deviata, modulata, strangugiata dal Tempo. Al paragone, il Tempo perduto e ritrovato di Proust è un caro vecchio

amico, una melodia anfrattuosa e fruttificante. Si è parlato di cattedrale, si potrebbe parlare di continente. Come una immensa, e desultoria, sinfonia mahleriana (recentemente una ricercatrice francese ha messo a confronto lo scrittore e il musicista, come ‘creatori paralleli’),

Eve-Norah Pauset, *Marcel Proust et Gustav Mahler, créateurs parallèles: L'expression du moi et du temps dans la littérature et la musique au début du XXe siècle*, (Paris), L'Harmattan, 2007.

distribuita da un regime carsico, dove spesso la corrente s'insabbia, s'inabissa, ma puoi ritrovarla, riconoscerla, festeggiarla, a riemersioni anche remote ma sicure come la morte. E, del resto, quei due non si sarebbero piaciuti, per quanto alle loro spalle stia l'estasi del wagnerismo, così diversa però se incisa nel nudo scoglio germanico o spalmata nella incensuosa *sensiblerie* dell'estetismo gällico. Non sto a dire (perché sentirei di contraddire le ragioni alle quali mi sento piú attaccato) che Mahler muore nel 1911, quando la *Recherche* era in una prima fase di ricerca da appena due anni. Nel 1912 nacque mio padre, che aveva dunque l'età di John Cage. Ma come avrei potuto considerare contemporanei quei due coetanei? Di queste cose, lo so, non si occupa la filosofia e nemmeno la psicologia. Potrebbe farlo l'arte ma solo se non lo dichiara. Ne parlavo, incredibilmente, ai miei bambini delle ‘medie’, che scendevano la mattina dai boschi pistoiesi, nudi intellettualmente, come Iddio li aveva fatti; ed essi, capivano. E, del resto, fra i casi della vita (John Cage era in Italia e per mettere insieme qualche lira rispose agli indovinelli di Mike Bongiorno nella tonitruante trasmissione “Lascia o raddoppia?”), era ‘esperto’, così si diceva, di funghi), se lui e mio padre si fossero incontrati, non escludo che avrebbero potuto piacersi. Erano due di quegli uomini che, propriamente, partoriscono se stessi. Fattivi, maneschi, acutissimi, un poco gatteschi; fedeli alle cose. Mio padre però (come me) temeva i funghi e *dunque* li detestava. Dice che Cage visse allora in Italia in uno stato di quasi indigenza; gli dovettero prestare una giacca per andare in televisione. Mio padre che vendeva vestiti glie l'avrebbe regalata. Riforní praticamente per amore d'iddio il modesto guardaroba di un poeta meridionale scalcagnato ma dal nome brancaleonico rimbucatosi sotto il Cupolone che assicurava di esplodere un giorno con una antologia del quarto o quarantesimo ermetismo fiorentino. Esplose ma senza bötto. Che meraviglia i libri di Cage

In Italia Fetrinelli tradusse tempestivamente *Silence* ma le vendite dovettero essere così poco incoraggianti che non se n'ebbero (a mia conoscenza) ristampe; qualcosa ha cominciato a muoversi, da editori minori, proprio negli ultimi mesi dell'anno passato. Ma il lettore di Cage legge in americano: *Silence*, 1961, *A Year from Monday*, 1968, *X: Writings '79-'82*, 1983... (qui tre mosse leggendarie nella scacchistica musicologica e gnoseologica: i. *Writing for the Fourth Time through Finnegans Wake*; ii. *James Joyce, Marcel Duchamp, Erik Satie: An Alphabet*; iii. *Writing through the Cantos*. (i) e (ii) sfiorano le 50 pagine l'uno, la traversata dei *Cantos* è una tavolata di versi in sette pagine. Alla fine, il ritorno sul *Finnegans: Muoyce (Writing for the Fifth Time through Finnegans Wake*. Da noi, chi fosse arrivato una volta alla fine dell'ultima pagina, avrebbe tosto preteso due cattedre: una di estetica e l'altra di cinese; e poi dicono la Gelmini!). C'è un bel libro su Cage di una *student* e scultrice coreana che vive in Italia, Inkyung Hwang, *il lungo treno di John Cage* (Milano, O barra O edizioni, 2007, con prefazione di Tommaso Trini) ma soprattutto c'è una buona distribuzione dei dischi della WERGO (B. Schott's Söhne, Mainz) dove si può trovare una 'scatola' in cui Cage, per ore e ore, legge le proprie scritture e, vocalmente, te le insinua dentro, come con una diversa (dal canto) vocalità. Viene in mente, mi diranno a sproposito, il *Cantus Circaeus*... Nella mia biblioteca, dove i dischi ed i libri stanno alla pari, tracimando oramai dagli ultimi scaffali, dilagando sui pavimenti, perfino sotto il letto, conservo anche un *Finnegans* ("excerpts, read by patrick ball", che si accompagna sull'arpa celtica, per 150 minuti) (1997 CELESTIAL HARMONIES) (Tucson, Arizona: certo inciso alla presenza di Tex Willer e di Randolph Scott), e l'*Ego Scripitor Cantilena*, con musiche e poemi di Ezra Pound (OTHER MINDS, San Francisco, 2003).

costruiti accostando, nella loro diversità 'materica', gli originali dattilografati, con macchine diverse, su carte diverse, con caratteri molteplici, e grassetti, corsivi, lettere capitali, e cubitali, e pataffi e bizzeffe ed ideogrammi; ma nulla di futurista, non solo perché Cage è fra i primi e fra i meglio rubricabili nella semplicistica categoria del post-moderno, ma perché l'altalena fra reale (materiale) e ideale che mina il futurismo non ha più senso né voce in questo americano privo d'ogni ciarpame simbolistico. In Italia, per uno che gli possa stare accosto, si dovrebbe pensare a Bussotti. A volte si specula sulla incompatibilità fra filosofi e letterati, ma fu proprio parlando a letterati (di parte continiana) di Bussotti e di come giudicavo un suo libro, un diario-teatro,

I miei teatri, Palermo, Novecento, 1982. Ora abbiamo anche il *Di-*

sordine alfabetico (Milano, Spirali, 2002) e i *Corpi da musica* (Firenze, m&m, 2010: a cura di Luca Scarlini). Questa dei musicisti scrittori è come una terza via, fra la sciatteria accademica e il bullismo dei romanzieri. E siamo nei paraggi di Carmelo Bene, devoto a Giuseppe Di Stefano (il tenore) e a Gilles Deleuze.

probabilmente la piú ragguardevole prosa prodotta ‘ultimamente’ in Italia – allora oscillavamo quasi tutti dall’Arbasino, al Busi, da Gadda, a Manganelli, dal questore-filosofo Pizzuto, a Meneghello, tutti del toson d’oro, divisione Grandi Scrittori, loro destino la Philologia – che incontrai la piú gelida incredulità. Bussotti parve il piú grande perché non aveva altra copertura che quella del suo genio. Di Cage e della sua incredibile avventura *in finibus Michi* ho ritrovato notizie sul blog di Marco Lenzi, del resto attinte alla autobiografia del grandissimo fra i televisisti. Conobbi Marco Lenzi, (per un po’ ci scrivemmo, con simpatia), a un incontro fra compositori in cui netta emerse l’irreversibile superiorità di quelli che, cageanamente, praticano la musica ‘pensando con le mani’ (e senza distinzioni di genere e gerarchie di valori se non guadagnate sul campo). Gli altri, pieni di fisime (e di fumo) estetologico e culturalistico, equivalgono ai sú menzionati Grandi Scrittori, alla scrittura ‘in pagina’. Sempre indietro rispetto alla vita che cambia.

E non solo che cambia: s’attorciglia, s’agliòmmera. Questo è il sonno o la vigilia di Finney. Ognuno di noi (la fabulata mònade, secreta come dentro una sua bulla amniotica) riceve in contemporanea centinaia e centinaia di messaggi. E non c’è guasto. Gli scrittori del realismo ottocentesco avevano enucleato il ‘dovere’ dello scrittore di essere un registratore, obiettivo e imparziale, del ‘reale’, ma quasi nessuno di loro aveva fatto l’ultima mossa: la museificazione del caos, la rinuncia al sintattico, la disgregazione del soggetto aggregante. Non ne facciamo un idolo solo del Post-moderno *quod dicitur*. Prima dell’*Ulysses*, prima di Beckett e di Cage, perfino nella bassa e gregaria (ma certo nobilmente, sí, ma certo! si tranquilli, Lei che scrive ai giornali per protesta, per doveandremoaffinire) provincia italiana, unificata meno *per vim* che per errore di calcolo, potremmo almeno isolare un concertato di Verdi (quello che conclude il terzo atto di *Otello* e che Verdi stesso contribuì a disinnescare semplificandolo fin dalla prima versione parigina dell’operone ambiziosissimo) e un capitolo dei *Malavoglia* – (da giovane, antiverghiano fino all’insolenza, ma era in me lo stesso insorgere di

decenza che mi rendeva e rende indifferente al serenissimo Ariosto, al Verdi padre del Risorgimento, al Leopardi progressivo, ai film cubani, ai documentarî sulla gente del Po che si alza prima dell'alba e torna a casa dopo l'avenm maria, in un cielo di porpora e d'oro; da giovane non l'avrei mai creduto). Troppe volte si crede di aver letto un autore e si è ascoltato una risacca di interiezioni ammirative e giudizi temerari indifferenti. "Dopo la mezzanotte il vento s'era messo a fare il diavolo, come se sul tetto ci fossero tutti i gatti del paese..." (*I Malavoglia*, III).

Chi ha parlato? Non è un 'capitolo' nel senso di Falqui. Lì è la 'prospettiva' che la fa da patronessa; c'è bella gente, qualche cronista mondano o paparazzo infiltrato, col farfallotto a puà lento sul collo, e un mucchio di cose buone. Dolce la vita. Vi è mai capitato, a teatro o in qualche bar, di ritrovarvi seduto sotto un altoparlante a tutto gas? La testa si gonfia, strabuzzano gli occhi, la lingua s'impuntiglia, il respiro diventa d'agonia, pel sudore non bastano fazzoletti. Fa un caldo d'inferno, via via di lì! Scopersi, tardi, non troppo tardi, che nel *liber Toscanorum* ("Veramente nel libro della parrocchia [i Malavoglia] si chiamavano Toscano...") anche i silenzi gridano. Ma prima di me se n'era accorto il gattopardo Visconti (*La terra trema*, un film che i comunisti smisero di finanziare a mezzavia; non era proprio quello che cercavano) forse perché sapeva saggiare con le dita una stoffa – prensile, dannunziane, ma anche conoscitive. Quanto lo esaltarono, finché poté far comodo; pochi o forse nessuno che l'abbia, nel fondo, capito. Bisognava sentire le voci. O udirne il silenzio repentino: – il trapasso alla sgomentante nudità delle aggettanti plastiche cubiste. Da Turner ai Divisionisti si lascia osservare, per indizi non troppo e non tutti arbitrari (ogni allaccio è *religio*, ogni *religio* può darsi solo per via d'arbitrio; postulati teologici, atti di fede...), una valorosa staffetta. Ma il salto al Cubismo è un salto un salto un salto. Ogni volta mi prende di sorpresa. Ho appena rivisto *L'Uomo di Aran* e non sono i Malavoglia irlandesi: qui anche le scene più tumultuose sono invase dal silenzio, dalla presa di distanza. È antropologia lirica. Ammiriamo e compatiamo, mai messa in risico la fondativa certezza che visione ed idea (il celebre id/vid) si equivalgano. È un occhio sano, questo. Intanto la Germania aveva appena imposto, con libere elezioni, il suo Hitler alla Storia. Flaherty non se n'è accorto. Non ci sarebbero stati i *Malavoglia* senza Lissa (anche i conservatori hanno i loro venerdì di magro) e non ci sarebbe stata *Terra trema* senza quello ch'era venuto prima.

Gli scossoni servono. Visconti, Rossellini, prima e dopo bloccati dalla condizionante lealtà alle proprie, diverse ‘classi’ di origine ed appartenenza, toccano i loro vertici, volenti e insieme portati. La provvidenza sta nei terremoti? Vale sempre la diagnosi di un primitivo, Saba: “ULTIMO CROCE. In una casa dove uno s’impicca, altri si ammazzano fra di loro, altri si danno alla prostituzione o muoiono faticosamente di fame, altri ancora vengono avviati al carcere o al manicomio, si apre una porta e si vede una vecchia signora che suona – molto bene – la spinetta”. (*Scorciatoie*, 3).

Signori è questa la Filosofia (?) Ho vissuto tra verghiani fanatici che non avevano aperto i *Carbonari della montagna*. “Vedete là, MYLORD! Voi non sapevate che cosa è la guerra civile. La guerra civile è questa: guardatela!!!” Ho conosciuto platonisti rapiti che non avevano aperto la *Guerra del Peloponneso*.

E io mi dico, ti chiedo mio Gianni – viviamo in un mondo che dura fatiche, spesso inutili, a serbare il ‘vero’ suono, le ‘vere’ luci, gli odori, in particolare gli odori sgradevoli, e quei pre-odori che sempre stanziano in una casa anche aperta sui prati o su marine, e i sapori di un passato ch’è appena dietro l’uscio; e i diversi silenzi, i diversi orizzonti o livelli del suono e del lume –; a scuola, *ex cathedra*, si è usi a parlare della Scuola di Atene, – o della Firenze dei Brunelleschi, tanto difficili idealmente da mettere insieme, in un medesimo quadro, se non per neutra filatessa, coi Pulci, – come se Atene o Firenze fossero lí, ‘in presa diretta’, come una scena praticabile, con gente da parere in carne ed ossa, con una lingua traslucida e incontrovertibile. Oh lo so bene: son cose che tutti sanno, che tutti si sono ridetti ben prima di me. Negli ultimi cinquant’anni la sola biblioteca delle pertinenze antropologiche è venuta crescendo come uno sveltante grattacelo: sappiamo o siamo in grado di sapere ‘tutto’.

Tristi Tropici contro Winckelmann? Colli fece tradurre Winckelmann, per la sua “Enciclopedia” boringhierana, nel 1961. *Tristes Tropiques* (1955) venne dopo, in Italia, a metà del decennio (1965) nella traduzione di Bianca Garufi, l’ultima confidente di Pavese (*Fuoco grande*, postumo, scritto a quattro mani, 1959).

I costumi sessuali delle matrone e quelli delle etère, l’ora delle galline e quella del primo gallo, la cucina spartana (attenzione signore!

per la dieta ipocalorica) e gli intrugli delle fattucchiere, i riti mortuari e il *petèl* (Zanzotto) dei pueruli. Sappiamo anche come giocarci questo inesausto ventaglio di nozioni orbitanti sulla fisiologia, *contro* o *alla base* – pure ‘dialettica’ – della lingua ‘alta’ del pensiero ‘alto’ (a volte ma non sempre, e non per forza, coincidente col ‘pensiero dell’alto’) e la lingua pingue del pensiero poetico. Mai fui marxista, non per pregiudizio ma per incapacità di propormi seguace di un pensatore le cui opere capitali mi sfuggivano per incompetenza disciplinare. Fu il giovane Cacciari ad ammonire (in *Krisis*, 1976): – chi non sa dell’economia non entri qui dentro. Ma lui poi mi pareva accontentarsi di una *institutio oeconomica* piuttosto sommaria, vorrei essere sconfessato; e non può agire come un separato canale. Mi affascinò tuttavia il primo affacciarsi a una notorietà non solo specialistica di un altro filosofo dei nostri, Aldo Giorgio Gargani, di cui lessi *Il sapere senza fondamenti* (1975) – mi pareva una degna avventura conoscitiva, dotata di pondo, di fibre e granulosità, dopo quell’orgia di ‘idealismo’ durata ben oltre la fine pattuita dei due gemelli siamesi, “Croce & Gentile delizia al cor” – mentre tutto l’istituto di filosofia, di cui allora mi trovavo a far parte, né vi ero il solo somaro, lo imputava di povera e nuda scienza e d’oratoria faciloneria. Più che l’estetica (il mio primo ‘titolo’ accademico fu quello di assistente, per regolare concorso, di Estetica, una disciplina che allora mi attirava soprattutto pel nome di Anceschi) a Gargani mi univa – ma lo seppi solo dopo – l’ammirazione per Wittgenstein. Non tutto ne capisco, fui sempre ottuso alle matematiche, ma non stupirò te che io lo decifri come i frammenti di qualche pensatore remotissimo. Il pensiero dei primitivi, dove ogni segno ha un senso. Ammiro il monteverdismo di Giordano Bruno, le schubertiadi novallissiane, l’ircocervo wagnerian-mahleriano di Nietzsche, il webernismo di Wittgenstein. Per gli antichi (‘il catalogo è questo’, misero d’ignoranza o superbamente radicale) potrei dire: – Platone e Platone (‘Plato & Plato’). Ma riesco a capire Platone proprio come (‘nella misura in cui’, te lo rammenti il *refrain*?) egli mi appare il rovescio di quelli che si chiamano, presi con la rete grossa, i Presocratici. Evidente il condizionamento nietzschiano e – finalmente ci arrivo – la liana che da tanti anni mi tiene attento, nei miei evidenti limiti di competenza, ai tuoi argomenti di studio prediletti. Forse è l’ora che io aggiunga: i nomi sono metafore. Come insegnava Montale? (se un filosofo è colui che insegna a pensare un poco meno scorrettamente, Montale merita bene d’esser tenuto filosofo). “Buffalo!... – e il nome agì”.

Le occasioni: Buffalo. “Un dolce inferno a raffiche addensava...”

Così, su come Socrate – che molto parla, a volte, – indulgi al mio genio, – sembra suocera, che non si cheti mai, e nulla scrive – arrivi a essere assunto (e non so bene come ridipinto, forzato ad una ‘maschera invariante’) da Platone come suo *alter ego*, (so di scendere sopra un terreno scivoloso, dove può confutarmi o sbugiardarmi chiunque ci abbia fatto sú le ricerche ‘giuste’), non esprimo certezze ma inquietudini. Certo Platone non si pone rispetto a Socrate come, per intenderci, un evangelista rispetto a Cristo. Ricordo le lezioni del mio maestro liceale di apologetica cristiana: Cristo è esistito e, del resto, ed *e contrario*, non è un atto di fede anche credere alla passata esistenza di Giulio Cesare? Nulla mi ha mai occupato di meno. Potrebbero benissimo, per me, essere i personaggi di straordinarii romanzi. Vissero sempre per me di vita intellettuale, fantasmatica. Per me Cristo o Platone han la sostanza ‘eterna’ del Capitano Nemo.

Il romanzo ha le sue regole, la sua logica dura. A volte sembra leggere nei Vangeli (anche e proprio nelle loro contrarietà o contraddizioni, che faccio risalire a un traboccante ‘seme’ narrativo) le ‘fatiche’ di un Ercole testamentario; fin dall’esordio: Ercole figlio (spurio) di Zeus e della casta, seppur non vergine, Alcmena. Con Amphitrione a fare il san Giuseppe. La Passione di Socrate, nel carcere oscuro, circondato dalla truppa dei discepoli umani, troppo umani, troppo è uno specchio della Passione di Cristo, dall’Orto (o dal Convito) al Calvario. Le differenze segnalabili sono tutte portatrici di senso.

Mi piace ricordare la lezione inaugurale della Cattedra di storia della filosofia antica tenuta a Roma da Guido Calogero nel 1950 (vedi G. C., *Socrate: Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984).

Ho visto tutti i films sul ‘generale Custer’, che fu invece tenente colonnello. Nella battaglia di Little Big Horn prevalse l’orgoglio indiano e quei due o trecento morti, quanti in un comune attentato suicida dei nostri tempi felici, non giustificerebbero la permanenza ossessiva di un episodio bellico in sé minore, irrilevante per le sorti del mondo, quando si son digerite ben altre Waterloo e Sedan, ben altre Solferino ed altre Marne. Orgoglio ‘bianco’ ferito? Non si sono fatti, ch’io sappia, dei film su Adua (la si intravede di lontano nel film di Nelo Risi su Rimbaud)

Una stagione all'inferno (1971).

– marzo 1896: 7 mila morti fra italiani e ascari, compresi due generali ‘veri’, e 3 o 4 mila tra feriti e prigionieri: dai 4 ai 7 mila morti dalla parte abissina –; uno solo su Ishandlwana – gennaio 1879; mille morti fra cui una cinquantina di ufficiali dalla parte inglese, ma un intero reggimento annientato: il doppio delle perdite nel campo dei vincitori zulu. Quello sui ‘postumi’ di Ishandlwana – il disastro campale, aduatico, cui seguì l’eroica e in sé episodica difesa della missione di Rorke’s Drift – ha prodotto, almeno, *Zulu* di Cy Enfield, che mi dicono sia in Inghilterra un film cult, ma non solo per i nostalgici delle glorie del colonialismo. Il popolo Zulu ci fa la sua bella figura, senza quell’unto che deprime il 90 per cento dei film sul bravo pellerossa. Il fatto è che la ‘storia del generale Custer’ può essere infinitamente rinarrata come una Passione e infinitamente riteatralizzata come un Processo. Nel plautesco *Non toccare la donna bianca* (1974)

Girato a Les Halles di Parigi, mentre le stavano demolendo (quartiere ormai di *clochards*). Si apriva dentro Parigi un buco enorme, uno stralunato vacuo lunare (e ‘storico’). I *clochards* recitarono da pellirosse, senza mutarsi d’abito.

il surrealista Ferreri faceva sfilare il Settimo Cavalleria fra i semafori di Parigi. Era ormai Storia Sacra, ‘la piú grande storia mai raccontata’. (Custer ‘suona la carica’ montando Catherine Deneuve, crocerossina e rotariana, solo per lui tangibile. La uccide una freccia nel collo).

Ora dovrei narrarti io d’una lenta conquista e d’una fulgurazione mie private e, certo, di nessun rilievo che per me. Prendile come una confessione d’amico ad amico. A Platone non arrivai bene. A scuola si era letto il primo della *Repubblica*, e non ti nascondo qualche mia simpatia per Trasimaco (col quale mi identificavo meglio che col suo castigatore), e il *Fedone*, questo col maestro di greco, severo e segaligno, poco disposto a darsi se non come grammatico; e non mancò di rompere un singhiozzo traducendo le ultime linee della operetta mirabile. Del resto, Vittorio Gui, musicista e scrittore coltissimo, un poco ‘freddo’, non celò la memoria di lacrime giunto al finale di *Pelléas et Mélisande*. Con gravità riflettemmo (con qualche scorno, anche): – le nostre lacrime a teatro erano sì ma per Manon (o per Des Grieux?), per Mimí, per

Madama Butterfly. Era anche una questione ‘di classe’; ormai al liceo, di lí all’università, si arrivava da piccoli borghesi. Al liceo, mi ricordo, uno solo su trenta ch’eravamo – figliuolo d’un maestro, del quale evidentemente si era addossato le ambizioni deluse – risaliva nella musica piú addietro dell’estremo Settecento (e piú avanti di Brahms, imposto da Gui, da trent’anni, a una Firenze alquanto renitente). Fece scalpore l’arrivo dalla Germania di una busta per lui... col *Requiem* di Mozart. V’era, evidentemente, un vallo da colmare, ché, fuori della musica, non si ricusavano affetti, e neanche entusiasmi, per la linea antiquaria della letteratura. L’*Aminta* o la *Mirra* ci parlavano – sembra menzogna dirlo – quasi direttamente, come scritte sol ieri, mi ricordo di avere letto ad alta voce in classe i lamenti amorosi di Aminta con voce languida e ai limiti (filologissimi, ma non lo sapevo) dell’emozione omosessuale; all’eroina di Alfieri porgevano voce ideale i dischi neoclassici di Maria Callas ancora in Meneghini: Medea, la Vestale Giulia, la stessa Norma, su cui piú che sui *Promessi sposi* si giocò la partita decisiva, a Milano, fra i passatisti imbustati e i giovanotti romantici, con le loro luttuose fidanzate.

Un prezioso libretto, a quattro mani, di due maestri universitari, Dante Isella e Gianfranco Folena, fece conoscere a pochi – in tiratura privata – la *Norma resiadada*, forse di un Carlo Angiolini (Milano, Tipografia Allegretti di Campi, 1980). La ‘battaglia della Norma’ con le armi di Carlo Porta e il ‘fuggi dai tumulti’ del Manzoni, che aveva allora (1831) 46 anni e dato il meglio ormai di se stesso.

È trionfo del nero. Ho detto sopra di qualche superficiale simpatia per gl’impeti di Trasimaco: la cosa è ironica, perché le radici classiste della superbia trasimachea ci risultano bene chiarite. Certo non ne toccò il professore d’allora, che leggeva la filosofia senza scender dal treno dell’ircocervo cattolico-crociano; lo amammo moltissimo, fin da quando i nostri due destini erano ancora separati, la Stefania e io, e fu con noi piú che un padre. Dov’è scritto che per amare un padre si debba dividerne i convincimenti? Io, nel bollente interlocutore di Socrate, riconoscevo le mie impazienze d’allora, che non mancarono di alienarmi simpatie. Prendevo fuoco come uno zolfanello. A Trasimaco toccava ‘la parte del baritono’ e ben si vede che se l’era voluta; ma il modo bizantino, con cui il filosofo-sileno ne decostruisce gli argomenti, strozzandolo dentro una rete di sottilissime fila, giungo a dire che m’indignava. Non ho argomenti per negare che Croce fosse stato – tutti lo dicono – un maestro di libertà, a me pareva allora un maestro

in arzigogolo e bigotteria, specchiato in ancora diffusi petulantissimi imitatori. Li cancellò lo tsunami degli anni 60.

“Non sono ancora usciti di scena, che già un pesante sipario li isola nell’oblio: i fili viventi delle loro parole sono spezzati, i loro ardimenti speculativi si traducono in banalità”. (Giorgio Colli, *Filosofia dell’espressione*)

La folgorazione fu – ma dovettero passare uno via l’altro gli anni di almeno intero il decennio, il quindicennio – quando tramite Giorgio Colli giunsi a scoprire i cosiddetti presocratici – o le condizioni per intenderli in una nuova luce – non nell’allora ancora in *mente Dei* monumento a *La Sapienza greca* (1977-1980) ma nella voce nuova che scopersi di lui in un libretto degli Adelphi, ancora a quei giorni affidabili, non traditi dalla commercializzazione: *La filosofia dell’espressione* (1969). Fu uno dei primi libri che feci leggere agli studenti all’avvio della mia anomala esperienza di maestro d’estetica. Mi ritrovavo in un turbine che era mio: il sentirsi in difficile ma incompensabile debito con Nietzsche; l’obbligo di seguire all’indietro tutte le tracce, fino a ritrovare le oscure fonti del Nilo della più antica filosofia. Un risucchio all’indietro che ci avrebbe fatto ritrovare, alla fine, ‘più avanti’. La famigerata rincorsa. Ché il senso di essere dentro una rete di ferro, in una buca cruenta di pali aguzzi e sponde di frana, di essere in trappola senza via di scampo, era quello che spiegava – e insieme temperava – le nostre anomalie.

Su Colli c’è ora un libro di valore – perfino coraggioso, a certi chiari di luna losurdi e ribovini – il *Giorgio Colli. Biografia intellettuale* di Federica Montevicchi (Torino, Bollati Boringhieri, 2004). Ne ho seguita, dalla stanza vicina, la nascita, dalle ragioni scambiate fra l’autrice e mia moglie, suo referente accademico in una accademia che, lo sai, poco si giova e dell’una e dell’altra. Non si giovò, figurarsi, di Colli, di Eugenio Battisti; fuori d’Italia, dei Serres, degli Elias; quasi archetipicamente, di Walter Benjamin detto Uòlter Bensgiamin dai ben parlanti. Del resto, rimanendo in pianura, non sarà stato senza un qualche consiglio di numi che, negli stessi anni, io versassi su Marino e mia moglie, magari sulla tavola di cucina, sorvegliando i bambini che giocavano nell’unica stanza ampia della casa, meditasse Carneade e poi Gorgia. Vorrei dire a Federica, che ci accendemmo, gli studenti e io, per la *Filosofia dell’espressione* non ‘nonostante’ la sua scrittura *mistica* e oscura, di cui certo possedevamo solo le prime chiavi. Dicono che il Sessantotto fu la fine della cultura, ma io non ho mai visto leggere e bramare libri gli stu-

denti come in quel giro d'anni. Avrà un senso che le prime portate della edizione adelphiana di Nietzsche furono tempestivamente disponibili anche attraverso gli Oscar Mondadori. Entrarono in casa di tutti. A non amare i libri erano semmai gli agitatori (alto-)borghesi che stanziavano nelle anticamere dell'università per farci il covo e giuravano che aveva ragione Mao: bastava un solo libro, quello suo. I libri li avevano acquistati e letti, per loro, i loro padri e nonni e loro non sentivano il bisogno. Leggevano i nostri padri? Sì. – Leggevano le nostre madri? Sì. – E noi che figli siamo, allora, acché leggiamo?

Vi giungevo, senza essermene reso conto, anche preparato per una strada, che non era specificamente filosofica. Il fallimento della Boringhieri aveva sommerso i banchi delle librerie Remainder's dei volumetti della collana diretta, inventata da Colli, l'impagabile *Enciclopedia della cultura classica*, un centinaio di titoli usciti fra il 1958 e il 1964. Non avevamo il becco di un quattrino e quei libriccini ci venivano incontro per un costo irrisorio. Leggendoli andavo iniettandomi le idee salutari del grande studioso, che anche su quelli (nonché sulle eroiche traduzioni integrali dell'*Organon* e della *Critica della ragion pura*, segno della volontà di un post-niccianismo integrato) andava preparando la propria metamorfosi da raffinato erudito a pensatore 'iuxta propria principia' con tutti i crismi. Poi certe cose erano nell'aria: l'amico che mi aperse la porticina dell'università, il maestro amato, prima non ho voluto farne il nome, il caro Domenico Pesce – che cattivo affare fece con me, amico e scolaro leale ma incapace di stare in cordata –, aveva appena scritto un suo libretto su Apollineo e Dionisiaco.

Apollineo e Dionisiaco nella storia del classicismo, Napoli, Morano, 1968.

Amai quel profilo così netto e sugoso, del libretto corressi le bozze. È un modo sicuro per iniettarselo in vena. Era stringato, luminoso ed onesto, e come un *reportage* 'a terra infidelium'. Me lo assunsi a modello, per le mie prime prove di scrittura da dare alle stampe; perché ero nato gnòmmero. A Parma ritrovai una breve conoscenza fiorentina, Ferruccio Masini, che negli stessi anni, in una collana padovana diretta da Pesce, aveva dato in luce la sua traduzione, qua e là soggetta a bizzarri incidenti, della *Filosofia nella età tragica dei Greci* di Nietzsche, una specie di pre-print del libro progettato per l'edizione Colli-Montinari. Pesce e Masini erano amici ma ci mise la coda il diavolo della

rivoluzione studentesca, che li divise. Ne andò di mezzo il mio rapporto con un intellettuale col quale avremmo avuto tante cose da dirci, io da imparare. Sia chiaro: io non ‘stavo’ con gli studenti – ‘io tengo la Juve...’ – eppure tanto ne cercavo di interpretare e mediare le ragioni (erano anche i *miei* studenti e lotto a viso aperto, non temo e non mi servo di scomuniche) che mi persi anche la fiducia, se non la benevolenza, di Pesce. Da ragazzo (scrivevo romanzi!) ne avevo dedicato uno alla figura storica di *Capo Giuseppe*, un sachem dei Nez-Perçés, una tribù in parte convertita al cattolicesimo.

Due film: *I pilastri del cielo* (1956) di George Marshal (Chief Joseph trasformato in un Kamiakin d’invenzione; spettacolare, bei paesaggi e battaglie); e *Indians*, di un meno noto R T Heffron (1975), una stupenda cronaca del vero (‘la lunga marcia di Capo Giuseppe...’).

È la storia che John Ford rievoca nell’ultimo dei suoi western, *Cheyenne Autumn* (“Il grande sentiero”), cambiando il nome della tribù (come aveva fatto in *Fort Apache* quando aveva narrato la storia della sconfitta di Custer da parte dei Sioux del Montana inventandosi un colonnello Oswald Thursday che perde il reggimento in una stupida battaglia contro gli Apaches di Cochise), o è analoga a quella, ché tutti i casi si rassomigliano, quando i dati di partenza sono gli stessi. Il romanzo è l’idea della storia, le segna i limiti prima che essa sia. Dalla ‘lunga marcia’ del popolo in fuga dall’Egitto alla ‘lunga marcia’ dei fuggitivi da Chiang-chai Chek. Dai mediterranei vagabondaggi di Enea capodipopoli (e questo lo distingue dal ‘curioso di ventura’, Odisseo, e lo apparenta a Mosè) alle ‘grandi pianure’ dagli Allegheny all’Oceano (Omero ne fu De Mille, il Virgilio John Ford; l’Euripide Anthony Mann: il Seneca, Sam Peckinpah: il Petronio, Leone). Dalle Black Hills all’*Exodus*, alla Striscia di Gaza. Io pensavo anche, allora, a un film di Delmer Daves del 1950, *Broken Arrow*, la freccia spezzata simbolo di pace, che fu da noi chiamato *l’Amante indiana*; amante e non sposa, ché il matrimonio fra il cowboy pacifista e la vergine della valle – la bellissima Debra Paget, specialista nei ruoli di martire e sacrificata – si svolge, ahì colpa!, giusta il rito apaci. La sposa muore (uccisa dai cattivi bianchi) ma la pace è salva. Io mi ero identificato col cowboy che, rischiando la pelle tra frecce indiane e capestri razzisti, tiene fede alle leggi del giusto e incolla i frammenti di una stanga che nessuno tranne lui avrebbe saputo rappezzare. Ecco. Fui il Tom Jeffords (James Stewart) della situazione, ma non era più il western dei miei sogni.

Cochise, Jeffords, il generale Howard col suo unico braccio (l'altro perduto in guerra, combattendo sudisti) erano tutti personaggi presi dalla storia; Howard 'Un-Braccio' era stato anche il vincitore di Capo Nasoforato. Il maccartismo ci aveva costretti a vedere le carte; nasceva il Western non innocente, quello di *Shane*, di *High Noon*, di *The naked spur*. Cavalieri della valle solitaria, in crisi col revolver ma tentati dall'adulterio. Sceriffi che, al rendiconto, non si trovano accanto neanche un cane (la moglie solo in fondo, perché non venga a mancare il lieto fine di uno dei film più neri). Cacciatori di taglie per farsi, se va bene (e la non va mai bene) la fattoria. Eroi mancati, perplessi. Altri dieci anni e un *habitué* di via Veneto li farà conoscere anche puzzolenti e scalcagnati. Per questo di sopra lo si è appajato a Petronio.

Ora mi avvedo: si stringono in un blocco i miei rapimenti d'allora. L'Espressionismo tedesco del *Blaue Reiter* (l'antologia che ne diffuse in Italia l'editore De Donato fu un libro epocale, per chi allora era in crescita), la *Verdi Renaissance* (il 'mio' Verdi non fu mai risorgimentale, men che meno padano), avviata da Werfel trasformando la *Forza del destino* in *Die Macht des Schicksals* (aborro dalle traduzioni banausiche, adoro le reinvenzioni d'autore, dal Caro a Klossowsky, due vergiliani, e, se ha ragione Auerbach, da Virgilio a Dante; da Virgilio al Folengo – che sta come un Sergio Leone non romanesco appetto a John Ford 'mantuano' – da Werfel a W H Auden, e le geniali variazioni e trasposizioni e riscritture, da Liszt a Busoni, da Strawinskij che trasforma il *Don Giovanni* in *The Rake's Progress*, al *Satyricon* di Maderna, penso che il solo abuso sia la stupidità), l'Antirinascimento di Eugenio Battisti, il Cinquecento manierista di Testori, l'unico nostro autore che sembra essersi accorto di Agrippa d'Aubigné, e quel Marino col quale sono giunti perfino a identificarmi, ovviamente per denigrazione.

Sul "Manifesto", un ferragosto (la stagione dei colpi di stato...) di non so più quanti anni sono. Non risposi. Buon profeta, negli anni dei tumulti avevo letto ex cathedra ai miei studenti: "Altro schermo non trovo che mi scampi... | dal Manifesto..." e la classe si scompisciava.

Diceva Spitzer che si aspetta un clic. Per me dovette essere questo (è passato mezzo secolo, ogni ragione è una reinterpretazione, spero non un rammollimento): – sembra 'normale' (nozione funestissima, vaghissima) che ci sia uno scalino fra il 'volgare', la lingua che si parla

nel quotidiano, e il poetico o metaforuto. O si parla o si canta; si va a piedi o si vola. Forse se avessi l'ali. Era, il Barocco, un'epoca (monade, isola, 'stile') in cui venne meno questa distinzione empirica? Cantavano tutto; cantavano tutti. Il concettismo si identificava con la lingua di tuttigiorni. Era "l'Opera". Cigno nero fra miliardi di candidi cigni, dell'Opera mi hanno sempre incantato i recitativi, perfino quelli 'secchi', o appena modulati sul ritmo della frase, 'alle soglie'. Sappia la sposa mia, che pronta appena la mia tazza notturna, vo' che un tocco di squilla a me l'avvisi. Come accorgersi che, sulla pagina, sono solo comuni endecasillabi?

Ci volle Bacchelli perché gli specialisti si accorgessero che il libretto del marinista Busenello per il *Nerone* di Monteverdi (*l'Incoronazione di Poppea*) è un capolavoro di teatro anticlassico.

Su questa predisposizione anticlassica, su questa normalizzazione del manierismo, s'incontravano in me il Baubauque frequentat del *Baldus*, il volo lirico dei petrarchisti cinquecenteschi (li ho sempre gustati piú del Petrarca stesso, forse in me vive un Bembo represso che si agita per stornare il rischio del baschetto cardinalizio e dell'alloro professorale), l'estasi del frammento, l'incanto del saggio (*essay*). Sta per me come l'alchimia rispetto alla scienza. Marino alchimista fu il clic che mancò alla mia tesi. Eppure Eugenio Battisti (da me incontrato due volte, una appunto da ancora studente) mi aveva orientato: si devono studiare le grottesche, i grotteschi. Avevo studiato il Praz concettista, ma l'illuminazione si era fatta negare.

Dei presocratici mi attrasse una diversa identità. Il rapporto fisico con la materia, così consueto e obbligante, che perfino la parola affidata allo scritto è materia. Quel frammentismo che, per via manualistica, mi era giunto anfanante e quasi una bella serie di pensierini 'ciechi', vidi finalmente la vera lotta che era. Oggi mi offende, le sempre piú rare volte che mi arrendo all'andare da un medico, io che fui nevroticamente ipocondriaco e iatrodipendente, che nemmeno mi guardi o mi tocchi, mi tamburicchî; non solleva lo sguardo dal computer. Non cura me ma l'idea platonica di una malattia ch'è quasi salute, tanto è normale e tanto normalmente infarinata, imburrita ed insalviata per il salvadaimedici ch'è la morte. Quando dicono: Marino poeta dei cinque sensi, credono d'averne fatto un dannunziano. Invece Marino (che vara un Inno ma-

gnifico all'Occhio) voleva avvertire: non c'è solo l'occhio (id/vid). C'è l'orecchio, c'è il gusto, c'è il tatto, c'è l'olfatto (inni superbi per ciascuno di essi, nell'*Adone*). – E si riaffaccia Praz, i cinque sensi furono suo tema prediletto, nella pittura e nella gnoseologia. – Io, ad esempio, ho piú allertato il senso dell'ascolto e quello dell'odorato che non quello dell'occhio. Di due gatte che ho amato, una è perduta; l'ho qui che mi guarda con occhi consapevoli dalla sua ultima fotografia, in istudio. Il fotografo dapprima s'era negato, poi s'impietosì. È una foto che parla. L'altra gattina, stupidotta amabile, è ancora con me. Tutte e due aduse a farmi compagnia nei miei ascolti di musica. Io, nella musica, riconosco storie, vicende umane, magari non solo d'arte; loro, lo vedo, elaborano ogni suono. Lo 'prendono sul serio'. Così l'antico medico odorava le feci, assaggiava le urine del malato, sulla punta della lingua.

Il frammentismo presocratico non riesco a convincermi che sia pre-ritenzionale. È presocratico, e preplatonico, e premoderno (?) in quanto accade 'prima della prosa'. Non parlo solo della accidentalità per cui, in un mondo quasi universalmente analfabetizzato, il formulare in versi aiutava la memoria, come un proverbio o come un nonsense. Per me Platone, di cui ho scarsa esperienza filosofica, è soprattutto l'Invenzione della Prosa. Ogni dialogo un libro: l'arcata lunga del pensiero come una biblioteca. La prima. Così intrinseci, libro e pensiero, che in immediata successione Aristotele se ne libera. Il gesto è chiaro. Così ti ammazzo il Padre. Presocratici? Il bosco, la *byle*. Or tu, Sibilla, che tutto sai, della mia stella mi parlerai. Platone? La città, la casa, il palagio. La lingua d'oro (qui vorrei, se potessi, vederci piú chiaro, per ora mi fermo al toscano 'aureo' del Machiavelli o del Vasari, 'sti figli d'un Boccaccio!, che, se oro è, non è quello 'mediano' che avrebbe arriso al Bembo o al Castiglione, e, in età altamente sospetta, al Manzoni, per i quali il nemico da battere è la varietà, il retrogusto dialettale, l'urgenza plebea). Platone ha scritto tutto perché (e perciò) deve essere letto tutto. Aristotele è il mondo dai confini così dilatati che si apre ormai sul vuoto e se ne avvertono i sinistri scricchiolii. Un irto Lucrezio, citato negli *Heroici furori*:

Nimirum, si iam finitum constituatur
 Omne quod est spatium: si quis procurrat ad oras
 Vltimus extremas, iaciatque volatile telum;
 Invalidis utrum contortum viribus ire
 Quo fuerit missum mavis, longēque volare,
 An prohibere aliquid censes, obstareque posse?

De rer. nat., I. Io me ce provo, a tradurre, giocando di rimessa: ‘Che meraviglia c’è, ammetti che lo spazio abbia un fine, quando uno, correndo proprio al limite estremo della terrestre circonferenza, dilì ne vibri a volo un giavelotto, si possa pensare ch’esso giungerà oltre, più lontano, scagliato anche da braccia non tanto forti; o si giudichi che qualcosa ci sia, che lo fermi e si ponga d’ostacolo?’ – C’è chi lo dice: l’argomento della freccia (*volatile telum*).

Cresciuta l’acculturazione, relativissimamente come sappiamo o diviniamo, ma (da temere e farsene una ragione) irreversibilmente; il maestro lo sa di non poter usare ‘una lingua’ per tutti i suoi discepoli. Saranno loro a trasformarla in forme onninamente variabili. Troppo il libro, si passa alle dispense. Ai volgarizzatori e al catechismo.

Ho appena scritto, in una diversa sede, una rivista di poeti e scrittori ‘d’oggi’: – Il punto è sempre quello e il poco cammino mentale da me fatto partì con l’accorgermene quanto meno dai tempi del liceo: se Platone espone, teatralizza, contrappone i dilemmi che gli fermentano l’anima, e certo (visto che scrive, pressappocco inventa il GRANDE STILE DI PROSA, diverso dalla visione verticale, volta all’alto od al basso, del poeta – qualcosa di simile a quando, a naso in sú e con un mal di collo da chieder confessione, si cerca intravedere le figure in una cupola fornicolante, come quelle del Correggio, o su un soffitto cinematografico come quello della Cappella Sistina – e da quella ordinaria e suppositiva e cespugliosa dell’avvocato, cui si riferì per professione propria Cicerone) e certo, dico, nella presunzione di un pubblico, che legga o che ascolti, che cerchi di ritrovare il filo se s’interra, di tener stretto il gomito; se Platone lo fa in venti libri mille pagine centomila linee, in un milione... di frasi formulate, in una nebulosa... di ansie esplorative e confutative, apologetiche o strucidaturchi, lacrimare di cose e di stelle: – com’è possibile che la tiri tanto per le lunghe, oltre ogni remora di sviamento o di ridondanza (“io sto per terminare...”) se un qualsiasi docente in vena di farsi qualche quadrino, sa risolvere tutto il filosofo in qualche paragrafetto di manuale? Io, i manualisti, li fucilerei.

Salverei solo quelli che scansano l’hoc erat demonstrandum. Andate a caso e non peccate più. (Vorrò vedere il Proto se se la cava).

Vedi, è un’orgia di riflessioni banali, buone solo per un letterato

in pensione da sempre. L'hanno già messo in vendita, inscatolato in dipinti cartoni, il GRANDE GIOCO (elettronico) dei Dialoghi Platonici? Così come ci sono i box dei paladini, degli uranij, della guerra dei mondi e dei transformers. Ne va pazzo il mio nipotino, ma anche in treno vedo chi si accanisce sul portatile. Io dico: legge. No gioca. Noi si collezionavano i soldatini di cartapesta e i tappi di bottiglia. Il boom delle figurine o 'cartine' da raccogliere in album fu quasi un trapasso d'epoca. Si beveva gazzosa, acquatinta. Un diòspero in bocca era come comunicarci con il sole. Banane? Le portava la Befana ma soltanto a cadenza bisestile.

Credo che i Dialoghi siano un ciclo composito, lo sforzo di molti iniziati. Montale, riassumendo diffuse opinioni, concluse: 'Shakespeare fu una cooperativa'. L'alta e la bassa cultura, toccate dal Genio che poco (m')importa se sia stato individuale o collettivo. La *Comedia* la penso realizzata da un cenacolo di cento fedeli uniti al Banchetto. Discussero se il primo ("Nel mezzo del cammin di nostra vita...") si collocasse meglio all'inizio del Viaggio o alla fine, così il Viaggio risultava – come diremmo oggi – un flashback. Prima si chiamava analepsi o retrospectio e non è detto che la scelta dell'*ordo naturalis* sia risultata la migliore. Ognuno dei convitati deve aver recitato o letto a voce alta il canto che gli spettava. Ogni canto era su un carticino ripiegato, posato su un piatto d'argento per ciascun interprete. Interprete, sí; nessuno avrebbe ardito dirsi autore: l'Autore è Dio. Anche per questo oso sperare che il prologo sia stato letto per ultimo. C'era una sedia vuota a capotavola, andò a occuparla un Sarastro solo alla fine e lesse. Letto l'ultimo verso ("Allor si mosse e io gli tenni dietro") s'inchinarono a Oriente e ad Occidente. Ognuno poi inghiottí il suo carticino, dopo averlo tritato in minutissimi pezzi. Bevvero dietro sangue e vino mischiato in coppe d'oro. S'erano intanto spenti gli ultimi riflessi del giorno. Tutti insieme, a memoria, recitarono – l'intonazione era una specie di gregoriano alieno, eclettico e irregolare – il loro canto. Quella fu la *Commedia*, lo seppe bene lo scrittore del *Finnegans*. Lo sapeva *ab origine*.

A few light taps upon the pane made him turn to the window. It had begun to snow again. He watched sleepily the flakes, silver and dark, falling obliquely against the lamplight. The time had come for him to set out on his journey westward...

(*Dubliners: The Dead*, al paragrafo conclusivo).

Pochi leggeri colpi – dei *tap tap...* – sopra il vetro
lo fecero voltarsi alla finestra;
era di nuovo neve, dal mezzo sonno osservava
la caduta dei fiocchi – nero e argento – sbilenchi
contro il lampione.
Era tempo, per lui, d'uscirsene all'aperto,
riprendere il viaggio. Verso Occidente...

Gianni: il verseggiatore era peggio dell'insegnante; e l'anglista (m.p.)
piú debole del platonico. Il vino fu piú forte della brocca, *I must apo-*
logize to you, maestro mio e di color che sanno.

Amico mio.

(m. p.)

2.

MARIO MASTROPAOLO¹

Il futuro della filosofia

Caro Giovanni,

colgo questa preziosa opportunità per poterti scrivere un po' più a lungo. Come sai mi nutro da anni delle tue bellissime lezioni su Platone e col trascorrere del tempo ho avuto modo di accorgermi che molto di quello che si poteva elaborare circa la conoscenza dell'uomo e la sua psicologia era già stato detto. Inoltre ho potuto constatare che i cambiamenti talvolta avrebbero riguardato modalità e linguaggi, come se le antiche aspirazioni umane dell'interrogarsi su se stessi e sul significato dell'esistenza restassero costanti e trascendessero spazio e tempo. Le variabili dunque si sarebbero limitate ad aspetti sociali, storici, economici e lo spirito del tempo secondo la descrizione di Jung. In altri termini tutti gli esseri umani hanno sentito sempre il bisogno di filosofare, ma lo hanno fatto in maniera diversa aggiungendo la loro elaborazione individuale. Anche io sono arrivato a due conclusioni; la prima è che la psicologia se non aiuta ad attraversare la vita non capirò mai a cosa possa servire; la seconda è che nel tempo attuale alla possibilità di filosofare non viene attribuito alcun valore perché lo spirito oggettivo del nostro tempo, ampiamente definito da Max Horkheimer negli anni '30, sta tentando di dimostrare che il filosofare è patologia perché non ha nessun riscontro oggettivo non essendo verificabile né quantificabile. Intanto dal punto di vista della psicologia umanistica l'assenza della filosofia rappresenta l'allontanamento da se stessi e si configura dunque come alienazione, alla base della quale le antiche aspirazioni, una volta allontanate dalla coscienza, non trovando alcuna possibilità di espressione nel conformismo dominante degli automi, si trasformano in distruttività. Questa può essere definita come quel tentativo di

¹ Università degli Studi di Napoli "Federico II" (mariomastropaolo@hotmail.com)

trasformazione fallita, che si manifesta in maniera cieca attraverso la violenza, l'intolleranza per la diversità fino a sfociare in un tentativo di annientamento di tutti quelli che, storicamente, di volta in volta, saranno diventati i capri espiatori dell'alienazione imperante. Il genocidio e le guerre hanno anche una matrice psicologica, che naturalmente non spiega il fenomeno nella sua interezza. La cosiddetta psicologia scientifica che sembra essere stata una straordinaria scoperta di scienziati, solerti quanto ossessivi nell'elaborazione di metodi quantitativi, sarebbe scaduta nel novero delle scienze artificiali. Inoltre i ricercatori stessi hanno spesso tentato di dimostrare che gli esseri umani sono il risultato di un errore del divenire biologico al quale sarebbe stato possibile rimediare attraverso l'uso di tecniche "curative", non tenendo in nessun conto quelle che forse, in termini molto semplici, erano chiamate le ragioni del cuore. F. Lang lo ricorda nel suo film "Metropolis" allorquando dice: «The mediator between head and hands must be the heart!». Come ricorderai il secolo scorso produsse una serie di opere, saggi, film, rappresentazioni teatrali, romanzi, racconti ecc. che avevano come tema dominante l'annullamento dell'individualità con la relativa trasformazione in esseri destinati ad assumere una perfezione impossibile attraverso il modello della macchina. Questi autori avevano sottolineato il pericolo che una psicologia senz'anima avrebbe procurato immense distruzioni e l'avevano espresso compilando scenari terrifici circa il futuro, neanche tanto lontano. Il concetto di dignità dell'uomo risultava completamente polverizzato dalle teorie del condizionamento operante di Skinner. Naturalmente tutte queste ricerche assumono un enorme valore se destinate all'addestramento di animali come quelli che si possono "ammirare" negli spettacoli del circo.

Gli autori ai quali mi sto riferendo fanno parte di un'espressione letteraria che va sotto il nome di utopia negativa. Le "straordinarie" scoperte degli scienziati psicologi sarebbero diventate di lì a poco garanzia del progresso scientifico riguardante la conoscenza dell'uomo. L'ossessione delle quantificazioni sembrò distruggere il pensiero filosofico ritenuto un inutile quanto astratto discutere fine a se stesso. La distruzione delle antiche aspirazioni umane legate al chiedersi il senso dell'esistere, divenne in breve tempo una sorta di manifesto degli orrori descritto dalla scuola di Francoforte in testi quali "L'Eclisse della ragione" di Horkheimer, "Fuga dalla libertà" di Fromm e "La personalità autoritaria" di Adorno e collaboratori anche sotto l'influenza di uno degli eretici della scuola freudiana quale W. Reich che in "Psicologia

di massa del fascismo” aveva collegato la rimozione delle pulsioni alla formazione del carattere autoritario. A quest’ultimo si era rifatto anche Fromm nel famoso saggio del 1936 su “Autorità e famiglia” nel quale l’“ideologia familiare” fu indicata come la causa principale dell’origine del carattere autoritario stesso.

Lo spirito oggettivo del tempo ha creato tutta quella cultura psicologica accademica che avrebbe prestato fede soltanto a quelle scuole in grado di spiegare gli esseri umani a partire dagli esperimenti e dalle malattie. Le conseguenze dello spirito oggettivo trovano riscontro in Ferdinand Bordewijk che nel racconto “Blocchi”, scritto nel 1931, anticipò gli avvenimenti che avrebbero di lì a poco sconvolto l’Europa. L’autore scrive: «Neppure alle più violente esplosioni di suoni i giovani avrebbero battuto ciglio. Sembrava un’unità indistinta quella che stava là ad ascoltare, ma chi si fosse avvicinato con occhio critico avrebbe scorto che la moltitudine, sebbene vestita allo stesso modo, si scomponeva nei volti in individui. La natura, più potente del volere dell’autorità, giocando capricciosamente, rompeva la monotonia della riunione. [...] Non aveva più valore l’individuo ma solo l’insieme. L’insieme non era una somma di singoli, ma un essere nuovo, specifico con proprie forze e con il potere dell’immortalità». E ancora: «... nelle prigioni c’era più libertà personale che fuori di esse» (da “Blocchi”, 1931). Tra le aberrazioni prevedibili risalta il cubismo architettonico politico che organizza l’intera vita della società delineato da Abbot che non prevede il “rotondo” che, bandito dallo stato totalitario, diventa una pura acquisizione irrazionale, incompatibile con l’ordine cubico. Un tale luogo con forme così rigidamente geometriche prefigura uniformità e staticità che può essere la dimora soltanto di un uomo ridotto ad un burattino senza volontà. Da “Le metamorfosi” di Kafka, al romanzo di Zamjatin, “Noi”, nel quale l’autore collega i regimi totalitari al conformismo degli automi prevedendo un’organizzazione politica e sociale che, avendo individuato nel libero arbitrio le ragioni dell’infelicità umana, cerca di distruggerlo controllando rigidamente le intere vite dei cittadini organizzati in un sistema efficiente e preciso. Altri autori descrivono scenari di orribile alienazione quali Huxley nel libro “Il mondo nuovo” scritto nel 1932 e Orwell in “1984” scritto nel 1949. A questi va aggiunta la penetrante analisi del conformismo degli automi in “Fuga dalla libertà” di Erich Fromm e il contributo di maestri del cinema contemporaneo quali F. Lang con “Metropolis” (1927), Chaplin C. con “Tempi moderni” (1936), Kubrick con “Arancia mec-

canica” (1971), Bergman con “L’uovo del serpente” (1977). In questo film sarà possibile individuare con estrema chiarezza la filosofia della scienza medica nazista. Riporterò qui il monologo dello scienziato: «La vecchia società era basata sul concetto estremamente romantico della bontà dell’uomo. Era tutto molto complicato, visto che le idee non corrispondevano alla realtà. La nuova società si baserà sulla valutazione realistica della potenzialità e della limitazione dell’uomo. L’uomo è una malformazione, una perversità della natura e in questo consiste l’importanza degli esperimenti. Noi agiamo sulla base della struttura e la riplasmiamo. Liberiamo le forze produttive e controlliamo quelle distruttive. Noi sterminiamo ciò che è inferiore e incrementiamo ciò che è utile. [...] Un giorno potrai raccontare tutto questo a qualcuno disposto ad ascoltarti, non ti crederà nessuno. Malgrado il fatto che chiunque compia il minimo sforzo può vedere cosa ci riserva il futuro. È come l’uovo di un serpente, attraverso la fine membrana si riesce a discernere il rettile perfettamente formato».

L’angoscia per lo sviluppo tecnologico venne rappresentata anche dal Living Theater, di J. Beck e J. Malina, che interpretò in termini di attualità il pericolo legato alla disumanizzazione, strettamente collegata all’idea delirante dell’annullamento della soggettività e dell’affettività nelle relazioni interpersonali, nell’Opera “Frankenstein” (dall’omonimo testo di Mary Shelley pubblicato nel 1818). L’allontanamento dell’affettività dalle relazioni umane viene anche descritto da Durrenmatt nel lavoro “I fisici” (1962), nella trasposizione in lavoro teatrale di Strehler del processo intentato a R. Oppenheimer, nonché nell’insegnamento di Don Juan riportato da C. Castaneda nel libro “A scuola dallo stregone” e da Fromm nell’“Arte di amare”.

Di tutto questo non c’è traccia nella Psicologia scientifica e neanche in quella formazione psicologica che ignora il mondo della filosofia, della arti e della letteratura.

Scriva Fromm (1957): «L’unico modo per conoscere profondamente un essere è l’atto d’amore; questo atto supera il pensiero, supera le parole. È il tuffo ardito nell’esperienza dell’unione. Ma, per conoscere pienamente nell’atto d’amore, devo conoscere psicologicamente la persona amata e me stesso, obiettivamente, devo vederla qual è, in realtà, abbandonare le illusioni, il quadro contorto che ho di lei. Solo conoscendo obiettivamente un essere umano, sono in grado di penetrare l’essenza più profonda nell’atto d’amore [...] Mentre la grande popolarità della psicologia indica un interesse nella conoscenza dell’uomo, tradisce an-

che la fondamentale assenza di amore nelle relazioni umane odierne. La conoscenza psicologica diventa così un surrogato della conoscenza completa nell'atto d'amore anziché essere un passo verso di essa».

Le origini ambigue ma sicuramente autoritarie di padri della psicologia italiana possono essere espresse dalla singolare storia di Agostino Gemelli che praticava la vivisezione in nome della scienza, naturalmente si limitava a farlo sugli animali, ma qualcuno aveva già capito, come racconta Lifton nel libro "I medici nazisti", che sarebbe stato possibile estendere quegli esperimenti direttamente sugli esseri umani. Bastava solo che si trattasse di "altri" come ad esempio ebrei, rumeni, zingari, polacchi e tutti quelli che si trovarono ad est del "Grande Reich" emerso dal delirio nazista. Com'è noto Agostino Gemelli apparteneva all'ordine francescano dei frati minori. Condivideva con Francesco D'Assisi, dunque, il voto di povertà ma mentre Francesco parlava con gli uccelli e con i lupi, lui li torturava per il bene della scienza e l'eccellenza della ricerca. Il concetto di ricerca, eccezionalità del talento umano, primato dell'intelligenza ha acquistato un valore che è tipico dello spirito oggettivo del nostro tempo e che non ha nessun senso se non è destinato al benessere o agli interessi di un essere umano che nasce proprio da quell'interrogarsi sul significato della vita.

L'ignavia e la malafede degli accademici del tempo produsse un'adesione pressoché unanime alla violenza del regime fascista. Nel 1931, come ricorderai, solo dodici docenti dell'Università italiana preferirono lasciare l'Università per non firmare l'atto di obbedienza al fascismo. Renzo de Felice, nel libro "Storia degli ebrei in Italia" cita proprio il Gemelli come uno dei più astiosi fanatici nei confronti delle minoranze ebraiche. Pensa un po', tutti i nostri colleghi dell'epoca preferirono avallare l'atto di obbedienza ad un odioso regime liberticida che di lì a poco avrebbe istituito le leggi razziali, un atto criminale contro l'umanità, per salvare il piccolo misero potere accademico in nome di una visione narcisistica e di potere inteso come controllo, cioè l'autoritarismo, il fenomeno più regressivo dell'epoca. Purtroppo nessuno ricorda più quei pochi che interrogarono la loro coscienza, mentre invece come sai il nome di Agostino Gemelli è legato a due "prestigiose" università che si occupano di "alta formazione". I nostri studenti ignorano queste realtà storiche perché le "ricerche psicologiche" sono presentate con una sistematicità inesistente che è il risultato dei compromessi accademici. La "sporca dozzina" non è mai menzionata, per non dire di Salvemini e di altri docenti che si opposero senza

mezzi termini al dilagare della violenza fascista. I nostri studenti non hanno una visione complessiva della storia del Novecento perché la psicologia è diventata una “scienza specialistica” che addestra come sostiene Einstein e non educa, infatti lo stesso Einstein così si esprime: “La scuola deve far sì che un giovane ne esca con una personalità armoniosa e non ridotto a uno specialista ... altrimenti il giovane – con quella specializzazione – somiglierà più che altro a un cane ben ammaestrato”. Siamo dimenticando quanto sostiene Watson: «La psicologia – dal punto di vista di un comportamentista – si costituisce come un settore sperimentale delle scienze naturali. Il suo scopo è la previsione ed il controllo del comportamento». Lo scritto di Watson è del 1913; sarebbe facile collocarlo nel museo degli orrori dell’utopia negativa, ma in realtà anche in questo caso l’“uovo del serpente”, nella tragica previsione di Bergman sembra rivelarsi produttivo. I nostri studenti hanno la possibilità di leggere e studiare gli epigoni che così si esprimono nel manuale di Psicologia generale più utilizzato in tutte le facoltà di psicologia delle nostre università. A proposito del comportamentismo Anolli e Legrenzi così si esprimono: «Movimento e non scuola perché i comportamentisti sono stati una famiglia che si è ramificata, imparentata con altre famiglie e ha poi lasciato molti eredi. Tutti i comportamentisti si assomigliano, per qualche verso, ma se ne prendiamo due a caso magari appartenenti a periodi diversi, possiamo scoprire molte divergenze a partire da una radice comune». più avanti gli autori chiariscono in cosa consiste la radice comune: «1. Oggetto di studio: non la mente, né la coscienza, ma il comportamento osservabile intersoggettivamente; 2. Metodo di studio: non l’introspezione né il colloquio clinico, bensì il controllo sperimentale (lo scopo di tali controlli sperimentali su uomini o animali consiste nel predire la risposta del sistema osservato a partire da determinati stimoli ambientali). A quasi un secolo dall’articolo di Watson, si può forse dire che questi tratti, in forma meno rigida, sono entrati a far parte del bagaglio professionale di ogni psicologo. Quando anche si cerchi di analizzare i contenuti mentali non lo si fa più con una cieca e totale fiducia del metodo introspettivo e dei colloqui, limitandosi a descrivere quello che ‘passa per la testa’ nostra o altrui. L’attuale ricchezza dei metodi empirici di controllo delle ipotesi è in parte un lascito del comportamentismo, del suo insistere sulla necessità di verificare le ipotesi con un rigore non inferiore a quello delle altre scienze naturali». (Anolli, Legrenzi, *Psicologia Generale*, Il Mulino, 2006)

Ma questa visione non può essere trasmessa senza una elaborazione del pensiero filosofico del Novecento. Epitteto ricorda che: «facere non dicere docet philosophia». C'è un enorme bisogno di filosofia per ristabilire una visione complessiva del reale, una gerarchia di valori, una necessità di relativizzare le singole visioni del reale.

Accanto agli psicologi ossessionati dalle quantificazioni vivono vite floride i cosiddetti psicologi clinici ansiosi di utilizzare i modelli biomedici ed incasellare gli esseri umani a partire dalle loro teorie sulla malattia mentale nevrotica o psicotica che sia. Rassicurati dallo spirito del tempo nel quale la parola scienza, vuol dire conoscenza, avanzano convinti di essere nel vero, sviluppando quella intolleranza verso la psicologia dell'essere che contrasta lo spirito oggettivo stesso. Come sai attualmente in Italia ci sono 87000 psicologi e 351 scuole di specializzazione in psicoterapia. In fondo la maggior parte dei cosiddetti "addetti ai lavori" è d'accordo sulla necessità di distruggere l'individualità e di negare che ogni essere umano è unico ed irripetibile. Si tratta soltanto di tecniche diverse, dalla quantificazione all'incasellamento.

Un paziente che si rivolge ad uno psicologo porta con sé l'alienazione del suo tempo e riceve come risposta l'alienazione del suo tempo. Questo concetto è stato ampiamente descritto da R. Laing. Il paziente alienato, cioè lontano da se stesso, parla il linguaggio dell'avere e quindi coerentemente, dal momento che lui non è, chiederà cosa ha, ricevendo la risposta che lo collocherà, con la certificazione dell'"esperto", e lo confermerà in una categoria clinica chiamata diagnosi. Intanto la parola diagnosi nella etimologia vuol dire *conoscenza attraverso* e quindi presuppone una situazione dinamica, una conoscenza che avviene attraverso la relazione interpersonale e non una sistemazione statica che il paziente stesso, ansioso di capire qualcosa intorno a se stesso, accoglierà, anche se con qualche residuo dubbio. Intanto il paziente che chiede "che ho?", quello che non è in grado di dire è: "aiutami a capire chi sono"; spesso chiede continuamente rassicurazione sulla sua "normalità". In altri termini chiama malattia quel residuo elemento di individualità che non riesce a riconoscere in un mondo dominato dal conformismo di automi, chiama cioè malattia quei segnali che spingono alla ricerca, quell'antico ed ineliminabile desiderio di assecondare la sua soggettività e non immagina minimamente di trovarsi davanti ad un punto di partenza di un viaggio interiore del quale non conosce neanche l'esistenza. Dopo aver ricevuto l'incasellamento richiesto ha soppresso quello smarrimento che è alla base della ricerca stessa.

Intanto la conoscenza gnostica è una conoscenza che può essere prodotta soltanto attraverso il pensiero circolare che è alla base del pensiero dialettico prodotto non soltanto da una speculazione intellettuale bensì da un vissuto più profondo nel quale la conoscenza stessa avviene attraverso l'esperienza di essere nel mondo e dunque attraverso il potenziamento del pensiero intuitivo e del linguaggio allegorico. Questa conoscenza include l'oggetto e lo contiene e si differenzia dalle situazioni simbiotiche o di confluenza come dicono gli psicoterapeuti della Gestalt in quanto la coscienza della fusione consente l'annullamento del dualismo attraverso l'identificazione senza confusione. La coscienza dunque può essere espressa dalla famosa affermazione di Socrate "So di non sapere", dunque la coincidenza degli opposti è il risultato non solo della capacità di esprimere l'essere nel mondo in maniera paradossale, ma la scoperta degli opposti è il risultato di un apprendimento che non comprende soltanto l'intelletto ma coinvolge l'intera personalità. I conflitti dunque non hanno come soluzione l'eliminazione di una polarità, ma l'integrazione in una relazione figura-fondo con l'acquisizione della coscienza del movimento.

Il lavoro psicoterapeutico offre molte possibilità di comprendere e quindi di conoscere un uomo attraverso la partecipazione attiva agli incontri, oltre le scissioni dualistiche di transfert e controtransfert che impediscono l'aperta espressione dei sentimenti umani.

Mi chiedo talvolta come sia possibile immaginare che quasi il 50% degli occidentali ricorre agli psicofarmaci distruggendo così con l'aiuto della "scienza medica" e "farmacologica", quel segnale doloroso, il sintomo, che aiuta a sopravvivere sempre nel mondo dei normali. La crescita della personalità attraverso lo sviluppo della coscienza, dell'adattamento creativo alla realtà che avviene con il ricorso alla metafora e all'intuizione, della capacità di acquisire una *Weltanschauung* individuale sono le vie per assecondare quella pulsione di autorealizzazione che è alla base del significato di ogni vita umana. Curare dunque non è impedire a questa energia vitale di dispiegarsi per dare significato all'esistenza, bensì assecondare questi processi aiutando il paziente a trovare le parole "per dirlo", aiutandolo a scrivere il suo racconto, la sua biografia, la storia della sua vita e la sua esperienza dell'essere nel mondo e delle sue relazioni con gli altri.

Questo è descritto nel linguaggio poetico da Lee Master come "la barca che anela al mare, eppure lo teme". Terrorizzato dalla diversità che esiste all'interno di se stesso, il paziente continua a chiedersi e

a chiedere: “ma quello che mi sta accadendo è normale?”. Anche in questo caso la risposta è sconsolante: “non è normale” perché la normalità non esiste e il problema è che oltremodo difficile riconoscersi nella propria unicità ed irripetibilità e mettere assieme questa peculiarità con la vita sociale di tutti i giorni. I sintomi dunque sono segnali di un risveglio interiore che può essere ostacolato o assecondato e le diagnosi possono essere di aiuto solo se si limitano a capire come questa necessità viene espressa, cioè le numerose forme che assumerà lo smarrimento. In questo caso mentre gli psicologi clinici e gli psichiatri inquadrano i segnali stessi, lo fanno ignorandone l’origine profonda e questa è da ritrovare nell’esistenza – *ex-sistere*, cioè quel intrattenersi nel tempo e nello spazio che è dato ad ogni essere umano dalla nascita alla morte. Abbiamo un enorme bisogno di filosofare.

I filosofi dell’antica Grecia si sono tutti interrogati sul significato della vita e hanno creato scuole (Hadot P.) che potessero trasmettere insegnamenti sapienziali, così come è accaduto in altre culture quali quella indiana, cinese, araba, cristiana gnostica. Quando ad Esalen negli anni ’60 i protagonisti quali Maslow, Perls, Laing, Fromm, ecc. si accorsero che le esperienze di psicoterapia avevano già trovato il loro fondamento, sia pure con linguaggi diversi, in altre elaborazioni operate da sistemi filosofici orientali (Taoismo, Buddismo Zen e Dzogchen, Vedanta, Sufi, culture sciamaniche maturate presso gli indiani d’America e culture sudamericane precolombiane), crearono un ponte destinato a produrre una integrazione fra le diverse culture in un tentativo di creare una unità universale nella molteplicità dei pensieri. Purtroppo troppi filosofi hanno preferito la conoscenza intellettuale all’esperienza del vivere, limitando purtroppo l’efficacia della speculazione stessa e impoverendola.

Narra un’antica storia Sufi di un traghettatore che soleva trasportare a richiesta le persone da una sponda all’altra del fiume. Una volta accadde che un illustre pedagogo gli chiese di attraversare il fiume in una zona nella quale il corso d’acqua era particolarmente largo. Durante il breve viaggio il pedagogo chiedeva ripetutamente informazioni sui luoghi e le condizioni metereologiche, senza ottenere alcuna risposta. Il silenzio del traghettatore indispettì il pedagogo che con aria imperiosa gli chiese se per caso avesse mai pensato di studiare la grammatica, ricevendo una risposta negativa. A quel punto con fare sentenzioso il pedagogo esclamò: “Caro amico, allora metà della tua vita è andata perduta” senza ottenere tuttavia alcun commento da parte del tra-

ghettatore. Mentre la barca procedeva lentamente nel fiume, improvvisamente scoppiò una terribile tempesta. L'imbarcazione, impazzita e senza direzione, cominciò a riempirsi d'acqua ed in quell'istante il trasportatore chiese al suo viaggiatore: "Hai mai imparato a nuotare?" dopo aver ricevuto una risposta negativa soggiunse in maniera sconsolata: "In questo caso, maestro, tutta la tua vita, per intera è persa, perché stiamo affondando".

La psicologia non può né deve essere identificata nei postulati di una delle sue scuole. E nessuna scuola ha il copyright della conoscenza dell'uomo. Perché la psicologia è nata con l'uomo, per l'uomo e morirà con l'uomo; e il luogo della sua nascita non fu certo il laboratorio dell'artificio, né lo sterilizzato biancore di un ospedale. La psicologia è parte integrante, anzi la vita stessa dello speculare filosofico, l'aspetto che più di ogni cosa partecipa del dolore dell'uomo, non solo a livello teorico e speculativo, ma è lo stesso cuore della filosofia perché intrisa di quella profonda valenza affettiva che nasce dalle interazioni umane.

Un affettuoso abbraccio e un augurio di buon compleanno.

Da Mario Mastropaolo.

3.

BARBARA CASSIN¹

«Hélène» Femme et *Logos*²

Voir Hélène en toute femme?

«Voir Hélène en toute femme» est une phrase de Goethe, du *Faust* de Goethe. «Avec cette boisson dans le corps, tu verras Hélène en toute femme», dit Méphistophélès à Faust dans la cuisine de la sorcière, en lui faisant boire le philtre d'amour [*Faust I*, v. 2604]. Effectivement, Marguerite passe dans la rue et Faust, qui voit son reflet dans le miroir, se dit: «Hélène!», il voit Hélène en Marguerite et en tombe éperdument amoureux.

Cette phrase s'est répandue comme une traînée de poudre dans l'Allemagne d'après Goethe. Deux occurrences m'ont beaucoup frappée. La première est de Nietzsche, en 1872, dans «La Naissance de la tragédie», qui dit de l'art grec: «Il voit Hélène en toute femme. Le désir avide de l'existence cache ce qui n'est pas beau». Ainsi, voir Hélène en toute femme, c'est voir la beauté jusque dans la laideur.

La seconde est de Freud, dans une lettre à Jung datée de 1909, une lettre assez extravagante où il explique pourquoi il est sûr de mourir entre 61 et 62 ans; je vous passe toutes les raisons; en tout cas, il lit le chiffre 61 jusque dans le numéro de la chambre d'hôtel qu'on lui donne à Athènes, chambre 31: «avec une licence fataliste, tout de même la moitié de 61-62». Pour s'expliquer de cette aventure avec le nombre 61, il parle de l'attention énormément accrue de la part de «l'inconscient, qui voit Hélène en toute femme». Comme la complaisance du hasard

¹ CNRS (barbara.cassin@wanadoo.fr)

² Une première version de ce texte a fait l'objet d'une conférence à l'hôpital Ste Anne, dans le service de Françoise Gorog, retranscrite dans la revue *Corrélat*.

pour le délire d'interprétation, comme la complaisance somatique pour le symptôme hystérique, comme la complaisance de la langue pour les jeux de mots, l'inconscient, selon le même mécanisme, voit Hélène en toute femme. Donc, le sens jusque dans l'insignifiant et le trivial.

La question que je me suis posée, c'est: Qu'y a-t-il dans Hélène, qu'y a-t-il dans l'essence ou la non-essence d'Hélène pour qu'elle soit "toute femme"? pour qu'elle soit, selon l'idiome choisi, l'*eidos* femme, la femme en tant que femme, la féminité en chaque exemplaire, bref: la/une femme.

A vrai dire, pour explorer la question, il faudrait considérer Hélène comme un objet culturel multimédia. La musique est évidemment d'une importance considérable, en particulier les opéras et opérettes qui ont été écrits sur elle³. Mais, quel que soit le medium, il y a une caractéristique forte, mettons méthodologique, du monde d'Hélène, c'est qu'il est décroisé. Contre la maîtrise figée des ordres stricts, tous les genres communiquent, y compris les genres littéraires: peinture, musique, philosophie, mais aussi épopée, tragédie, comédie, poésie lyrique, roman même. Il faut articuler à ce premier trait configurant un second, qui défie le temps: sans cesse, les textes, les musiques, les mots, qui font phrases sur Hélène, sont des palimpsestes et des palimpsestes de palimpsestes, ironiquement structurés par leur réemploi. Il n'y a pas un texte qui ne soit tissé des autres textes, une musique qui ne soit tissée des autres musiques, pas une figuration d'elle sur un vase qui ne soit tissée de toutes les autres; et cela est profondément grec, et profondément culturel: Hélène est un objet entièrement fabriqué. Dans ce monde en circulation et en expansion feuilletée, que je rangerais volontiers du côté du féminin, il ne saurait y avoir, d'un côté, le sérieux ou la profondeur et, de l'autre côté, la surface, le superficiel. «Oh ces Grecs, ils s'entendaient à *vivre*: ce qui exige une manière courageuse de s'arrêter à la surface, au pli, à l'épiderme, d'adorer l'apparence, de croire aux formes, aux sons, aux paroles, à l'Olympe tout entier de l'apparence! Ces Grecs étaient superficiels – *par profondeur*»⁴. D'une phrase, Nietzsche rejoue toutes les séparations depuis celle platon-

³ Je renvoie à l'émission sur «Hélène», enregistrée avec Danièle Cohen-Lévinas, France-Musique, 2000, où nous avons commenté, entre autres, «Hélène en Egypte» d'Hofmannsthal-Strauss, et «La Belle Hélène».

⁴ NIETZSCHE, Avant-propos à la deuxième édition du *Gai Savoir* (1886), trad. M. de LAUNAY, *Essai d'autocritique et autres préfaces*, Seuil, Points-Bilingues, 1999, p. 111.

cienne du sensible et de l'intelligible; on ne dira plus: ceci est de la philosophie, d'homme / ceci est de la littérature, féminine. Le *kosmos* d'Hélène, monde en expansion, va de la cosmétique (son miroir, ses fards) à la cosmologie (Castor et Pollux, ses frères constellations). Un tel rapport entre cosmétique et cosmologie, je propose de l'appeler beauté.

Pour définir la beauté d'Hélène, il est un syntagme qui resurgit sans cesse, depuis *Iliade* et *Odyssée*: «Terriblement elle ressemble [*ainôs eoiken*]». Terriblement elle ressemble, sa beauté est une beauté qui terriblement ressemble. Ainsi entendra-t-on l'un des plus beaux poèmes sur elle, l'un des plus beaux tout court, tiré de l'*Agamemnon* d'Eschyle (les vers 739-744, que je traduis comme je peux):

Ce qui d'abord entra dans la ville d'Ilion,
je dirais que ce fût la pensée
d'un calme sans vent,
la statue paisible de la richesse,
la tendre flèche des yeux,
la fleur d'amour qui mord le cœur.

Poème échangeur de ressemblances, entre l'organisation pensive du monde (la pensée [*phronêma*] d'un calme sans vent) et toutes ses parures concrètes, richesse, flèche des yeux, fleur d'amour: cosmologie et cosmétique. Si bien que le premier travail que nous avons accompli en commun, le peintre Matieu et moi⁵, voyant les vases, fut de nous laisser surprendre par le nombre, la variété, l'invention, le design des robes d'Hélène: la garde-robe d'Hélène, c'est déjà Hélène, peut-être ce qu'il y a de plus réel dans Hélène. «Tiens bon... Ne lâche pas le vêtement» dit la Phorkyade à Faust; et Hector à Pâris dans Giraudoux: «En somme, puisqu'elle était déshabillée, pas un seul des vêtements d'Hélène, pas un seul de ses objets n'a été insulté. Le corps seul a été souillé. C'est négligeable»⁶.

Reprenons donc ma question: comment, dès Homère, Hélène a-t-elle été construite pour qu'on la voit en toute femme? A rassembler son monde textuel, on aperçoit un fil rouge: d'une manière très frappante,

⁵ Maurice Matieu a «illustré» *Voir Hélène en toute femme*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000.

⁶ GOETHE, *Le Second Faust*, v. 9952s.; J. GIRAUDOUX, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, I, 4. Cf. *Voir Hélène en toute femme*, pp. 66-73.

sa réalité, sa consistance, est entièrement liée au langage, sous toutes ses formes. Si on la voit en toute femme, c'est qu'elle a une consistance, une existence, langagière, discursive. D'où mon sous-titre «Femme et logos». A prendre sous quatre chefs:

Premier chef, son nom propre, et, là, je me tournerai vers Eschyle.

Deuxième chef, sa voix et, là, je lirai un peu d'Homère.

Troisième chef, le rapport entre mot et chose et, là, je commenterai Euripide.

Quatrième et dernier chef, le rapport au *logos*, au discours en général, par différence d'avec l'être et, là, je me soumettrai à Gorgias.

Enfin, j'essaierai, pour nouer tous ces fils, de les impliquer dans le séminaire *Encore* de Lacan, et de voir comment cela fait sens.

Le nom d'Hélène: Eschyle

D'abord, le nom d'Hélène. Ce que je fais n'est pas orthodoxe: si l'on consulte, par exemple, l'excellent *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Chantraine (Klincksieck, 1990), on saura que, «quelle que soit l'interprétation tentée par les historiens de la religion [...], il est vain de chercher une étymologie» pour «Hélène». Cela dit, il y en a pléthore, et auxquelles toute la Grèce a cru. Par exemple, «Hélène» vient de *belein*, infinitif passé du verbe *hairêô*, “je prends, j'enlève, je capture”: que voilà, disent tous les Grecs, une bonne éponymie, conforme à l'*etumon* au sens vrai, au sens étymo-logique du mot. D'autant plus que, dans la finale d'*hélène*, réside une incertitude: on ne peut pas savoir si c'est un actif, si c'est une ravisseuse, une ravissante, ou bien si c'est un passif, une raptée, une ravie. Or, cette ravisseuse ravie est telle dans tous les poèmes: Hélène, coupable victime, active en tant que passive. Comme le dit Giraudoux, dans *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, «Tu connais les femmes aussi bien que moi. Elles ne consentent qu'à la contrainte, mais alors avec enthousiasmes».

Je ne prendrai qu'un poème, et tous les autres s'ensuivent, à propos du nom d'Hélène. Encore l'*Agamemnon* d'Eschyle, aux vers 681-701:

Qui a bien pu donner ce nom
authentique de part en part? [par “authentique”, je traduis justement
etêtumos]

sinon quelqu'un que nous ne voyons pas, qui
connaissant d'avance les marques du sort

règle la langue droit au but,
 – la mariée dans les lances, la disputée:
 Hélène? N'est-ce pas en Hélène que,
 preneuse de navires, preneuse d'hommes, preneuse
 de villes [*helenas, helandros, heleptolis*, donc, toutes les déclinaisons
 possibles de la manière dont elle prend et dont elle est prise] quittant
 le secret
 de voiles magnifiques, elle s'en fut sur la mer
 au souffle léger d'un zéphyr géant?
 Nombreux les hommes, chasseurs à bouclier, s'élançèrent sur la
 [trace ...]

Cet *etumon* grec-là est palimpsestiquement la matrice d'un Ronsard bien François, tantôt violent: «Ton nom grec vient d'ôter, /de ravir, de tuer, de piller, d'emporter / mon esprit et mon cœur, ta proie misérable, ...»⁷, ou alangui: «Ma douce Hélène, non mais bien ma douce haleïne / qui froide rafraîchis la chaleur de mon cœur»⁸. Mais aussi bien du jeu anglais d'un Marlowe, qui écrit parfois Hélène, *Helen*, avec deux «l», *Hellen*, comme *Hell*, l'enfer: «that heavenly Hellen»⁹.

D'autant qu'Hélène avec un seul «l», son nom, ou plutôt le signifiant de son nom, assonne aussi en «Hellènes», avec deux «l». Sans cesse, Hélène, cause de la guerre de Troie, apparaît comme la cause du fait que les Hellènes sont des Héllènes: la «guerre pour Hélène» est constitutive de l'identité grecque. En témoigne par exemple Isocrate dans *L'Eloge d'Hélène* (4-5): «C'est en toute justice que nous penserions qu'Hélène est la cause de ce que ne sommes pas esclaves des barbares, nous trouverons en effet les Hellènes grâce à elle, consensuels et faisant armée commune contre les barbares et l'Europe alors ériger pour la première fois un trophée de victoire contre l'Asie». A ne pas lire dans la traduction Budé: «Nous voyons les Grecs unis», car, fichu, plus personne ne peut comprendre qu'il s'agit du signifiant Hélène/Hellène, de ce petit tas de syllabes LN¹⁰. Hélène comme rapport à la langue (les Hellènes face au bla-bla-bla barbare), Hélène comme rapport au territoire (à la fin de l'*Hélène* d'Euripide, elle devient l'île qui

⁷ *Des Sonnets pour Hélène*, II, 9.

⁸ *Ibidem*, I, 3

⁹ *Doctor Faustus*, V, 1, 89

¹⁰ Raymond QUENEAU, dans *Le Vol d'Icare*, met en scène cette «L.N. en deux lettres. Je suis d'origine cruciverbiste».

garde la côte de l'Attique, Pharos, de son vrai nom: Hélène), Hélène donc, pour faire l'Europe consensuelle, par union sacrée contre l'Asie. Le nom d'Hélène la constitue comme langue, peuple, continent, civilisation. Hélène ou la Grèce même: raptée ravissante, qui, vaincue, vaincra toujours son vainqueur. Pour le dire plus fortement et plus généralement, le nom d'Hélène est le manifeste de ce que l'amour comme la guerre sont, très essentiellement, et très explicitement à travers toute une chaîne de textes, une question de mots, un rapport entre des mots, une performance signifiante.

La voix d'Hélène: Homère

La voix d'Hélène a une consistance, une existence, tout à fait singulières. Là aussi, il est un texte matriciel, non moins magnifique — si je souhaite être philosophe et philologue, c'est que j'enrage, quand je lis ces textes dans les traductions trouvées communément dans le commerce, de voir à quel point ils sont illisibles, même quand ils sont bien traduits.

Dans cette scène de l'*Odyssée* (IV,121-190), les vers qui m'intéressent, des vers vraiment extraordinaires, sont des vers traditionnellement coupés, athétésés, c'est-à-dire mis entre ces crochets droits qui sont la guillotine philologique. Depuis les premiers érudits grecs jusqu'à Victor Bérard (qui traduit pourtant réellement, au point que sa langue sonne à nos oreilles comme langue d'Homère), on aura dit: «Ah non! C'est impossible, Homère n'a pas pu vouloir dire cela; cela n'a pas de sens», et on coupe. Il faut être libre comme Lucien pour pouvoir rire en affirmant que tous les vers d'Homère que l'on a coupés sont de lui — je l'ai rencontré aux enfers et «il les a revendiqués tous sans exception»¹¹. Voici la scène. Hélène est revenue, elle a été prise, reprise par Ménélas, il ne l'a pas tuée, il ne s'est pas vengé, elle est là chez elle en bonne maîtresse de maison, elle file, les servantes filent doux quand elle arrive, elle fait à manger, quand surviennent des hôtes, dont Télémaque, qui cherche son père puisque Ulysse est le seul à ne pas être rentré. C'est le jour, d'ailleurs, du mariage d'un des enfants, d'un de leurs enfants à Ménélas et à Hélène, et malheureusement, Télémaque pleurniche, les pleurs vont gâcher le dîner. Alors Hélène, — je

¹¹ *Histoire Véritable*, II, 20.

paraphrase, mais les phrases dessous sont bien d'Homère –, Hélène a une idée, elle apporte un *pharmakon*, un «remède-poison», qu'elle a ramené d'Egypte, pour mettre dans le vin de manière à ce que tous ceux qui boivent soient guéris de leur tristesse et puissent, sous leur yeux, voir assassiner leur père et leurs frères sans pleurer. Ce *pharmakon nepenthes takholon*, «qui dissipe la douleur et la colère», sert, est-il dit, à se laisser aller au plaisir des discours (*mutbois terpesthe*: «jouissez des récits»). Elle verse donc ce *pharmakon* dans le vin, tout le monde boit, on parle et tout le monde est content.

Qui parle et qui raconte quoi? Hélène commence et fait un éloge très complexe d'Ulysse – il y aurait beaucoup à dire sur cette scène de ruse et de duplicité croisées, où Hélène a reconnu Ulysse qui s'est introduit dans Troie, mais ne le dénonce pas et se réjouit en son cœur de l'entendre massacrer quelques Troyens. Puis Ménélas prend la parole: «Ah, comme en tout cela, ma femme, tu dis juste». Et d'en rajouter pour dire les hauts faits d'Ulysse: «Sachez ce qu'entreprit, ce que fit réussir l'énergie d'Ulysse! dans le cheval de bois, nous gîtions tous, les meilleurs, qui portions aux Troyens la mort et le meurtre». Le cheval de bois, dans lequel les guerriers grecs se sont cachés, a été rentré dans la ville, il est à l'intérieur de Troie, où Hélène vit depuis dix ans, elle a épousé successivement Pâris et, comme Pâris a été tué, son frère Déiphobe.

«Mais alors, tu survins, toi», dit Ménélas en parlant à Hélène, «en cet endroit quelque dieu t'amenait pour fournir aux Troyens une chance de gloire, [sur tes pas, Déiphobe allait beau comme un Dieu] – *athètèse*, car pourquoi Ménélas rappellerait-il par combien de bras Hélène est passée avant de lui être rendue, note Bérard qui a le sens des convenances –, et par trois fois tu fis le tour de l'embuscade creuse en la touchant tout autour. Tu appelas, nom par nom, les meilleurs des Danaéens, [rendant ta voix semblable à celle des épouses de chaque Argien] – *athètèse unanime* – ... Moi, le fils de Tydée et le divin Ulysse, assis au milieu, nous t'entendions crier; tous les deux, nous n'en pouvions plus de désir, nous nous élancions pour sortir, mais Ulysse nous retint et mâta notre envie».

Voyez la situation complexe: Hélène est en train de trahir les guerriers grecs, dont Ulysse et son mari, elle voudrait qu'ils se trahissent. Et, pour qu'ils se trahissent, elle les rend éperdus de désir en imitant, pour chacun d'eux, la voix de la femme qu'il n'a pas vue depuis dix ans, et

elle appelle chacun d'eux par son nom. Donc, elle dit «Ménélas» avec sa propre voix, «Ajax» avec la voix de la femme d'Ajax et «Ulysse» avec la voix de Pénélope. Evidemment, «l'imitation des voix est impossible, tout à fait ridicule» dit le scoliaste; «quant au vers 279, il est pleinement incompréhensible: comment Hélène pourrait-elle imiter la voix de chacune des reines achéennes, et pour quelle raison?» se demande Bérard; et Jaccotet, qui a pourtant lu Freud et Lacan, peaufine: «Ce vers, qui a paru suspect à plus d'un critique, peut simplement s'entendre qu'Hélène parle grec, et non troyen» ...

J'en retiens que la voix est le *pharmakon*, remède-poison, par excellence; que l'essence du désir, c'est la voix qui appelle chaque homme par son nom. Mais j'en déduis surtout qu'Hélène est un équivalent général de toutes les femmes, que c'est la/ une femme. Et ce, par la vertu de sa voix, qui sert à donner le désir parce qu'elle est la voix de chacune des femmes pour chacun des hommes un par un.

Le mot/la chose: Euripide

Troisième niveau: le mot est plus réel que la chose et, en Hélène, c'est le cas.

Euripide met cela en scène dans son *Hélène*, qui a fait beaucoup de bruit à l'époque, une "nouvelle Hélène", disait-on. Dans l'*Hélène* d'Euripide, le nouveau, c'est qu'il y a deux Hélène. Il y en a une vraie – enfin, je ne sais pas laquelle il faut dire vraie. Disons qu'il y a une Hélène qui est Hélène, et que Héra, l'épouse par excellence, pour la faire échapper à tout ce côté malsain de l'enlèvement, de la rupture de contrat, de l'infidélité, fait transporter en Egypte chez un vieux roi qui ne peut plus guère lui faire de mal, Protée. Là, elle attend que ça se passe. C'est le type même de la fidèle, parfaite épouse de mari parti à la guerre.

Et puis, il y a une deuxième Hélène qui n'est rien d'autre que du *flatus vocis*, du brouillard de son, un *agalma* de nuage, un *eidolon*, un fantôme: le nom d'Hélène. Cette Hélène-là, c'est celle qui a navigué jusqu'à Troie, c'est celle que Pâris a enlevée, qui monte sur les remparts, pour laquelle les Grecs combattent et s'entretuent, c'est celle que Ménélas récupère, avec laquelle il arrive à ce rivage d'Egypte et se retrouve confronté à l'autre, la «vraie». Donc, il y a le nom ou l'ombre, l'ombre nommée «Hélène», et Hélène elle-même, Hélène de Troie et Hélène d'Egypte.

Or cette pièce est la plus anti-platonicienne qui soit, car le mot y est plus réel que la chose. Le nom est plus réel que le corps car il a plus d'effets. Ménélas nous le dit, et c'est sans cesse reraconté, ainsi par Bloch dans *Le Principe Espérance*: «C'est la grandeur de mes souffrances là-bas qui me persuade et non toi»¹² – je crois en «ces dix années utopiques, avec l'amère douleur et l'amour-haine du mari trompé, avec toutes ces nuits passées si loin de la patrie», et non en toi que je vois, non en toi que je touche et qui me parles, je crois, même si c'est une ombre, en ce qui a eu sur moi et sur nous tous tant d'effet.

Cela non plus n'est pas si facile à lire dans les traductions, même si c'est tellement massif qu'on ne peut pas l'éliminer complètement. Par exemple, quand Hélène dit: «Je fus nommée Hélène», on traduit par «Je suis Hélène» (v. 22, trad. Grégoire, Les Belles Lettres), ce qui ne revient vraiment pas au même dans le scénario!

Voici la manière dont Hélène met tout en place dans son premier monologue, que je traduis (31ss):

Héra, qui reproche à Pâris de ne pas l'avoir fait vaincre les déesses,
 fait que mon lit ne soit pour lui que du vent,
 elle lui donne non pas moi, mais, semblable à moi,
 une idole qui respire, faite en morceaux de ciel
 pour le fils du roi Priam. Et il croit m'avoir,
 vide apparence, en ne m'ayant pas.
 [...] Nous mêmes sous la protection de l'élan des Phrygiens, *non pas*
[moi,
mais mon nom, prix de la lance pour les Grecs.

Il n'y a aucune équivoque possible, c'est bien le nom qui est à Troie, le nom sous sa forme de souffle-vent-nuage. La pièce se termine d'ailleurs quand l'*eidôlon* nom, idole-fantôme-image, s'envole, rejoint le ciel, parce que, comme il est dit à la fin, «Hélène n'a plus à prêter son nom aux dieux» (v. 1653). Les deux Hélène se rejoignent alors pour n'en faire plus qu'une, une seule Hélène qui est à la fois son corps et son nom. Finalement, c'est elle qui repart avec Ménélas pour un *happy end*.

Mais prend place auparavant une géniale scène de méconnaissance-reconnaissance digne des *Misfits*, que je ne peux résister à rappeler.

¹² EURIPIDE, *Hélène*, v. 593, cité par BLOCH, *Le Principe Espérance*, tr. fr. F. WUILMART, Gallimard, 1976, I, p. 228; je cite ensuite les pp. 224-225.

Quand Ménélas débarque sur le rivage d'Égypte, il voit une femme qui ressemble à Hélène – c'est finalement à Hélène, voire à «Hélène», qu'Hélène terriblement ressemble –, et il lui dit quelque chose comme: «Ah, la la! Comment tu t'appelles?» Elle répond: «Hélène». «Enfin, tu ne peux pas être Hélène puisque je l'ai là, avec moi, je l'ai laissée à côté dans une grotte». Elle, à son tour: «Qu'est-ce que tu ressembles à Ménélas!». Comme elle comprend tout, elle tente de lui expliquer que «Le nom peut se trouver en plusieurs lieux, pas le corps». Et c'est alors que Ménélas résiste de toute la force de cette phrase magnifique: «C'est la grandeur de mes souffrances là-bas qui me persuade et non toi».

Ils partiront ensemble pourtant, mais on aura compris une fois pour toutes que le mot est plus réel que la chose et que le réel dans le mot, c'est l'effet qu'il fait.

Le logos, ou l'éloge d'Hélène: Gorgias

D'une manière générale, Hélène est un produit du discours, c'est même le *logos* incarné.

Cela se lit à travers *L'Eloge d'Hélène* de Gorgias, le premier grand texte sur Hélène après Homère. Gorgias est arrivé à Athènes avec une délégation, en ambassade, pour arranger les affaires de la Sicile. On raconte qu'il propose alors aux Athéniens de faire devant eux une *epideixis*, une monstration, une prestation, une conférence, sur l'agora: *one man show* relativement ordinaire, sur Hélène, où il montre comme elle est coupable – personne n'a été étonné, tout le monde le savait: elle a quitté son mari, son pays, ses enfants, etc..., c'est la plus coupable des femmes, pour elle, les Grecs sont morts par milliers. Mais il ajoute: «Revenez demain à la même heure». Le lendemain, même heure, même endroit, Gorgias prononce le seul discours qui nous soit conservé: discours magnifique, à lire en entier d'une seule traite, *L'Eloge d'Hélène*¹³. Et *L'Eloge d'Hélène* est là pour expliquer, j'allais dire de A à Z, à quel point Hélène n'est pas coupable et comment c'est précisément la plus innocente des femmes.

Elle n'est pas coupable pour une série de raisons emboîtées, structure d'emboîtement qu'on retrouvera jusque dans *Encore*. Hélène n'est

¹³ Je l'ai retraduit dans *Voir Hélène en toute femme*, pp. 78-82.

pas coupable parce que c'est la fortune, «les intentions du sort, les volontés des dieux et les décrets de la nécessité» qui l'ont voulu ainsi. C'est tout le côté *fatum*, Offenbach, la fatalité. Donc, si c'est la fatalité qui l'a faite coupable, elle n'est pas coupable. Ou bien, deuxième hypothèse, elle a été ravie de force, on l'a enlevée, la faute est au ravisseur barbare et, derechef, elle n'est pas coupable. Ou bien, troisième possibilité, elle a été «persuadée par les discours» et, alors là, si elle a cru ce qu'on lui disait, elle est moins que jamais coupable. *L'Eloge d'Hélène*, modèle et paradigme de l'éloge, est un éloge du *logos*, c'est un éloge des pouvoirs du *logos*:

[§8] Mais si celui qui l'a persuadée, qui a fait illusion sur son âme, est le discours, il n'est pas difficile non plus de la défendre contre cette accusation-là, et de détruire la charge ainsi: le discours est un grand souverain [*dunastês megas*: un grand puissant, dynaste, tyran] qui, au moyen du plus petit et du plus inapparent des corps, parachève les actes les plus divins, car il a le pouvoir de mettre fin à la peur, d'écarter la peine, produite la joie, accroître la pitié. Je vais montrer qu'il en va bien ainsi. [§9] Et il faut que je le montre à ceux qui m'écoutent.

Elle est innocentée puisqu'elle a cru au *logos*, et c'est aussi un *logos* qui l'innocente, qui performe son innocence devant les Athéniens cette fois estomaqués, au point d'en forger le verbe “gorgianiser”. Or, le *logos*, dont on sait bien de quel intraduisible il s'agit¹⁴, n'est jamais rien qu'un *pharmakon*; comme le dit très précisément Gorgias:

[§14] Il y a le même rapport entre pouvoir du discours et disposition de l'âme, dispositif des drogues et nature des corps. Comme telle drogue

¹⁴ On peut en donner une idée au moyen des dictionnaires: le *Bailly* distingue entre deux grands domaines sémantiques qui se complexifient: A) parole B) raison. Le Lid-dell Scott Jones juxtapose au contraire une série d'items: I. «*computation, reckoning*», II. «*relation, correspondence, proportion*», III. «*explanation*», IV. «*inward debate of the soul*», V. «*continuous statement, narrative*», VI. «*verbal expression or utterance*», VII. «*a particular utterance, saying*», VIII. «*thing spoken of, subject matter*». On constate que le passage s'y effectue du mathématique (I-II), au rationnel (compte rendu à l'autre ou à soi-même, III-IV), puis au langagier (du point de vue des énoncés, de l'énonciation, ou de la référence). Le premier part de la parole pour arriver *via* la raison, sa capacité de juger et d'évaluer, au sens mathématique de «relation, proportion, analogie», alors que pour le second, c'est la mathématique qui fournit le point de départ. Je me permets de renvoyer à l'article «Logos» dans le *Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles*, Seuil/ Robert, 2004.

fait sortir du corps telle humeur et que les unes font cesser la maladie et les autres la vie, ainsi, parmi les discours, certains chagrinent, d'autres charment, font peur, mettent l'auditoire en hardiesse et certains, par quelques mauvaises persuasions, droguent l'âme et l'ensorcellent.

Cette performance s'achève comme il se doit: «J'ai fait disparaître, par ce discours, la mauvaise réputation d'une femme, [...] pour Hélène, un éloge, pour moi, un jouet [§21]». Telle est, dans toute son amplitude, la consistance discursive d'Hélène, depuis la considération du moindre bout de signifiant qui entre dans son nom (elle, haine), jusqu'à la conception majeure, que je qualifierais de contre-ontologique, selon laquelle c'est le discours qui produit l'être. A partir de là, ou d'elle, on peut dessiner l'orbite de la sophistique de la manière suivante. D'un côté, l'ontologie, de Parménide à Heidegger: il y a l'être, «*es gibt*», et l'homme, en bon berger, est commis à dire ce qu'il y a. De l'autre côté, pour reprendre un mot de Novalis, la «logologie», où il y va d'abord du discours, et où l'être n'est rien d'autre qu'un effet de dire, une performance discursive. C'est le *logos* qui fait être les objets, qui donne la consistance et l'existence; tel est le cas en politique (la *polis* grecque, la monde le plus bavard de tous, est une création continue de discours), tel est le cas en amour, et, de manière générale, pour tout objet de culture. Tel est le cas, au croisement de ces raisons, pour Hélène. C'est à coup sûr ainsi, et pas autrement, qu'elle est constituée.

Encore Hélène: Lacan

Je voudrais à présent rassembler ces fils, pour donner quelques indications sur la manière dont Hélène m'a donné envie de relire *Encore*. Je me suis demandée, même si c'est une question trop risquée, mal formulée, si c'est le rapport d'Hélène au langage qui fait d'elle, disons, la/ une, femme. Autrement dit: est-ce qu'il y a ou non un impact de la différence des sexes sur le langage? Comment le désir, le plaisir, la jouissance de la femme sont-ils liés au langage?

Je vous propose quelques pistes à travers Lacan, à travers ma lecture très partielle et très partielle de *Encore*.

D'abord, il est clair qu'il y a au moins une piste négative, par rapport au "réel" de la chose ou de l'objet. Le désir d'Hélène, le plaisir d'Hélène, la jouissance d'Hélène, aux deux sens du génitif, objectif et subjek-

tif, ceux que l'on a d'elle et ceux qu'elle a, tout cela n'est rien, n'est pas «rem», pas quelque chose. Un peu de Giraudoux, boulevardier subtil, pour étayer (*La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, acte I, scène 4):

- *Pâris*: «Elle n'a pas l'air d'une gentille petite gazelle?».
- *Cassandre*: «Non».
- *Pâris*: «Mais c'est toi qui m'as dit qu'elle avait l'air d'une gazelle...».
- *Cassandre*: «Je m'étais trompé, j'ai revu une gazelle depuis».
- *Hector*: «Vous m'ennuyez avec ces histoires de gazelle, elle ressemble si peu à une femme que cela?».
- *Pâris*: «Oh, ce n'est pas le type de femme d'ici, évidemment!».
- *Cassandre*: «Mais quel est le type de femmes d'ici?».
- *Pâris*: «Le tien, chère sœur; un type effroyablement peu distant».
- *Cassandre*: «Ta Grecque est distante en amour?»
- *Pâris*: «Ecoute parler nos vierges!... Tu sais parfaitement ce que je veux dire. J'en ai assez des femmes asiatiques. Leurs étreintes sont de la glue, leurs baisers des effractions, leurs paroles de la déglutition. A mesure qu'elles se déshabillent, elles ont l'air de revêtir un vêtement plus chamarré que tous les autres, la nudité, et aussi, avec leurs fards, de vouloir se décalquer sur nous, et elles se décalquent. Bref, on est terriblement avec elles... Même au milieu de mes bras, Hélène est loin de moi».
- *Hector*: «Très intéressant! Mais tu crois que cela vaut une guerre de permettre à Paris de faire l'amour à distance?».
- *Cassandre*: «Avec distance... Il aime les femmes distantes, mais de près».
- *Pâris*: «L'absence d'Hélène dans sa présence vaut tout».

Quant au désir qu'Hélène peut avoir... Le désir d'Hélène, c'est toujours soit le désir d'Aphrodite, soit le désir de Pâris, mais, dès *Illiade* et *l'Odyssée*, ce n'est jamais le sien. Voyez la première scène de ménage, dans *l'Illiade*, un morceau de bravoure. Il faut la situer pour comprendre (III, 335-449). Hélène regarde du haut des remparts le combat singulier entre Pâris et Ménélas, entre l'amant et le mari, qui pourrait mettre fin à la guerre; car s'il y en avait un qui l'emportait, il emporterait Hélène et tout s'arrêterait. Eh bien non! Il n'y en a pas un qui l'emporte, parce qu'Aphrodite est là; quand Ménélas va vaincre, elle enlève Pâris, elle le cache sous beaucoup d'air, elle l'emporte sur un nuage (toutes les déesses emportent sur les nuages), et le ramène au lit. Sitôt fait, elle prend la figure d'une vieille femme, elle tire la manche d'Hélène sur le rempart et lui dit «Viens par là, Pâris te demande

de rentrer à la maison. Lui il est dans la chambre et sur le lit tourné, il respandit de beauté», dépêche-toi. Hélène reconnaît la déesse à ses seins désirables, ses yeux étincelants, pourtant elle ose rétorquer: «Eh bien, va donc t'installer chez lui, abandonne les routes des dieux, ne laisse plus tes pieds retourner à l'Olympe mais, sans cesse plains-le, et garde-le jusqu'au jour où il fera de toi, soit son épouse, soit son esclave! Moi je n'irai pas là bas, ce serait trop indignant, à soigner son lit». Ainsi Hélène met Aphrodite face à son désir. Mais si divine soit-elle, Hélène a raison de craindre la colère de la déesse («Ne me provoque pas pernicieuse, crains qu'irritée je ne t'abandonne!»), elle se laisse ramener à la chambre. Vient la scène de ménage. En couchant les yeux, Hélène apostrophe son époux: «Tu es rentré du combat, quel service si tu étais mort, dompté par l'homme puissant qui était mon premier mari! Avant, oui, tu te vantais ... Mais vas-y donc...», etc. Or cela se termine ainsi: «Femme, ne me poursuis pas le cœur de pénibles injures, viens donc, mettons-nous à nous unir, couchés tous les deux, jamais encore l'amour n'a ainsi enveloppé mes poumons, même pas quand la première fois... Il dit et montre le chemin en allant vers le lit, ensemble, son épouse suit». Après le désir d'Aphrodite, le désir de Pâris au lieu du désir d'Hélène.

Il me semble que, de cela, chez Lacan, dans *Encore*¹⁵, on trouve une thématization consistante et effarante: elle tient à mettre bêtement les points sur les «i», dans ce que j'appellerais un *Traité du non être de la jouissance féminine*, pour faire entendre la reprise de la structure qui habite et constitue le *Traité du non être* de Gorgias, et qu'on a vue à l'œuvre déjà dans les innocences d'Hélène. Le *Traité du non être* de Gorgias est composé de trois thèses, agencées selon une structure de recul tout à fait remarquable. 1. «Rien n'est», 2. «Si c'est, c'est inconnaissable», 3. «Si c'est, et si c'est connaissable, c'est incommunicable». Cette structure de recul, vous la retrouvez, par exemple, dans l'histoire du chaudron de Freud: «Je n'ai jamais emprunté de chaudron; le chaudron avait un trou quand je l'ai emprunté; j'ai rendu le chaudron intact». Ce sont vraiment des histoires de mot d'esprit, l'inverse de l'épanouissement de la physique, cette *phusis* qui pousse et qui croît.

Je trouve, dans Lacan, les trois thèses du *Traité du non-être* appliquées à la jouissance féminine. Il n'y a pas de mystère. D'abord, elle ne jouit pas (*Encore*, p. 56): «Il n'y a pas d'autre jouissance que la

¹⁵ J. LACAN, *Encore*, Le Séminaire, livre XX, Paris, Seuil, 1975.

jouissance phallique [...] S'il y en avait une autre, mais il n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique [...] Il est faux qu'il y en ait une autre, ce qui n'empêche pas la suite d'être vraie, à savoir qu'il ne faudrait pas que ce soit celle-là». Donc, elle ne jouit pas.

Ensuite, si elle jouit, elle ne le sait pas (je lis cela page 69): «Il y a une jouissance à elle, à cette *elle* qui n'existe pas et qui ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve – ça elle le sait –. Elle le sait, bien sûr, quand cela arrive. Ça ne leur arrive pas à toutes». Donc, si elle jouit, elle ne le sait pas.

Enfin, si elle jouit et si elle le sait, elle ne peut pas le dire (pp. 69-70): «Ce qui laisse quelque chance à ce que j'avance, à savoir que, de cette jouissance, la femme ne sait rien, c'est que, depuis le temps qu'on les supplie, qu'on les supplie à genoux – je parlais la dernière fois des psychanalystes femmes – d'essayer de nous le dire, eh bien, motus! On n'a jamais rien pu en tirer. Donc, en tout cas, elle ne peut pas le dire».

Maintenant, de cette non-chose qui ne cesse de reculer, peut-on essayer de parler positivement? On repartira de la thèse massive que ça rate, que le ratage est la seule forme de réalisation du rapport sexuel. Thèse massive de *Encore*. Alors, côté homme, ça rate à cause du corps, à cause de l'anatomie, à cause de la jouissance phallique. «La jouissance phallique est l'obstacle par quoi l'homme n'arrive pas à jouir du corps de la femme, précisément parce que ce dont il jouit, c'est la jouissance de l'organe» (p. 13). C'est pourquoi il ne jouit pas d'elle, mais de lui. En somme, c'est de lui qu'il faudrait dire que l'anatomie, c'est le destin.

Mais, côté femme, ça rate un peu autrement. La provocation de Lacan est d'affirmer: «Il n'y a de femme qu'exclue par la nature des choses qui est la nature des mots, et il faut bien dire que s'il y a quelque chose dont elles-mêmes se plaignent assez pour l'instant, c'est bien de ça, simplement – elles ne savent pas ce qu'elles disent, c'est toute la différence entre elles et moi» (p. 68). Là, on l'entend, mais une fois qu'on l'a entendu, peut-on l'instruire? Cela rate de manière «folle», dit Lacan, «énigmatique», à cause du langage. Qu'est-ce que cela veut dire: à cause du langage? «L'être sexué de ces femmes pas-toutes «ne passe pas par le corps, mais par ce qui résulte d'une exigence logique dans la parole» (p. 15). Et il parle d'une «autre satisfaction, la satisfaction de la parole». Rapport à la parole, donc, et non rapport au corps. C'est cela que je propose d'entendre comme un «mieux rater», dans la mesure où la jouissance est liée au langage et que le langage, comme on sait,

c'est l'appareil de la jouissance. «... D'appareil, il n'y en a pas d'autre que le langage», et certainement pas le corps. «C'est comme ça que, chez l'être parlant, la jouissance est appareillée» (p. 52). Ce ne sont que des citations mises bout à bout. Mais elles me font dire que, pour la femme, ça rate mieux. Très exactement: ça rate mieux en tant qu'elle est Hélène, c'est à dire plutôt de l'ordre du mot et du langage que de la chose, plutôt de l'ordre et dans l'ordre du discours que de l'être.

D'où cette boutade, voire cette fougade, pour finir: l'homme rate et jouit en philosophe, la femme rate et jouit en sophiste.

CHRISTIAN VASSALLO¹

**Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.
Per una rilettura del fr. 1 DK di Anassimandro**

Nel saggio sull'αἰών che compare in *Logique du sens*, Gilles Deleuze cita quattro autori antichi, tra cui naturalmente Platone, ma nessun Presocratico². Questa sorta di “rimozione” non ha impedito al filosofo francese di intuire alcuni principi utili per rileggere, in chiave retrospettiva, i frammenti dei primi pensatori più strettamente connessi al tema della temporalità. Tra di essi spicca senza dubbio il primo attribuito ad Anassimandro nella raccolta Diels-Kranz. A proposito della differenza concettuale tra χρόνος e αἰών, Deleuze scrive: «Mentre *Chronos* esprimeva l'azione dei corpi e la creazione delle qualità corporee, *Aiôn* è il luogo degli eventi incorporei e degli attributi distinti dalle qualità. Mentre *Chronos* era inseparabile dai corpi che lo riempivano, come cause e materie, *Aiôn* è popolato da effetti che lo frequentano senza mai riempirlo. Mentre *Chronos* era limitato e infinito, *Aiôn* è illimitato come il futuro e il passato, ma finito come l'istante. Mentre *Chronos* era inseparabile dalla circolarità e dagli incidenti di questa circolarità, come arresti o precipitazioni, esplosioni, disincastri, indurimenti, *Aiôn* si estende in linea retta, illimitato nei due sensi (...): *pura forma vuota del tempo* che si è liberata dal suo contenuto corporeo presente»³. Obiettivo di questo mio contributo è quello di dimostrare come agli

¹ CNR - ILIESI, Roma.

² Si rielabora qui e si approfondisce il paragrafo su Anassimandro di una mia precedente ricerca sui concetti di χρόνος e αἰών nel pensiero dei Milesii.

DELEUZE 2009⁴, pp. 145-50, fa riferimento, nell'ordine, a BOETH. *Cons. phil.* 6, D.L. VII.147, MARC. *AUR. Pens.* VI.7 e XII.14; solo genericamente alla seconda ipotesi del *Parmenide* platonico (in part. 155d1 ss., sull'ἔξαιφνης).

³ DELEUZE 2009⁴, pp. 147-8.

albori della filosofia occidentale le due nozioni di tempo contenute nelle parole χρόνος e αἰών fossero spesso mescolate; e come in particolare Anassimandro, il maggiore dei Milesii, abbia finito col concentrare sul χρόνος gran parte dei caratteri che Deleuze elenca per l'αἰών, ad eccezione dell'ultimo: l'andamento rettilineo⁴. La dimostrazione non è facile, soprattutto perché impone di misurarsi col concetto anassimandro di ἀρχή, quale si presenta in una serie di fonti non sempre fededegne. Vorrei qui tradurne e metterne a confronto tre, così come raggruppate nell'edizione Kirk-Raven-Schofield⁵: quelle di Simplicio, di Ippolito e dello Ps.-Plutarco.

a. Simpl. *in Phys.* 24, 13; 150, 24 [= DK12A9]

Di quanti parlano di un qualcosa di unitario, in movimento e ἄπειρον, Anassimandro di Mileto, figlio di Prasiade nonché discepolo e successore di Talete, definì l'ἄπειρον principio (ἀρχή) ed elemento (στοιχεῖον) delle cose che sono, attribuendo per primo ad esso il nome di ἀρχή⁶. Sostiene infatti che quest'ultima non è identificabile né con l'acqua né con qualcun altro dei cosiddetti elementi, ma che consiste in una diversa natura ἄπειρος, da cui nascono tutti i cieli e i mondi che contengono. «Da queste cose infatti gli esseri hanno la loro nascita e in esse troveranno la loro dissoluzione, secondo un necessario destino (κατὰ τὸ χρεών): poiché essi pagano vicendevolmente la pena e il prezzo della loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν)»: così si esprime, ricorrendo a parole alquanto poetiche. Risulta chiaro come, teorizzando la reciproca trasformazione dei quattro elementi, egli non ritenne possibile additare quale sostanza (ὑποκείμενον) uno di essi, ma un qualcosa al di là di essi. Egli inoltre non fa derivare la nascita dalla trasformazione degli elementi, bensì dalla separazione dei contrari generata dall'eterno movimento (διὰ τῆς

⁴ Dell'αἰών nei Presocratici parla diffusamente DEGANI 1961, pp. 69 ss.

⁵ KIRK-RAVEN-SCHOFIELD 1983², pp. 106 ss.

⁶ Meno credibile è che Anassimandro per primo abbia introdotto la parola ἀρχή (orientamento che va da ZELLER 1964², pp. 162-3, in part. n. 1, a KAHN 1960, pp. 30-1). Per i sostenitori dell'altra tesi (da Burnet a Maddalena), cfr. LAURENTI 1971, pp. 109-10; SCALERA MCCLINTOCK 1985, pp. 254-5. Enfatizza la differenza tra il senso "filosofico" della parola ἀρχή e quello attribuitole dalla vecchia tradizione orale, che lo avvicinava semanticamente a κράτος, RIEDEL 1985, p. 311.

αἰδίου κινήσεως). E per questo Aristotele lo collocò tra i discepoli di Anassagora.

b. Hippol. *Ref.* I.6, 1-2 [= DK12A11]

Dunque Anassimandro di Mileto, figlio di Prassiade, è un discepolo di Talete. Secondo lui principio (ἀρχή) delle cose che sono è una certa natura dell'ἄπειρον, da cui nascono i cieli e l'ordine cosmico da essi contenuto. Quella (natura) è eterna e non soggetta ad invecchiamento (αἰδίων... καὶ ἀγήρω) e comprende tutti i mondi. Egli afferma inoltre che il tempo (χρόνον) è la determinazione di nascita, esistenza e dissoluzione; che l'ἄπειρον è principio (ἀρχή) ed elemento (στοιχεῖον) delle cose che sono, chiamandolo per primo col nome di ἀρχή; in più che il movimento è eterno (αἰδίων) e che in esso hanno origine i cieli.

c. Ps.-Plut. *Strom.* 2 [= DK12A10]

Si dice che, dopo di lui (sott. Talete), il suo discepolo Anassimandro abbia sostenuto che a costituire la causa assoluta della genesi e della dissoluzione del tutto sia l'ἄπειρον, dal quale secondo lui si sarebbero separati i cieli e, in generale, tutti i mondi, che sono ἄπειροι. Avrebbe anche affermato che la dissoluzione e, molto prima, la generazione si verificano perché è da un ἄπειρος αἰών (ἐξ ἀπείρου αἰώνος) che tutti (sott. quei mondi) ciclicamente si ripetono. (...)

La testimonianza di Simplicio ha dato luogo a un dibattito tuttora irrisolto. La sua fonte è la stessa che, nel secolo XIX, Hermann Diels dimostrò essere alla base di tutti gli antichi dossografi dei Presocratici: le *Φυσικῶν Δόξαι* di Teofrasto (fr. 2 Usener/Diels = fr. 226a FH-SG), nella versione fornitagli dal commentario alla *Fisica* aristotelica di Alessandro di Afrodisia⁷. Se l'espressione κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν

⁷ DIELS 1879, pp. 104; 112 ss.; 476 ss. (app.). Ma, assai di recente, MANSFELD 2001, p. 2, n.1, ha chiarito che «the source is not a *Physicorum opiniones* but Theophrastus' *Physics*», peraltro assai manipolata dal neoplatonico (pp. 25-7). Sul problema dell'attendibilità di Simplicio, degli influssi su di lui esercitati dalle sue erudite letture di Aristotele e di altri filosofi nonché dei suoi rapporti con Alessandro, cfr. KAHN 1960,

fosse davvero attribuibile ad Anassimandro, come molti sostengono⁸, si presenterebbe il problema del nesso tra il concetto anassimandro di *tempo* e quello di *principio*, ossia tra la seconda e la prima parte del frammento, al di là della questione filologica dell'autenticità di quest'ultima, su cui assai difficilmente si potrà pronunciare un verdetto definitivo.

Si è molto discusso, innanzitutto, su come rendere il termine *τάξις*, la cui portata cambia notevolmente a seconda che al genitivo *χρόνον* si attribuisca valore oggettivo o soggettivo. Kahn ricorda che la parola *τάξις* non è attestata prima di Anassimandro e sostiene che il suo significato proprio sia «an arrangement prescribed with authority; an order which is morally binding»⁹. Se ciò è vero, sorge il problema d'individuare la fonte di quell'*ordine*, che, sempre secondo Kahn¹⁰, sarebbe proprio *Χρόνος*, il Tempo personificato, in base ad un uso invalso nella letteratura greca arcaica e del primo periodo classico¹¹. Quanti si op-

pp. 13 ss.; SASSI 1980, p. 81, n. 1. Per la tradizione aristotelico-teofrastea, vd. LESZL 1982, pp. 27 ss.; RAPP 2007², pp. 21 ss.; CASERTANO 2009, p. 27; per una critica radicale all'impostazione storiografica hegeliano-zelleriana, appiattita su quella fonte indiretta, GEMELLI MARCIANO 2007, pp. 379 ss. (*contra* CASERTANO 2007², pp. 15-23).

⁸ Così DEICHGRÄBER 1940, pp. 13 ss.; FERRARI 1979, pp. 125-6; KIRK-RAVEN-SCHOFIELD 1983², p. 118, in part. n. 1 (dove, a proposito della fraseologia di Teofrasto, si fa notare che l'espressione *τάξις τινὰ καὶ χρόνον ὀρισμένον* riferita ad Eraclito «is very different from the bold personification of *τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*»); EGGERS LAN 1984, pp. 22-3; BERNABÉ 1990, p. 76; WEST 1993, pp. 122 ss. Laddove si tratterebbe soltanto di una parafrasi teofrastea di *κατὰ τὸ χρεῶν* per DIRLMEIER 1938, pp. 378 ss.; DIRLMEIER 1940, p. 329; GIGON 1945, p. 81, n. 16; MCDIARMID 1953, pp. 141-2, n. 57 [poi in FURLEY-ALLEN 1970, pp. 194-5, n. 42]; HEIDEGGER 2006², p. 402.

⁹ KAHN 1960, p. 170.

¹⁰ KAHN 1960, p. 170, n. 3, che intende quel genitivo come soggettivo.

¹¹ Il Tempo personificato è già negli Orfici: DAMASC. 123 bis [= DK1A13], dove il *Χρόνος ἀγήραος* presenta un tipico carattere dell'*ἄπειρον* di Anassimandro (HIPPOL. Ref. I.6, 1 [= DK12B2]). KAHN 1960, pp. 170 e n. 4; 171 e n. 1, ricorda SOL. fr. 24, 3 D.; PIND. fr. 14 B.; AESCHL. *Prom.* 981; SOPH. *OT.* 614, *Ai.* 645; EUR. fr. 303 N.²; inoltre Ferecide di Siro, stando a D.L. I.119 [= DK7B1]: lì FRÄNKEL 1955, pp. 19-20, vedeva in *Χρόνος* non una citazione testuale di Ferecide ma una più tarda interpretazione dell'originale *Χρόνος* in HERM. *Irris.* 12 [= DK7A9], che dimostrerebbe «daß Pherekydes selbst *Χρόνος* schrieb, und daß erst die Ausdeuter in diesen *Χρόνος* den *χρόνος* hineinlassen» (più propensi a dar credito al frammento DEGANI 1961, pp. 119-20; SEMERANO 2004, pp. 87 ss., in part. 91-2 e 94). Il verso soloniano era già richiamato, per legittimare la personificazione del Tempo, da KIRK 1955, p. 36, n. 1 [poi in FURLEY-ALLEN 1970, pp. 323-49]; per sottolinearne esplicitamente il recepimento "ideologico" in Anassimandro, da FRÄNKEL 1955, p. 9. Segnalo anche un famoso passo del dramma

pongono ad una simile soluzione¹², optando invece per la natura oggettiva di quel genitivo¹³, denunciano il fatto che una personificazione del Tempo nel frammento comporterebbe un'inaccettabile concorrenza di quello con un ἄπειρον che, stando alla chiara testimonianza aristotelica, coincide con un principio divino (τὸ θεῖον) che tutto comprende e tutto governa (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν)¹⁴.

satiresco *Sisifo*, di Crizia o Euripide, dove il Tempo è definito “costruttore sapiente” della volta celeste (SEXT. *adv. Math.* IX.54; AËT. I.6, 7; I.7, 2 [= DK88B25, 34]); mentre nel *Piritoo* è qualificato “infaticabile” e “autogenerantesi” (CLEM. *Strom.* V.35; SCHOL. ARISTOPH. *Av.* 179 [= DK88B18]). *Contra* MANSFELD 2011, p. 15.

¹² VLASTOS 1952, p. 108, n. 51 [poi in FURLEY-ALLEN 1970, pp. 107-9, n. 51].

¹³ FERRARI 1979, pp. 125-6 e n. 28: «τάξις ha la funzione originaria di *nomen actionis*, e quindi denota ‘assegnazione’, ‘determinazione’ o simm. e non ‘ordine’»; nella letteratura greca vi sarebbero sufficienti attestazioni di τάξις col genitivo della cosa assegnata (PS.-XEN. *Resp. Ath.* III.5; PLAT. *Leg.* VIII.844b; *IG* I².57, 9-15; GORG. *Hel.* 14) e sarebbe tipico l’uso del verbo τάττω in relazione al tempo o a periodi di tempo (AESCHL. *Eum.* 945; HDT. II.41, 4; EUR. *Ba.* 723; XEN. *Cyr.* I.2, 4; PLAT. *Leg.* VII.810b; AËT. I.28, 2). Sulle orme di Page e Kirk, egli intende l’espressione κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν «‘secondo l’assegnazione del tempo’, e cioè ‘in relazione alla durata assegnata (dall’*apeiron* agli *onta*)’». Tuttavia la letteratura arcaica offre soluzioni diverse. Nei citati trimetri giambici di SOL. fr. 24 D., l’espressione ἐν δίκῃ Χρόνου al v. 3 (corretta da Bergk e Wilamowitz in ἐν Δίκῃς θρόνου; *contra* KIRK 1955, p. 35, n. 3) presenta un genitivo chiaramente soggettivo, probabilmente una personificazione del tempo (vd. ACCAME 1961, pp. 381 ss.). WEST 1993, p. 125, n. 29, ricorda l’immagine del tempo giudicante in PIND. *Ol.* 10, 53, in SOPH. *OT.* 1213 ss. e nell’apoteigma eschileo in ATH. 347e-f (= CHAMAEL. fr. 9 G.). KIRK 1955, pp. 35-6, aggiunge il «κατὰ τὴν Ἀριστείδου τάξιν in the Athenian tribute-lists». Concordo quindi con JAEGER 2003, p. 299 e n. 50: «τάξις non è “ordine” nel senso di “ordinamento”, come traduce il Diels, ma, evidentemente, “ordine” nel senso attivo di “comando”. Fissare un premio, una pena, un tributo si dice appunto τάττειν»; sebbene anch’egli ricorra ad esempi di età classica (PS.-ANDOC. *in Alc.* 11, 3; THUC. I.19, 1, 6; PLAT. *Pol.* 305c1-2; *Leg.* XI.925b6-7). Sul piano grammaticale, non vedo problemi a considerare quel genitivo soggettivo un genitivo di appartenenza, se è vero che le diverse categorie di quel caso «keineswegs scharf gegeneinander abzugrenzen sind» [KÜHNER-GERTH 1966, p. 334; anche BASILE 2001, p. 220]. Per cui è recuperabile la traduzione di Diels per alludere a un *ordine* che appartiene al *tempo* per sua natura e al quale si adeguano le cose *secondo necessità*. Sulla stessa linea jaegeriana MONDOLFO 1934, pp. 45-6; GIANNANTONI 1995, p. 10. *Compara colpa ed espiazione in Esiodo e Anassimandro* RICCIARDELLI APICELLA 1981.

¹⁴ ARISTOT. *Phys.* Γ.4, 203b6 [= DK12A15]. Nella stessa testimonianza, tra le cinque ragioni addotte per dimostrare l’esistenza dell’ἄπειρον vi è proprio il tempo (χρόνος), per definizione ἄπειρος. Ma lo Stagirita ha in mente anche il concetto matematico di infinita divisibilità, in senso quantitativo, sebbene anche faccia dipendere l’infinità del tempo dal movimento. Sull’*Unendlichesbegriff* aristotelico, cfr. *Phys.* Γ.4, 203b15-30; 204a2-7; 6, 206a9-207a2; 7, 207a33-b34; 8, 208a14-22.

Com'è noto, serie riserve sulla plausibilità delle notizie di Aristotele furono già espresse, nella prima metà del secolo scorso, da Heidel¹⁵ e Burnet¹⁶, per poi trasformarsi in radicale opposizione nella lettura di Giorgio Colli¹⁷. Ci si è chiesti, in effetti, che cosa ne sarebbe della sentenziosa massima di Anassimandro se si ragionasse dell'ἄπειρον secondo un approccio linguistico-comparativo, che cerchi di far luce sul sostrato culturale che stava alle spalle della Ionia del VI secolo: poiché, si fa notare, «chi non sa scorgere la vasta omogeneità e affinità culturale che nel I millennio congiunge la Ionia alla Mesopotamia e ai vasti spazi che fanno da sfondo alla storia biblica non può rendersi conto perché l'ἄπειρον si identifichi con 'afar biblico, col semitico 'apar (polvere, terra), con accadico *eperu*, col greco ἄπειρος, ἡπειρος»¹⁸. In questa prospettiva, le fonti su Anassimandro a noi disponibili, intendendo l'ἄπειρον come *illimitato* o *infinito*, avrebbero tradito «l'antica fede del filosofo nell'infinita maternità della terra, che attende di raccogliere nel suo seno ciò che essa stessa ha prodotto»¹⁹. Riecheggiando nella differenza lessicale del greco antico tra ἄπειρον e γῆ quella ebraica tra 'afar e 'edama e, ancor prima, quella accadica tra *eprum* (polvere) ed *ersetu* (terra), l'ἄπειρον di Anassimandro sarebbe «la polvere che opera nell'antica cosmogonia caldea» e si chiarirebbe con ciò «perché Aristotele creda, a torto, di testimoniare che nessuno dei filosofi greci antichi ha assunto la terra (γῆ) come elemento primigenio»²⁰. Laddove γῆ denoterebbe lo stato *stereofisico* dell'ἄπειρον²¹, la forma strutturata che non ha ancora assunto la primordiale sottile polvere terrestre: una condizione che troverebbe conferma in sintomatici *corsi e ricorsi* concettuali, dal poema cosmogonico accadico *Enūma eliš* alla Bibbia²²,

¹⁵ HEIDEL 1906, pp. 340-50.

¹⁶ BURNET 1945⁴, p. 52, n. 6.

¹⁷ COLLI 1978, p. 31. Vd. gli appunti mossi ai giudizi di Aristotele sull'ἄπειρον anassimandro da CHERNISS 1976³, pp. 375 ss.

¹⁸ SEMERANO 2004, p. 54.

¹⁹ SEMERANO 2004, p. 56.

²⁰ In compenso, Semerano gli attribuisce il merito di un'involontaria intuizione: aver fatto dell'ἄπειρον una causa in quanto ὕλη, *materia* (ARISTOT. *Phys.* Γ.7, 207b35 [= DK12A14]). Ma anche in *Metaph.* A.3, 983b5 ss. lo Stagirita riferiva ai primi filosofi la teorizzazione di meri *principi materiali* (ἐν ὕλης εἶδει).

²¹ SEMERANO 2004, pp. 60-1.

²² SEMERANO 2004, pp. 49-50, cita *Gen* 3, 19; 13, 16; 18, 27; 22, 17; 28, 14; 32, 13; *Os* 2, 1. Si potrebbero aggiungere: *Gen* 2, 7; 3, 19; *Gb* 34, 15; *Sal* 90, 3; 104, 29; *Qo* 3, 20; 12, 7.

dagli Orfici²³ a Senofane²⁴, fino ad Euripide²⁵ e forse anche alla letteratura latina²⁶. Tenendo conto, con le dovute cautele, di queste considerazioni, cercherei allora di rimeditare la massima di Anassimandro calandola nuovamente nel contesto teofrasteo-simpliciano che immediatamente la precede:

λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἐτέραν τινὰ φύσιν ἀπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ᾧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Al di là delle argomentazioni sulla matrice aristotelica della coppia γένεσις/φθορά e sull'evidente somiglianza del passo con la testimonianza (anch'essa teofrastea) su Eraclito²⁷, sarebbe una semplice analisi sintattica del periodo a consentire la conclusione disfattista che si tratti soltanto di una lunga parafrasi, espressa con un'infinitiva cadenzata dai vari εἶναι... γίνεσθαι... γίνεσθαι... διδόναι, in cui nulla di certo si potrebbe dire sul discrimine tra verità e mistificazione. A rigor di logica, dunque, in quelle parole potrebbe anche non esservi nulla di *autenticamente* anassimandreo. La stessa chiosa di Simplicio – ποιητικώτεροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων – potrebbe essere presto mi-

²³ DAMASC. *De princ.* 123 bis [= DK1B13].

²⁴ AËT. (THEODOR.) IV.5 [= DK21B27]; SIMP. *in Phys.* 188, 32 [= DK21B29]; SEXT. *adv. Math.* X.314 [= DK21B33]. Rifacendosi a Sozione, D.L. IX.18 [= DK21A1]) afferma che Senofane visse al tempo di Anassimandro (ca. 610-545 a.C.). Taluni hanno supposto che nel decennio 555-545 i due pensatori si siano frequentati ed anche criticati a vicenda, se è vero (D.L. IX.18 [= DK21A1]) che Senofane polemizzò con Talete, quasi certamente da lui conosciuto tramite il suo discepolo Anassimandro. Cfr. LAURENTI 1971, pp. 94-5.

²⁵ EUR. *Chrysis*. 839 N.² [= DK59A112]. Ma cfr. anche l'anafora *μά Γᾶ μά Γᾶ* in AESCHL. *Supp.* 890 (in strofe) e 900 (in antistrofe), dove Zeus (vv. 892 e 902) – quello stesso dio che Ferecide (B1) accomunava nell'eternità a Chronos e a Chthonia – viene dal Coro definito *figlio di Terra* (Γᾶς παῖ); la Γαῖα di *Prom.* 210, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία la *polvere terrosa* (γαῖα κόνις) di *Sept.* 736. Secondo una diversa prospettiva, WEST 1993, p. 124, n. 27, cita due frammenti attribuiti ad Epicarmo (Ps.-PLUT. *Cons. ad Apoll.* 15, p. 110a [= DK23B9]; PRISC. I.341 H. [= DK23B48]); cui accosta Ps.-HP. *Nat. Hom.* 3, 12-18; PLAT. *Phaed.* 70c ss. (in part. ll. 6-8), quest'ultimo passo riferito alla dottrina orfico-pitagorica della ciclica reincarnazione delle anime.

²⁶ Cfr. HOR. *Carm.* IV.7, 16: *pulvis et umbra sumus*.

²⁷ SIMP. *in Phys.* 23, 33 [= DK22A5]: (sott. Eraclito) ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὠρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινα εἰμαρμένην ἀνάγκην.

nimizzata con l'intendere il tutto come una ritraduzione sintattica del testo di Anassimandro, assai probabilmente non fedele nel lessico adoperato, che sarebbe apparso poetico a Teofrasto per il semplice ricorso alla finale metafora giudiziaria. L'universale pessimismo cui indurrebbe una serrata autopsia filologica potrebbe essere tuttavia esorcizzato da una sobria analisi stilistica, tesa a chiarire non solo il contenuto filosofico del frammento ma anche il senso della *poeticità* con cui Anassimandro l'avrebbe espresso. Per inciso, non credo che oggi si possa dubitare che il Milesio abbia scritto *in prosa* il suo *Περὶ φύσεως*: una scelta forse in controtendenza rispetto all'epoca in cui venne concepito, ma che sin dai tempi di Schleiermacher si riteneva comprovata da un passo di Temistio²⁸.

Va però fatta innanzitutto chiarezza sul *Begriffspaar* γένεσις/φθορά, che già Dirlmeier, sulle orme di Burnet, riconduceva ad Aristotele e al suo trattatello monografico sul tema; salvo specificare tuttavia che «die Begriffe einzeln für sich sind natürlich alt, γένεσις homerisch, φθορά bei Aischylos, Herodot usw.»²⁹. La precisazione è importante, poiché Anassimandro non era estraneo al ragionamento dialettico (caldo e freddo, asciutto e umido)³⁰ e avrebbe potuto benissimo applicarlo a due termini che facevano parte del lessico del suo tempo. Proprio questa, anzi, era una delle ragioni che indussero Aristotele a criticare il Milesio, senza citarlo direttamente, nel *De generatione et corruptione*. Quei filosofi che postulano l'esistenza di una sola materia (μίαν ὕλην), non rientrante nelle quattro tradizionali (acqua, aria, terra e fuoco), s'ingannano nella misura in cui la intendono come un qualcosa di cor-

²⁸ THEMIST. *Or.* 36, p. 317 [= DK12A7]. Cfr. SCHLEIERMACHER 1998, pp. 610-1.

²⁹ DIRLMEIER 1938, p. 377 e n. 3. Stessa osservazione in DEICHGRÄBER 1940, p. 13, che evidenzia il legame instaurato dalla particella γάρ tra i due contenuti (etico-giuridico e fisico) del frammento, per cui quantomeno «der physikalische Satz muß bei Anaximander gestanden haben, wenn nicht in dieser Form, dann in einer anderen ähnlichen, weil sonst der zweite Satz unverständlich wäre»; l'idea di un *Kreislauf* degli elementi sarebbe comune a quasi tutti i "fisici" ionici, da Empedocle a Diogene di Apollonia, da Ippocrate-Polibo a Senofane. Per HEIDEGGER 2006², pp. 402 ss., γένεσις e φθορά sono vocaboli che già Omero conosce, ma che Anassimandro non usa «come termini concettuali». Secondo FERRARI 1979, p. 119 e n. 2, «l'intera formulazione si presenta come variante peripatetica di una formula applicata a più riprese da Aristotele ai φυσικοί in generale» (cfr. ARISTOT. *Phys.* Γ.5, 204b33; *Metaph.* A.3, 983b8-9; B.4, 1000b25-6; K.10, 1066b37; *EN.* K.3, 1173b5-6; *GC.* A.8, 325b18-9). Vd. anche ENGMANN 1991, pp. 14 ss.

³⁰ SIMP. *in Phys.* 150, 24 [= DK12A9].

poreo e di separabile, facendola quindi ricadere nel dominio qualitativo dei quattro elementi; d'altra parte, se quel principio fosse sintesi di essi, ammetterebbe predicati contraddittori (ad esempio, leggerezza e pesantezza), che ne imporrebbero la rimozione da un coerente sistema speculativo³¹.

Sarebbe tuttavia legittimo anche ipotizzare che γένεσις e φθορά fossero, ai tempi di Aristotele, termini filosofici semanticamente differenti da quelli usati secoli prima da Anassimandro e dagli altri Presocratici. Lo confermerebbe il frettoloso giudizio aristotelico espresso nel *De coelo* a proposito di Parmenide e Melisso³²; o quello, anch'esso di palese ascendenza aristotelica, formulato da Aezio su Empedocle, Anassagora, Democrito ed Epicuro³³. Anche se bisogna ammettere che nel *corpus* dei Presocratici i concetti di *generazione* e *distruzione* acquisiscono inevitabilmente sfumature diverse: di esse la terminologia dell'Aristotele traduttore ed esegeta non sembra tener conto quando parla, indifferentemente, di γένεσις e φθορά dai Milesii agli atomisti³⁴. Se però consideriamo che in Parmenide la γένεσις è testualmente opposta all'ὄλεθος (B8.21) e che l'ἔόν è detto appunto ἀγένητον e ἀνώλεθρον (B8.3), attributo quest'ultimo che lo stesso Anassimandro avrebbe riferito al suo ἄπειρον³⁵, i dubbi lessicali sulla φθορά³⁶ si mostrano insufficienti ad escludere dal pensiero del Milesio una necessaria alternanza cosmica di *nascita* e *distruzione* degli esseri. Egli avrà ben potuto esprimere tale processo con la coppia γένεσις/ὄλεθος (o un suo sinonimo), che Teofrasto e poi Simplicio tradussero in quell'altra, per loro più familiare, γένεσις/φθορά³⁷.

Per tali ragioni, credo non infondata l'ipotesi che B1 sia effettiva-

³¹ ARISTOT. *GC.* B.1, 329a9-13. Cfr. WILLIAMS 1982, pp. 152-3. Cfr. il commento *ad loc.* di PHILOP., *CAR G* XIV.2, 208, 9 ss. V.; ID. *in Phys.*, *CAR G* XVI, 427, 10 ss. V.

³² ARISTOT. *Coel.* Γ.1, 298b14 [= DK28A25].

³³ AËT. I.24, 2 [= DK31A44].

³⁴ ARISTOT. *GC.* A.8, 325a23 [= DK67A7]; SIMP. *in Coel.* p. 294, 33 H. [= DK68A37].

³⁵ Inteso da ARISTOT. *Phys.* Γ.4, 203b13 [= DK12B3]), come detto, quale *principio divino*.

³⁶ Il lessema è assente nei frammenti superstiti dei Presocratici; ma il termine φθορά sarà usato da Democrito (STOB. *Flor.* IV.1, 34 H. [= DK68B249 = fr. 713 L.]), sebbene in un contesto storico-politico (le conseguenze distruttive della guerra civile).

³⁷ Cfr. VLASTOS 1947, p. 168, n. 119 [poi in FURLEY-ALLEN 1970, p. 73, n. 95]: «That Anaximander, too, would use ὄλεθος instead of φθορά is probable from ἀνώλεθρον in Arist. *Phys.* 203b14, quoting Anaximander, in place of ἄφθοarton in l. 8, where

mente un frammento di Anassimandro, pur essendo convinto che vadano ampliati gli orizzonti ermeneutici su di esso, a partire da una riflessione relativa alla sua *facies* stilistico-retorica. La curata simmetria che emerge dalla successione dell'ἔξ ἧς... ἐν αὐτοῖς nella presunta parafrasi e dell'ἔξ ὧν... εἰς ταῦτα nella prima parte di quella che ho appena considerato una citazione, ha fatto concludere che l'ἔξ ὧν faccia riferimento ai precedenti στοιχεῖα³⁸. È a mio giudizio una conclusione errata, visto che la stessa fonte simpliciana esclude dal vocabolario "archetipico" di Anassimandro *l'acqua o qualcun altro dei cosiddetti elementi*, affermando invece che quel che nasce dall'originaria φύσις ἄπειρος siano tutti i *cieli* e i *mondi* che in essi si trovano³⁹. Per questo la struttura chiastica (contenutistica, non formale) x-y-y-x (i.e. στοιχεῖων... τινὰ φύσιν ἄπειρον... ἐξ ἧς... ἐξ ὧν) è improponibile, in quanto non in linea col gioco simmetrico x-y-x-y precedentemente rilevato e che sembrerebbe confermato dalle due "clausole", stilisticamente simili e semanticamente sinonimiche (z-z), delle due parti generalmente accolte come anassimandree (κατὰ... κατὰ...).

In realtà le cose cambierebbero se si recuperasse la parte della parafrasi simpliciana che va da ἐξ ἧς a κόσμους e, pur non proponendone una sua natura testuale⁴⁰ ma solo considerandola possibilmente fedele al pensiero e allo stile di Anassimandro⁴¹, la si accorpasse a

Aristotle is using his own words». Così SELIGMAN 1975, p. 68; RIEDEL 1987, p. 468 e n. 67.

³⁸ SCALERA McCINTOCK 1985, p. 263.

³⁹ SELIGMAN 1975, pp. 69-71, evidenzia le differenze tra la testimonianza teofrastea e quella aristotelica in *Phys.* Γ.5, 204b32, dove si riferisce agli στοιχεῖα l'espressione ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστὶ, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο. Quanto a *Metaph.* Α.3, 983b8, da cui viene fatto dipendere Teofrasto, Seligman dice che tanto l'una quanto l'altra testimonianza sarebbero fedeli rappresentazioni di un concetto tipico del VI sec. a.C.: l'*esistenza circolare* degli esseri. Ma altro è un concetto, altro le parole con cui esso viene espresso, interpretato, tradotto.

⁴⁰ Come pure facevano Reinhardt, Kranz e Gigon; *contra* KIRK 1962, p. 312; FINKELBERG 1998, p. 109 e n. 20.

⁴¹ Il dettato teofrasteo su questo punto è difficilmente ricostruibile e non è chiaro quanto di anassimandreo o di peripatetico vi sia nell'idea di *cieli* e *mondi* che nascono e periscono. Le altre fonti dipendenti da Teofrasto così si esprimono: a) Ippolito (*Ref.* I.6, 1 [= DK12A11]) dice che secondo Anassimandro da una certa φύσις ἄπειρος deriverebbero i *cieli* e il κόσμος (al singolare, dunque l'*ordine*) che è in essi; b) lo Ps.-Plutarco (*Strom.* 2 [= DK12A10]), meno attendibile (KAHN 1960, p. 16), sostiene che per il Milesio dall'ἄπειρον si sarebbero distaccati sia i *cieli* sia tutti quanti i *mondi*, definiti a loro volta ἄπειροι, aggiungendo che i processi cosmici di generazione e

B1⁴². Il tutto sarebbe racchiuso in una struttura circolare che difficilmente potrebbe essere affidata al caso o al capriccio di un dossografo: ἐξ ἧς (testuale)... (parafraasi)... ἐξ ὧν... κατὰ τὸ χρεῶν... κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (testuale)⁴³. Connettendo infine parafrasi (plausibilmente fedele) e frammento (presumibilmente testuale) al senso non metafisico dell'ἄπειρον, il loro significato filosofico sarebbe questo: dalla natura della *polvere* si genererebbero *cieli e mondi* dai quali, a loro volta, nascerebbero gli *esseri*, per poi dissolversi all'interno di quei *cieli* e di quei *mondi* destinati a ridursi nuovamente in *polvere*⁴⁴. La difficoltà grammaticale che s'incontra nel riferire εἰς ταῦτα a due sostantivi maschili può essere superata supponendo che essi facciano parte di una parafrasi immediatamente precedente la citazione. Ma ciò non toglie che tale parafrasi possa significare qualcosa di *autenticamente* anassimandreo: il primo stadio di consolidamento della dispersa polvere primordiale da cui poi avrebbero preso forma gli esseri che vivono all'interno dell'universo. Se fosse così, si potrebbe al limite considerare τοὺς οὐρανούς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους un'aggiunta, più che una

dissoluzione si verificherebbero proprio a causa del ciclico ripetersi di quei *mondi* ἐξ ἀείρου αἰῶνος (sull'espressione vd. PHILIPPSON 1949, p. 83; per la formula ἀείρος χρόνος, MUGLER 1968, pp. 515 ss.); c) Aezio (*De plac.* I.3, 3 [= DK12A14]) in maniera più diretta attribuisce ad Anassimandro la convinzione che i *mondi* (non si parla di *cieli*), anche qui definiti ἄπειροι, nascono dall'ἄπειρον e si dissolvono in esso. Per l'uso del termine οὐρανός al plurale, WEST 1993, p. 122, n. 22, accetta la tradizione della coesistenza per Anassimandro di innumerevoli mondi; laddove BURKERT 1963, p. 103 (poi BURKERT 1994, pp. 183-4) ricorre all'uso del plurale "cieli" nella lingua semitica. Quanto a κόσμος, nel significato di *Weltall* si riscontra già in Ferecide, Pitagora, Parmenide, Filolao ed Empedocle; parlano di ἄπειροι κόσμοι Senofane (D.L. IX.19 [= DK21A1]) e tutta la tradizione atomistica, che per KIRK 1955, p. 32, Teofrasto avrebbe impropriamente attribuito ad Anassimandro. Rimane il problema del plurale ἐξ ὧν... εἰς ταῦτα, non risolvibile sostenendo che «l'espressione τὰ ἔοντα non indica i mondi, ma sicuramente li include» (WEST 1993, p. 124): credo infatti che sia proprio da quei *mondi* che gli *esseri* si siano generati.

⁴² Si risolverebbe così la contraddizione tra l'interpretazione aristotelica dell'ἄπειρον e il genitivo plurale che dovrebbe costituire l'*incipit* della citazione: cfr. CHERNISS 1976³, pp. 377-8, che stranamente la risolve facendo del principio anassimandreo «a congeries of elements infinite in number and in dissimilarity».

⁴³ FERRARI 1979, p. 126, parla di «coppia di corrispondenze interne», l'una (κατὰ τὸ χρεῶν... κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) anassimandrea, l'altra (ἐξ ἧς... ἐξ ὧν) teofrastea.

⁴⁴ Più che di un *processo ciclico*, si tratterebbe di una vera e propria *successione reversibile* (xyz↔zyx), la cui ciclicità sarebbe imposta dal tempo. *Contra* LEVI 1919, II, pp. 135-6.

parafrasi, e intendere per metonimia ἅπαντας come *tutte le cose*: l'universo, che ha preso forma dalla polvere per poi ritornarvi e in cui gli esseri nascono e periscono secondo un ciclo eterno, scandito da *tempo* e *necessità*.

La conclusiva metafora giudiziaria si rivelerebbe allora per quello che è, una metafora poetica, che tuttavia ritrova il suo spessore speculativo proprio nella convinzione di un formidabile intreccio tra *necessità* e *temporalità*⁴⁵: la *necessità* (κατὰ τὸ χρεῶν) dell'implacabile meccanismo di nascita e morte che governa l'universo; e il *tempo* (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) – vero *ordine* insito in quel processo cosmico di inizio e fine, che sovrasta lo stesso principio della *polvere* con cui non è affatto incompatibile – secondo il quale, metaforicamente, quella condanna viene *gradualmente* espiata. Tale gradualità è suggerita proprio dal pronome reciproco ἀλλήλοις, che, assente nella vecchia edizione aldina e meritoriamente restaurato da Brandis, allievo di Schleiermacher⁴⁶, e da Diels⁴⁷, aveva invece dato luogo, inizialmente, alle ormai superate interpretazioni orfiche e misticheggianti di Nietzsche e Rohde⁴⁸. Altro discorso sarebbe trovare ulteriori e più forti motivazioni per connettere stilisticamente il κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν all'intero frammento, e non solo alla sua ultima parte: l'ipotesi della sua identità semantica rispetto a κατὰ τὸ χρεῶν conserva una sua validità, ma meglio sarebbe farne il simbolo di una forza complementare e operativamente superiore. La *necessità*, infatti, riguarda il processo cosmico di generazione e dissoluzione in quanto tale; il *tempo* il suo concreto dispiegarsi e disvelarsi, come vorrebbe Ippolito, ὡς ὀρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς⁴⁹. Tempo dunque come *ordine*,

⁴⁵ Cfr. SEVERINO 1963.

⁴⁶ BRANDIS 1835, pp. 126 e 129, che studiò con cura la tradizione manoscritta; ma cfr. già l'*Abhandlung* del 1811 *Über Anaximandros* di SCHLEIERMACHER 1998, p. 593, il primo ad individuare il frammento anassimandreo, secondo una felice intuizione filologica poi accolta da RITTER 1821, p. 188.

⁴⁷ DIELS 1903, p. 16, il quale continuò a sostenere anche in seguito le analogie tra il frammento e la dottrina orfica dell'anima [vd. DIELS 1923, p. 69].

⁴⁸ NIETZSCHE 1991, pp. 232-4; ROHDE 1970, II, pp. 470-6. Contro la tesi del superamento dell'esegesi nietzschiana, che andrebbe «solo modificata in alcune linee», vd. SCALERA McCLINTOCK 1985, p. 267.

⁴⁹ HIPPOL. *Ref.* I.6, 1 [= DK12A11], su cui vd. CASERTANO 1989, p. 86. Va tuttavia segnalata la nuova interpretazione di MANSFELD 2011, pp. 9 ss., che, distaccandosi tanto dalle letture mistiche quanto dalle naturalistiche, nega all'universo anassimandreo qualsiasi ciclico equilibrio tra forze cosmiche.

garante dell'inarrestabile ciclo di inizio e fine di quanto materialmente esiste.

Ma la scansione cronologicamente ordinata del processo ciclico che sembra coinvolgere tutto l'esistente non impedisce al tempo *macrocosmico* di concorrere con un altro tempo, *microcosmico*, non peculiare del nostro mondo ma della vita nell'universo in generale: quello della lenta trasformazione biologica dei generi animali. Qui non voglio entrare nel merito della controversia sul presunto "evoluzionismo" di Anassimandro⁵⁰, ma solo ragionare brevemente sulle fonti. In esse, a mio avviso, si scorge una dimensione temporale dell'esistenza che il filosofo di Mileto avrà potuto teorizzare anche in termini *diacronici* per quegli esseri che, *sincronicamente* (sebbene secondo necessità e graduale misura), sono destinati a far parte del ciclo eterno di nascita e di morte.

Poco dopo aver riferito che per Anassimandro il χρόνος sia l'elemento che determina i fenomeni della generazione, dell'esistenza e della dissoluzione, Ippolito gli attribuisce l'idea della nascita degli animali dall'umido fatto evaporare dal Sole, nonché quella della somiglianza genetica dell'uomo al pesce, un animale da lui diverso⁵¹. Lo Ps.-Plutarco, d'altra parte, dopo avergli attribuito la teoria dell'eternità (ἔξ ἀπειρου αἰῶνος)⁵² del ciclo dei mondi, dice che per il pensatore ionico la genesi dell'uomo sarebbe avvenuta in origine da animali di

⁵⁰ Già nell'Ottocento, contro il darwinismo *ante litteram* di Anassimandro teorizzato da TEICHMÜLLER 1874, pp. 64 ss. (seguito da GOMPERZ 1967, p. 86) si scagliò ZELLER 1884, pp. 39 ss., in una nota comunicazione *Über die griechische Vorgänger Darwin's*. Facendo riferimento a Ippolito (vd. *infra*, n. 51), parla di una graduale evoluzione del genere umano «on Darwinian lines», GUTHRIE 1967, pp. 102-4, per poi smentire quest'apparentemente logica conclusione in base alle parole di Plutarco e Censorino (vd. *infra*, n. 59); respingono invece ogni anacronismo RUDBERG 1940, p. 4; LÖNEN 1954, pp. 231-2; SASSI 1980, p. 87. Sul tema, cfr. anche BUTLER 1894; BALDRY 1932; RESCHER 1958; ERKELL 1982; GARCÍA QUINTELA 1987.

⁵¹ HIPPOL. *Ref.* I.6, 1; 6 [= DK12A11]. Di ἔξ αλος ἔλλοπος ἰχθύς parla anche Empedocle nelle sue *Purificazioni*, in un contesto che sembra alludere alla metempsicosi (D.L. VIII.77; HIPPOL. *Ref.* I.3 [= DK31B117]).

⁵² Si aprirebbe un discorso complesso sulla differenza tra l'uso aggettivale e sostantivato del termine ἀπειρος. Per SIMP. in *Phys.* 458, 23 [= DK11A13], già in Talete l'acqua sarebbe stata un qualcosa di ἀπειρον in grandezza. A mio parere, in alcuni casi gli usi aggettivali potrebbero considerarsi non anassimandrei, in altri facilmente assimilabili all'etimologia caldea, come per i κόσμοι, detti ἀπειροί non tanto perché infiniti quanto perché fatti di polvere e destinati a dissolversi in essa (SEMERANO 2004, pp. 62 ss.).

specie diversa, per il motivo alquanto banale che gli altri animali riescono velocemente a cibarsi da sé, mentre l'uomo è il solo ad aver bisogno di un lungo periodo di allevamento (πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνήσεως)⁵³. Se ciò fosse vero, sarebbe curioso che l'osservazione del naturale dispiegamento temporale della crescita umana abbia condotto Anassimandro a un più vasto ragionamento antropogonico, che fondamentalmente implica una certa percezione *microcosmica* del tempo, calata tuttavia all'interno di una *Weltanschauung* dove non sembra esservi spazio per la stasi e anzi proprio il movimento eterno e incessante (τὴν αἰδίον κίνησιν) è la molla dell'inizio e della fine del tutto e del loro ciclico ripetersi⁵⁴.

Più dettagliate si rivelano altre tre discusse testimonianze. Innanzitutto quella dei *Placita* di Aezio⁵⁵, per il quale Anassimandro avrebbe teorizzato la genesi dall'umido dei primi animali, ricoperti inizialmente da membrane spinose, poi, con l'avanzare del tempo (προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας)⁵⁶, il loro spostamento in luoghi più asciutti, e infine, anche qui *dopo un po' di tempo* (ἐπὶ ὀλίγον χρόνον)⁵⁷, il cambiamen-

⁵³ Ps.-PLUT. *Strom.* 2 [= DK12A10].

⁵⁴ Sull'eternità del movimento in Anassimandro, cfr. il prosieguo di SIMP. in *Phys.* 24, 13 [= DK12A9], dov'è attribuita al Milesio l'idea che la generazione non derivi dalla trasformazione dell'elemento, ma dalla separazione dei contrari per via del movimento eterno (διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως), idea che spinse Aristotele ad annoverare Anassimandro tra i discepoli di Anassagora; HIPPOL. *Ref.* I.6, 2 [= DK12A11], per il quale il filosofo avrebbe detto che il movimento è eterno (κίνησιν αἰδίον εἶναι) e che da esso sorgerebbero i cieli; HERM. *Irris.* 10 [= DK12A12]; SIMP. in *Phys.* 1121, 5 [= DK12A17]; *ivi* 24, 26 [= DK13A5], dove Anassimene viene sul tema accomunato ad Anassimandro.

⁵⁵ Probabilmente opera anch'essa dipendente *in toto* dalle *Opiniones* di Teofrasto. Così KAHN 1960, p. 17, ma non Diels, che presupponeva fra il peripatetico e Aezio una sconosciuta fonte ellenistica, da lui denominata *Vetusta Placita*, composta forse sotto l'influsso di Posidonio (*Dox.* 178 ss.): le notizie dossografiche di Aezio sarebbero state per questo più inaffidabili.

⁵⁶ Qui ἡλικία potrebbe indicare semplicemente lo *sviluppo del corpo*, com'è attestato in HDT. III.16, 5; PLAT. *Euthyd.* 271d; DEM. *contra Boeot.* (2) 56; nella letteratura neotestamentaria (Lc 19, 3) e neosofistica (LUC. *Ver. Hist.* 40). «Wenn sie (i.e. πρῶτα ζῶια) genug entwickelt sind»: così intende l'espressione aeziana ERKELL 1982, p. 126 e n. 1, notando come «den Sprachgebrauch bei Aëtius beleuchtet gut Aristoteles, *Hist. anim.* 558a28».

⁵⁷ La mia traduzione cerca una via intermedia tra le diverse che sono state proposte. Per SASSI 1980, p. 87, n. 18, l'espressione significa in genere "per poco tempo", laddove "a poco a poco", "allmählich, nach und nach" (così RUDBERG 1940, p. 3, n. 2, ma non LÖNEN 1954, p. 219 e n. 2, che definisce «far-fetched» la scelta di Rudberg

to di vita in seguito alla rottura della loro membrana⁵⁸. Al di là delle discussioni che si potrebbero fare sulla plausibilità di un “evoluzionismo” anassimandreo fondato su ragionamenti così poco scientifici, affiancata a quelle di Censorino e di Plutarco⁵⁹ questa testimonianza depone quantomeno a favore di una certa considerazione *diacronica* della generazione della vita nel mondo. È come se un tempo biologico, *microcosmico*, venisse ipotizzato dal filosofo in seno al più vasto processo temporale che segna il ritmo eterno dell’inizio e della fine del tutto (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν). Se poi quel tempo implicasse nella speculazione di Anassimandro anche profonde intuizioni di natura antropologico-culturale, non si può dire con certezza. Mi limito soltanto ad osservare che non vi sarebbe nulla di strano se un pensatore della Mileto del VI secolo avesse elaborato sue teorie in merito allo sviluppo nel tempo del genere umano, magari anche criticando “secondo ragione” il mito esiodeo delle razze⁶⁰ o dialogando, più o meno direttamente, con la prospettiva senofanea della progressiva (χρόνω) e solitaria conquista umana della civiltà⁶¹.

e «not convincing» i suoi argomenti) renderebbe di regola κατ’ ὀλίγον. Secondo la studiosa nell’*hapax* μεταβίωναι (vd. CLASSEN 1970, col. 54) «μετά può dare sì il senso del cambiamento (che è anzi più frequente) oltre a quello della successione, ma anche ‘vivere in condizioni diverse’ può essere ‘sopravvivere’»; anche per Archelao, inoltre, i primi esseri viventi erano ὀλιγοχρόνια (HIPPOL. Ref. I.9, 5 [= DK60A4]).

⁵⁸ AËT. V.19, 4 [= DK12A30].

⁵⁹ CENSORIN. 4, 7; PLUT. *Symp.* VIII.8, 4 p. 730e [= DK12A30]. Vd. GUTHRIE 1967, pp. 102-4, e LÖNEN 1954, p. 228. Non accomuna le due fonti ERKELL 1982, pp. 126-7.

⁶⁰ Secondo FERRARI 1979, pp. 124-5, in Anassimandro si delinea uno «schema di evoluzione *rettilinea* all’interno dei singoli mondi» anticipato da HES. *Op.* 109-201, dove ogni γένος segue il suo precipuo sviluppo. Per HÖLSCHER 1953, p. 271 [poi trad. ingl., in FURLEY-ALLEN 1970, p. 299] l’espressione παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον (v. 133) riferita agli uomini dell’età argentea richiamerebbe l’ἐπ’ ὀλίγον χρόνον μεταβίωναι da Aezio attribuito ai primi uomini di Anassimandro. In realtà, rispetto ai miti di Noè e Deucalione, non v’è in Esiodo la diretta derivazione delle razze tra di loro poiché si prospetta una palingenesi in seguito all’estinzione di ognuna: «l’ordine secondo il quale le razze si succedono sulla terra non è, nel senso rigoroso della parola, cronologico» (Vernant 1978², p. 19).

⁶¹ STOB. *Ecl.* I.8, 2; *Flor.* 29, 41 [= DK21B18]. Secondo SASSI 1980, p. 100, Senofane sarebbe vicino alla tradizione milesia, cui si ricolleggerebbero lo Ps.-Ippocrate (*VM.* 2 J.), Moschione (fr. 6.18 N.²), Diogene di Enoanda (fr. 12 Sm.), la fonte di Diodoro I.8 (parr. 2 e 8: κατὰ μικρόν; 3 e 7: κατ’ ὀλίγον), Lucrezio (V.1453 ss.) ed altri.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ACCAME 1961 = S. ACCAME, *La concezione del tempo nell'età omerica ed arcaica*, in «RFIC», 39 (1961), pp. 359-94.
- BALDRY 1932 = H.C. BALDRY, *Embryological analogies in Pre-Socratic cosmogony*, in «CQ», 26 (1932), pp. 27-34.
- BASILE 2001 = N. BASILE, *Sintassi storica del greco antico*, Bari 2001.
- BERNABÉ 1990 = A. BERNABÉ, *Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas*, in «Emerita», 58 (1990), pp. 61-98.
- BRANDIS 1835 = C.A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, I, Berlin 1835.
- BURKERT 1963 = W. BURKERT, *Iranisches bei Anaximandros*, in «RhM», 106 (1963), pp. 97-134.
- BURKERT 1994 = W. BURKERT, *Orientalische und griechische Weltmodelle von Assur bis Anaximandros*, in «WS», 107 (1994), pp. 179-86.
- BURNET 1945⁴ = J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London 1945⁴.
- BUTLER 1894 = N.M. BUTLER, *Anaximander and the Prolongation of Infancy in Man. A Note on the History of the Theory of Evolution*, in AA.VV., *Classical Studies in Honour of Henry Drisler*, New York-London 1894, pp. 8-10.
- CASERTANO 1989 = G. CASERTANO, *Time, Movement and Death in the Philosophy of the Ionians*, in K.J. BOUDOURIS (ed.), *Ionian Philosophy*, Athens 1989, pp. 80-90.
- CASERTANO 2007² = G. CASERTANO, *La nascita della filosofica vista dai Greci* (Napoli 1977), Pistoia 2007².
- CASERTANO 2009 = G. CASERTANO, *I Presocratici*, Roma 2009.
- CHERNISS 1976³ = H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1976³.
- CLASSEN 1970 = C.J. CLASSEN, *Anaximandros*, in *RE*, Suppl. XII (1970), coll. 30-69.
- COLLI 1978 = G. COLLI, *La sapienza greca*, II, Milano 1978.
- DEICHGRÄBER 1940 = K. DEICHGRÄBER, *Anaximander von Milet*, in «Hermes», 75 (1940), pp. 10-9.
- DEGANI 1961 = E. DEGANI, *Ἀιών da Omero ad Aristotele*, Padova 1961.
- DELEUZE 2009⁴ = G. DELEUZE, *Logique du sens* (Paris 1969), trad. it., *Logica del senso*, Milano 2009⁴.
- DIELS 1879 = H. DIELS, *Doxographi Graeci*, collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels, Berolini 1879.
- DIELS 1903 = H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Berlin 1903.
- DIELS 1923 = H. DIELS, *Anaximandros von Milet*, in «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur», 51 (1923), pp. 65-76.

- DIRLMEIER 1938 = F. DIRLMEIER, *Der Satz des Anaximandros von Milet (VS⁵c12 B 1)*, in «RhM», 87 (1938), pp. 376-82.
- DIRLMEIER 1940 = F. DIRLMEIER, *Nochmals Anaximandros von Milet*, in «Hermes», 75 (1940), pp. 329-31.
- EGGERS LAN 1984 = C. EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platon*, México 1984.
- ENGMANN 1991 = J. ENGMANN, *Cosmic Justice in Anaximander*, in «Phronesis», 36 (1991), pp. 1-25.
- ERKELL 1982 = H. ERKELL, *Anaximander über die Entstehung des Menschengeschlechts*, in «Eranos», 80 (1982), pp. 125-8.
- FERRARI 1979 = F. FERRARI, *Su Anassimandro B 1*, in «PP», 34 (1979), pp. 118-26;
- FINKELBERG 1998 = A. FINKELBERG, *On the History of the Greek κόσμος*, in «HSPh», 98 (1998), pp. 103-36.
- FRÄNKEL 1955 = H. FRÄNKEL, *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur*, in ID., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien* (hrsg. von F. Tietze), München 1955, pp. 1-22.
- FURLEY-ALLEN 1970 = D.J. FURLEY-R.E. ALLEN (edd.), *Studies in Presocratic Philosophy*, I. *The Beginnings of Philosophy*, London 1970.
- GARCÍA QUINTELA 1987 = M.V. GARCÍA QUINTELA, *L'anthropogonie d'Anaximandre. Problèmes d'interprétation tournant autour de la sagesse milésienne archaïque*, in «QS», 13 (1987), pp. 161-76.
- GEMELLI MARCIANO 2007 = M.L. GEMELLI MARCIANO, *Die Vorsokratiker*, I. *Thales; Anaximander; Anaximenes; Pythagoras und die Pythagoreer; Xenophanes; Heraklit*, Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen von M.L. Gemelli Marciano, Düsseldorf 2007.
- GIANNANTONI 1995 = G. GIANNANTONI, *Il concetto di tempo nel mondo antico fino a Platone*, in G. CASERTANO (ed.), *Il concetto di tempo*. Atti del XXXII Congresso Nazionale della S.F.I. (Caserta, 28 aprile-1 maggio 1995), Napoli 1995, pp. 9-23.
- GIGON 1945 = O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945.
- GOMPERZ 1967 = T. GOMPERZ, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie* (Leipzig 1896-1909), trad. it., *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, I, Firenze, 1967.
- GUTHRIE 1967 = W.C.K. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge 1967.
- HEIDEGGER 2006² = M. HEIDEGGER, *Holzwege* (Frankfurt am Main 1950), trad. it., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano 2006².
- HEIDEL 1906 = W. HEIDEL, *Qualitative Change in Presocratic Philosophy*, in «AGPh», 19 (1906), pp. 333-79.
- HÖLSCHER 1953 = U. HÖLSCHER, *Anaximander und der Anfang der Philosophie*, in «Hermes», 81 (1953), pp. 255-77; 385-418.

- JAEGER 2003 = W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (Berlin-Leipzig 1944), trad. it., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano 2003.
- KAHN 1960 = C.H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960.
- KIRK 1955 = G.S. KIRK, *Some Problems in Anaximander*, in «CQ», 49 (1955), pp. 21-38.
- KIRK 1962 = G.S. KIRK, *Heraclitus. The cosmic fragments*, edited with an introduction and commentary, Cambridge 1962.
- KIRK-RAVEN-SCHOFIELD 1983² = G.S. KIRK-J.E. RAVEN-M. SCHOFIELD, *The Pre-socratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983².
- KÜHNER-GERTH 1966 = R. KÜHNER-R. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II.1 (Hannover-Leipzig 1898), Darmstadt 1966.
- LAURENTI 1971 = R. LAURENTI, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1971.
- LESZL 1982 = W. LESZL, *Introduzione*, in ID. (ed.), *I Presocratici*, Bologna 1982, pp. 9-139.
- LEVI 1919 = A. LEVI, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone*, in «RFN», 11 (1919), I, pp. 44-68; II, pp. 119-37; III, pp. 265-78; IV, pp. 371-405.
- LÖNEN 1954 = J.H. LÖNEN, *Was Anaximander an evolutionist?*, in «Mnemosyne», 7 (1954), pp. 215-32.
- MANSFELD 2011 = J. MANSFELD, *Anaximander's Fragment: Another Attempt*, in «Phronesis», 56 (2011), pp. 1-32.
- MCDIARMID 1953 = J.B. MCDIARMID, *Theophrastus on the Presocratic Causes*, in «HSPH», 61 (1953), pp. 85-156.
- MONDOLFO 1934 = R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934.
- MUGLER 1968 = Ch. MUGLER, *Kosmologische Formeln*, in «Hermes», 96 (1968), pp. 515-26.
- NIETZSCHE 1991 = F.W. NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (in ID., *Werke*, hrsg. von K. Schleiermacher, III, München 1956), trad. it., *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Roma 1991.
- PHILIPPSON 1949 = P. PHILIPPSON, *Il concetto greco di tempo nelle parole di aion, chronos, kairos, eniautos*, in «RSF», 4 (1949), pp. 81-97.
- RAPP 2007² = Ch. RAPP, *Vorsokratiker*, München 2007².
- RESCHER 1958 = N. RESCHER, *Cosmic Evolution in Anaximander?*, in «Studium Generale», 11 (1958), pp. 718-31.
- RICCIARDELLI APICELLA 1981 = G. RICCIARDELLI APICELLA, *Colpa e espiazione in Esiodo e Anassimandro*, in «Elenchos», 2 (1981), pp. 405-8.
- RIEDEL 1985 = M. RIEDEL, *Arche e Apeiron. Sulla parola fondamentale di Anassimandro*, in «Elenchos», 6 (1985), pp. 295-314.

- RIEDEL 1987 = M. RIEDEL, *Dal linguaggio epico al linguaggio logico. Il detto di Anassimandro*, in «GM», 9 (1987), pp. 445-78.
- RITTER 1821 = H. RITTER, *Geschichte der ionischen Philosophie*, Berlin 1821.
- ROHDE 1970 = E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Freiburg im Bressgau 1890-1894), trad. it., *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, 2 voll., Bari 1970.
- RUDBERG 1940 = G. RUDBERG, *Biologie und Urgeschichte im ionischen Denken*, in «SO», 20 (1940), pp. 1-20.
- SASSI 1980 = M.M. SASSI, *Cosmologie ioniche: modelli e sviluppo*, in «PP», 35 (1980), pp. 81-103.
- SCALERA McCLINTOCK 1985 = G. SCALERA McCLINTOCK, *Anassimandro e la 'parola orfica'*, in «PP», 40 (1985), pp. 250-68.
- SCHLEIERMACHER 1988 = F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Sämmtliche Werke*, III/2. *Herakleitos. Abhandlungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften* (Berlin 1838, pp. 149-206; 287-308); III/3. *Reden und Abhandlungen, bei besonderen Veranlassungen gelesen, zur Aesthetik, zur Politik, zur Ethik, zur Philologie, zur Geschichte der Philosophie* (Berlin 1835, pp. 273-305), trad. it., *Dissertazioni accademiche sulla filosofia greca*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, Torino 1998, pp. 555-673.
- SELIGMAN 1975 = P. SELIGMAN, *The Apeiron of Anaximander. A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*, Westport 1975.
- SEMERANO 2004 = G. SEMERANO, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano 2004.
- SEVERINO 1963 = E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, in «RFN», 55 (1963), pp. 147-66.
- VERNANT 1978² = J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* (Paris 1965), trad. it., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, 1978².
- VLASTOS 1947 = G. VLASTOS, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in «CPh», 42 (1947), pp. 156-78.
- VLASTOS 1952 = G. VLASTOS, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, in «PhilosQ», 2 (1952), pp. 92-132.
- WEST 1993 = M.L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford 1971), trad. it., *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna, 1993.
- WILLIAMS 1982 = C.J.F. WILLIAMS, *Aristotle's De generatione et corruptione*, translated with notes by C.J.F. Williams, Oxford 1982.
- ZELLER 1884 = E. ZELLER, *Vorträge und Abhandlungen*, III, Leipzig 1884.
- ZELLER 1964² = E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1892 ss.), trad. it., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, a cura di R. Mondolfo, I,2, Firenze 1964².

GABRIELE CORNELLI¹***Koinà tà philôn: a amizade pitagórica****Beliefs are not the only ethical support we have.*

(Coetzee 2003: 367, 8)

Introdução: koinà tà philôn

Não há dúvidas que a amizade é um problema. Ao menos o é para quem, como muitos de nós, procuram fazer da filosofia, para além de um exercício profissional, interlocutora privilegiada de nossos estilos de vida. Em minhas reflexões, me convenci que existem ao menos duas dimensões problemáticas da *philia*. Gostaria de sublinhá-las, à moda de introdução: de um lado há certamente uma dimensão profundamente existencial do problema da amizade, ao qual está diretamente relacionado o do prazer: perigosamente enigmática (“Decifra-me ou te devoro!” – parecem nos dizer, todo dia, tanto os intrincados caminhos da amizade, como as difíceis estratégias do prazer); do outro lado, há também uma dimensão historiográfica, que diz respeito à abordagem a conceitos como os de *philia* e *hêdonê*, que realmente bem pouco têm realmente a ver com o uso que destes mesmos termos fariam meus filhos adolescentes hoje².

Se no primeiro caso declaro minha absoluta incompetência teórica (apesar da sorte ter me concedido, sem algum mérito de minha

¹ Universidade de Brasília (cornelli@unb.br). Diretor da Cátedra UNESCO (www.archai.unb.br), Secretário da *Sociedade Brasileira de Platonistas* (www.platao.org), Presidente Eleito da *International Plato Society* (www.platosociety.org) e da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (www.classica.org.br).

² Por este motivo, permito-me manter o termo *philia* sempre no original grego, renunciando à tentação de traduzi-lo por *amizade* ou outro termo qualquer.

parte, amigos generosos e sinceros, como Gianni), no segundo caso meu ofício de historiador da filosofia me obriga a apontar algumas sugestões metodológicas, todas elas articuladas ao entorno do necessário *distanciamento* que é preciso para compreender os conceitos e modos de vida antigos. De fato, creio que a história da filosofia (assim como os estudos clássicos em geral) devam hoje superar uma longa tradição que privilegiou a identidade entre o presente e o passado clássico, entre nossas instituições e formas de pensamento, e as clássicas. E compreender o passado *per differentiam*, ou seja, sublinhando sobretudo a distância entre “nós e eles”. Uma história da filosofia que nos ensine a estabelecer *distâncias* e a descobrir quão “outro” era o pensamento de Platão pode inaugurar realmente o diálogo enquanto construção de um espaço discursivo (*dia-lógos*) onde podemos nos descobrir, ontem e hoje, simultaneamente *mesmos* e *outros*, numa aprendizagem da diversidade da construção de nossa identidade que nos permita reconhecer o mesmo processo complexo e equívoco na construção da identidade de nossos *outros* contemporâneos. Assim, o passado é distanciado do presente para que possa se constituir em interlocutor crítico deste mesmo presente, e não somente em espelho acrítico de nossa suprema beleza, abrindo caminhos para que a diferença se instale igualmente no jogo com o futuro, de forma a desenhar projetos para este que parta da diversidade, em resistência às tendências fundamentalistas do pensamento e da cultura, sempre à espreita.

Tentarei, de certa forma, tratar de ambas as dimensões acenadas ensaiando aqui um percurso (todavia incerto e provisório) no interior da ampla literatura pitagórica, à qual dedico-me há algum tempo. É motivo de especial satisfação, obviamente, compartilhar destas frequentações com o próprio Casertano, que dedicou-se a ela ininterruptamente ao longo de algumas décadas.

Esta mesma literatura me obriga – de certa forma – a concentrar – me mais diretamente no tema da *philía*: pois se é verdade que há no pitagorismo um tratamento ético e médico das questões da *hêdonê*, é todavia a complexa e ampla articulação do conceito e da prática da *philía* o que mais diretamente é lembrada pela história da filosofia.

Não seria impossível até afirmar que, provavelmente, o pitagorismo pode ser definido como a primeira filosofia da *philía*.

Não acaso esta ligação entre pitagorismo e a *philía* aparece num passo central da *República* de Platão, uma das obras mais lidas e estudadas de toda a história da filosofia (Vegetti 2009, 11).

No começo do livro V da *República* de Platão (449c), Adimanto, a convite de Polemarco, repreende Sócrates por ter deixado de lado, na sua argumentação sobre a cidade justa e perfeita, fazendo assim surgir a suspeita de querer fugir da questão, o problema levantado pelo dito *koinà tà philôn* aplicado a mulheres e filhos.

Nos parece que você está querendo se safar rapidamente, roubando (*ekkléptein*) uma parte inteira do discurso (e não certamente a menor) para não ter que discuti-lo, que tenha pensado em fugir deixando cair, de leve (*phaulôs*) aquele dito pelo qual, com relação às mulheres e às crianças, para todos deveria ser evidente que tudo deve ser em comum entre os amigos (V 499c).

O dito, introduzido *phaulôs, de leve*, no livro IV (424a), requer ao contrário – ao dizer de Adimanto – uma explicação com relação ao *trópos tês koinonías* (V 449d), ao tipo, aos modos desta comunhão. Desta forma, Sócrates passará a representar em detalhes o *gynaikeíon dráma* da cidade. O léxico desta página é impregnado de pitagorismo: tanto a comunhão dos bens (e de mulheres e filhos), como a importância da *escuta* (que não podemos detalhar na economia destas páginas, mas que marca de fato este passo) enquanto característica do *bíos* e da cidade justa, remetem imediatamente para as características da vida pitagórica apontadas pela tradição.

Partimos desta referência platônica direta (ainda que, como é de costume para Platão, sem as notas bibliográficas de rodapé!) àquela que era uma renomada tradição pitagórica antiga para desenharmos uma espécie de *arqueologia* do dito (e com ele da ideia da *philía*) no interior das tradições filosóficas da Magna Grécia (e pitagóricas, de maneira especial)³.

Encontraremos nesta visita de campo, algumas dimensões da *philía* no pitagorismo antigo, e nos concentraremos fundamentalmente em duas delas, a política e a teórica.

A dimensão política da philía: Platão e Arquitas

A citação do dito *koinà tà philôn* no meio da construção teórico-

³ Referência a este dito e sua origem pitagórica é feita também pelo historiador siciliano Timeu (FGr.Hist. 566, F 13).

educativa da *República* de Platão nos sugere de começarmos pela dimensão política da mesma, certamente a mais significativa em perspectiva histórica. A esta dedicaremos de fato nossa maior atenção.

O tema da *philia* é presente desde aqueles que são considerados (De Vogel 1966) os primeiros discursos públicos de Pitágoras, os célebres quatro *lógoi*, proferidos quando de sua chegada em Crotona. Entre outros, no Primeiro Discurso, dirigido aos jovens, Pitágoras os exorta a cuidar bem dos amigos:

Afirmava que teriam sucesso se mesmo nas relações entre eles se comportariam deixando claro que não seriam nunca hostis aos próprios amigos; ao contrário, estariam prontos a qualquer momento a se tornarem quanto antes amigos de seus próprios inimigos (IAMBLY VP 40)⁴.

Mas o que interessa ainda mais aqui é avaliarmos a repercussão imediata dos discursos públicos de Pitágoras: tanto em Porfírio (VP 20) como em Jâmblico (VP 30), a tradição é unânime em lembrar que os discursos levaram à formação da comunidade filosófica dos *philoí*: os discípulos-ouvintes fundam a “casa dos ouvintes” (*omakoeíon*). Ambas as tradições remontam a Nicômaco e seguem um esquema muito semelhante, motivo pelo qual citaremos somente a versão porfiriana:

Com uma única lição pública, conforme afirma Nicômaco, ministrada na ocasião de seu desembarque na Itália, conquistou mais de dois mil ouvintes, tanto que estes não voltaram mais para casa e jamais o

⁴ Não é aqui possível acompanhar a longa discussão relativa à originalidade dos discursos e de seu valor enquanto fontes para o pitagorismo antigo. Anoto somente que DE VOGEL (1966) empenha-se num amplo estudo dos quatro *lógoi* em busca da definição de uma imagem pré-zelleriana (THESLEFF 1968, 298) de Pitágoras como educador político, no interior – todavia – de uma visão dele que seja compreensiva das diversas imagens transmitidas pela história. Diferentemente do homônimo e contemporâneo trabalho de PHILIP (1966), que confia unicamente a Aristóteles a construção de uma imagem de Pitágoras e do pitagorismo antigo centrada no ensino moral (PHILIP 1966), DE VOGEL reforça os argumentos de ROSTAGNI (1922) baseando sua argumentação em THESLEFF (1961) pela qual haveria uma continuidade ininterrupta da escola pitagórica no sul da Itália desde o início até ao IV séc. AEC. Esta continuidade permitiria considerar como relevante parte do material das *Vidas* helenísticas, e – certamente – devem ser assim pensados os testemunhos da atividade política de Pitágoras fornecidos pelos *lógoi*. As críticas contra esta *lectio* de Rostagni e De Vogel não demoraram (THESLEFF 1968, KERFERD 1968, FELDMAN 1968): paralelos com apócrifos dóricos e outros sinais textuais indicaram imediatamente uma necessária prudência no tratamento das conclusões da DE VOGEL.

abandonaram; ao contrário, constituíram, junto com mulheres e filhos, uma imensa “casa dos ouvintes” e fundaram aquela que todos chamaram Magna Grécia d’Itália. Tomaram dele [Pitágoras] leis e prescrições [...] e puseram em comum seus bens (PORPH. VP 20).

A atividade que emerge desta *comunidade de philoi* é de tal maneira política (de maneira especial legislativa-constitucional) ao ponto de ser percebida como fundadora da *Megale Hellas* na Itália (Mele 2000). É muito significativo que o esquema narrativo da fundação da comunidade pitagórica segue de perto o modelo da fundação de uma cidade-colônia: não voltar mais para as próprias casas (*oukéti oikáde apéstesan*), um novo centro comum (*omakoeíon*), enfim uma nova cidade (*polisai* in Porfírio VP 20 e *polisantes* in Jâmblico VP 30) da qual fazem parte mulheres e filhos, fundada na comunhão dos bens, isto é exatamente no *koinà tà philôn*.

Há portanto uma fundamental dimensão política nesta *philía*. Esta mesma dimensão aparece evidente num outro momento de encontro – por assim dizer – entre Platão e o pitagorismo, bem no meio da experiência (histórica) política siracusana de Platão. Se podemos confiar na *Carta VII*, nesta joga um papel central o *rei-filósofo* pitagórico Arquitas de Tarento⁵. Arquitas, graças à mediação de Platão, havia estabelecido relações de *philía* com Dionísio II e – a uma certa altura – insiste repetidamente com Platão, numa intensa troca de correspondências (339d), para que este volte mais uma vez para Siracusa: uma terceira recusa de Platão ao convite de Dionísio, de fato, colocaria em cheque o entrelaçamento da *philía* entre os três (Arquitas, Platão e Dionísio):

Recebi também outras cartas – de Arquitas, de outros tarantinos –: todos louvavam o amor de Dionísio pela filosofia e diziam que, se não fosse imediatamente visitá-lo, teria destruído aquela *philía* que, graças a mim, eles haviam estabelecido com Dionísio; *philía* esta que possuía uma importância política não pequena (*Carta VII*, 339d).

A importância política desta *philía* “não era pequena”, portanto. Evidentemente, o léxico das páginas da *Carta VII* – em seu entrelaçamento

⁵ É possível afirmar com HUFFMAN que «we have evidence which suggests that the sequence of events which it described is basically historical» (2005, 39). Para uma ampla revisão da história da crítica a este respeito cf. ISNARDI PARENTE (*Platone* 2002, xvi-xix).

mento entre *philia* e *politikê* – apontam para o âmbito semântico de uma delicada e fina diplomacia internacional. E isto não deve surpreender: Arquitas e sua *philia* são o epígono de uma longa tradição de filósofos-reis pitagóricos e, mais em geral, de uma maneira *itálica* de pensar a relação entre saber e poder.

Arquitas, discípulo do pitagórico Hípasso, governou Tarento em meados do séc. IV AEC: as fontes nos falam da excepcionalidade das repetidas eleições dele para o cargo de estratega, não somente da sua cidade, mas – graças a seus esforços diplomáticos (e militares) – de todos os itálicas⁶. É interessante perceber que o pano de fundo da atuação política de Arquitas é aquela de um momento de crise, bem testemunhado pela rarefação da cunhação das moedas, sinal de forte indigência dos produtores (Mele 2007, 254-5). As medidas sócio-políticas que Arquitas tomou neste contexto de crise são lembradas pelo mesmo Aristóteles, na *Política*, no contexto da discussão sobre a viabilidade econômica da participação popular ao governo democrático:

Outro bom plano, digno de imitação, é o sistema dos tarantinos: eles conquistaram a boa vontade das massas instituindo a comunidade das propriedades, para permitir que os pobres pudessem usá-las (ARIST. *Pol.* 1320b9).

Que este sistema ao qual Aristóteles se refere é aquele instituído por Arquitas não parece estar em questão (Huffman 2005, 184; Mele 2007, 254-5): a) por um lado esta da comunhão dos bens (*koinà tà ktêmata*) era uma tradição pitagórica já anteriormente lembrada por Aristóteles na própria *Política* (1263a27); b) por outro lado, há o paralelo do fragmento 3 de Arquitas, que articula a questão desta ação de comunhão dos bens entre pobres e ricos num vocabulário típico do começo do IV século AEC, baseado na racionalidade política do *logismós*:

Uma vez que o cálculo (*logismós*) é descoberto, este para toda discórdia (*stásis*) e aumenta a concórdia (*omónoia*). Uma vez que acontece isso, não há desejo de ter mais (*pleonexía*) e existe equidade (*isotês*). Por sua causa procuramos reconciliação em nossas relações com os outros. Por meio do cálculo os pobres recebem dos poderosos, os ricos doam aos necessitados, ambos confiantes que, graças a este, terão o que é justo (48 B 3 DK).

⁶ Cf. SUDA, *Archytas*.

A referência à *pleonexía* corresponde a um tema caro à discussão filosófica a ele contemporânea; especialmente à *República* de Platão, que – em sua arquitetura interna – recupera exatamente o dito pitagórico *koinà tà philôn* para, de certa forma, contrastar a *antropologia da pleonexía* de Trásimaco e Glauco nos primeiros dois livros.

Há algo de extraordinário neste fragmento de Arquitas: o pressuposto da solução proposta, e que gera o desejo contrário ao *ter mais* pleonético, isto é da *isonomia*, da equidade, é que o *logismós* seja um exercício de todos e de cada um individualmente, tanto do pobre como do rico. Huffman (2005: 191) anota – a meu ver com razão – que aqui Arquitas é muito mais democrático do que Platão: em *República* (546d) a matemática que regula a cidade justa é extremamente complicada e reservada a poucos. Em Arquitas todos os cidadãos são considerados capazes de compreender o cálculo pelo qual «os pobres recebem dos poderosos, os ricos doam aos necessitados, ambos confiantes que, graças a este, terão o que é justo».

Ao lado de uma articulação político-econômica da comunhão dos bens par garantir a *philía* no plano interno das cidades pitagóricas (que neste caso assume os traços e contornos da *omónoia*, da concórdia), há um investimento na *philía* que deve ser procurada no plano das relações internacionais – por assim dizer – como bem aparece no trecho acima citado da *Carta VII*. Aqui vemos Arquitas empenhado numa fina articulação diplomática tendente a garantir-lhe (graças também à *philía* com Platão, como vimos), de um lado um lugar de liderança no interior das cidades dóricas que formavam a liga italiota, do outro uma relação especial com a Siracusa de Dionísio II. Com isso a *philía* – como acenávamos acima – torna-se fina estratégia diplomática. Ainda baseada certamente nos antigos deveres da hospitalidade (do *guest-friend*), que entrelaçam entre Platão, Arquitas e Dionísio uma aliança oportunista, contudo, no IV século – é ao menos o que posso compreender – esta acepção do termo seria mais um *escamotage* tradicionalista para esconder uma hábil triangulação de interesses.

Não é inútil notar que dois dos três sujeitos desta *philía* são entre os mais importantes *filósofos* do IV século. Isto é, o que está em jogo aqui é muito mais do que uma questão simplesmente diplomática: Platão e Arquitas representam quase que os epígonos de uma relação estreita entre filosofia e política, entre práxis e teoria, bem resumida nas variações semânticas do termo *philía*.

Creio que o sentido desta tradição seja abraçado com precisão pela

clássica definição de Ferrero (*Storia del Pitagorismo nel mondo romano*, 1955):

Il pitagorismo alla prova dei fatti si dimostrò qualcosa di più e di diverso di un astratto fenomeno di cultura, della manifestazione di un particolare indirizzo religioso-dogmatico, o infine di una mera espressione intellettualistica. Esso fu, se non andiamo errati, specialmente l'espressione di un fatto sociale e politico collegato ad una struttura permanente del mondo antico; fu l'espressione caratteristica di un'organizzazione degli intellettuali rispondente alle esigenze di un gruppo dominante, di un'eletta politica, la quale in un primo tempo, al pari delle teocrazie, si identificò e fu una cosa sola con i proprii intellettuali (1955, 21).

A citação de Ferrero, com a referência a esta organização dos intelectuais em estreita sinergia com a classe política, nos permite introduzir a segunda dimensão da *phília*, isto é aquela teórica.

Dimensão teórica da phília: “um único nome” para descobrir a realidade

Segundo o testemunho de Jâmblico Pitágoras teria desenvolvido uma verdadeira doutrina da *phília*, que abraçava diversos âmbitos da vida humana e que – como veremos – pode ser dividida em 6 aspectos. Seguimos inicialmente o próprio testemunho de Jâmblico:

Pitágoras ensinou com muita clareza a *phília* de todos para com todos (*pántôn pròs ápanta*): a começar pela *phília* **1**) dos **deuses** para com os homens, através da piedade e de um culto baseado no conhecimento (*epistemonikês therapéia*); **2**) das **doutrinas** (*dógmata*) entre elas; **3**) em geral da **alma** com o corpo e da parte racional da alma (*logistikón*) com a parte irracional (*álogon*) graças à filosofia e à contemplação (*theoría*) que lhe é própria; **4**) dos **homens** entre eles: dos cidadãos pela estrita observância da lei, entre seres humanos de diversas etnias (*heteróphyloi*) através do correto conhecimento da natureza [humana] (*physiologías orthês*), do homem para com a mulher ou filhos ou irmãos ou parentes através de uma comunhão indestrutível (*koinonías adiastríphou*); em resumo *phília* de todos para com todos e até **5**) de alguns **animais** irracionais por causa de um sentimento de justiça e de uma natural proximidade e solidariedade; **6**) enfim, do **corpo mortal** consigo mesmo, pacificação e conciliação das forças contrárias que nele se escondem por meio da saúde e do regime [de vida] que a essa tende, e temperância (*sôphrosynê*) através da imitação da condição de bem-estar (*euetéria*) que caracteriza os elementos celestiais. O fato de uma única e só ser a pala-

vra que tudo isso compreende, isto é *philía*, é opinião corrente que foi Pitágoras a descobri-lo e torná-lo lei; este ensinava a seus discípulos uma *philía* tão maravilhosa, que até hoje muitos dizem, a respeito daqueles que são ligados entre si por uma recíproca benevolência (*eunooúntôn eautoís*), tratar-se de Pitagóricos (IAMBL. VP 229-230. Cf. // VP 69-70).

De Vogel (1966, 151) tem certamente razão em apontar que o texto possui evidentes sinais de manipulações tardias: o uso de termos como *epistemónikón* revelam a dependência da versão final do texto da tradição aristotélica. Ainda assim, os estudiosos mais recentemente procuraram superar a desconfiança radical da história da crítica inaugurada por dois célebres artigos de Rohde, publicados já na segunda metade do século XIX na *Rheinisches Museum*, sobre as fontes da *Vida Pitagórica* de Jâmblico (1871,1872). E olhar para estas tradições com o cuidado que elas merecem.

Creio de fato que seja possível considerar o conceito de *philía* apresentado no testemunho de Jâmblico como – em grande parte – coerente com as informações mais confiáveis que possuímos sobre o pitagorismo originário (e que chamo de *protopitagorismo*). Procuramos demonstrar que o tema da *philía* é de fato um tema central da filosofia pitagórica (e com ela da *filosofia que nasce* como tal). Para isso, começaremos a) reconhecendo os seis aspectos da *philía* apontados pelo discurso, para em seguida b) mostrarmos sua consonância com o que sabemos das fontes mais antigas sobre o pitagorismo.

O **primeiro** aspecto é o da *philía* dos deuses para com os homens: nada de mais devido e *natural* a este respeito para um movimento – como aquele pitagórico – profundamente informado por uma vida religiosa. A economia destas páginas não me permite ir além neste ponto.

O **segundo** aspecto da *philía* diz respeito à coerência das teorias e doutrinas: também neste item uma comunidade dedicada à investigação científica e ao conhecimento matemático, conforme a imagem que nos é tramandada, ou ao menos à busca “normal” dos princípios metafísicos e epistemológicos, na esteira das outras escolas pré-socráticas, não podia que buscar esta *philía* dos argumentos e resultados.

O **terceiro** aspecto da *philía* resente certamente de uma redação tardia em sua segunda parte: “[*philía*] da parte racional da alma (*logistikón*) com relação à parte irracional (*álogon*) graças à filosofia e à contemplação (*theoría*) que lhe é própria”; mas a primeira afirmação, que indica uma simples *philía* “da alma com o corpo”, pode muito bem

corresponder a uma antiga doutrina ética marcadamente pitagórica, a da teoria da metempsicose. Tratei deste tema em diversos artigos, e por este motivo vou simplesmente me referir a ele, sem aprofundar mais.

O **quarto** aspecto da *philia*, o “dos homens entre eles”, é certamente aquele que mais se aproxima do conceito que encontramos na *República* de Platão e em Arquitas, acima citados. Aqui a *philia* é definida novamente, como no início da citação, *pantôn pròs ápanta*, “de todos com todos”: certamente não faltam, na experiência política do proto-pitagorismo, exemplos deste interesse na definição de uma boa lei para a cidade, que permitisse a *paidéia* e a *philia*, da necessária *philia* para com os estrangeiros, e de uma *koinonía* baseada em relações clínicas e familiares. Toda tradição lembra deste papel político-constitucional das primeiras comunidades pitagóricas.

Com relação ao **quinto** aspecto, o da *philia* para com os animais, graças a «um sentimento de justiça e de uma natural proximidade e solidariedade», é imediato recordar da relação de *piiedade* de Pitágoras para com os animais, bem representada pelo *affresco* do fr. 7 de Xenófanes, que corresponde ao mais antigo testemunho sobre Pitágoras:

Dizem que uma vez, passando na frente de um cachorrinho que estava sendo maltratado, teve piedade e pronunciou as seguintes palavras: pare, não bata, pois trata-se da alma de um amigo meu; a reconheci ouvindo seus gemidos (21 B 7 DK).

O *affresco* é especialmente interessante, pois articula ao mesmo tempo o quarto e o quinto aspecto da *philia*: o cuidado de Pitágoras vai ao mesmo tempo para o cachorrinho e para a alma do amigo: uma *philia* que não conhece nem sequer a limitação das diversas reencarnações! O próprio vegetarianismo e os tabus alimentares e sacrificais apontariam, neste mesmo sentido, para um especial cuidado do ambiente pitagórico para com os animais.

O **sexto** aspecto da *philia* remete imediatamente para o âmbito médico, com o qual o pitagorismo antigo possui diversas imbricações, que incluem personagens como Alcmeón, teorias como aquela do equilíbrio das forças, e até práticas dietéticas. É certamente o caso de lembrarmos aqui do conceito de *isonomía*, que aparece no fr. 4 de Alcmeón⁷:

⁷ Não é o caso aqui de tratar da espinhosa questão da relação de Alcmeón com a escola pitagórica, relativa ao fato dele ser anterior à própria ou não. Não há dúvidas das profundas ligações com esta escola, o que torna Alcmeón parte de uma tradição de

Para Alcmeón a *isonomia* das forças conservaria a saúde: úmido seco, frio quente, amargo doce, etc.; enquanto a *monarquia* de um entre eles produziria a doença: destrutiva seria de fato a monarquia de um dos opostos. E aconteceria assim a doença, com relação à causa, por excesso de calor ou de frio; com relação à ocasião, por causa da abundância de comida ou de sua escassez; com relação à sede, no sangue ou medula ou cérebro; aconteceria também por causas externas: [qualidade?] das águas ou lugar ou fadigas ou torturas ou outras coisas parecidas. A saúde seria a mistura (temperamento) simétrica das qualidades (24 B 4 DK).

Chama atenção, certamente, a proximidade do vocabulário aqui proposto com aquele do fr. 3 de Arquitas, acima citado (48 B 3 DK): lá o tema era eminentemente político, ligado à comunhão dos bens e às *omónoia* e à *isonomia* entre ricos e pobres como resultado do *logismós*, do cálculo político racional. Aqui a mesma lógica *isonômica* torna-se motivo de investigação médica. Corpo, alma e cidade encontram-se profundamente entrelaçados na busca do melhor equilíbrio, isto é da saúde: ou melhor, em *uma palavra*, da *philía*.

A mesma correlação entre *philía* e *isonomia* a descobrimos num testemunho de Diógenes Laércio (*Vidas VIII*, 24 = 58 B 1a DK *Pitagóricos Anônimos*) no meio de uma argumentação ética: “a amizade é uma equivalência musical” (*philían te eínai enarmónion isotêta*). Esta definição remete para um âmbito da *philía* aqui – pela verdade – pouco não lembrado, mas bastante presente na literatura pitagórica, que é o da *philía* como *harmonía* musical.

A própria memória desta “única palavra” para indicar tantos aspectos diferentes pode querer indicar a busca de um conceito-chave para explicar diversas realidades, tipicamente pré-socrática.

O testemunho de Jâmblico termina significativamente com a observação pela qual, “até hoje”, os que mostram uma especial *philía* entre si, “são chamados pitagóricos”. Podemos considerá-la como uma **séti-**

filosofia da saúde presente na escola pitagórica. Aristóteles em *Metafísica A 3*, 986 separa Alcmeón dos pitagóricos, mesmo anotando proximidades teóricas entre os dois. Jâmblico na *Vida Pitagórica* diz que Alcmeón teria sido discípulo ouvinte do próprio Pitágoras. O mesmo diz Diógenes Laércio nas *Vidas VIII*, 83. Para uma resenha de comentadores modernos sobre o tema cf. CENTRONE 1989: 116; e TIMPANARO CARDINI (*Pitagorici* 1958, 119.)

ma dimensão da *philia* pitagórica: de fato, esta resume de certa forma não somente as primeiras seis, mas também o próprio dito *koinà tà philôn* pelo qual começamos estas páginas. Trata-se de um caso especial da quarta dimensão da *philia*, aquela dos homens entre si, por tratar-se da *philia* que constitui o conectivo simbólico da *koinonía* pitagórica, constituída – como vimos acima – por uma comunidade de *philoí*.

Entre este *philoí* encontra refúgio Filolau, cf. o testemunho de Plutarco (*De genio Socr.* 13 p. 583a = 44 A 4a DK), em fuga dos cilonianos após estes incendiarem a casa que reunia os pitagóricos, supérstites das primeiras revoltas contra eles.

Por ser tão proverbial, esta *philia* entre os pitagóricos mereceu diversas histórias que beiram o lendário, mas que, ainda assim, são significativas para compreender o clima de *philia* que regia as comunidades pitagóricas: uma das mais significativas é certamente aquela, lembrada por Aristóxeno, da prova radical da *philia* entre dois pitagóricos que foi inventada pelo tirano de Siracusa Dionísio: Aristóxeno diz tê-la ouvido da boca do próprio tirano que – caído em desgraça – se tornou professor em Corinto:

(60) Um dia Dionísio quis colocá-los à prova, pois alguns asseguravam que se os tivesse preso e aterrorizado, não teriam permanecido fiéis uns aos outros. Ele então agiu da seguinte forma: Fintias foi preso e conduzido na frente do tirano, que o acusou de conspiração contra ele, acrescentando que o fato já havia sido comprovado e que portanto o condenaria à pena capital. Fintias respondeu: “se assim decidiste, me seja ao menos concedido o restante deste dia para acertar meus negócios e aqueles de Damon (era de fato companheiro e sócio dele – *betaíron kai koinôn* – e enquanto mais idoso, havia tomado conta de seus negócios). Fintias portanto pedia para ir, e oferecia Damon como garante [para ficar no lugar dele]. Dionísio concordou e foi chamado Damon que, ao saber o que havia ocorrido, aceitou imediatamente ser garante de Fintias e ficou esperando este voltar. (61) Dionísio, de sua parte, havia ficado impressionado com o ocorrido, enquanto aqueles que haviam inicialmente proposto a prova zombavam de Damon, dizendo que seria ali abandonado. Mas ao pôr do sol, Fintias chegou, pronto para morrer. E todos ficaram maravilhados; Dionísio, de sua parte, abraçou afetuosamente os dois e pediu para ser acolhido como terceiro na *philia* deles (PORPH. VP 60-61).

A insistência da tradição é para com a proverbial fidelidade da *philia*

pitagórica, portanto. Outra história que representa bem esta fidelidade ao amigo, mas que Rohde define simplesmente como *eine alberne Geschichte* (1872, 50), é a da *philia* entre Lísis e Eurífamo:

Quanto aos pactos estabelecidos, Pitágoras preparou com tamanha eficácia seus discípulos a respeitá-los sinceramente, que narra-se que uma vez Lísis, saindo do templo de Hera após ter feito suas orações, encontrou Eurífamo de Siracusa, seu companheiro, que por sua vez estava entrando no templo. Por ter este último solicitado a ele que o aguardasse enquanto realizava suas orações, Lísis sentou-se num banco de pedra próximo à saída do templo. Após as orações, Eurífamo, imerso em seus pensamentos e tomado com estava por uma profunda reflexão, saiu do templo por uma outra porta. Lísis, de sua parte, permaneceu imóvel, esperando, durante o dia todo e a noite inteira, e boa parte do dia seguinte. E provavelmente teria ficado muito mais, se, no dia seguinte Eurífamo, que havia se dirigido ao *Auditório*, não tivesse se recordado do fato, após ouvir que Lísias estava cercado de companheiros da comunidade. Somente então foi encontrá-lo: este, conforme o pacto, estava esperando por ele. Levou-o embora, explicando assim o motivo de seu esquecimento: “foi um deus a causar em mim este esquecimento, para que pudesse colocar à prova tua firmeza em observar os pactos” (IAMBL. VP 185)

Por trás da história *boba*, esconde-se certamente a memória da dimensão incondicional da fidelidade na *philia* pitagórica.

A incondicionalidade e radicalidade da *philia* entre os pitagóricos é evidenciada, em linha com o dito *koinà tà philôn*, de maneira especial na dimensão comunitária do movimento: diversas histórias marcam a relação da *philia* e da *koinonía* entre os pitagóricos como algo que vai além de qualquer compreensão comum do termo, mesmo no mundo antigo. É certamente este o caso de Clínias de Tarento e Proros de Cirene:

Narra-se que Clínias de Tarento, quando soube que Proros de Cirene, um seguidor (*zelôtês*) das doutrinas pitagóricas, estava correndo o risco de perder seu patrimônio, recolheu uma soma de dinheiro e embarcou em direção a Cirene, colocando em ordem os negócios de Proros, sem importar-se não somente por suas perdas financeiras, como também dos perigos da navegação (IAMBL. VP 239).

É o paradigma da filosofia do *koinà tà philôn*.

Como o é também a bela história de um pitagórico que, durante uma longa viagem, teria ficado gravemente doente. Ao dono da pensão

que o hospedava em seus últimos dias de vida, e que cuidava dele com grande generosidade, o pitagórico, após ter gravado um símbolo numa tabuinha:

pediu que o pendurasse fora da porta da pensão, e que ficasse atento caso algum transeunte reconhecesse o sinal; pois neste caso, esta pessoa reembolsaria a ele todas as despesas e o agradeceria por sua conta. Quando o hóspede morreu, o dono da pensão o sepultou e cuidou com toda cura do caixão – sem preocupar-se com as despesas ou em receber algum reconhecimento de quem eventualmente fosse identificar a tabuinha. E, todavia, por curiosidade com relação à ordem recebida, quis tentar, e expôs a tabuinha para que pudesse ser sempre visível. Muito tempo depois, um pitagórico que passava por lá, reconheceu o símbolo. Perguntou então o que havia acontecido, e deu ao dono da pensão uma quantia muito maior daquela que havia gasto (IAMBLL. VP 238).

A história não diz de qual símbolo se trate. Mas com base numa página de Luciano (Jacobiz I: 330), apreendemos que o sinal de reconhecimento dos pitagóricos era o pentagrama, sendo utilizado até mesmo como assinatura em suas cartas⁸.

Esta menção ao pentagrama nos permite acenarmos assim a um último aspecto da *philía* pitagórica, que – como creio não deve surpreender – é ligado à aritmogeometria: já desde o testemunho de Aristóteles (*Met.* A 985b) sabemos que para os pitagóricos cada realidade é contida em um número. Assim, existe também um número para a *philía*. Conforme a *Teologia da aritmética* de Jâmblico (*Theol. Arithm.* 74, 14 // 44 A 12 DK) Filolau teria afirmado que «os entes adquirem as propriedades do amor, da *philía* e da prudência e da inventiva graças ao número 8 (*epí ogdoádi*)»⁹.

Conclusão

Novamente, não poderemos comentar adequadamente aqui a relação entre harmonia, *philía* e números. Resta, todavia, a anotação

⁸ Cf. para esta tradição também JÂMBLICO (VP 88), em relação ao fato que teria sido exatamente a revelação do segredo do pentagrama a fazer Hípaso merecer a expulsão da comunidade.

⁹ Na mesma obra, todavia, *philía* é também remetida para o n. 3 (*Theol. Arithm.* 19, 17).

desta ulterior dimensão da *philia*, para futuros recolhimentos. E com ela a confirmação de que a filosofia pitagórica da *philia* extrapola o âmbito da gestão da vida comunitária, para alcançar o patamar de um conceito-chave para a compreensão de toda a realidade.

Uma “única palavra”, esta da *philia*, que permite descrever e abraçar o mundo das relações. Um projeto filosófico que não poderia não chamar a atenção ética e teórica de Platão. Um conceito, enfim, que não está certamente distante das preocupações éticas de uma sociedade em rápida mudança como a nossa, em busca de velhos e novos tesouros.

O presente artigo é resultado de um Projeto de Pesquisa do Grupo Archai, financiado pelo Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) do Ministério da Ciência e Tecnologia do Brasil, intitulado “A Magna Grécia e o Pitagorismo” (Edital 02/2010).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTLE (1932). *Politics*. Transl. H. Rackham (Loeb Classical Library). Cambridge, Harvard U. Press.
- CENTRONE, B. (1996). *Introduzione ai Pitagorici*. Laterza, Bari/Roma.
- DE VOGEL, C. J. (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism, An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*. Van Gorcum./Assen.
- DIELS, H. e KRANZ, W. (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a ed., Berlin, Weidmann, (Primeira edição: Diels, H. (1906) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a ed., Weidmann, Berlin).
- FERRERO, L. (1955). *Storia del Pitagorismo nel mondo romano, Dalle origini alla fine della repubblica*. Victrix, Torino.
- GIAMBlico (1994). *La vita pitagorica*. A cura di L. Monteneri. Laterza, Roma/Bari.
- GIAMBlico (2006). *Summa Pitagorica*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Francesco Romano. Bompiani, Milano.
- HUFFMAN, C.A. (2005). *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- MELE, A. (2007). *Colonie achee e pitagorismo*. Luciano Editore, Napoli.
- PHILIP, J.A. (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. University of Toronto Press, Toronto.
- PITAGORA (2000). *Le opere e le testimonianze*. Curador: M. Giangiulio. 2 vols., Mondadori, Milano.
- PITAGORICI (1958-62). *Testimonianze e Frammenti*. A cura di M. Timpanaro Cardini, 3 vols., La Nuova Italia, Firenze.
- PITAGORICI (1958-62). *Testimonianze e Frammenti*. A cura di M. Timpanaro Cardini, 3 vols., La Nuova Italia, Firenze.
- PLATONE (2007). *La Repubblica*. Testo greco a fronte, curato da M. Vegetti, Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano.
- PLATONE (2002). *Lettere*. A cura di Margherita Isnardi Parente. Trad. di Maria Grazia Ciani. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- PLATONE (1999). *Opere Complete*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papitto. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di Gabriele Giannantoni. Laterza, Roma.
- PORFIRIO (2005). *Astinenza dagli animali*. A cura di G. Girgenti e A. R. Sodan. Bompiani, Milano.
- ROHDE, E. (1871). 'Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras'. *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 26: 554-576.
- (1872). 'Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras'. *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 27: 23-61.
- ROSTAGNI, A. (1922). 'Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica'. *Studi Italiani di Filologia Classica*, nuova serie, Vol. II: 148-201.

-
- THESLEFF, H. (1961). *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Acta Academiae Aboensis, Åbo.
- (1968). 'Reviewed work: Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras by C. J. de Vogel'. *Mnemosyne*, series IV, vol. 21, fasc. 2/3: 298-300.
- VEGETTI, M. (2009). *Un paradigma in cielo: Platone politico da Aristotele al Novecento*. Carocci, Roma.

NÉSTOR-LUIS CORDERO¹

«Être» (et non «L'Être») chez Parménide

Il est très difficile d'étudier la pensée «des premiers qui ont philosophé»² sans se laisser influencer par ceux qui ont transcrit, dans ses oeuvres, des citations littérales de textes qui par la suite se sont perdus, déjà dans l'Antiquité. Ces témoins privilégiés d'ouvrages disparus ont acquis, certainement à leur insu, une vénérable respectabilité en tant que "citateurs", et ce rôle privilégié invite le chercheur moderne, par la suite, à ne pas se méfier des commentaires qui très souvent accompagnent les citations. Il est vrai que lorsqu'il s'agit de commentateurs qui sont très éloignés dans le temps des auteurs qu'ils se permettent de citer, comme c'est le cas, par exemple, de Plutarque, Simplicius ou Proclus en ce qui concerne les Présocratiques, le chercheur est moins conditionné par le respect révérenciel que ces autorités lui inspirent, car presque un millénaire sépare la source du philosophe cité, et le commentateur regarde un texte qui appartient à une ambiance spirituelle à laquelle il n'appartient pas.

Mais quand il s'agit de témoins séparés à peine d'un siècle, et parfois moins, des premiers philosophes, comme c'est le cas de Platon, la source la plus ancienne, et même d'Aristote, il y a chez le chercheur moderne la peur de devenir une sorte d'iconoclaste s'il a le courage de critiquer leurs points de vue, ce qui lui impose une sorte d'autocensure. Sans prétendre fonder une sorte de Mouvement de Libération des Chercheurs (qui pourrait s'appeler M.L.C.), car d'autres auteurs nous ont précédé dans cette sorte de croisade (notamment, H. Cherniss), il est évident qu'une relativisation du critère d'autorité qui, à leur insu, ont acquis ces vénérables témoins, s'impose. Si je viens d'utiliser la for-

¹ Université de Rennes 1 (nestor.cordero@univ-rennes1.fr).

² ARISTOTE, *Métaphysique*, 983b6.

mule “à leur insu” c’est parce que ni Platon ni Aristote n’ont prétendu être des “historiens de la philosophie”. Comme tous les philosophes, ils ont tout simplement voulu dialoguer avec ces collègues, d’hier et d’aujourd’hui, et quand ils s’occupent de la pensée des gens du passé c’est en général pour signaler des différences, et, plus rarement, des analogies, avec leurs propres systèmes; et, parfois, ces commentaires sont accompagnés de citations textuelles.

En plus – voilà encore un autre argument pour relativiser le témoignage des citateurs – les philosophes ont souvent l’habitude de contester l’état “actuel” – dans leur époque – d’une doctrine dont l’origine se trouve dans le passé, et ils semblent critiquer le passé lorsqu’en réalité ils critiquent le présent. Il suffit de regarder les références de Platon aux “héraclitéens”³ (qui visent Cratyle, non Héraclite), ainsi que les allusions très évidentes à Mélissos lorsque, toujours Platon, à l’intention de tuer Parménide dans le *Sophiste*⁴.

Nous voyons aujourd’hui que le rapport qu’il y a entre les textes conservés (les “fragments”) des Présocratiques les plus éminents, Héraclite et Parménide, et l’interprétation platonicienne et aristotélicienne, n’est – comme on dit dans certains films – qu’une pure coïncidence. Il semble évident qu’aussi bien Platon comme Aristote possédaient le texte intégral des deux philosophes, mais quand ils commentent les passages que, heureusement, nous conservons encore aujourd’hui (par exemple, les vers 8.43-4 de Parménide sur l’image de la sphère, en ce qui concerne Platon⁵, ainsi que l’interprétation aristotélicienne des vers 8.55-9, où le Stagirite se permet de parler de “principes”, ἀρχαί, chez Parménide, le froid et le chaud⁶), nous voyons qu’il s’agit d’une véritable entreprise de désinformation, car ils adaptent ces textes à leurs propres recherches.

La très longue introduction que nous venons de présenter se justifie car aussi bien Platon comme Aristote nous ont légué une interprétation de Parménide centrée sur un Être Un, Immobile, et Sphérique, cliché répété d’une manière unanime dans les histoires de la philosophie, dans des manuels et certainement dans Wikipédia, interpréta-

³ Voir *Théétète*, 179e3.

⁴ En *Sophiste* 244b, quand il est question de la thèse moniste, Platon cite littéralement Mélissos: ἐν μόνῳ ἔστιν (Fr. 8§1 DK).

⁵ *Sophiste*, 244e.

⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, 986b33.

tion que, cela va de soi aucun spécialiste de la pensée de Parménide ne partage aujourd'hui. L'origine des trois prétendues propriétés de l'Être (unité, immobilité, sphéricité) est facile à trouver: depuis l'Antiquité on a parlé de "L'Être" de Parménide, c'est à dire, d'un verbe substantivé, comme traduction, dans toutes les langues, de la formule parménidienne τὸ εἶν. Le verbe "être", "substantialisé", c'est à dire, devenu un substantif, "L'Être", peut être envisagé comme une substance, susceptible d'être une ou multiple, immobile ou en mouvement, et sphérique ou cubique.

Mais la nouveauté introduite par Parménide dans le domaine de la philosophie (nouveauté que Platon semble découvrir tardivement, lors de l'écriture du *Sophiste*; je reviendrai sur ce point), a consisté à découvrir que, s'il a des entités "substantielles", ou, si l'on préfère, des "étants", c'est parce qu'il y a de l'être. Et son Poème est une (dé)monstration passionnée du caractère nécessaire (car il est impossible de ne pas être: fr. 2.3) et absolu (car il n'y a pas des étants qui ne soient pas: fr. 7.1) du *fait d'être*. Le participe, parfois substantivé, (τὸ) εἶν, est une nuance grammaticale de la thèse centrale du Poème, qui est une analyse de l'infinitif εἶναι, nuance qui permettra de faire allusion à tous les "étants" (τὰ εἶντα) moyennant un singulier général ou générique, (τὸ) εἶν, et ceci pour la première fois dans un texte philosophique.

Nous ne saurons jamais si la reconstruction actuelle du Poème, qui va d'un "fragment 1" jusqu'un "fragment 19" correspond à l'état original du texte (certainement, non: il y a des textes placés arbitrairement entre le "fragment 8" et le "fragment 19" qui auraient dû se trouver très certainement dans la Voie de la Vérité, entre le "fragment 1" et le "fragment 7", mais celle-ci est une autre question⁷). Il est certain, en tout cas, que lorsque la Déesse présente, en tant que "manières" de penser⁸, les deux seules thèses *a priori* possibles (dont l'une va s'avérer, *a posteriori*, impossible), elle exhibe une très subtile combinaison de formes du verbe "être": d'une part, εἶναι et οὐκ εἶναι μὴ εἶναι (2.3); d'autre part, οὐκ εἶναι et χρεὼν εἶναι μὴ εἶναι. Des préjugés hérités de la substantivation si chère à Platon et à Aristote pousse souvent les interprètes à traduire les deuxièmes hémistiches comme si au lieu de μὴ εἶναι Parménide aurait écrit μὴ εἶν et à hypostasier ainsi un hypo-

⁷ Voir CORDERO (2008, *passim*).

⁸ Déjà à l'époque de Parménide ὁδός, comme le mot anglais "way", signifiait à la fois "chemin" et "manière". Voir HÉRODOTE, I. 95.

thétique “chemin du non-être” ; là où Parménide critique une négation du “fait d’être” («il est impossible de ne pas être»; «on ne peut pas affirmer qu’il est nécessaire de ne pas être») on fabrique de toutes pièces un “Non-Être”. Et parce qu’il est impossible de ne pas être (qui est une sorte d’axiome), «tu ne connaîtras pas *quelque chose qui ne soit pas* (τό γε μὴ ἔόν)» (2.7-8) (qui est une conséquence directe de l’axiome). Dans ce vers, τό, séparé du participe par γε, est évidemment démonstratif.

C’est à dire que la priorité de la démarche parménidienne réside dans l’infinitif et chez lui, comme nous lisons dans n’importe quelle grammaire, le participe, qui apparaît après, est une “partie” du verbe, dont le sens se trouve dans l’infinitif. Le participe concrétise ce sens dans une ou plusieurs entités (il peut être au singulier ou au pluriel), au masculin, féminin au neutre, et au présent, au passé ou au futur. Chez Parménide, l’infinitif “εἶναι” se concrétise au singulier, dans un participe présent neutre, ἔόν, qui apparaît au “fragment 6.1” (texte qui, dans l’original aussi, a dû se trouver après le “fragment 2”) comme le seul “sujet” possible *a priori* d’ἔστιν (et je dis “*a priori*” dans le sens d’un pléonasmе: il n’est pas nécessaire de mener à bien un enquête pour admettre que, s’il y a quelque chose qui est [ἔστιν], celle ci est... “ce qui est” [ἔόν]).

Cette priorité de l’infinitif apparaît d’une manière claire et évidente au début du fr. 6: s’«il est nécessaire de dire et de penser que ce qui est en train d’être, est» (ἔόν ἔμμεναι) (6.1a), c’est “parce qu’être est possible” (ἔστι γὰρ εἶναι) (6.1b). La faute des mortels consiste à ne pas distinguer entre le fait d’être et de ne pas être (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι, 6.8: deux infinitifs), qui, pour eux, «sont le même et non le même». Les mortels ne mélangent pas deux “entités”, l’Être et le Non-Être, comme on dit presque toujours, mais deux “états”: le fait d’exister et le fait de ne pas exister.

Il est très intéressant le fait que, dans ce passage, Parménide utilise le verbe πέλειν comme synonyme d’εἶναι, car ce détail nous donne des éléments pour comprendre la réelle signification d’εἶναι chez Parménide. Cela va de soi que dans ce travail nous ne prétendons pas

⁹ On sait que les deux premiers hémistiches n’ont pas un sujet exprimé, mais, si ce sujet existait, il aurait dû être valable aussi pour les deuxièmes hémistiches: «[ce qui est] est, et il n’est pas possible qu’il ne soit pas; [ce qui est] n’est pas, et il est nécessaire qu’il ne soit pas». Le “Non-Être” n’a rien à voir ici.

analyser exhaustivement la signification d'εἶναι chez Parménide¹⁰. Il suffit de dire que nous croyons que lorsque le verbe apparaît isolé, conjugué ou non, il a une signification “forte”, existentielle: il signifie “exister, être présent”¹¹, comme en 2.3 et 2.5. Ce caractère “concret” – si l’on veut –, presque locatif, se trouve dans le sens originaire de πέλειν: «est status per aliquod tempus durans semper perpetuus rei quae semper manet»¹². Chantraine admet qu’une fois affaibli le sens locatif du verbe, sa signification la plus courante est “se produire, exister”¹³. Le fait que Parménide utilise ce verbe comme synonyme d'εἶναι met en évidence la valeur existentielle de ce verbe dans son Poème.

Le recours encore une fois au verbe πέλειν à la ligne 8.18, où il est question de l’existence réelle et authentique du premier chemin de recherche, chemin qui πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι¹⁴, confirme la signification d’“être présent”, que nous venons de trouver chez Schwyzer (voir *supra*), présence qui n’est pas le résultat d’une gènèse, car, dans ce cas elle serait condamnée à se corrompre. Il est intéressant de remarquer le rapport entre l’absence de gènèse en ce qui concerne l’έόν au fr. 8.6, «τίνα γὰρ γένναν διζήσαι αὐτοῦ»; et la formule parallèle de 8.19, «πῶς δ’ ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ έόν». L’erreur des mortels est l’utilisation de mots tels que «γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί» (8.40) comme s’ils correspondaient à des processus “réels”, lorsque la seule vérité possible n’est pas la conjonction (τε καὶ) mais l’alternative, η̄: «πάμπαν πέλεναι ἢ οὐχί» (8.11), «ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν» (8.16). Encore une fois, l’alternative fondamentale est présentée moyennant un verbe et sa négation, non entre έόν et μὴ έόν.

Et, enfin, une fois éliminé, en 7.2, le chemin de recherche qui s’est avéré n’être qu’un cercle vicieux (6.9), le fr. 8 commence par ces mots: «μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται», mais le seul μῦθος qui reste n’est pas έόν, mais ἔστιν (8.2). Les nombreux σήματα que la Déesse expose le long des premiers cinquante vers du fr. 8 sont des “signes” ou des “preuves” de l’ἔστιν, qui sont représentés, du point de vue de la grammaire, par un participe *présent*, έόν, qui assume la “présence présente”

¹⁰ Notre position sur ce sujet se trouve in CORDERO (2004, *passim*).

¹¹ SCHWYZER (1950: 624).

¹² EBELING (1885: 159).

¹³ CHANTRAINE (1999: 877).

¹⁴ Voir aussi 8.44-5: «οὔτε τι μείζον οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ».

(*vûv*, 8.5) de l'ἔστιν. Il est vrai que (τὸ) ἔόν est le sujet grammatical de la plupart des *σήματα* du fr. 8, mais ceci est possible parce qu'en 6.1 la Déesse avait déjà proposé l'ἔόν comme le seul objet susceptible d'être énoncé et pensé. Autrement dit: décrire (τὸ) ἔόν revient à décrire ce qui est commun à tout ce qui existe, le fait d'être, que Parménide a découvert et proclamé pour la première fois.

Comme nous avons dit au début de ce texte, ce "fait d'être", exprimé dans le Poème aussi bien par εἶναι que par πέλειν, ne peut pas être soumis à des paramètres ou coordonnées spatio-temporelles. C'est Mélissos qui aura la lourde responsabilité de placer l'ἔόν dans l'espace et dans le temps, ce qui entraînera, comme on le sait, la colère ironique d'Aristote. Prétendre que le fait d'être soit un ou multiple, mobile ou immobile, sphérique ou cubique, n'a aucun sens. Il est vrai que pour Parménide le fait d'être est unique (fr. 8.6), mais ceci signifie qu'il n'y a pas plusieurs "manières" d'être: on est ou on n'est pas (8.16). Il y a seulement le fait d'être qui se concrétise dans les étants. Les pluriels, qui font allusion aux étants, sont nombreux chez Parménide (p.e., 7.1 et 4.1), et la formule «l'étant touche à l'étant», qui apparaît deux fois dans le Poème (8.25, 4.2), est incompatible avec n'importe quel "monisme". Et en ce qui concerne le σῆμα "ἀκίνητον" (8.26, 38), il s'agit tout simplement d'un synonyme d'ἀτρεμής (8.4): le fait d'être est inaltérable car rien ne lui manque.

Avant d'arriver au bout de ce travail, une question s'impose: quel a été l'écho, dans son époque, de cette découverte du fait d'être de la part de Parménide? Avec les précautions qui s'imposent (car rien n'est plus dangereux que la philosophie-fiction) il nous semble que le noyau d'une philosophie un peu marginale par rapport à celle des prédécesseurs, comme celle de Parménide, a échappé à ses contemporains, qui se sont attachés à commenter des points "compréhensibles". N'oublions pas que Platon, presque son contemporain, n'a pas hésité à écrire que «je crains ne pas comprendre ce que lui [Parménide] a dit, et, plus encore, que le sens de sa pensée nous échappe»¹⁵. Il y a à cet égard un fait très curieux: le texte que nous appelons aujourd'hui "fragment 2", qui présente les seules voies de recherche que l'on peut imaginer (dont l'une sera supprimée), et qui expose les véritables axiomes sur lesquels s'appuie toute la philosophie de Parménide (*grosso*

¹⁵ PLATON, *Théétète*, 184a.

modo: il y a de l'être; ne pas être n'est pas possible) n'a été cité par des "collègues" philosophes, Proclus et Simplicius, que plus d'*un millénaire* après son écriture. Ce texte fondamental semble ne pas avoir été l'objet d'un intérêt particulier de la part de Platon, d'Aristote, de Plutarque, ni de personne, peut être parce que Parménide n'avait pas accompagné sa découverte du fait d'être d'une assimilation de celui-ci à des étants privilégiés (eau, feu, atomes, Formes, etc.), comme c'était le cas des autres philosophes.

Platon était-il conscient du fait que la Forme de l'Être (ἰδέα τοῦ ὄντος), proposée par lui pour la première fois dans le *Sophiste* (254a), consacrait la renaissance, et non pas la mort, de Parménide? Il est certain que, malgré le désir platonicien d'aller au-delà de Parménide, la démarche suivie par l'Étranger (d'Élée!) dans le *Sophiste* coïncide parfois très curieusement avec la philosophie de l'éventuelle victime. Lorsque Platon examine la formule des dualistes, pour lesquels il y a (=sont) deux principes, se demande: «Qu'est-ce qu'ils veulent signifier par ce 'sont'? (τί 'τὸ εἶναι' ὑπολάβωμεν ὑμῶν)?» (243e). Et, comme aurait dit Parménide, il déduit qu'il s'agit d'une troisième (τρίτος) notion, qui "donne" de l'être aux deux principes. Mais l'Éléate n'est pas mentionné dans ce passage, et Platon répond à la question que Parménide ne s'était pas posée: «être est la possibilité de communiquer» (δύναμις κοινωνίας) (247e).

Une dernière remarque. Même si, comme nous avons essayé de le démontrer, Parménide privilégie toujours dans son Poème les infinitifs εἶναι et πέλειν (qui peuvent partager comme traduction "exister"), et la troisième personne du verbe "être" au *présent*, ἔστιν, le fait d'insister sur le fait qu'on existe "maintenant" (νῦν, 8.6), nous montre clairement que le participe présent (τὸ) εὖν doit être interprété avec le sens de «ce qui est en train d'exister maintenant». Les étants sont des entités, des "choses", qui sont présentes maintenant, qui sont en train d'exister, et c'est pour cette raison que le point du départ de Parménide, son "axiome" central, est ἔστιν, présence qui s'impose comme une évidence car on ne peut pas nier qu'"on" existe, au lieu d'εὖν, qui suppose *déjà* q'on est. La suite du Poème est une analyse de la portée et des σήματα de l'ἔστιν, réalité qui se concrétise dans tout ce qui est en train d'être, réalité unique, bien entendu, mais aussi complète, inaltérable, etc. Nous sommes très loin d'Un Être Immobile et Sphérique, qui est un fantôme inexistant.

BIBLIOGRAPHIE

- CHANTRAINE, P. 1999: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck, 2a ed.
- CORDERO, N. 2004: *By Being, It Is*, Las Vegas, Parmenides Publishing.
- CORDERO, N. 2008: *Parmenide scienciatto?*, ed. ROSSETTI L.-MARCACCI F., Akademia, Sankt Augustin.
- EBELING, H. 1885: *Lexicon Homericum*, Leipzig, G.B. Teubner.
- SCHWYZER, E. 1950: *Griechische Grammatik*, II, Munich, C.H. Beck.

FERNANDO SANTORO¹

Da Experiência à Ciência, o Céu de Parmênides

Parmênides é um dos pilares da filosofia grega e tornou-se, através das interpretações de Platão e Aristóteles, igualmente o pai venerável e terrível da metafísica ocidental. O seu poema nos foi legado fragmentariamente, por citações em textos decisivos de filósofos e afins, ao longo de todo um milênio de filosofia helênica. A integridade do poema, porém, não nos foi legada e, salvo por poucas indicações parciais, também a ordem da disposição dos versos. Duas das mais extensas e mais importantes citações, bem como outros versos esparsos, nos chegaram através de Simplicio, um filósofo neoplatônico do séc. VI, que, em seu comentário à *Física* de Aristóteles, cita generosamente o eleata porque, como ele mesmo diz, o texto de seu poema já se tornara raro à época. Assim, Parmênides ganhou maior notoriedade pelos elogios e críticas nos tratados metafísicos de Platão (diálogos *Parmênides* e *Sofista*) e Aristóteles (*Física* e *Metafísica*), e seu texto chegou até nós principalmente pelo comentário de um neoplatônico, quando este revisava a crítica de Aristóteles ao conceito de uma natureza (φύσις) que fosse destituída de movimento. Deste modo, a transmissão material do poema, assim como a construção da posição filosófica e, por assim dizer, o perfil filosófico de Parmênides se constituíram como os de um metafísico unitarista e imobilista; defensor de uma estreita unidade entre ser, pensar e dizer que refutava e expulsava do campo da verdade

¹ Depto. de Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro (fsantoro@matrix.com.br). Este texto é em homenagem a Giovanni Casertano, para compartilhar as alegrias da amizade; trata-se da segunda versão de uma investigação em desenvolvimento sobre a poética sapiencial de Parmênides. Pesquisa apoiada pela Capes, fundação do Ministério da Educação do Governo brasileiro.

a opinião ambígua dos mortais, sobretudo suas considerações sobre a realidade do vir-a-ser e do perecer.

A reconstituição moderna do Poema de Parmênides, iniciada no séc. XVI com Henri Estienne, mas que só vai alçar uma constituição próxima à que temos com Scaliger, no séc. XVII, e Brandis e Karsten, no séc. XIX, consolida-se apenas com o aporte das extensas citações de Simplício e, conseqüentemente, a partir desse ponto específico de interpretação e filtragem da tradição. Este núcleo metafísico, legado por Simplício, foi acrescentado à extensa passagem de 30 versos citados por Sexto Empírico, que indica ser esta a parte inicial do poema. Esta parte se convencionou chamar de “Proêmio” pelo seu caráter iniciático e alegórico. Assim, a recepção moderna apresentava igualmente uma disposição estrutural que tem modelado desde então a compreensão do Poema: primeiro, um proêmio narrado pelo poeta, de caráter iniciático e alegórico à moda dos poemas épicos sapienciais, tais como a *Teogonia* de Hesíodo (é o fragmento B1 de Diels); em seguida o discurso propriamente metafísico, proferido por uma Deusa que recebe o poeta. O discurso da Deusa se apresenta inicialmente como um programa de investigação, apresentando as vias do conhecimento que se deve seguir, de um lado, e de que se deve afastar, de outro; são os fragmentos citados por Simplício que Diels numerou como B2, B6 e B7. Em seguida, engatado aos últimos versos de B7, o grandioso fragmento ontológico B8, apresentando os Sinais do que é: ingênito e imperecível, todo, único, intrépido e sem meta, sem passado nem futuro, mas agora, equivalente, nem algo maior, nem algo menor. Simplício produz uma pausa ao fim da mais longa citação de 52 versos com as seguintes palavras proferidas pela Deusa:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Aqui cesso para ti um discurso fiável e um pensamento.
acerca da **verdade**; a partir daqui aprende **opiniões**
de mortais, ouvindo o mundo enganoso de minhas palavras

Assim, a recepção do Poema, passou a considerar dois momentos no discurso da Deusa: o discurso da Verdade (ἀμφὶς ἀληθείης) e o discurso enganoso (ἀπατηλόν) das Opiniões dos mortais (δόξας βροτείας), separados exatamente por este verso (B8, 51). As edições dos

fragmentos, ao longo do séc. XIX foram recolhendo novos textos, a partir de citações encontradas em novos contextos; alguns fragmentos, segundo pareciam constituir o discurso da Verdade, foram sendo postos antes deste marco, os outros, segundo pareciam configurar o discurso das Opiniões, foram postos depois dele.

A perspectiva de uma dicotomia entre verdade e opiniões, segundo a qual no primeiro caberiam somente discursos ontológicos e no segundo tudo o que dissesse respeito a conhecimentos de ordem cosmológica, foi adotada pelos editores modernos. Estes assumiram que as teses unitaristas e imobilistas quanto ao ser deveriam forçosamente legar ao âmbito da opinião e do engano tudo que dissesse respeito ao devir, ao múltiplo, ao movimento. De modo que tudo quanto no Poema se diz dos astros e dos seres vivos só podia ser o discurso enganoso dos homens, que veem falsamente o devir onde deveriam ver o ser. Por isso, Aristóteles teria criticado a unidade do princípio e a imobilidade do ser de Parmênides, quando, em vista de perscrutar a natureza, buscava analisar as causas do movimento. Mesmo quando Simplício quer salvar Parmênides da crítica de Aristóteles, o faz tendo em vista a ideia de que as teses unitaristas e imobilistas de Parmênides não falam da natureza, mas do ser transcendente; de modo que lega o discurso verdadeiro ao ser, e acaba por lançar toda a natureza móvel e múltipla no poço enganoso da opinião.

Constituiu-se assim uma ideia não apenas de condenação, por parte de Parmênides, da perspectiva múltipla da opinião dos mortais, como também de todo estudo dos fenômenos naturais, pois não passariam de objetos desta mesma perspectiva enganosa. A via das opiniões foi assim identificada como a via que é condenada e que não deve ser percorrida. Esta identificação, todavia, não é sem problemas. Pois sendo uma via condenada, por que justamente a Deusa a percorre depois de falar da verdade? Mais ainda, por que ela mesma a prescreve ao jovem aprendiz quando apresenta, nos últimos versos do Proêmio, a segunda parte do programa de conhecimento? (B1, 31-32)

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ' ὄντα.

Contudo, também isto aprenderás: como as oparências precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é.

Dentre tantas perplexidades que o Poema nos apresenta, esta foi se

tornando maior, à medida que mais e mais citações foram incorporadas a este segundo momento da fala da Deusa, que se convencionou chamar de “Doxa”, a ponto de constituírem de fato um corpo teórico significativo de fenômenos ligados à astronomia, à embriologia, à psicologia, à reprodução, à sensação... Podemos remontar estas inquietações da recepção moderna ao comentário de Nietzsche, para quem Parmênides teria incorporado ao fim de seu Poema uma cosmologia de que teria sido autor na juventude e que teria renegado na maturidade, tratando-a justamente como exemplo de enganosa opinião. Mas efetivamente é a recepção do Poema no século XX que levanta a grossa poeira do problema e que acaba por redefinir e reavaliar o sentido e o estatuto em relação à verdade do discurso da “Doxa”.

Para esta reavaliação, a meu ver, contribuíram duas ideias importantes, oriundas de formas diversas de aceder ao problema. A primeira, que entende τὰ δοκοῦντα como as coisas que se mostram, ou seja, fenômenos. Esta tem como porta-voz a leitura fenomenológica de Jean Beaufret, sob inspiração do problema da diferença ontológica de Martin Heidegger. Há uma diferença de perspectiva entre o discurso sobre o ser como fundamento e sobre os entes ou fenômenos nos quais o ser se mostra e é. Assim, o caminho do “não ser” proibido, insondável e indizível não se identifica com a via das opiniões ou do que se mostra, antes é o abismo face à constatação primordial de que há o ente e não antes o nada. O nada pertence ao discurso constitutivo do ser como fundamento. Do ser, abre-se o sentido do mundo que se mostra para o homem.

A segunda ideia entende a *dóxa* como o caminho da experiência constitutiva do conhecimento e da ciência, para esta ideia contribuiu particularmente o livro de Giovanni Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*. Tomo aqui a liberdade de entender a experiência a partir da qual se constitui a ciência como uma experiência não apenas de conhecimento, mas como uma completa experiência vital, carregada de emoção e sentido: como uma plena experiência humana. Exemplifico a partir de um verso da *dóxa*, ou da *phýsica*, ou da cosmologia de Parmênides.

Um dos mais belos versos de Parmênides se fez como expressão poética de uma concentração de emoção conquistada em uma jornada de conhecimento da natureza. Trata-se de um verso sobre a lua, citado por Plutarco de Queroneia, no séc. I d.C. Este, no intuito de ilustrar a ideia de que um corpo pode receber características de uma fonte ex-

terior, como o ferro em brasa recebe a cor e o calor do fogo, e como a lua recebe o brilho do sol, relembra o verso de Parmênides (*Adversus Colotem*, XV, 1116a):

νυκτὶ φάος περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

Brilho noturno de luz alheia vagando em torno à Terra.

Plutarco cita por erudição: não está muito interessado no valor intrínseco do verso. O conhecimento de que a lua reflete a luz do sol já não brilha como em sua descoberta, já é um conhecimento desbotado, e o filósofo platônico apenas quer ilustrar, com uma imagem sensível, a sua compreensão da projeção das ideias, pela qual ele explica como interpretar a teoria platônica da participação das formas nos corpos passageiros.

Já sete séculos antes, porém, a contemplação da natureza da lua não foi tratada com banalidade. Ao contrário, significou um salto que o homem corajosamente enfrentou, face ao extraordinário que se lhe mostrava, todo povoado de temíveis deuses e compromissos sagrados. Um salto para o conhecimento que busca revelar as relações autônomas da geração e do crescimento dos seres vivos, dos percursos dos astros celestes, das sucessões cíclicas das estações do ano e de todos os processos que obedecem à necessidade e seguem a ordem natural dos acontecimentos. A banalização, porém, não é fruto de um assentamento firme no conhecimento, mas é antes o esquecimento daquela emoção intelectual própria de quem se depara com a experiência da busca da verdade. Pois a primeira revelação que os homens de conhecimento expressam em seus discursos sapienciais não é uma evidência do saber, mas o assombro face à fraqueza e limitação da própria capacidade humana ante a imensidão do mundo. Esta lição já está presente nos mais antigos cantos homéricos e nos poemas hesiódicos, nos quais os homens são enganados por toda sorte de ilusão: sonhos nos sonhos, cantos de sereias sedutoras, sombras de mortos, fantasmas de toda ordem. O mais astuto dos homens, Ulisses, não é senão aquele que sabe manobrar a seu proveito a grande propensão dos homens para o próprio engano e, Sísifo, o grande sábio, é aquele que consegue, ao menos uma vez, enganar a morte. A poesia arcaica sapiencial também provê os seus ouvintes de toda sorte de enganos deleitosos, narrativas imaginosas sobre os fatos do mundo, tudo para dar conta da ordem atual, seja o cosmos das estrelas no céu, seja a política dos homens na cidade. Os poetas mesmos

têm consciência de que as musas sabem dizer a verdade, mas também produzir falsos simulacros muito semelhantes às coisas reais. De fato, a primeira banalização do conhecimento ainda não é a das descobertas dos homens que buscaram as verdades naturais; a primeira banalização já incide sobre o conhecimento da experiência com o sagrado. Troca-se o primeiro espanto extraordinário com os deuses pela justificação de um estado de coisas que se deve conservar e cultuar.

Os homens que se debruçaram pela primeira vez sobre os astros como coisas naturais e não como deuses foram corajosos por lançarem-se ao desconhecido e inesperado e não por enfrentarem autoridades religiosas. Homero e Hesíodo, que são os teólogos atacados pelos primeiros físicos, nunca foram sacerdotes ou anunciadores de revelações divinas, mas poetas e criadores de ficções sobre os deuses. Todos sabem que eles são autores de ficção, e eles mesmos, como dissemos, são os primeiros a assumir a condição. Quando os primeiros físicos os atacam, atacam não propriamente por falarem coisas falsas, mas por um tipo de falseamento particular, o antropomorfismo, que podemos identificar com a banalização da experiência de espanto com os acontecimentos do mundo. A redução dos deuses à figura e à gesta humana significa a retirada do caráter espantoso e admirável dos acontecimentos extraordinários do mundo e a redução à comparação com o que já conhecemos e com o que estamos acostumados em nossa vida cotidiana. Os primeiros filósofos trouxeram de volta à experiência do conhecimento essa emoção com o extraordinário, na qual nos deparamos com a condição humana trágica de um entendimento predisposto ao engano e para o qual é preciso buscar além das efêmeras aparências, lá onde se oculta o reino da necessidade.

A ideia original de buscar a verdade do mundo na sua natureza e não nos desígnios arbitrários de deuses déspotas é uma ideia que busca um tipo especial de conhecimento, um conhecimento que explique as coisas por elas mesmas e, ainda, por que aparecem tal como aparecem para nós. A natureza das coisas significa primeiro isto: o processo autônomo em que elas vêm a ser por elas mesmas. Segundo, significa saber qual a necessidade que têm de ser assim, i.e. segundo que leis as coisas são e se comportam. A busca da necessidade de um acontecimento equivale à busca, no âmbito do próprio processo e não fora, das causas que o exigem. Mas ainda, terceiro e muito importante para todos os primeiros sábios, é saber por que nos enganamos, por que nós humanos estamos sempre à mercê das aparências e de explicações fáceis e banalizadas.

A banalização do conhecimento e o esquecimento daquelas emoções de admiração face ao que se dá a conhecer é, em suma, a perda do substrato mais fundamental de quem pesquisa, este reconhecimento de que não saber não é um defeito mas a possibilidade mesma de buscar uma experiência original com o saber e a manifestação da verdade. Para quem está humanamente disposto a conhecer, o vasto mundo desconhecido é um brinde e um convite para uma jornada excelente.

A guarda desta disposição, em meio à revelação de uma verdade cosmológica, torna aquele verso de Parmênides tão especial. Ao menos para quem aprecia as emoções da experiência de conhecer. Mas como é que esta verdade de que “a luz da lua é reflexo da luz do sol” pode ser experimentada como uma verdade não banal, ainda hoje, para nós que construímos foguetes para ir à lua e já fotografamos as luzes e as sombras de tantas luas em diversos planetas?

Parmênides escreveu um poema sobre a natureza de um modo peculiar, não apenas para nós, mas também para quem veio antes dele e depois dele e para os seus contemporâneos, ainda que por razões diferentes em cada comparação. Para nós, é estranho que a natureza do mundo seja apresentada na forma de um poema e não em uma demonstração teórica. Para os anteriores a Parmênides, estranho era justamente apresentar alguma verdade como demonstração e não como revelação. O Poema de Parmênides é um cruzamento entre as duas formas de conhecer: por revelação e por demonstração. Ele emprega os meios da poesia tradicional, os versos hexâmetros como os de Homero, e começa por narrar a jornada de um homem de conhecimento que, como Ulisses, depois de alguma errância, se depara com um grande portal em que há um desafio a superar. O homem consegue passar pelo portal do Dia e da Noite e é recebido por uma deusa. A Deusa o toma pela mão e o conduz por um caminho de revelação. Deste momento em diante a Deusa fala e o homem apenas escuta. A fala da Deusa comporta uma série de ensinamentos sobre a verdade e o engano, sobre a ambiguidade das opiniões dos mortais, sobre caminhos e descaminhos do que é, sobre os sinais do caminho que é, sobre a identidade de ser, pensar e dizer, sobre a dualidade de um mundo de terra e fogo, sobre o céu, sobre a reprodução e os sexos. Até aqui nada de diferente da poesia sapiencial arcaica, que fala revelações inspiradas. Mas a fala da deusa, em momentos capitais, não apenas revela, mas também demonstra com argumentos e ainda apresenta alguns axiomas que constituirão os princípios da dialética e da demonstração científica.

Muito recentemente, a atenção se tem voltado para outras passagens do poema, atribuídas ao caminho da *dóxa*. Nelas se percebe uma série de ensinamentos de conteúdo cosmológico e biológico, que se aproximam muito de outras teorias de físicos jônicos e itálicos da época. Particularmente próximo é o que se conhece do poema *Da Natureza* de Empédocles com respeito às teorias biológicas. A proximidade com tais teorias levou muitos estudiosos a pensarem que seriam justamente teorias de contemporâneos seus que Parmênides estaria refutando em bloco, por se tratarem todas de opiniões de mortais. A apreciação desse verso sobre a lua, citado por Plutarco, faz supor outro procedimento, anunciado como método de ensinamento pela Deusa mestre, no início do poema.

No próêmio a Deusa anuncia dois programas de ensinamento: o primeiro diz respeito à verdade, não há dúvidas, o segundo, conhecido como o programa das opiniões, problemático como vimos, é descrito como um conhecimento de “como as aparências precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é” (vv. 31 e 32). Não se trata apenas da expressão das opiniões, mas também de sua razão de ser. Assim o ensinamento completo não se restringiria apenas ao conhecimento verdadeiro, mas também às razões que nos levam a ver o mundo de modo enganoso. Tal tipo de conhecimento é justamente o que se vê no verso sobre o brilho noturno.

O brilho noturno de luz alheia não apenas explica a verdade astronômica: que o sol reflete sua luz na lua quando ela brilha de noite; ele também nos diz que o mundo tal como nos aparece à primeira vista é um mundo de aparências enganosas e que é preciso alcançar, com a experiência da demonstração e da reflexão, a verdade oculta das aparências. Todavia essa verdade não é oculta de modo místico, ela só é oculta para quem não reflete sobre a necessidade do que se mostra. A verdade é acessível e disponível, quando se busca a necessidade das leis naturais. No caso, a verdade do brilho estrangeiro da lua é uma verdade que se alcança observando a transformação das suas fases, segundo a regularidade dos seus ciclos mensais que a fazem aparecer a cada dia em uma hora diferente, com uma parte de brilho visível segundo a posição relativa ao sol que a ilumina. Este verso é o mais antigo testemunho do conhecimento da natureza do luar. Mas ele não concentra apenas a verdade astronômica e a verdade epistemológica, estas poderiam muito bem ser expressas em um tratado teórico. O verso também concentra uma verdade própria da poesia e sobre a tradi-

ção poética – que inclui toda essa experiência do conhecimento, condensada em uma emoção intelectual, e expressa na beleza das palavras perfeitamente adequadas à idéia.

O verso nos chegou isolado, ainda que outros versos citados por outros autores nos autorizem a pensar que integravam uma grande descrição dos fenômenos celestes, entre os quais os ciclos da lua ocupavam espaço importante. O fato de ser citado isolado é, todavia, um sinal de que o verso tem força para ser lembrado e apreciado por si só, suspenso do seu contexto.

São sete palavras distribuídas no verso hexâmetro, que podemos separar em três unidades semânticas. A primeira é constituída de dois nomes opostos: νυκτὶ φάος; de noite luz: brilho da noite: brilho noturno. É um oxímoro ou uma anfibologia, como sugere Mourelatos². Não é qualquer oxímoro, mas uma imagem de dualidade e oposição que Parmênides cultivava desde o Proêmio, quando a deusa recebe o homem que busca o saber no portal da Noite e do Dia. Parmênides insistirá na idéia de que, no mundo das aparências, tudo é constituído de noite e de luz. Mas a luz da lua é uma luz ainda mais ambígua: é a luz do sol (dia) que mais brilha de noite. Luz ambígua como os errantes mortais de duas cabeças que nada sabem, que não distinguem o que é e o que não é, e tudo confundem³. Confundem a lua com o brilho que ela toma emprestado do sol. A luz do luar não é da lua. Se o luar é confundido com a lua, temos o engano; eis um exemplo de explicação do engano em que vivem os mortais bicéfalos. Cumpra-se o programa da Deusa de não apenas dizer a verdade, mas também dizer a razão dos enganos.

Do ponto de vista da poesia e da tradição poética, também temos um jogo interessante, calcado no modelo homérico de dar epítetos aos heróis e aos deuses. Mas, se o modelo de epíteto em adjetivos compostos de duas palavras é evocado⁴ (como em aurora dedirósea [de dedos de rosa], por exemplo); por outro lado o substantivo oculto que se descreve não é nem um herói nem um deus, mas um ente natural. A nossa expectativa é a de que este ente seria a lua. Mas a lua mesma não

² A.P. MOURELATOS, *The deceptive words of Parmenides*, «Doxa» (1993), pp. 314-315. Como Mourelatos, mantemos a lição dos manuscritos e não a correção de Scaliger.

³ DIELS-KRANZ B6.

⁴ A ponto de suscitar a correção de Scaliger, que funde os dois nomes no adjetivo νυκτιφαές *nyktyphaés*.

aparece no verso! Ainda que estivesse no verso anterior, vê-se claramente que a lua foi separada do seu suposto epíteto – porque, de fato, e a construção poética o confirma, o brilho noturno não lhe pertence, apenas nela é refletido; o luar não é da lua, é de uma luz alheia. A gramática do verso obedece à verdade da natureza: o substantivo que recebe o epíteto de brilho noturno é “luz” (φώς). Para traduzir não segundo a ordem das palavras, mas segundo a gramática do verso, o certo seria então dizer: “luz alheia de brilho noturno”, mas em português não soa bem.

Vejamus essa outra ponta do verso: ἀλλότριον φώς: luz alheia. Como vimos, trata-se do sujeito da frase, a luz é o substantivo e a substância do luar, e a luz não é da lua, mas do sol, é uma luz alheia. Alheia não apenas à lua, mas alheia a toda a noite, é uma luz intrusa no céu noturno. Novamente, Parmênides faz uma referência direta e explícita a Homero, que usa a expressão homônima ἀλλότριος φώς, em que φώς não significa “luz”, mas “homem”: é um homem alheio, um estranho, um estrangeiro. O ouvinte de Parmênides ouve por baixo das palavras também a expressão homérica: a “luz alheia” soa como o “estranho, estrangeiro, distante”. Homero foi aproveitado e transformado, como acontece em várias partes do poema. Aproveita-se sua sonoridade, o esquema rítmico dos hexâmetros, os epítetos, a sonoridade das expressões. Mas altera-se o sentido, sobretudo, altera-se a base da descrição de um mundo ocupado por deuses antropomórficos para um mundo de entes naturais. Aqui também a homonímia entre φώς “homem” e φώς “luz” nos faz lembrar que a Noite não é mais para os físicos a terrível madrasta que recebe a virgem Ártemis irmã gêmea de Apolo, mas o espaço de uma luz errante, vagando em torno à Terra.

Depois de ter separado o verso em três partes, vejamos como a parte do meio conecta os extremos do verso, não apenas como frase, mas também como um raciocínio, um silogismo, uma demonstração. O brilho noturno é a forma aparente, com a qual se pode ser enganado e da qual queremos investigar a verdade e a razão de ser. Quando observamos com atenção a regularidade da errância desse brilho, e como as fases percorrem o ciclo mensal, compreendemos que a lua está vagando em torno da terra durante este ciclo, e que a parte iluminada corresponde à sua posição relativa neste percurso. A partir disso se pode concluir que a luz do luar provém do que ilumina a lua, quer dizer, da luz alheia que é o sol. Ou, de modo mais direto, entendemos que o luar e as fases da lua resultam da reflexão da luz solar, porque a lua gira

em torno da Terra. Assim, com um só verso, Parmênides não substitui simplesmente a lua pelo sol, uma opinião, por outra mais verdadeira. Ele demonstra por que a coisa é assim, e nos faz entender as razões da verdade que apresenta. De modo que não se trata mais de uma verdade revelada, mas demonstrada em um raciocínio, ou silogismo, como diziam os antigos. Em que a conclusão é precedida da sua explicação causal. Uma verdade científica completa, na mais bela experiência da poesia grega.

LIVIO ROSSETTI¹**Parmenide Filosofo?**

...a nadie se la había ocurrido de llamarlos «filósofos». La actividad era evidente; el nombre que correspondería a la disciplina ejercida, por esa gente estaba aún por inventarse. Pocos siglos después, Aristóteles feles escribirá que si non hubiese habido músicos, no se hubiese podido hablar, luego, de «música».

Nestor Cordero 2007

In forme diverse, Gianni Casertano ed io siamo (o ci sentiamo) di casa ad *Eleatica* e partecipiamo alla medesima *suzetēsis*, per cui trovo del tutto naturale contribuire al volume in suo onore con una nota su Parmenide. Nota in cui mi accade di lanciare tesi un po' ardite, ma lo faccio perché so quanto radicata sia, proprio in Gianni, la disponibilità a indagare ancora e poi ancora, senza farsi troppo condizionare dai risultati raggiunti in precedenza.

Lo farò partendo da un punto interrogativo che è dotato di evidente attitudine a sembrare gratuito, anzi improponibile. Chi non sa che Parmenide è stato un filosofo? Anzi un grande, grandissimo filosofo? È mai possibile dubitare della filosoficità del pensiero di chi, unico, seppe incutere soggezione allo stesso Platone e, tutto sommato, tenergli testa validamente, che seppe tenere sulla corda perfino Aristotele da vari punti di vista, e che è stato riscoperto in molti modi nel Novecento, sempre venendo percepito come una vetta, o almeno come uno scoglio con il quale sia particolarmente difficile fare i conti?

Se la mia risposta comincia con un esplicito "sì", è anzitutto in con-

¹ Università di Perugia (livio.rossetti@gmail.com).

siderazione del fatto che la filosofia ha cominciato a configurarsi come una pratica sociale consapevole e condivisa solo a partire da un'epoca decisamente posteriore (circa mezzo secolo dopo la morte di Parmenide): con Platone e i Socratici, quando appunto iniziò la primissima offerta di libri dichiaratamente filosofici, per cui è normale che, con la possibile – e, semmai episodica² – eccezione di Pitagora, nessun presocratico si sia mai ritenuto o proclamato filosofo. Se dunque la categoria “filosofia” è diventata una realtà non controversa solo svariati decenni dopo la morte di Parmenide, non è banale chiedersi su quale base si conviene di applicarla ai presocratici in genere, e a Parmenide in modo eminente, indipendentemente dal fatto che l'uso di assimilare i presocratici ai filosofi si sia affermato in un'epoca ancora posteriore alla ‘invenzione’ della filosofia.

Osservo inoltre che anche i pochi studiosi attenti nel prendere buona nota dell'epoca in cui la filosofia è diventata una realtà non controversa, inclinano a parlare di “filosofia presocratica” senza particolari precauzioni. A. W. Nightingale, per esempio, ha compiuto un notevole sforzo per guardare al fenomeno “filosofia presocratica” dall'esterno, tenendo ben presente il fatto che gli intellettuali comunemente trattati come “filosofi presocratici” non ebbero modo di considerarsi tali e cercando di spostare il focus sulla società di cui essi furono espressione, ma poi scrive, per esempio, che ai tempi di Eraclito «the tradition of philosophical inquiry had begun to spread from Miletus to neighboring cities (Samos, Colophon, Ephesus, Clazomenae) and had also been exported to the distant west by Ionian refugees»³. L'impegnativa affermazione è tale da richiedere molteplici precisazioni⁴; inoltre

² Infatti l'uso non si è affermato al di fuori della cerchia dei pitagorici e, del resto, nemmeno per i pitagorici fu normale parlare del maestro denominandolo *ho philosophos*.

³ NIGHTINGALE 2007, 189.

⁴ Si poteva parlare di una tradizione *filosofica* affermata a Mileto e ormai largamente diffusa ai tempi di Eraclito finché si è pensato che la filosofia sia “nata” con Talete, ma non si capisce come si possa mantenere questa affermazione qualora si parta dal presupposto che la filosofia è “nata” invece con Platone, dunque due secoli più tardi. Inoltre il riferimento ai tempi di Eraclito è fin troppo sommario, se è vero che, molto probabilmente, la notorietà di Talete ottenne di raggiungere molto efficacemente Atene prima della *nascita* di Eraclito (cf. SASSI 2009, 60-63; ROSSETTI 2011). Ma anche l'idea che il sapere milesio sia stato ‘esportato’ da alcuni ‘profughi’ andrebbe quantomeno precisata, visto che la qualifica di ‘profughi’ si può applicare, e a fatica, ai soli Pitagora e Senofane.

ha risalto la propensione a ridurre il confronto tra *sophoi* e poeti a mera manifestazione del bisogno degli uni e degli altri di affermarsi, sorvolando sulla specificità delle innovazioni legate al costituirsi di un circuito di *sophoi* influenzati dalle elaborazioni culturali tipiche dei maestri di Mileto⁵. La stessa studiosa scrive inoltre che «in interpreting these philosophers we must attempt to grasp a mode of thinking that precedes philosophical dualism» e che «the tradition of philosophical inquiry has begun to spread from Miletus»⁶. Ma si direbbe sommarmente improprio parlare di ricerca filosofica e di pre-dualismo filosofico a proposito di intellettuali che della filosofia non ebbero nemmeno una pallida idea. Infatti, anche ammettendo – come dobbiamo – che molti di quegli antichi intellettuali furono pur sempre *un po'* filosofi (e almeno di fatto), resta da chiarire in cosa sia consistita la supposta filosoficità della loro opera.

Anche M. M. Sassi ha cura di segnalare l'improprietà dell'uso di parlare di filosofi presocratici⁷ e sviluppa una approfondita e pregevole indagine sulle innovazioni che accompagnarono la loro avventura intellettuale, sulle difficoltà incontrate e sull'eventuale precarietà delle soluzioni di volta in volta tentate. Molte delle sue pagine costituiscono, invero, un efficace antidoto contro la tentazione, così diffusa, di sottoporre la vicenda culturale dei Presocratici a semplificazioni anche drastiche, ma senza per questo riportarli dalla Storia alla cronaca, perché quelle pagine ci mostrano che, nelle pieghe della cronaca, l'esuberante creatività di molti presocratici ha trovato pur sempre il modo di affiorare e lasciarsi riconoscere per quello che è stata. Tuttavia nemmeno nel suo libro prende forma una riflessione mirata sulle ragioni per cui Talete e seguaci meriterebbero di essere considerati *naturaliter philosophi*, e la circostanza si traduce in ulteriore invito ad affrontare il problema.

Osservo inoltre che il V secolo a.C., per il fatto di essere stato l'ulti-

⁵ Qui mi basti far presente che fra i tratti peculiari di questo circuito c'è perfino la propensione – particolarmente vistosa in Eraclito – a identificare competitori e interlocutori, e così pure la ferma propensione a fare affermazioni che (a) pretendono di arrivare a capire, dunque di accedere a segreti molto ben custoditi, (b) hanno un campo di applicazione potenzialmente universale (la spiegazione offerta per eclissi, temporali, terremoti, piene periodiche del Nilo o altri fenomeni, se coglie nel segno, per ciò stesso si applica ad *ogni* eclisse, temporale etc.).

⁶ *Ibid.*

⁷ SASSI 2009, 9.

mo secolo in cui l'Ellade ha continuato a non sapere nulla o quasi nulla della filosofia ma, al tempo stesso, anche il secolo che ha elaborato una vasta gamma di modelli e categorie di cui la filosofia posteriore si è nutrita con singolare 'voracità', presenta un'anomalia davvero cospicua. Non per nulla Nietzsche, Heidegger e altri hanno creduto di poter teorizzare la decadenza della filosofia a partire addirittura dal suo primo e più deciso propugnatore, Platone, o dal suo maestro, Socrate. Anche questo dato fa (o dovrebbe far) problema, a meno di poter dire che sia già disponibile un apparato concettuale di base con cui procedere a identificare e caratterizzare modelli e categorie. A rendere arduo il tentativo di stabilire in che senso proprio certi presocratici avrebbero dato un contributo fondamentale al decollo della filosofia e alla fissazione della sua identità concorrono, peraltro, anche cose diverse come l'imponenza delle innovazioni di cui molti di loro sono stati portatori e la comprensibile precarietà dei contatti diretti intercorsi tra questi 'proto-filosofi', e così pure la grande distanza tra le forme che la filosofia sembra aver assunto nella primissima fase della sua storia e il tipo di filosofia *ante litteram* rinvenibile nell'opera di svariati presocratici.

Per *ciascuno* di questi filosofi *ante litteram* ha dunque senso chiedersi che cosa ci propone di (potenzialmente, ma indiscutibilmente) filosofico e in cosa consiste la sua rilevanza per la filosofia, e va da sé che risposte diverse si richiedano per intellettuali diversi. Si è spesso parlato di razionalità e di attitudine a rendere conto del proprio sapere, ma, anche a voler ignorare le innumerevoli messe in guardia nei confronti di un simile schematismo (e M. M. Sassi è stata particolarmente attenta nel ricordarcele una per una), basta considerare quanta razionalità si manifesti anche in altre opere e altri autori del medesimo periodo per percepire il bisogno di introdurre non poche precisazioni aggiuntive. Si dovrebbe insomma riconoscere che, nel caso di intellettuali come Talete o Parmenide, non è affatto ovvio stabilire che cosa precisamente essi offrono di filosofico.

★ ★ ★

Nel tentativo di passare ora alla delinearazione di una risposta, vorrei anzitutto proporre di spostare l'attenzione dalla razionalità alla meta-comprensione, dall'offerta di nuclei di sapere alla forma mentis, alle categorie, alla precomprensione, alle matrici in base alle quali, secondo questi intellettuali, era appropriato rappresentarsi la realtà in cui siamo

immersi, quindi anche al contesto, al quadro di riferimento, ai modelli che il sapere da loro prodotto sembra assumere come già dati. In effetti è proprio l'attitudine a ridefinire le matrici dell'immagine condivisa del mondo, ciò che a mio avviso connota l'opera di molti Presocratici ed istituisce una differenza di rilievo anche rispetto alle innovazioni che poteva introdurre questo o quel poeta. Mentre il poeta fu comprensibilmente condizionato dall'esigenza di emozionare il suo pubblico, con conseguente stimolo a non discostarsi troppo dall'orizzonte categoriale condiviso, i cultori di quella «*sophia* che chiamano *peri physeōs historiē*» (PLAT. *Phaedo* 96a) seppero, per esempio, elaborare l'idea della sostanziale impersonalità, regolarità e prevedibilità del mondo fisico nella varietà delle sue manifestazioni, idea che dovette necessariamente apparire rivoluzionaria sia nell'ottica della mitologia olimpica, sia nel confronto con altri modi noti di rappresentarsi il mondo fisico, il mondo della vita e gli eventi cosmici. Ma potrei e dovrei ricordare anche l'ardimento di chi ha preteso di sostenere che l'eclisse dipende dalla mera (!) interposizione di un corpo opaco; di chi ha preteso di poter stabilire quale sia l'altezza di una piramide sulla base di un ragionamento semplice ma geniale al punto da nascere già 'perfetto'; di chi ha provato a guardare il cosmo dall'esterno, abbracciarlo con lo sguardo e dire "è fatto (dovrebbe essere fatto) press'a poco così", ed "è diventato quello che vediamo a seguito di una intera serie di trasformazioni, scaglionate in tempi indefinitivamente lunghi"⁸; di chi ha preteso di sbarazzarsi di *ogni* elemento antropomorfo nella rappresentazione degli dei; di chi ha preteso che la medesima legge cosmica trovasse applicazione in una gamma sorprendentemente variegata di contesti⁹; di chi ha osato pensare che "il mondo *deve* essere come dico io, anche se le apparenze dissuadono dal pensarlo, perché lo impongono la necessità, la giustizia, la forza del ragionamento"¹⁰. È difficile negare che simili elaborazioni abbiano rilevanza e dignità filosofica. Ne hanno per

⁸ Per una più articolata visione di ciò che qui viene solo accennato, v. ROSSETTI 2010b, 1307-1309.

⁹ Uno sguardo alla vastità di tale gamma figura in ROSSETTI 2009, spec. 337 s.

¹⁰ Rinuncio a difendere la legittimità di questa drastica semplificazione della via della verità. Come potrei farlo nei limiti di una nota a piè di pagina? Del resto, allo scopo di dare un'idea dell'atteggiamento che Parmenide osò assumere non è molto importante precisare il suo 'vero' pensiero (gli atteggiamenti trascendono la specificità delle teorie). Segnalo inoltre che, appena sopra, ho inteso alludere, nell'ordine, a Talete, Talete, Anassimandro, Senofane, Eraclito e Parmenide.

via della loro attitudine a squarciare gli orizzonti ed aprire prospettive che, agli occhi dei loro contemporanei, dovettero apparire inaudite, inimmaginabili, e che presuppongono/rivelano una sorprendente capacità di decondizionarsi dalle opinioni correnti. In effetti, teorie come queste consapevolmente finiscono per riscrivere il quadro di riferimento e si configurano, pertanto, come un pervenire a capire e come un (provare a) filtrare il velo delle apparenze. Inoltre ha risalto l'attitudine di queste intuizioni spiazzanti a 'sognare' e 'far sognare', ossia non semplicemente a impressionare piccole porzioni di pubblico sul momento, ma anche ad instillare – e al tempo stesso far interiorizzare – l'idea che si stiano delineando eccezionali opportunità di capire meglio, di accedere a segreti anche molto ben protetti (es. l'altezza delle piramidi, la causa delle piene periodiche del Nilo...) e, per esempio, di arrivare a una rappresentazione 'unificata' dei fenomeni, o quanto meno indicare una strada percorribile e istituire molteplici possibilità inedite anche per queste vie. In effetti è capitato molte volte che essi trovassero il modo di rimettere in gioco elementi costitutivi del quadro di riferimento ed elaborare sia criteri per ripensarlo con sorprendente radicalità, sia autentici nuovi principi e inediti modelli di ragionamento.

Può così prendere forma un primo criterio con cui individuare il denominatore comune di una bella gamma di contributi memorabili.



Giunge così il momento di concentrare l'attenzione sul solo Parmenide. Siamo abituati ad associare questo personaggio alla dottrina dell'essere, ma come sempre la teoria è un punto d'arrivo, per cui ha senso interrogarsi sui passaggi che hanno reso possibile un simile risultato (e non è velleitario tentare). Infatti le dottrine costituiscono, come sempre, la punta dell'iceberg, e non può non essere desiderabile risalire a monte delle dottrine identificate come tali e opportunamente confezionate dall'autore. Questo in generale. Ma il caso di Parmenide è speciale da molti punti di vista.

Lo è, fra l'altro, perché i suoi frammenti sollevano il velo su una questione assolutamente preliminare: quella della coesistenza tra dottrina dell'essere e dottrine sul cosmo, il mondo della vita e altri temi collaterali (un sapere *peri physeōs* relativamente più tradizionale). Si constata infatti che negli ultimi due esametri del fr. 8 la dea – e quindi Parmenide – inaspettatamente procede a conferire un valore positivo

a ciò che fino a un minuto prima era stato oggetto di giudizi negativi. A mio modo di vedere, questa è la prova che l'autore sta cercando il modo di cambiare prospettiva, così da mettersi a guardare con rinnovata confidenza a un tipo di sapere che, fino a un momento prima, egli stesso aveva criticato, anche severamente. Ora, risolversi a cambiare consapevolmente il criterio e l'unità di misura vuol dire adoperarsi per far coesistere due tipi di sapere che lo stesso autore considera propriamente non composibili. Il dettaglio ha qualcosa di straordinario perché implica che Parmenide ha elaborato, probabilmente in tempi diversi, non uno ma due tipi di sapere e, non avendo saputo rinunciare del tutto a quello più tradizionale, ha positivamente ricercato un modo plausibile per farlo coesistere con il nuovo sapere 'primario' da lui stesso elaborato.

Riconosco che la proposta interpretativa appena delineata¹¹ deve ancora essere vagliata dalla comunità scientifica; al tempo stesso confido che si possa riconoscere che la presentazione di due nuclei teorici in sostanziale conflitto alla quale Parmenide ha messo mano è un'operazione senza precedenti, e così pure che l'autore dell'intero poema non avrebbe potuto non rendersi conto della incongruenza di cui l'intero soffriva e soffre. Orbene, tutto questo mi pare eminentemente filosofico perché ci parla di una mente che... sta per scoppiare e di un argomento che pretenderebbe di affermarsi a dispetto di ogni cosa, quindi anche ai danni della trattazione naturalistica e del suo autore. Parmenide ha acceso i riflettori addirittura sulla pensabilità, sulla irresistibile forza di un dato ragionamento, e così pure sulla residua rilevanza di ciò che, posto di fronte a determinate pregiudiziali, frana irrimediabilmente per mancanza di validi contro-argomenti. Egli ci fa dunque partecipi dell'esperienza della contraddizione in cui è immerso suo malgrado, e solleva il velo su un intellettuale educato a offrire un solo sapere, ma costretto dalle circostanze ad osare non solo di proporre un tipico sapere 'intollerante', ma di proporre due che sono indiscutibilmente eterogenei. Inoltre ci fa capire che non ha nessuna intenzione di stemperare, smussare o rendere almeno congetturali le idee dirompenti che ha imparato ad amare. In questo Parmenide è esemplarmente filosofo, al punto di saper impostare perfino una riflessione meta-teorica.

Il ragionamento 'inattaccabile' (sull'essere) ha inoltre la caratteristi-

¹¹ È stata infatti enunciata – e, mi lusingo di credere, difesa – solo di recente, in ROSSETTI 2010a (§ 7).

ca, non meno innovativa, di attuare un trascendimento dei fenomeni che non è solo radicale, ma retto da argomenti (non da una mera intuizione), un trascendimento che si fonda sulla forza dei ragionamenti, anzi sulla presunzione (radicalizzata) che il ragionamento abbia ogni diritto a prevalere sulle apparenze. Alcuni studiosi amano sottolineare che qui Parmenide non manca di evocare anche elementi significativi della religione olimpica, ma è difficile non prendere atto, allo stesso tempo, della ‘ingombrante’ irruzione di una ragione (di un *logos*) che è capace di suscitare la speranza di arrivare fino all’essenza profonda di tutte le cose, con una radicalità alla quale solo Eraclito si è quanto meno avvicinato¹².

A potersi dire genuinamente filosofica è, pertanto, anche la singolarissima determinazione con cui Parmenide è passato da una *archē* materiale ad una *archē* che pretendeva di raggiungere livelli superiori di universalità per il fatto di mettere a fuoco un campo connotativo universalissimo, rappresentabile come incomparabilmente più primigenio di ogni altro possibile ‘universale’. Lo stesso dicasi della disponibilità a prendere sul serio l’incongruenza, da lui stesso rilevata, che è insita nella negazione ogniquale si tratti di una negazione assoluta e, a partire da lì, con la sola forza di una consequenzialità¹³ che ai suoi tempi non era non ancora disponibile né sotto forma di concetto né sotto forma di modello; quindi ad innescare un percorso inferenziale quanto mai radicale, così radicale da fare vittime anche nelle sue stesse teorie di carattere cosmologico. Accettare che ad essere demolite siano anche le proprie conquiste, fatte in veste di ‘scienziato’, e lo siano per mere ragioni di principio, è qualcosa di straordinariamente unico, nonché di indiscutibilmente filosofico perché con un solo gesto egli ottiene di dilatare immensamente la gamma delle valutazioni suscettibili di essere revocate *sub iudice* e, così facendo, di raggiungere un livello inaudito di universalità.

¹² Sull’argomento mi sono soffermato, in particolare, in ROSSETTI 2009.

¹³ Beninteso, già Achille aveva pensato che il torto subito fosse del tutto intollerabile, già il “Nessuno” indicato da Polifemo aveva fatto sembrare *del tutto logico* ai ciclopi di non credere alla sua denuncia del grave torto subito, già Anassimandro era riuscito a immaginarsi una preistoria del nostro mondo ritenendo che *fosse ragionevole presumere* che, in un lontano passato, ci sia stata anche una fase in cui alcuni animali marini impararono a vivere anche fuori dall’acqua e poco perdettero le squame. La differenza riguarda non la forma ma l’ardimento nel prendere in considerazione un campo di applicazione incredibilmente più comprensivo.

La circostanza suggerisce pertanto di evocare la figura di Lev Šestov e la sua creativa ossessione sulla ragione che tende a congelare tutto in un sapere dato una volta per tutte. Egli, che amava ricordare il detto di Seneca, *ipse omnium conditor et rector ... semper paret, semel iussit*, ha rappresentato proprio Parmenide come il primo ‘prigioniero’ della ragione, anzi come una sorta di Prometeo ridotto in catene dalla (e incatenato alla) ragione¹⁴, intendendo che la sua intuizione del mondo lo ‘costringe’ a tollerare una smisurata radicalità e la coerenza lo indusse ad accettare anche delle conclusioni altrimenti intollerabili (non per nulla viene paragonato anche ad Abramo che ‘tollera’ di sacrificare Isacco). Non è piccolo merito di Šestov l’averci fatto notare che, se Parmenide arriva a conclusioni radicali, ciò dipende dall’avvenuta presa di coscienza della radicalità che il suo *aut aut* (“o essere o non-essere”) introduce, e che chiude quasi ogni altro possibile discorso. Certo, Šestov è un po’ schematico, ma si ammetterà che il suo schematismo va a toccare un nodo cruciale, un tratto identificante (o almeno una tentazione ricorrente) della tradizione filosofica occidentale. Del resto, altrimenti non capiremmo la profonda impressione che il poema di Parmenide, e in particolare la sua radicale teoria dell’essere, ha saputo esercitare sui relativamente numerosi intellettuali, di poco posteriori, che in essa ravvisarono una pietra di paragone, un passaggio obbligato, o almeno una sfida di prim’ordine¹⁵.

È per questo tipo di considerazioni che suggerisco di *non* associare il Parmenide filosofo *ante litteram* alla sola dottrina dell’essere. Le dottrine, infatti, presuppongono molte cose, per esempio di sapere che esistono e si possono elaborare le dottrine, di aver idea di che cosa potrebbe (e che cosa non potrebbe) configurarsi come una dottrina, di aver idea delle dottrine altrui e dei limiti di quelle dottrine, della possibilità di fare meglio, etc. A maggior ragione, moltissime cose sono presupposte da un nucleo dottrinale come quello al quale è legata la celebrità di Parmenide: per esempio un’idea non vaga del salto di qualità che si determina nel passaggio dal sapere naturalistico a questa sua

¹⁴ *PARMHNIDHS DESMOTHIS (Des sources des vérités métaphysiques)* è il titolo della prima parte di *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse* (Paris 1938), che è poi uscita anche in italiano: L. CHESTOV, *Parmenide Incatenato. Le fonti delle verità metafisiche* (Milano, Bocca, 1944). Offro questi dettagli in considerazione della loro difficile reperibilità.

¹⁵ Qualcosa sull’argomento figura in ROSSETTI 2008.

astrattissima teoria in cui tutto ruota – cosa davvero inaudita – attorno a una sola parola.

Di quell'esplicito “sì” con cui si sono aperte queste pagine rimane dunque ben poco. Quella nomina a filosofo *honoris causa* che era stata virtualmente ‘deliberata’ e ampiamente giustificata da Platone e fu una realtà assodata già ai tempi di Aristotele, è ampiamente meritata: lungi da me la tentazione di revocarla in dubbio. Soltanto ho creduto di precisare e specificare, partendo dal presupposto che l'argomento meritasse una riflessione non fugace. Mi resta da aggiungere, semmai, che Parmenide fu tanto filosofo *ante litteram* quanto scienziato *ante litteram*, con contributi alla *peri physeōs historiē* che anch'io giudico di gran pregio¹⁶, solo che con ciò si aprirebbe un altro discorso, deviante rispetto all'argomento qui affrontato.

¹⁶ In proposito v. CASERTANO 1978, 225-313; inoltre CERRI 1999, 52-57; BOLLACK 2006, 203-330; ROSSETTI 2010b, 337-340. Sulla possibilità di ravvisare in Parmenide anche un autentico uomo di scienza, oltre che un filosofo *b.c.*, verte specificamente CORDERO 2008.

BIBLIOGRAFIA

- BOLLACK 2006 = J. BOLLACK, *Parménide, de l'étant au monde* (Paris 2006).
- CASERTANO 1978 = G. CASERTANO, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza* (Napoli 1978, più volte rist.).
- CERRI 1999 = G. CERRI, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura* (Milano 1999).
- CORDERO 2008 = N.-L. CORDERO *et al.*, *ELEATICA 2006: Parmenide scienziato? a cura di L. ROSSETTI e F. MARCACCI* (Sankt Augustin 2008).
- NIGHTINGALE 2007 = A. W. NIGHTINGALE, «The Philosophers in Archaic Greek Culture», in H. S. SHAPIRO (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece* (Cambridge 2007), 169-198.
- ROSSETTI 1991 = L. ROSSETTI, «Se sia lecito incolpare gli dei (da Omero a Aristotele)», in *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, vol. I (Palermo 1991), 37-53.
- ROSSETTI 2008 = L. ROSSETTI, «Perché Parmenide non rinunciò alla seconda sezione del poema, mentre i suoi allievi diretti lo fecero?», in CORDERO 2008, 133-141.
- ROSSETTI 2009 = L. ROSSETTI, «*Polymathia* e unità del sapere in Eraclito: alle origini di una anomalia», in E. HÜLSZ PICCONE (ed.), *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum* (México DF 2009), 337-360.
- ROSSETTI 2010a = L. ROSSETTI, «La structure du poème de Parménide», *Philosophie Antique* 10 (2010), 187-226.
- ROSSETTI 2010b = L. ROSSETTI, art. «Cosmologia», in P. RADICI COLACE *et al.* (ed.), *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, vol. II (Roma 2010), 330-356.
- ROSSETTI 2010c = L. ROSSETTI, «Alle origini dell'idea occidentale di scienza e tecnica», in P. RADICI COLACE *et al.* (ed.), *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*, vol. II (Roma 2010), 1291-1315.
- ROSSETTI 2011 = L. ROSSETTI, «Gli onori resi a Talete dalla città di Atene», *Hypnos* 27 (2011), 205-221.
- SASSI 2009 = M. M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia* (Torino 2009).

SERGE MOURAVIEV¹**Parménide chez Perséphone**

Le texte de Laura Gemelli Marciano (LGM) est un travail remarquable et immensément ambitieux². C'est une tentative de «refocaliser» toute la tradition parméniennne (de Platon à Patricia Curd), avec pour objectif de «lever le voile de mystère qui obscurcit toujours l'essence de l'œuvre» du grand Éléate. Ensuite, c'est une tentative de rétablir dans ses droits l'élément religieux incontestablement présent dans cette œuvre et d'en déterminer la place et le rôle. Troisièmement, c'est toute une série de suggestions prégnantes, méritant examen, d'une part sur l'importance de certaines sources historiques relatives à Parménide (P) et, d'autre part, sur la meilleure façon de dire, lire et interpréter maint passage concret de son poème. Enfin, aussi difficile qu'il soit d'émettre pareille supposition, ce pourrait être une bombe à retardement qui, si elle explose jamais, révolutionnera l'histoire de la philosophie occidentale et relancera les vieux débats sur les rapports entre religion, philosophie et science.

¹ Chercheur indépendant, résidant à Gaillard dans le Genevois français (serge.mouraviev@mac.com).

² Cet article, dédié conférences présentées par Laura Gemelli Marciano à Ascea (Velia) en novembre-décembre 2007 sous le titre générique *Parménide: Suoni, immagini, esperienza*, auxquelles j'avais pu assister et dont le préprint m'avait été communiqué, était destiné à l'origine au recueil *Eleatica 2* (Academia, Sankt Augustin, 2012). Des circonstances imprévues m'ont empêché de l'y inclure. Mais sachant l'intérêt que Giovanni Casertano porte à Parménide, Lidia Palumbo a proposé que je le lui offre ici à l'occasion de son anniversaire. Je le fais avec d'autant plus de plaisir que Gianni est un ami et que j'admire beaucoup sa vision du grand Éléate. Quant au texte intégral des conférences de LGM, le lecteur le trouvera dans le recueil sus-indiqué. Les chiffres entre crochets renvoient aux pages du preprint.

Plan suivi

Les remarques ci-dessous iront du coq à l'âne et paraîtront décousues. Elles concernent chacune un sujet particulier restreint, mais crucial pour juger de la démarche de LGM. Je les ai regroupées en trois petits chapitres.

J'examinerai d'abord la situation exceptionnelle que semble créer la conception générale de LGM relativement à celle qui s'est instaurée – avec nombre de divergences, certes, dans notre discipline et l'impact beaucoup plus large qu'elle pourrait avoir (I).

Je continuerai par un examen de l'argumentaire de LGM et en particulier de la stratégie macrorhétorique qu'elle met en place en faveur de l'interprétation mystique (II).

Et je terminerai par un examen détaillé de la façon dont elle analyse le langage et la poétique de P et dont elle interprète les structures supralinguistiques qu'elle y découvre (III).

I

Bref résumé des thèses de LGM sur Parménide

Parménide n'est ni un philosophe, ni un logicien [1, 3, 16, 31, 32, 40, 41, 52, 53; cf. 39]³. Le poème de P n'est pas un traité philosophique et son proème n'est pas une fiction littéraire [3-4]⁴. C'est un écrit mystique [2, 9, 32, 52-53] relatant une expérience de contact avec le divin [4, 34], une descente aux enfers de son auteur, au cours de laquelle il aurait été reçu par Perséphone [25-26, 31] et aurait écouté le message de celle-ci, un message dont il rapporterait la teneur dans le reste du livre. Le but de P est de communiquer cette expérience aux membres de la communauté dans laquelle il évolue afin qu'elle leur serve de paradigme et de guide [4 et *passim*]. Le message de la première partie est une sorte d'incantation destinée à conditionner psychologiquement le *kouros* (= l'auteur du poème et seul auditeur de la déesse), à l'extraire

³ LGM préconise l'abandon du *metodo antologico (ontologico?)* d'interprétation de P.

⁴ LGM n'analyse *que* la première partie du poème (le voyage de P et le discours de la déesse sur la Vérité) et garde un silence quasi total sur la seconde partie (l'Opinion) dont le contenu entrerait également dans le message de la déesse.

de son contexte quotidien et à lui permettre de fusionner mentalement, par le truchement de la méditation, avec le *Ce qui est*; l'énonciation de ce message relève d'une procédure technique immergeant graduellement l'auditeur dans cet état de méditation totale [2, 49, 50]. L'expression linguistique du *Ce qui est* est donc l'outil phonético-sémantique principal du conditionnement extatique du *kouros*, appelé également à servir de modèle à de futures inductions méditatives. Le *Ce qui est* n'en est pas moins aussi une réalité: l'état véritable de toutes les choses, dont les opinions des humains donnent une idée fautive [51, 52].

Si tout ceci est correct, alors n'allons-nous pas devoir réviser la question de l'auteur du poème et celles de son message principal, de ses destinataires, de sa fonction, de sa place dans l'histoire de la philosophie?

La question de l'auteur

Lorsque l'auteur d'un livre (appelons-le A) reproduit le discours d'un autre personnage (appelons-le B), lequel des deux est l'auteur de ce discours ? À moins que A ait inventé, imaginé ou fantasmé le discours de B, le vrai auteur de ce discours est B. Si ce vrai auteur, B, s'appelle Perséphone et est la déesse grecque de l'au-delà, devons-nous en conclure – nous qui croyons savoir que la mythologie grecque, et *a fortiori* ses personnages, ont quitté l'arène historique il y a une bonne quinzaine de siècles et n'avaient «existé» auparavant que dans l'imaginaire religieux des Grecs anciens – devons-nous assumer que Perséphone a réellement régné sur l'autre monde grec au début du V^e siècle av. n. è. et que P lui a réellement rendu visite dans cet autre monde? Voilà une question à laquelle LGM ne répond pas. Elle affirme la réalité d'une «expérience mystique» de P [2, 9, 32, 52-53], mais elle ne dit rien ni de la réalité du voyage lui-même, ni de celle de la déesse, source du message, tout en faisant «comme si» tout cela était bien réel [cf. 7, 9, 11, 33-34]. Le lecteur aimerait savoir: s'agit-il là seulement d'une façon de *parler* ou d'une façon de *penser* de LGM? La deuxième alternative paraît tellement invraisemblable que nous osons à peine la formuler.

Si documents et témoignages ne manquent pas sur la réalité objective d'expériences mystiques vécues, subjectivement, comme réelles (souvenons-nous du Mémorial de Blaise Pascal), les avis sont partagés

sur ce qui objectivement se cache derrière: l'intervention réelle d'une force transcendante ou une aberration psychique (individuelle ou socialement induite...) de l'illuminé? La littérature sur ce thème et les récits de telles expériences sont surabondants, acceptés et propagés par les religions et mouvements religieux et para-religieux les plus divers; les travaux scientifiques à ce sujet sont nombreux, mais la science n'a encore jamais confirmé la réalité objective du contenu de la moindre de ces expériences mystiques. Et pour cause: elles sont intransmissibles et leur contenu, invérifiable et irreproductible⁵.

D'ailleurs, comment LGM elle-même pourrait-elle admettre que le message «*Ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas*» provient effectivement de Perséphone? Cela exigerait qu'elle admette l'existence réelle de celle-ci, de sa mère Déméter, de l'Hadès et au moins d'une bonne moitié des personnages et événements de la mythologie orphico-éleusinienne. Or elle n'en fait rien. Mais, d'un autre côté, un P mystique parce que victime d'une aberration socio-psychique (induite, par exemple, par les pratiques «incubatoires» de médecins-devins qu'elle reconstruit si bien [16-19]) ne semble pas non plus faire son affaire. Sinon elle ne parlerait pas de l'influence de la tradition culturelle locale sur la forme concrète de cette expérience – en parler revient à reconnaître la présence préalable d'un contenu *réel* commun à toute expérience mystique vraie sur lequel les formes locales ne viendraient que se greffer [8, 9, 32]. Elle ne parlerait que des formes de cette tradition et de l'apport personnel du sujet. Or elle n'en fait rien: c'est bien de Perséphone qu'elle parle.

La question se pose alors: qui se cache derrière Perséphone? Le Dieu chrétien? une puissance infernale? une énergie spirituelle diffuse à travers l'univers? Ce n'est pas là une question oiseuse, car l'affirmation «*ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas et ne peut être ni dit ni pensé*» est, dit-on, la source première de toute l'ontologie occidentale de Platon à Heidegger. L'ontologie occidentale aurait-elle eu pour source une révélation, et de surcroît une révélation païenne? D'historico-philosophique, c'est-à-dire scientifique, le problème deviendrait philosophico-religieux, historico-religieux, voire théologique. Certes,

⁵ Ceci vaut certainement pour les ouvrages que LGM cite dans les notes 1 à 3 et passim. Non seulement n'affirme-t-elle pas le contraire, mais elle insiste même sur l'inexprimabilité linguistique des messages mystiques, raison pour laquelle la transmission nécessite un contact direct.

– et là j’aurais tendance à acquiescer –, rien ne nous garantit que cette métaphysique ontologique n’ait pas été le fruit illégitime d’une erreur d’interprétation, délibérée ou non, commise par un Platon. Mais, si ce n’est ni Parménide, ni Perséphone, qui donc est à l’origine de la discipline philosophique fondatrice de notre civilisation gréco-judéo-chrétienne? Et de même pour la *Doxa*. Serait-elle, aussi, une révélation de Perséphone? Ou le fruit d’une aberration postérieure?

La question du message principal et de son sens

Selon LGM, si on l’interprète littéralement, le message du poème serait donc double, voire triple. Il y aurait, d’une part, la narration du voyage de P dans l’au-delà, jusqu’à chez la reine des lieux, et, d’autre part, le double message de la déesse relatif à la Vérité et à l’Opinion.

Le proème dresse le décor, crée une ambiance d’intemporalité et d’étrangeté [24], suggérant clairement aux initiés qu’on est bien outre tombe et quel est le nom de la déesse [25-26, 31]. Là, l’auteur est forcément le *kouros*, c’est-à-dire P, comme le prouve d’ailleurs la première personne du singulier qu’il emploie.

Suit le message de la déesse sur la Vérité, dont P, son unique auditeur, ne serait que le transmetteur, et qui consiste à affirmer que «*Ce qui est est, Ce qui n’est pas n’est pas*», mieux: qui consiste à imposer et développer cette affirmation à l’aide de procédés poétiques et rhétoriques sophistiqués, en faisant peser dans la balance la toute-puissance indiscutable de la divinité infernale [34]. Objectif de l’opération: partant de la thèse que seul le *Ce qui est* peut être pensé, configurer la pensée du *kouros* de façon à le plonger dans une méditation profonde, afin qu’il perçoive ce *Ce qui est* comme complétude et plénitude.

Mais, subitement, la déesse change de sujet, réveille *ex abrupto* le *kouros* de cette expérience méditative et projete brutalement dans le monde de la *doxa* («indication scénique» qui appartient intégralement à LGM: rien de tel chez P). Ce monde des apparences est toujours le même monde que celui du *Ce qui est*, mais déformé par un arrangement trompeur [51]. Toutefois, le *kouros* aurait besoin de le connaître «pour qu’aucun mortel ne le surpasse [52]».

Le message sur la Vérité et le message sur l’Opinion concerne donc quand même notre monde et, par conséquent, même le premier n’est pas seulement un simple moyen d’induire une méditation profonde.

Chassée par la porte, la philosophie reviendrait donc au dernier moment par la fenêtre⁶.

La question des destinataires du message

LGM est très discrète à ce sujet. Elle parle de la communauté dans laquelle P évoluait [4, 15] et de la «performance» complètement orale que devait avoir été sa lecture. Elle fait allusion à un collège de médecins-devins dont [16-17, 18] P pouvait avoir été le fondateur [14-15, 42]. Elle exclut totalement (par omission) tous les «physiciens» de son temps.

La question de la fonction du message

Supposons que le point de vue exposé par LGM est pris au pied de la lettre. Il faudrait alors, pour comprendre la fonction du message, commencer par établir dans quel but la déesse, ou P, a pris l'initiative du voyage. Si c'est Perséphone, elle devait avoir soudain eu besoin de transmettre son message soit à P, soit à sa communauté, soit à tous les Grecs, soit à tous les humains. Si c'est Parménide, il avait sans doute voulu que la déesse lui réponde à une question concrète. On devine facilement laquelle. Mais LGM garde un silence complet sur cette problématique. Et on comprend facilement la raison: pour qu'un message remplisse sa fonction, il faut savoir de qui est ce message et dans quelle mesure les personnages qui nous le transmettent – la déesse et le *kouros* – sont réels ou fictifs. LGM nous incite à nous poser la question, tout en se gardant de donner la réponse.

En revanche elle dit que le *poème* (et pas seulement le *proème*) de P décrit son voyage mystique. Mais dans quel but le décrit-il? Seulement pour s'en vanter ou raconter ce qu'il a vu dans l'Hadès? LGM ne le dit pas. Et là non plus elle ne propose aucune autre réponse. Sans doute est-ce quand même pour rapporter aux vivants le contenu du message (ou de la réponse) de la déesse. Passons sur la difficulté qu'il y a d'écouter, méditer et mémoriser à la fois⁷, et demandons-nous si

⁶ Cf. toutefois [n. 83]!

⁷ Quiconque *se laisse induire* dans la méditation doit se détacher du discours in-

cela valait vraiment la peine de descendre en enfer, dont on ignore s'il existe, pour en rapporter de la bouche d'une déesse, dont on ne sait quelle sorte de réalité elle a, non seulement la Vérité, mais aussi les «opinions trompeuses des mortels».

Et voici la seule réponse que nous donne LGM: il s'agissait «de communiquer et d'induire une expérience» (*scil.* de perception mystique de la réalité?) [52-53]. C'est bien peu.

La question de la place du poème dans l'histoire de la philosophie

Toujours dans l'hypothèse insoutenable que LGM pense vraiment ce qu'elle affirme et qu'elle le pense au premier degré, théoriquement, le poème ne devrait avoir aucune place dans l'histoire de la philosophie. Si P n'est pas philosophe et son texte n'est pas de la philosophie, ils n'ont rien à faire dans l'histoire de la philosophie. Leur place est dans l'histoire des religions et du mysticisme, d'autant plus que (à l'exception du cas Zénon) LGM ne nous dit rien ni des antécédents, ni des conséquents de l'écrit mystique de P. Cette place aurait été usurpée à cause d'un Platon (et de la tradition erronée par lui initiée) qui avait perdu contact avec le contexte pragmatique (mystique) immédiat de l'œuvre.

Alors, à moins que l'histoire de la philosophie ou celle de la religion reconnaisse l'existence réelle, scientifique, du divin et la réalité des contacts mystiques entre lui et des humains, autrement dit «naturalise» le surnaturel – ce qui bouleverserait inévitablement ces disciplines (en suscitant la naissance, par exemple, d'une théologie expérimentale) –, la démarche de LGM nous entraîne sur le chemin de la foi, et d'une foi, de surcroît, très imprécise, et nous détourne de la tradition historico-philosophique occidentale, ou en tout cas de la composante scientifique de cette tradition. P ne serait devenu une des sources du dualisme platonicien que malgré lui, pour avoir été mal compris.

La conception de LGM semble donc incompatible avec une histoire de la philosophie antique qui se veut *science*, autrement dit qui respec-

cantatoire et concentrer l'attention sur son for intérieur, quiconque *veut apprendre la technique d'induction* doit au contraire concentrer l'attention sur le fond et la forme de ce discours.

te les contraintes de méthode de toute science, laquelle *par définition* refuse tout pouvoir explicatif à de supposées interventions surnaturelles dans le cours des événements⁸.

Cela dit, il n'est pas exclu que P décrive effectivement une expérience, subjectivement vécue par lui comme étant un voyage en enfer, auprès de Perséphone (dont il préserve l'anonymat). Ce voyage serait le fruit d'une expérience psychique (de type «mystique») réelle, favorisée par des croyances orphico-pythagoriciennes, dans la transmission desquelles Ameinias pouvait avoir effectivement joué un rôle. Si le dossier moderne réuni par LGM en faveur de son interprétation [1 à 8] est d'une indigence extrême, le dossier historique [16 à 19] est un peu plus étoffé et permet en tout cas d'émettre une hypothèse de ce genre. Naturellement, le message lui-même n'en reste pas moins philosophique, son origine, humaine, et son auteur est Parménide. Exiger d'un sage de cette époque qu'il se forge une conception du monde unitaire en tous points cohérente et distinguant clairement le logique du physique, et le physique du mystique et du religieux, n'est pas réaliste. La confusion du logique et du physique est d'ailleurs la cause principale du conflit parménidien entre Vérité et Opinion. Le mystico-religieux chapeaute les deux et on ne voit pas très bien quelle place il occupe par rapport à eux, à supposer, comme cela semble être le cas, que P lui ait aussi prêté une réalité quelconque. Mais il est aussi et surtout un moyen *ad homines* de sacraliser le message, d'en protéger le contenu, de convaincre les incrédules et de pallier l'impossibilité d'argumenter logiquement le postulat fondamental de Vérité.

II

Je passe maintenant à l'argumentaire de LGM et commencerai par l'aspect macrorhétorique de ses arguments, car pour l'essentiel ils ne sont que cela: de la macrorhétorique.

⁸ Les croyants ne sont pas rares parmi les historiens de la philosophie antique, mais la majorité d'entre eux ont l'élégance de ne pas faire intervenir leurs convictions religieuses dans une activité qui les exclut par définition.

La stratégie macrorhétorique⁹ de LGM.

LGM a soigneusement préparé la stratégie énonciative de ses conférences. Elle n'introduit le héros qu'après une vingtaine de pages où elle attaque les présupposés *anempathiques* enracinés dans la société occidentale et le monde «scientifique» et énonce ses propres présupposés *empathiques*.

Le premier des préjugés combattus est «le refus d'examiner la possibilité que le voyage de P au-delà des portes du jour et de la nuit décrive une expérience mystique réelle, vécue» [1]. Mais comme LGM n'explique pas ce qu'est, pour elle, une expérience mystique réelle, ou, plus exactement, en quoi consiste sa réalité «physique», et comme elle maintient ce flou jusqu'à la fin (cf. *supra*), le reproche tourne court. Nul scientifique ne peut invoquer le surnaturel pour expliquer des événements ou phénomènes réels sans renier en même temps un des postulats fondamentaux de la science¹⁰.

Second présupposé combattu. Ce qu'elle appelle «le sommeil de l'auteur», l'idée que le moi de toute œuvre serait fictif et différent du moi de l'auteur [2]. Constaté longtemps avant Barthes et Foucault et observé dans toutes les littératures tant modernes qu'antiques¹¹, ce

⁹ La macrorhétorique en tant que discipline étudie la stratégie énonciative et argumentaire adoptée par un auteur pour faire accepter ses conclusions par ses lecteurs/auditeurs. Cf. L. ROSSETTI, *Strategie macro-retoriche: la «formattazione» dell'evento comunicazionale* (Palermo 1994) = *Estrategías macro-retóricas: el "formateo" del hecho comunicativo* (México 2009). Elle consiste par exemple à déprécier, déformer ou passer sous silence les éléments gênants ou points de vue qu'on combat (stratégie négative) et à mettre en valeur ses propres points de vue et les éléments qui leur sont favorables (stratégie positive). Il y aurait beaucoup à dire (ailleurs) sur deux autres macrorhétoriques présentes dans le texte du poème: celle que Parménide prête à la déesse, au sujet de laquelle LGM nous apprend pas mal de choses intéressantes [33, 34, 40-44], et celle du poète lui-même et sa façon si personnelle d'exposer ses deux chemins.

¹⁰ En revanche la réalité d'une expérience religieuse vécue, de type chamanique ou orphique, est reconnue par nombre de chercheurs, et non des moindres: DIELS, 1897, 14-15; JAEGER, 1947, 90-108 («No one who studies this supernatural overture could ever suppose that the philosopher's aim in this passage is merely to provide an effective stage-setting. His mysterious vision in the realm of light is a genuine religious experience...» p. 96); GUTHRIE, 1965, II, 10-13, 76 («One cannot doubt that the prologue describes a genuine experience», p. 12; «...the deeply religious and mystical character of the prologue», p. 76). LGM n'utilise pas ces antécédents.

¹¹ Le «je» des *Métamorphoses* d'Apulée ne coïncide pas avec le propre moi de l'écrivain romain; même les «je» d'Archiloque, Théognis et Hipponax, voire d'Hésio-

phénomène n'a jamais été invoqué pour mettre en doute la véracité du voyage: le caractère surnaturel de celui-ci suffisait amplement.

Troisième présupposé combattu: l'idée que P est un philosophe, «un spéculatif tendu tout entier vers la connaissance pour elle-même, détachée de toute fin pratique», un logicien qui invente des modèles argumentatifs ou en tout cas un «scientifique» au sens moderne [12]. (Ce qui impliquerait, notamment, que le proème ne présente aucun intérêt pour l'histoire de la philosophie.) Toutefois, la réfutation que LGM oppose à ce présupposé confond pratique et théorie (cf. n. 11). L'image du philosophe spéculatif qui, selon elle, serait apparue à la fin du V^e siècle à Athènes (où cela? dans l'ancienne comédie? chez les sophistes? dans le *Parménide* de Platon?), ne peut être que le fruit d'une thématization anecdotique, simplificatrice et banalisante, voire caricaturale, des figures de philosophes réels antérieurs (Thalès, Phérécyde, les Pythagoriciens...). Aucun historien moderne de la philosophie, à ma connaissance, n'a jamais affirmé rien de tel sur Parménide. Et elle ne cite aucun nom.

Bref, la réalité des supposés que LGM prête aux auteurs de travaux sur P suscite des doutes sérieux et l'on ne peut que s'interroger sur les motifs qui l'ont incité à recourir à de telles hyperboles.

Cette stratégie macrorhétorique négative s'accompagne d'une macrorhétorique positive énonçant, d'une part, les propres présupposés de LGM, et gardant le silence, d'autre part, sur ce que ces présupposés peuvent avoir de gênant pour le lecteur visé. La plupart d'entre eux n'est ni démontrée, ni même clairement explicitée, sinon par des références à diverses publications, mais ils sont constamment présents du début jusqu'à la fin *comme si* c'étaient des vérités solidement établies, et ce malgré un flou terminologique et conceptuel assez surprenant où *magique* semble être synonyme de *mystique*, *méditation* s'apparente à *incubation*, l'*incubation* désigne un sommeil hypnotique *thérapeutique* ou *divinatoire* et la *divination* côtoie tant l'*inspiration poétique* que la *médecine*. Et divers éléments du texte sont mis en relation avec tel ou tel de ces présupposés qui est censé les expliquer.

Le seul type d'argument utilisé est la narration de témoignages in-

de, ne coïncident que partiellement avec leurs *moi* réels. La situation est d'autant plus curieuse que le «je» du *kouros* ne raconte que le voyage, tandis que le message philosophique appartient entièrement à la déesse qui a son propre «je» à elle. Si le premier «je» est faux, alors le second l'est aussi, et inversement.

vérifiables empruntés à des ouvrages dont le caractère scientifique suscite bien des doutes. La seule chose dont ces récits peuvent témoigner, quand ils sont véridiques, est l'état psychique de leurs héros.

Ainsi, LGM affirme que *l'expérience mystique est une réalité*, mais ne dit pas (tout en en étant apparemment convaincue) que, pour elle, c'est une réalité non seulement en tant qu'expérience réellement vécue par ceux qui l'ont éprouvée, mais aussi *en tant que contact réel, non illusoire, avec le divin*. LGM affirme que *la raison et la mystique ne s'excluraient pas réciproquement, mais seraient complémentaires et correspondraient à des fonctions différentes du cerveau* [1]. Or, une des fonctions du cerveau serait de communiquer avec le divin. Conséquence: le divin, le transcendant existe «physiquement» et influe sur l'existence humaine. C'est là son présupposé majeur. Si tant il est que la démarche de LGM n'est *que* philosophique, rien à redire. Mais si elle se veut scientifique, rationnelle, rien ne va plus. La science ne reconnaît comme réels et possibles que les phénomènes avérés, reproductibles et communicables. L'histoire de la philosophie en tant que science ne peut pas reconnaître que P (ou son âme) a réellement effectué une descente aux enfers, rencontré Perséphone et entendu le discours de la déesse.

Voici deux autres présupposés de LGM dans la même veine. *La méditation est source de conscience et moyen de contrôle des émotions qui permet de surmonter la dichotomie entre le «rationnel» et l'«irrationnel* [2]». Ce n'est pas impossible en ce qui concerne la proposition principale, dans la mesure où la conscience est un savoir (donc rationnelle) et les émotions, des manifestations de l'irrationnel. Mais «surmonter la dichotomie entre le rationnel et l'irrationnel» est aussi inepte qu'aurait été absurde pour P l'idée de surmonter la dichotomie entre *Ce qui est* et *Ce qui n'est pas*.

Une expérience mystique n'est pas une monstruosité pour la science qui l'étudie [2]. D'accord, s'il s'agit d'un état exceptionnel du psychisme humain. Elle en est une si elle suppose un contact direct entre un être humain et une divinité, car ceci relève non de la science, mais de la théologie. Elle est d'autant plus contre nature, incompatible tant avec la science qu'avec la théologie, si elle postule, comme le fait LGM, que l'expérience mystique, le contact direct entre un être humain et une divinité, emprunte à la tradition culturelle de son temps et de son lieu à la fois ses *divinités* (sa mythologie: Perséphone, Dikè..., la descente en enfer) et son *décorum* (les portes, les cavales, le char...) et sans doute aussi l'essentiel des *messages* reçus. Car, alors, que reste-t-il de réellement transcen-

dant dans cette expérience? La contribution personnelle de Parménide qui l'aura mise, délibérément ou non, dans la bouche de Perséphone.

Si les détails du voyage de Parménide sont empruntés à l'expérience collective de sa tradition, si le message de la déesse n'est qu'un reflet du propre subconscient individuel (ou *a fortiori* de l'activité mentale consciente) du penseur et/ou du subconscient collectif de ses temps et lieu, il ne reste plus que l'acuité, la vivacité de ce qu'il a vécu – que ce soit dans son sommeil ou dans son imagination. Et cette acuité ou vivacité relève entièrement de son état psychique, de ses séances de méditations, de toute les gymnastiques mentales auxquelles il se serait livrées et à toutes les influences externes (hypnotiques, rituelles, intellectuelles, pédagogiques, multipliées par la maîtrise d'un langage poétique puisé aux sources de la poésie épique) qu'il aurait pu subir tant juste avant l'expérience mystique que durant toute sa vie antérieure.

Et, dernier présupposé, à portée plus restreinte, mais digne d'être relevé: le pouvoir curatif des phonèmes et des séquences phoniques. LGM admet que *certaines séquences phoniques pénètrent dans le corps de l'auditeur et exercent sur lui un impact physique, voire thérapeutique, «indépendant du signifié»*, et sans rapport non plus, sans doute, avec la force d'émission (les décibels) de ces mots. Je regrette, mais pour moi, malgré les références, ce n'est même pas de la science-fiction, c'est de la fantasmagorie.

Et ce n'est qu'après avoir exposé sur une vingtaine de pages son crédo mystique et convaincu le lecteur qu'il est conforme aux résultats des recherches modernes que LGM passe au texte même de P [19]. Le manque de place m'empêche de m'arrêter sur ses observations, interprétations et émendations du texte, dont certaines me semblent tout à fait pertinentes. Je ne parlerai ci-dessous que de sa découverte principale et absolument incontestable malgré le présupposé fantastique par lequel elle l'explique: la présence dans le poème d'une superstructure phonique très recherchée.

III

Bref rappel de la situation pragmatique standard

Tout auteur destine son texte à des auditeurs/lecteurs. Ce faisant, normalement, il cherche à leur communiquer un message (un contenu

sémantique). Ce message utilise une langue connue d'eux (un code linguistique). Cette langue peut être commune, normale, ou afficher divers écarts par rapport à l'usage normal, user d'artifices extra- ou supralinguistiques, et ce à des fins supplémentaires diverses.

Tout texte peut être purement référentiel, dénotatif, informatif (décrire un état de fait, instruire) ou narratif, il peut être conatif (pousser à des actions) ou prohibitif, véridique ou trompeur, il peut avoir pour but de plaire, distraire, indigner etc. *ad infinitum*. Et cela sans enfreindre le code référentiel du langage, grâce principalement à son contenu sémantique et aux degrés de liberté dont il dispose, en restant dans les limites autorisées ou tolérées par la langue commune. C'est ce qu'on appelle le style.

Mais certains textes plus spécifiques peuvent en outre évoquer, modéliser, conditionner, instiller et provoquer, dans l'esprit et le comportement de l'auditeur/lecteur, des situations, des affects, des états et des actes, tant psychiques que physiques, et cela non seulement (et parfois: *non pas tant*) en vertu de leur contenu référentiel, mais encore (et parfois: *surtout*) grâce à la forme linguistique et supralinguistique prêtée à ce contenu.

Comme exemples citons d'abord l'immense domaine de la littérature (de l'art poétique, des belles lettres) orale et écrite, avant tout celui de la poésie; puis le domaine à peine plus restreint des divers textes et formules des pratiques religieuses (textes sacrés, prières, offices, consécrations, prédications) avec leurs formes primitives, extensions ou déviations que sont les formules magiques et mystiques (charmes, enchantements, sorts, sortilèges, maléfices...); enfin, pour ne s'en tenir qu'aux principaux, les textes ou formules utilisés dans la pratique médicale ancienne et moderne, psychologique, psychiatrique (par exemple, pour provoquer des états hypnotiques ou cataleptiques) ainsi que dans la publicité et les autres outils de manipulation linguistique des «masses».

Tous les textes de la seconde espèce sont (ou devraient être) étudiés par la *poétique* (ou rhétorique au sens large), science des usages spécifiques (littéraires et autres) de la langue, faisant appel à des structures supralinguistiques qui s'écartent de l'usage normal.

LGM a le mérite d'avoir été une des premières à remarquer que P avait une «poétique», c'est-à-dire que son langage abondait en superstructures relevant non de la linguistique, mais de la poétique en tant que science¹².

¹² *Stricto sensu*, la poétique est une discipline étudiant une pratique d'écriture. Elle

La poétique de Parménide selon LGM

En fait, LGM a découvert non pas la poétique de P en tant que telle (elle en nie la réalité [53]), mais la présence dans la structure de son texte d'éléments supralinguistiques, avant tout phoniques, se distinguant par la répétition délibérée, parfois ordonnée, linguistiquement non motivée, de sons ou de groupes de sons déterminés et une corrélation entre la présence de ces éléments et le sens linguistique du texte.

Cette découverte, comme elle le raconte elle-même [14], a eu pour source l'habitude de lire Parménide par cœur à haute voix¹³. Mais, ignorant sans doute que ce genre de structures n'est pas un monopole de P, au lieu de s'intéresser aux travaux existants sur la texture phonique et, plus généralement, sur la poétique des œuvres épiques archaïques grecques (elle ne cite pas un seul travail à ce sujet¹⁴), au lieu

n'est pas cette pratique, même si on se sert souvent du mot *poétique* pour caractériser la pratique correspondante de tel ou tel auteur, courant, époque etc. Il est important de ne pas confondre ces deux sens, car dans la grande majorité des cas la poétique en tant que pratique précède, et de loin, l'apparition tant des conventions établies que des disciplines correspondantes. Les pratiques et conventions littéraires, étudiées par la science de la littérature, à commencer par la versification, ont existé bien avant d'avoir été identifiées comme telles par les rhétoriciens et les sophistes et codifiées par Aristote [3, 13, 53]. Toute la littérature grecque, orale (mémorisée) ou écrite, et toute littérature en général est un tissu d'écarts, de transgressions, de conventions, de formules, de figures, de règles et autres pratiques stylistiques, poétiques, genresques qui la distinguent du langage ordinaire et des écrits pragmatiques et qui n'ont pas besoin, pour exister, de la sanction d'une discipline scientifique. Cette distinction semble échapper à LGM: elle confond l'usage de la métaphore avec son identification [12], l'existence des philosophes spéculatifs avec l'apparition de l'image correspondante *du* philosophe spéculatif [13]. la présence d'une pratique poétique et le recours à une convention établie sanctionnant cette pratique [53]. Et elle perd de vue le rôle qu'elle-même prête à l'inspiration, une inspiration aux origines beaucoup plus «divines» (viscérales, subconscientes) que «savantes» et ignorant tout des structures «poétiques» qu'elle génère sans s'en apercevoir.

¹³ Telle a également été l'origine de la découverte, par l'auteur de ces lignes, de la présence dans la prose d'Héraclite d'abord d'une structure rythmique syllabotonique, puis de toute une superstructure poétique multistrate s'étendant du niveau des phèmes (traits différentiels) à celui des sémèmes. Cf. MOURAVIEV 2002, 2-5 *et passim*. Partis tous les deux d'observations analogues, nous nous sommes engagés dans des voies diamétralement opposées.

¹⁴ Pas même celui de Barrett 2004, spécialement consacré aux ambiguïtés de la syntaxe de P. (Malheureusement même ROBBIANO 2006, dans un livre où il est beaucoup question de poétique, n'entend par là que le recours au genre de la poésie épique, tandis que le travail récent de PASSA 2009 sur le langage de P ne connaît que les pro-

de s'intéresser aux nombreuses études existantes sur les figures de sons observables dans la poésie classique et moderne, notamment italienne, *elle y voit un indice du caractère mystique ou magique du procédé*, «une clé qui ouvre une autre porte du texte de P».

Elle écrit: «L'expérience mystique réelle a pour effet d'affaiblir et rendre secondaires les fonctions dénotative et descriptive et de mettre en avant la valeur "performative" et transformative qui joue avec les sons et sur les transgressions du langage et va au-delà de ce que le texte semble énoncer» [10, cf. 28, 42]. *Ceci est une très bonne définition de pratiquement n'importe quel texte hautement poétique de la littérature mondiale de tous les temps et de tous les peuples*¹⁵. Et aussi de pas mal de textes en prose, par exemple ceux d'Héraclite. À moins de ranger tous les bons poètes (au sens large) dans la catégorie des mystiques malgré eux, l'argument du son en tant que trait caractéristique du mysticisme de P est caduc.

L'analyse de figures concrètes

Si les superstructures poétiques observées par LGM chez P ne démontrent rien s'agissant de son supposé mysticisme, elles n'en sont pas moins très intéressantes en tant qu'éléments du langage du poète. *LGM semble être la première à avoir tenté d'identifier de façon plus ou moins systématique celles qui relèvent du niveau phonique*¹⁶. Malheureusement, LGM ne s'est pas souciée d'utiliser ne fût-ce que la nomenclature traditionnelle de la théorie du langage poétique, c'est-à-dire de termes tels que *allittération, consonance, rime (homéoteleute) et sim.* qui, quoique insuffisamment précis, ont le mérite de l'ancienneté et aussi, compte tenu de l'état encore lamentable de la taxonomie scientifique dans ce domaine, celui de la clarté. LGM groupe presque toutes les répétitions phoniques sous l'appellation commune et tout à

blèmes en rapport avec le dialecte et la versification et ignore lui aussi la poésie au sens large et profond.)

¹⁵ Cf. MOURAVIEV 2002, 137, 143, 216. L'idée que le poétique se distingue du référentiel par la focalisation du message sur lui-même a été formulée en premier par Jakobson. Cf., e. g., JAKOBSON, 1960, 353-377.

¹⁶ Elle mentionne aussi les métaphores et les allégories, en leur donnant pudiquement le nom d'«images».

fait inappropriée d'*anagrammes* ou structures *anagrammatiques*¹⁷. Elle identifie correctement, il est vrai, les *anaphores*, qui sont des répétitions phonosémiques ou phonosyntaxiques en début (de membres) de phrases.

En fait, on peut distinguer, parmi les structures qu'elle signale, presque tous les types de consonances, quelques configurations phonosémiques et quelques vraies anagrammes. La majorité des analyses sont strictement locales et incomplètes. Elles n'en sont pas moins précieuses en tant que premiers pas. En voici une classification relativement exhaustive avec, parfois, des développements en notes¹⁸:

*Consonances (configurations phoniques) <§ 3.3>*¹⁹

Allitérations <§ 3.3.1>²⁰

- *simples*: (B 8,7) **pěj pothen** [45 n. 49], (B 8,37) **epej ... epedesen** [50 n. 76],
- *double avec contraction*: (B 8,26-28) **en pejrasi ... e.pej ... e.plankh-thêsan** [48]

¹⁷ Ce terme est utilisé dans deux sens assez différents, mais dont aucun, à quelques exceptions remarquables près, n'est applicable aux figures identifiées par LGM chez P. Il y a, d'une part, les anagrammes consistant à utiliser les lettres (sons) d'un mot, d'un membre de phrase ou d'une phrase pour construire un autre mot, un autre membre de phrase ou une autre phrase (exemples: *François Rabelais ÷ Alcofrybas Nasier; L'al di la misterioso ÷ assillo dei mortali*). Et il y a, d'autre part, les anagrammes dites saussuriennes qui consistent à dissimuler un mot-clé, la solution d'une énigme, dans un texte, en en distribuant les sons ou les syllabes de façon plus ou moins systématique et régulière dans un texte relativement court. Les acrostiches en sont un exemple classique banal, à distribution stricte. Mais, selon Ferdinand de Saussure, il s'agirait d'une pratique poétique indo-européenne très ancienne aux règles beaucoup plus lâches (exemple: le vers saturnien latin *Taurasia Cisauna Samnio cepit* gravé sur la tombe de *Scipion le Barbu*). Cf. STAROBINSKI 1971, 25. Pour les anagrammes chez Héraclite, cf. MOURAVIEV 2002, 215-216, 292-294. Le point commun de toutes les anagrammes est qu'elles ont une composante sémantique obligatoire tant au stade de l'encodage qu'à celui du décodage, qu'elles partent de mots signifiants et qu'elles aboutissent à des mots signifiants. Ce qui n'est pas le cas dans la majorité des figures purement phoniques auxquelles LGM donne le nom d'anagrammes.

¹⁸ Je ne cite que les exemples figurant chez LGM. Entre crochets angulaires: renvoie aux sections correspondantes de MOURAVIEV 2002; entre parenthèses: tout fragment et vers de P; entre crochets carrés: la page, et, parfois, la note, de LGM.

¹⁹ Une consonance est la répétition (réurrence) d'un phonème, d'un symphone (groupe de phonèmes formant bloc) ou d'un diaphone (groupe de phonèmes séparés) non signifiants.

²⁰ Une allitération est une consonance à l'initiale des mots.

- *doubles croisées*: (B 8,19-20) **pos ... epeita ... peloj ... eon ... pôs / ej ... egent' ... est' ... ej pote ... esesthaj** (*avec échos médians -e- -ej*) [46 n. 56]
- *étendues ou anticipées*: (B 8,17) **eân anoêton anônymon**²¹ [46 n. 55]

Conson. allitératives

- *simples* (B 1,18) **khasm' akhanes** [30], (B 1,10) **kratôn ... khersi kalyp-tras** [28]²²
- *triple/quadruple en anneau*: (B 8,11) **h.outôs ê pampan pelenaj khreon estin ê ou.khi** (*structure h-ou E pa pa p kh E E ou-h avec échos médians E*) [45 n. 49]
- *allitérativo-médianes*: (B 1,29-30) **themis ... pythesthaj ... alêthejês ... eypei-theos** *avec écho à timbre E*²³, (B 8,27-28) **apauston ... / ... apôse ... pistis** [48]

Rimes <§ 3.3.2>²⁴: (B 8,7) **pothen auksêthen** [45 n. 49], (B 8,24-25) **emle-on ... / ... eon** *avec allitérations concomitantes*²⁵ **eontos ... / ... eonti** [47 n. 64], (B 8,48) **hêsson ... ison** [51 n. 80]

- *rime-consonance en fins de vers*: (B 8,28-29) **olethros / ... alêthes**

Cons. médianes: (B 8,7-8) **eassô / phasthaj** [45 n. 49], (B 8,46) **ken ... iknejsthaj** [n. 80]

Cons. mixtes <§ 3.3.3>²⁶: (B 8,30-31) **kraterê gar ... / ... pej.ratos ... eergej** (*mélangée*) [49]

- *palindromiques* <§ 3.3.3>²⁷: (B 1,10) **ejs pha.os ôs.amenaj** [28], (B 1,17) **aptere.ôs ôs.eje** [30], (B 8,4) **moun.o.genes te ... atelest.o.n** [42 n. 40], (B 8,12-13) **eph.êsej pistios iskhys / ginesthaj** [n. 45], (B 8,13-15) **t.ou hejn.eke.n ou.te gonesthaj** [45 n. 52], (B 1,18) **pojesa.n a.n.a.p.tamenaj** *avec extension*, (B 1,20) **peronêjsin arêro.te têj ra** *double combinée* [30]

²¹ LGM ne remarque pas que l'allitération se double ici d'une rime **-on** et que les deux adjectifs **anoêton anônymon** sont en fait des *consonances en anneau*.

²² En fait cette allitération cohabite avec une consonance palindromique: **kra.tôn apo ... kalyptras**.

²³ Cette consonance en **the**, qui sert de (bon) argument en faveur de la leçon **eypei-theos**, fait partie de l'axe-pivot d'une configuration mixte parallèle beaucoup plus vaste et riche, passée inaperçue, qui s'étend à la totalité des vers 28b-29 (cf. schéma).

²⁴ Une rime (homéotéleute) est une consonance en fins de mots.

²⁵ En fait, des polyptotes de **eôn**.

²⁶ Est dite mixte une consonance dont les éléments récurrents se suivent dans le désordre.

²⁷ Est dite palindromique une consonance dont les éléments récurrents se suivent dans l'ordre inverse.

- *parallèles* <§ 3.3.3.2>²⁸ (cf. schéma)

Anagrammes <§ 3.3.4>²⁹

- *classiques (avec écarts)*: (B 8,9 et 10) khreos: ôrsen et **hysteron: pro.sthen** [45 n. 49]
- *saussuriennes: en absence* (B 8,4) mounogenes te ... ateleston (cf. **esti, estaj**), (B 8,21) apesbestaj (cf. **esti, estaj**) [42 n. 40]

Configurations phonosémiques <§ 3.5>³⁰

- *Dérivations* <§ 3.5.2.1>³¹ (B 8,15-16) **krisis ... kekritaj** [46 n. 55], (B 8,34-36) **noejn ... noema ... noejn** [50 n. 75]
- *Polyptotes* <§ 3.5.3.2>³²: (B 8,5) ên ... estaj ... estin, (B 8,18-19) estin ... ejnaj ... pelejn *avec hétérophonie tautosémique*, (B 8,32-33) eon ... ejnaj, (B 8,38) emenaj ... estaj, (B 8,46) eon esti (B 8,47) eon estin ... eiê ... eontos [42 n. 40], (B 8,8) phasthaj ... noejn ... phaton ... noeton *double parallèle*, (B 8,9 et 11) khreos ... khreôn [45 n. 49],
- *Mixtes (polyptotes + itérations*)*: (B 8,2-3) estin ... easi ... eon ... estin*, (B 8,24-25) estin eontos ... estin* ... eon ... eonti, (B 8,34-36) esti ... esti* / ... eontos ... estin* / ... estin* ... estaj [42 n. 40]
- *Itérations totales*: (B 8,9-11) estin ... esti ... estin ... esti ... estin [42 n. 40 + 45 n. 49], (B 8,15-16) estin (*ter*), (B 8,22) estin (*bis*), (B 8,39-40) ejnaj (*bis*) [42 n. 40], (8,13-14) oute ... / ... out³³ [45 n. 52]
Anaphores: (B 8,7-8) out' ... oude [45 n. 49], (B 8,19) pôs d'an (*bis*) [46], (B 8,22-24) oude ... oude ti ... oude ti [n. 63], (B 8,44-47) oute ... oute ... ouk ... out' [51 n. 80]

Bref, LGM a inauguré un nouveau terrain de fouilles philologiques qui sera certainement fécond en découvertes et en surprises. À condition de ne pas tout réduire à de la pure incantation méditationnelle, mais de répertorier et étudier les fils multicolores dont est tressé le

²⁸ Est dite parallèle une consonance dont les éléments récurrents se suivent dans le même ordre.

²⁹ Cf. supra n. 16.

³⁰ Une configuration phonosémiques est une consonance impliquant la récurrence d'éléments significants.

³¹ Une dérivation est la récurrence d'une racine, d'un radical ou d'un thème significatif.

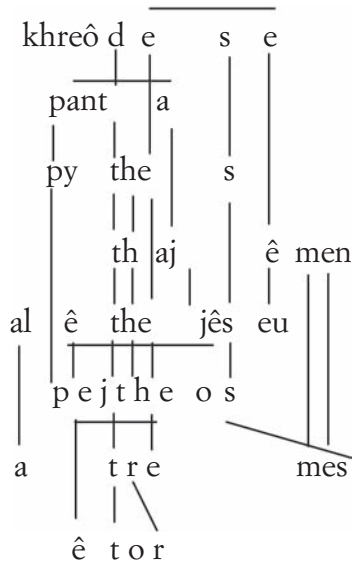
³² Un polyptote est la récurrence de formes paradigmatiques différentes d'un même mot (lexème).

³³ LGM n'a pas remarqué le superbe palindrome du vers 13 **t.ou hein.e.k.e.n ou.te.**

texte poétique et la façon dont leurs couleurs interagissent avec le sens du message pour créer des images suggestives.

Les points faibles sont inévitables dans tout travail de pionnier qui s'engage dans une voie nouvelle inexplorée. En l'occurrence, outre une maîtrise insuffisante de la nomenclature, nature, structure et des mécanismes de fonctionnement des figures phoniques dégagées, signalons sa façon purement «impressionniste» d'en interpréter l'ethos, allant jusqu'à faire appel à des explications onomatopéiques (suggérées, bien entendu, par le *sens* linguistique du texte) [sifflement du char, froufrou des voiles des Héliades!, «image de l'abîme»!]. Sans parler du préjugé relatif à l'impact physique des séquences phoniques sur l'organisme humain.

En revanche, l'argument du contexte phonique est un très bon argument quand il s'agit de choisir entre deux leçons concurrentes [33: *eupitheos* vs. *eukykleos*, cf. schéma].



[Le texte, B 1,28b-29, est copié dans l'ordre exact de ses mots et lettres de manière à ce que les sons identiques (ou ressemblants) soient disposés les uns sous les autres, reliés par des droites verticales ou obliques. Les lignes horizontales au-dessus du texte relient les lettres *extrêmes* (*de se*, *panta*), les lignes au-dessous du texte, les groupes de sons

similaires (êthejê: ejthe). Ce schéma permet de localiser facilement les récurrences parallèles de sons identiques.]

En guise de conclusion

Les conférences de Laura Gemelli Marciano sur Parménide sont un conglomérat d'éléments disparates: d'affirmations inacceptables, d'observations intéressantes et méritant un examen plus approfondi et de trouvailles incontournables qu'il va falloir élargir et développer. Leur qualité essentielle est l'entière liberté de jugement qu'elle s'accorde vis-à-vis des idées reçues, des autorités établies et des résultats supposément acquis. Leur défaut essentiel est de vouloir substituer sa foi religieuse ou sa conception de la spiritualité (qu'elle n'affiche que partiellement) à la science, en croyant naïvement que cette dernière devrait pouvoir intégrer ses convictions (dont elle assume sans doute qu'elles sont vraies – et c'est son droit sacré) sans compromettre sa scientificité (sa qualité de science). On regrettera aussi que l'autrice n'ait pas cherché à se familiariser avec des domaines qui lui auraient été utiles compte tenu du sujet traité et des solutions proposées: philosophie de la science et de la religion, linguistique, poétique générale³⁴.

³⁴ Une particularité regrettable de ces conférences est le recours à une stratégie communicative où l'on ne dit pas tout, où ce que l'on dit est délibérément flou, où l'on cherche plus à convaincre qu'à démontrer. Une particularité agréable de ces conférences est la sincérité incontestable d'un discours dont l'ingénuité transparaît même dans les procédés macrorhétoriques utilisés.

Parmenide e Zenone: *images illustrium* nella Velia romana

Da quando, nel novembre del 1966, Mario Napoli recuperò a Velia la testa ritratto di un filosofo e la pose in rapporto con una stele rinvenuta, qualche anno prima nello stesso edificio e che riportava il nome di Parmenide, seguito dal patronimico ('di Pirete') e dagli appellativi *Ouliades Physikòs*, il dibattito fra gli studiosi è stato vivace e la bibliografia si è andata arricchendo di contributi quanto mai intriganti e contrapposti fra loro che non hanno del tutto chiarito una problematica, nel suo insieme, piuttosto complessa².

– I dati del rinvenimento sono noti e ricostruiti da notizie di archivio, foto, annotazioni e successivi controlli stratigrafici. La ricerca archeologica, avviata da P. C. Sestieri nell'area pianeggiante, ai piedi della collina di Velia, aveva messo in luce, tra la fine degli anni '50 e gli inizi degli anni '60 del XX secolo, un edificio complesso, a carattere pubblico, che occupava l'intero spazio di un isolato di case nel Quartiere meridionale, l'*Insula* II; nel corso di questi scavi venne recuperata una notevole quantità di materiale tra cui alcune erme con iscrizioni e numerose sculture tra cui spiccavano i ritratti della famiglia imperiale giulio-claudia. La presenza delle iscrizioni, che facevano chiaramente riferimento a medici eleati, portò lo studioso ad ipotizzare una funzio-

¹ Università degli Studi di Napoli "Federico II": Dipartimento di Discipline Storiche – giogreco@unina.it.

² Da ultimo, con bibliografia e discussione precedente, L. VECCHIO, *Medici e medicina ad Elea-Velia*, in *Elea-Velia. Le nuove ricerche* (Atti del convegno, Napoli, 14 dicembre 2001), a cura di G. GRECO, Pozzuoli 2003, 237-269; ID., *Le iscrizioni greche di Velia* (Velia-Studien III), Wien 2003, pp. 76-86; ID., *La documentazione epigrafica, in Velia* (Atti XLV CSMG, Taranto 2005), Taranto 2006, pp. 365-427; J.-P. MOREL, *De Marseille à Velia: problèmes phocéens*, in *Comptes Rendus Académie Inscriptions Belles-Lettres*, 2006 (Paris 2009), pp. 1723-1783.

ne dell'edificio quale sede di un'associazione di medici edificata nel corso del I sec. a.C., mentre rimaneva in secondo piano tutto il ricco repertorio di statue, ritratti, erme, recuperati nell'edificio che entra in bibliografia come *complesso dell'Insula IP*.

Mario Napoli, nel vasto programma di esplorazione della città, ritornò, con più di una campagna di scavo, all'analisi del monumento portando così alla luce l'intera planimetria dell'edificio, nella sua definizione strutturale, distinta in tre elementi architettonici, ben coordinati fra loro⁴.

L'edificio, al termine delle sue ricerche, si presenta con un ingresso prospiciente la strada che collega il quartiere meridionale alla collina dell'acropoli; attraverso una larga scala monumentale di cinque gradini, si accede ad un grande cortile scoperto, organizzato come un triportico che conserva, al centro, un altare in marmo; il collegamento con l'altro grande cortile è assicurato, sul lato orientale, da un corridoio di raccordo che, attraverso un'edicola fiancheggiata da due scale, conduce nell'area scoperta circondata da canalette, nicchie ed esedre, corrispondente ai bracci del criptoportico inferiore; ai lati del triportico superiore si aprono inoltre le scale di accesso alla struttura sottostante, caratterizzata da un lungo corridoio disposto ad U, con copertura a botte, nicchie e piccole finestre. Dunque una struttura molto complessa che trova numerosi punti di riferimento nell'architettura della prima età imperiale; piuttosto incerte rimangono le cronologie, la distinzione delle diverse fasi cronologiche e le trasformazioni che l'edificio ha subito nel corso degli anni (fig. 1).

È durante la campagna di scavo del 1962 che venne recuperata un'erma acefala in marmo, rinvenuta in una situazione di riutilizzo, a protezione di una canaletta attribuibile ad una fase più tarda, quando già l'edificio aveva perso la sua vera funzionalità; la stele, frammentaria e mancante della testa, riporta la ben nota iscrizione di *Parmenides Pyretos Ouliades Physikòs* che suscitò immediatamente un interesse enorme nella comunità scientifica, dando lo spunto ad un dibattito quanto mai vivace, incentrato prevalentemente, in quegli anni, sul significato da attribuire al termine *physikòs*⁵.

³ P.C. SESTIERI, *Velia*, FA XI, 1956, 140; FA XV, 1960, pp. 308-309.

⁴ M. NAPOLI, *La ricerca archeologica di Velia*, in *Velia e i Focei in Occidente*, in PdP, XXI, 1966, pp. 191-226.

⁵ Per lo *status quaestionis* cf. VECCHIO, lavori citati in nota 2 e inoltre ID., *Menekra-*

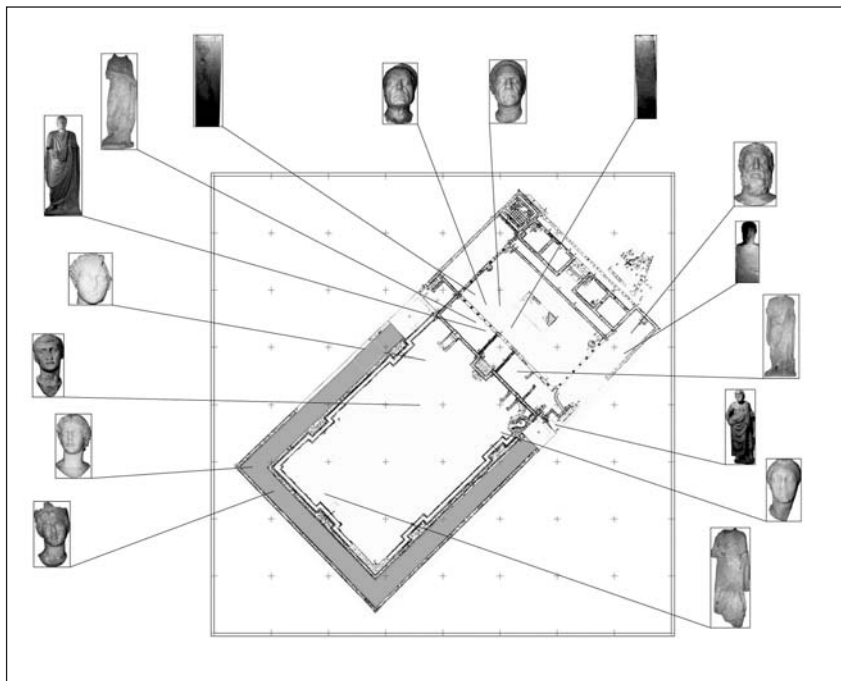


Fig. 1. Velia, *Insula* II. Luogo di rinvenimento delle sculture nel triportico e nel giardino antistante.

La campagna di scavo del 1966, iniziata nell'estate e portata avanti fino al mese di novembre, portò alla esplorazione completa della struttura, con la definizione delle sue diverse componenti, alcuni controlli stratigrafici, il completamento della esplorazione di due calcare per calce impiantate, ai margini della struttura, in età medievale; quasi alla fine della campagna di scavo, nel mese di novembre, venne alla luce un ritratto di filosofo barbato, in una situazione stratigrafica secondaria, ma a breve distanza dall'erma con iscrizione di Parmenide rinvenuta qualche anno precedente.

Mario Napoli mise immediatamente in relazione i due pezzi e, attraverso un calco, dimostrò la perfetta pertinenza della testa all'erma

iscritta restituendo così, per la prima volta, l'iconografia del filosofo eleate, non altrimenti nota da nessuna altra replica.

Sulla pertinenza del ritratto alla stele gli studiosi furono, per la maggior parte, concordi e già nel 1968 comparve il primo studio stilistico e formale sul ritratto, ad opera di Hans Jucker, che giudicò il ritratto una variante di un tipo iconografico di filosofo noto come Metrodoro, per le iscrizioni conservate su copie di età romana⁶.

L'ipotesi prenderà sempre più corpo nei lavori successivi che si concentreranno sull'analisi stilistica, sulla cronologia, sul possibile *atelier* di produzione della testa marmorea.

Nel corso degli anni '80 del XX secolo, la missione archeologica austriaca diretta da F. Krinzinger, avviò numerose campagne di scavo nell'area del monumento con l'obiettivo di una migliore definizione delle diverse componenti architettoniche e le rispettive cronologie di impianto, di un approfondimento stratigrafico per capire le successioni strutturali avvenute in questa zona ed il tentativo di recuperare dati significativi per le funzioni che ciascuna parte del complesso doveva aver svolto.

Le puntuali ricerche austriache hanno sortito risultati di grande interesse ed hanno dimostrato, in maniera chiara e ben documentata, come tutto il complesso si impianti su una realtà ben più articolata che ha visto una successione di strati e livelli abitativi obliterati e distrutti dall'impianto del monumento di età romana.

L'edificio copre, infatti, un'area precedentemente occupata da un abitato arcaico con case in mattoni crudi costruite già alla fine del VI secolo ed andate distrutte probabilmente da un devastante evento naturale intorno alla metà circa del V secolo a.C., forse proprio negli anni della promulgazione delle *buone leggi* parmenidee⁷.

Dopo un lungo periodo durante il quale non sembra che questa zona fosse abitata, in età ellenistica, tra III e I secolo a.C., tutta l'area è interessata da quartieri di abitazioni con case organizzate intorno ad un cortile centrale, decorate da pavimenti musivi e pareti intonacate dipinte; questa intera *insula* sarà demolita per far posto alla costruzione dell'edificio romano, del quale si distinguono due fasi, entrambe comprese nel corso del I secolo d.C. mentre, più tardi, all'epoca di

⁶ H. JUCKER, *Zur Bildnisherme des Parmenides*, in *MusHel*, XXV, 1968, pp. 181-186.

⁷ C. TALAMO, *Elea e le "buone leggi" di Parmenide*, in *Momenti di storia salernitana nell'antichità* (Atti del Convegno, Fisciano-Salerno 12-13 novembre 1988), Napoli 1989, pp. 25-33.

Adriano, si collocano alcuni interventi secondari che non modificano né la struttura né la funzione del complesso; solo in età tardo antica inizia la spoliazione del monumento che, con l'impianto delle calcare, viene definitivamente depauperato e distrutto⁸.

Le analisi stratigrafiche di F. Krinzinger chiariscono la sovrapposizione dei piani di calpestio e dimostrano come non esista una *natio* nell'area soprastante scoperta, ipotizzata sulla base della grande quantità di cocciopesto rinvenuta che, alla realtà delle evidenze, si è rivelata come residuale dai pavimenti delle case ellenistiche andate distrutte; nel corso di queste indagini si chiariscono bene la struttura del criptoportico, l'imposta delle volte, le aperture sul giardino scoperto. Al centro dell'area scoperta è stata individuata una massiccia fondazione relativa, con ogni probabilità, ad un altare, andato distrutto.

Inoltre lo studioso realizza, attraverso calchi e sperimentazioni di laboratorio, una serie di controlli sull'erma di Parmenide e dimostra la perfetta corrispondenza tra erma e la testa ritratto del filosofo⁹.

Infine, un lavoro monografico edito nel 1989, riprende in esame tutta la problematica relativa al complesso architettonico e, pur non considerando i risultati delle più recenti indagini, ha il pregio tuttavia di presentare in forma organica l'intero complesso scultoreo ed epigrafico recuperato nel monumento¹⁰.

– Numerose sono state le proposte avanzate circa la funzione che un edificio così complesso dovesse svolgere nel contesto della Velia romana; dalla prima ipotesi di Sestieri che proponeva di vedervi la sede di un'associazione di medici¹¹, a quella di Mario Napoli che riconosceva piuttosto nell'edificio una *palaestra iuventutis* sulla base della tipologia architettonica della struttura, prospettando l'ipotesi che la sede della Scuola Medica fosse da ricercare più a monte, a ridosso della prima curva di livello della collina, da dove, con molta probabilità, potevano provenire alcune delle sculture recuperate¹².

Nel dibattito fra gli studiosi compaiono altre proposte di lettura basate ognuna su un qualche aspetto peculiare della struttura o del com-

⁸ Problematica e bibliografia in F. KRINZINGER, *Intorno alla pianta di Velia*, in *Velia. Studi e ricerche*, a cura di G. GRECO e F. KRINZINGER, Modena 1994, pp. 19-53.

⁹ F. KRINZINGER, *Velia. Grabungsbericht 1987*, in *RHM*, XXIX, 1987, pp. 19-43.

¹⁰ M. FABBRI-A. TROTTA, *Una scuola-collegio di età augustea. L'Insula II di Velia*, Roma 1989.

¹¹ P.C. SESTIERI, *Velia*, FA, IX, 1954, n. 3047; *ibidem*, 1960.

¹² M. NAPOLI, *La ricerca archeologica di Velia*, art. cit., pp. 222-225.

plesso scultoreo; la presenza del ciclo scultoreo dedicato alla famiglia imperiale giulio-claudia è alla base della ipotesi di leggere nell'edificio un *Caesareum*, un *collegium Augustalium*¹³, mentre la presenza delle iscrizioni dei medici porta ad ipotizzare l'esistenza di una scuola-collegio in qualche modo legata, da un lato al culto dell'imperatore e dall'altro ad un'attività di carattere medico¹⁴; rimane piuttosto isolata la proposta di identificare nel monumento un Asklepieion, sulla base di alcuni confronti con i più famosi Asklepieia greci e del rinvenimento di una statua di Asklepio¹⁵.

Più di recente, chi scrive ha avanzato l'ipotesi che l'arredo scultoreo del monumento rispondesse ad un preciso programma figurativo, funzionale ad esaltare antenati ed origini della comunità velina mentre il modello architettonico si poteva riconoscere in numerosi edifici a carattere polivalente dove i singoli elementi architettonici – portici, criptoportici, giardini – combinati diversamente, rispondono a funzioni differenti e trovano, nel ben noto portico di Livia a Roma, il loro modello ideale di riferimento¹⁶.

È in questa cornice di dati ed evidenze materiali che vanno inquadrati i ritratti di Parmenide e Zenone, i personaggi più illustri della città, alla radice fondante della sua identità, posti accanto ai medici ed alle divinità del pantheon cittadino.

I dati ricostruibili del ritrovamento consentono, almeno in parte, di proporre una ricomposizione del programma figurativo dell'apparato scultoreo che doveva riccamente completare l'arredo di questo edificio. La ricomposizione che si prospetta, in particolare per ciò che concerne la disposizione delle sculture nel triportico, non ha la pretesa di ricollocare al posto originario tutte le singole statue, ma propone di rileggerle in un sistema coerente di esposizione delle immagini, lì dove solo per alcune di esse è stato possibile riscontrare, dai dati di archivio, il loro corretto luogo di rinvenimento (figg. 1-2).

¹³ E. GRECO, *Su di un problema urbanistico velino: l'area del Criptoportico*, AION, IX, 1987, pp. 189-195.

¹⁴ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*

¹⁵ V. CATALANO, *L'Asklepieion di Velia*, in Ann. Pont. Ist. Sup. S. Chiara, XV-XVI, 1965-66, pp. 289-301.

¹⁶ G. GRECO, *La velina gens*, in *Mathesis e Mneme. Scritti in memoria di M. Gigante*, a cura di S. CERASUOLO, Napoli 2004, pp. 279-198.

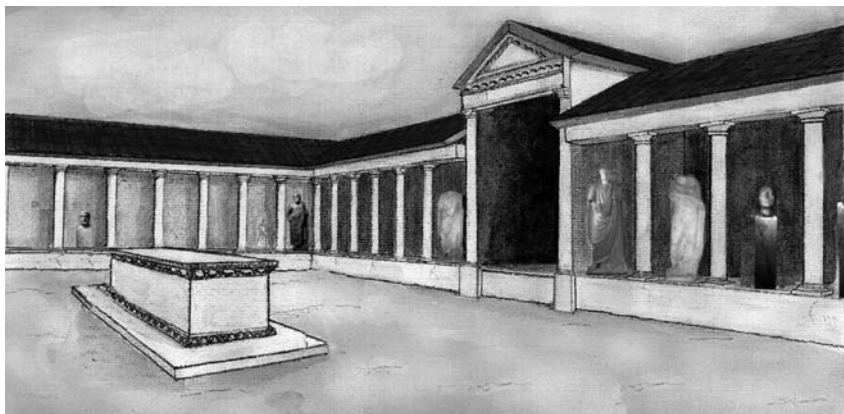


Fig. 2. Velia, *Insula* II. Ipotesi ricostruttiva del triportico con la collocazione delle statue.

– **Sul lato sud-est del triportico** è stato rinvenuto il ritratto del filosofo e, a breve distanza, l'erma con l'iscrizione (fig. 3).

Ritratto di uomo barbato, in marmo bianco a grana fine. La testa dritta, in postura frontale, è caratterizzata da una calotta grande, piatta nella parte superiore; i capelli sono lavorati a grosse ciocche e partono da un cirro centrale; al centro della fronte si dispongono in ciocche pluriscanalate rivolte in senso opposto; una folta barba si infittisce sugli zigomi con riccioli profondamente scavati; i baffi folti e ben delineati, separati al centro, si raccordano alla barba. Minuziosa è la lavorazione delle orecchie, piuttosto grandi; la fronte è ampia, pronunciata e solcata da una ruga incisa profondamente, leggermente ribassata al centro in corrispondenza delle arcate sopraccigliari; gli occhi sono piuttosto incassati con palpebra superiore ispessita e sacchi congiuntivali lunghi ed incisi in profondità; il naso è prominente, lungo e dritto con le narici lievemente asimmetriche; bocca appena dischiusa con labbro inferiore carnoso e breve; una piccola fossetta segna il passaggio tra il mento prominente e la bocca. Il collo robusto, appena concavo ai lati con la base convessa per l'inserimento nell'erma¹⁷.

Erma in marmo bianco con venature grigiastre, leggermente rastre-

¹⁷ Da ultimi, M.G. PICOZZI, EAA, Suppl 1996, s.v. *Parmenide*; B. BOLMANN, *Römische Vereinsbauser*, Main am Rhein 1998, p. 399; un riesame della problematica in L. LOMBARDI, *La statuaria a Velia in età romana*, Dissertazione di laurea, a.a. 1998/99, Università degli Studi di Napoli "Federico II".

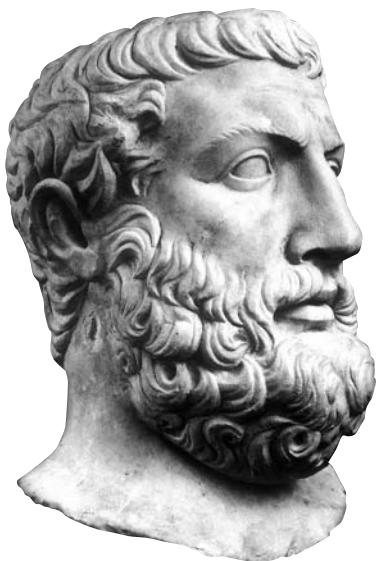


Fig. 3. Velia, *Insula II*. Testa di Parmenide.

mata verso l'alto; iscrizione disposta su due linee che riporta il nome del filosofo nella forma *Parmeneides*, il patronimico del filosofo, già noto dalla tradizione letteraria, Pyretos, e gli appellativi *Oulides* e *Physikòs*¹⁸.

Per la testa ritratto, la perfetta somiglianza con il tipo iconografico, attribuito con certezza a Metrodoro, grazie ad un'iscrizione posta su un'erma doppia conservata al Museo Capitolino, non ha lasciato dubbi sul fatto che la scultura velina riproduca, più o meno fedelmente, un tipo ritrattistico conosciuto da numerose repliche, circa 20, che restituisce l'iconografia ideale del filosofo, allievo prediletto di Epicuro.

In realtà non si conosce il prototipo originale da cui la copia prende origine; la Richter colloca, nella pri-

ma metà del III sec. a.C., all'indomani della morte del filosofo, l'elaborazione del tipo iconografico¹⁹ che riflette appieno, nell'aspetto e nella posa, l'ideale di vita e di pensiero degli epicurei. Una recente analisi di P. Zanker²⁰ sottolinea come le immagini dei tre più famosi epicurei – Epicuro, Ermarco e Metrodoro – ricostruibili attraverso una serie di copie, si somiglino fra di loro, dove i capelli ondolati, le belle barbe curate, il volto tranquillo e compassato sembrano voler trasmettere quegli ideali di ordine, di felicità ed armonia interiore in netta contrapposizione con il tormento espresso dai ritratti degli stoici o dei cinici.

È interessante sottolineare come in ambiente campano, sia in area flegrea che nei contesti vesuviani, piuttosto numerose siano le copie di età romana che ripropongono, in toni stilistici fortemente accademici, i tipi iconografici del *filosofo epicureo*, dalle doppie erme da Baia ai

¹⁸ Da ultimo con bibliografia precedente, VECCHIO, lavori citati in n. 2.

¹⁹ G. RICHTER, *The Portraits of the Greeks*, London 1965, II, p. 201, n. 1, figg. 1230-1232.

²⁰ P. ZANKER, *La maschera di Socrate* (tr. it.), Torino 1997, pp. 130-138.

bronzi di Ercolano, riflesso di quell'interesse per la filosofia epicurea che permea fortemente l'ambiente campano²¹.

Il ritratto di Parmenide eleate si inserisce in questo filone iconografico di repliche e varianti che caratterizza la produzione copistica della prima età imperiale.

La testa è concordemente datata ad età tiberiana, rielaborazione del modello ritrattistico identificato come Metrodoro – che, seppure con qualche lieve variante formale, non modifica l'insieme dell'immagine. La bottega copistica a cui è stata commissionata la realizzazione di un ritratto di Parmenide da parte della comunità velina è, con ogni probabilità, da collocarsi nell'area flegrea, tra Baia e Pozzuoli, dove numerose sono le evidenze dell'attività di scultori ed artigiani che lavorano su commissione e dispongono di un ricco repertorio di modelli scultorei di originali greci più o meno famosi²².

– **Sul lato sud est del triportico** è stata rinvenuta, in posizione di crollo non originario, la statua identificata come Asklepio²³ (fig. 4).

In marmo bianco a grana fine, di modulo inferiore al vero (h. cm. 110); raffigura il dio barbuto ed eretto, appoggiato al bastone

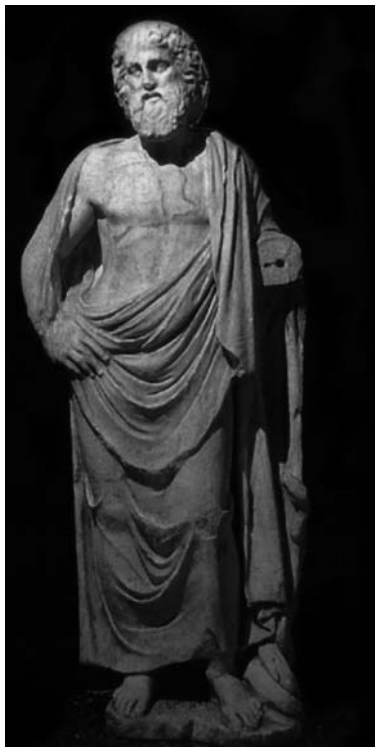


Fig. 4. Velia, *Insula II*. Statua di Asklepio.

²¹ S. ADAMO MUSCETTOLA, *Ritratti di filosofi da Baia*, in Rend. Acc. Napoli, LI, 1976, pp. 31-38.

²² Ch. LANDWEHR, *Die antiken Gipsabgüsse aus Baiæ*, DAI, ArchForsch.14, Berlin 1985; C. GASPARRI, *L'officina dei calchi di Baia. Sulla produzione copistica di età romana in area flegrea*, in RM, CII, 1995, pp. 173-187.

²³ A. DE FRANCISCIS, *Sculture connesse con la scuola medica di Elea*, in PdP, XXV, 1970, pp. 267-284; FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 79-118.



Fig. 5. Velia, *Insula II*. Statua di togato.

ture rinvenute nel monumento velino. L'elemento unificante è restituito dal particolare tecnico della realizzazione ottenuta con l'assemblaggio di pezzi congiunti, secondo una tecnica a "tasselli" che non sembra fosse utilizzata nelle botteghe marmorarie di Roma.

sul fianco sinistro; indossa l'*himation* che scende dalla spalla e lascia scoperto il busto sul lato destro; accanto al piede sinistro un serpente arrotolato che, snodandosi lungo il lembo del mantello, presenta la testa che sbucca all'altezza del femore. Poggia su una piccola base a forma di tavolozza ed era destinata ad una visione solo frontale.

Il tipo iconografico è ben noto da numerose repliche e varianti, il cui archetipo originale è, con ogni probabilità, da individuare nell'ambiente artistico attico del IV sec. a.C., dove si andava elaborando l'immagine di impronta scopadea del dio, divenuta tanto celebre e rinomata da assumere valore di canone, con tratti iconografici fissi, e dunque da replicare fedelmente²⁴.

L'esemplare rinvenuto a Velia riproduce, pur se con qualche significativa variante, il tipo canonico ed è il risultato di una rielaborazione in una officina copistica che, per particolari tecnici, stilistici e formali, accomuna quasi tutte le scul-

²⁴ G. GRECO, *art. cit.*, pp. 187-190.

– **Sul lato lungo meridionale del triportico**, di fronte all'ingresso ed al lato della edicola che collega il triportico al giardino scoperto, è stata rinvenuta, una delle due statue di togato (fig. 5).

Statua acefala, in marmo bianco a grana fine; figura di togato stante sulla gamba sinistra e la destra lievemente flessa e arretrata; indossa una toga drappeggiata con un *sinus* ampio ed *umbo* sul ventre; ai piedi calza i *calcei*.

La statua rientra in una tipologia ben nota che si diffonde, in quasi tutte le botteghe di scultura sia urbane che provinciali, a partire dall'età augustea, avendo la propria fonte di ispirazione nel modello aulico di Augusto di Via Labicana²⁵.

– **Sul lato lungo meridionale del triportico**, di fronte all'ingresso e sull'altro lato della edicola, è stata rinvenuta, l'altra statua di togato, su base iscritta (fig. 6).

Statua acefala, in marmo bianco a grana fine; figura di togato stante sulla gamba sinistra e la destra lievemente flessa e arretrata; indossa tunica e toga drappeggiata con un *sinus* ampio ed *umbo* sul ventre; ai piedi calza i *calcei*. Poggia su una base che reca, sul listello anteriore, l'iscrizione *Oulis Euxinou Yeletes iatròs pholarchos étei toth (= 307)*.



Fig. 6. Velia, *Insula II*. Statua di togato (*Oulis Eusinous*).

²⁵ F.W. GOETHERT, *Studien zur Kopienforschung*, in RM, LIV, 1939, p. 187, tav. 40, 2.

La statua è stata riesaminata di recente in uno studio dedicato alla figura del togato ed è stata considerata un prodotto di bottega provinciale e datata ad età tiberiana²⁶, sulla base di considerazioni di natura stilistica e formale.

– **Nell'area scoperta antistante il portico** è stata rinvenuta la testa ritratto, attribuita al togato sopra descritto; in bibliografia i due pezzi, congiunti, sono noti come la statua di *Oulis Euxinou* (fig. 6).

Testa ritratto in marmo bianco a grana fine; il capo è cinto da una corona di foglie lanceolate e bacche di alloro sovrapposta ad una *tenia* sottile, annodata indietro all'occipite. Fronte larga, solcata da tre spesse rughe, occhi piccoli ed ovali, naso grosso con setto deformato; il volto è solcato da due profonde pieghe dal naso alla mandibola, mentre gli zigomi alti sottolineano la magrezza del volto.

Questa testa è stata attribuita, sin dal primo editore, alla statua acefala su base iscritta e questa proposta è stata generalmente accettata; tuttavia, di recente, sono state avanzate alcune perplessità e, ad un'analisi più approfondita, non sembra che la testa sia perfettamente pertinente alla statua del togato su base iscritta²⁷.

La testa ritratto si inserisce in un filone largamente diffuso in età augustea e tiberiana che riprende uno schema iconografico tardo repubblicano²⁸ e la presenza della corona di foglie e bacche di alloro ne è la conferma, dal momento che è molto spesso raffigurata sul verso delle monete di Augusto. La corona, già di per sé, è un segno di celebrazione che designa un personaggio distintosi in una guerra o un sacerdote; nel caso del ritratto velino, raffigura bene un illustre cittadino che si è distinto quale *magister* e caposcuola.

– **Nell'area scoperta antistante il portico**, nella identica posizione della testa ritratto precedentemente descritta è stata rinvenuta un'altra testa ritratto.

Testa ritratto in marmo bianco a grana fine; il capo è cinto da un dia-

²⁶ H. RUPPRECHT GOETTE, *Studien zu Römischen Togadarstellungen*, Mainz am Rhein 1990, p. 114, n. 1, tav. 6,3.

²⁷ FABRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 97-98.

²⁸ ZANKER, *op. cit.*, pp. 349-361.

dema di foglie e bacche di alloro sovrapposta ad una benda, piuttosto alta e visibile solo sul davanti, senza traccia di annodatura. Viso ovale con fronte leggermente convessa e spaziosa, solcata da tra rughe poco profonde; naso aquilino e profonde rughe che scendono fino al labbro superiore; guance grinzose, bocca con labbra sottili e serrate.

La testa si caratterizza per delle forti accentuazioni fisionomiche che hanno portato i primi editori dell'opera ad inserirla in un filone di produzione ritrattistica che si sviluppa tra la fine del I e gli inizi del II sec. d.C.²⁹. Un'analisi più approfondita ha consentito di evidenziare come questa testa presenti una lavorazione più accurata, una maggiore plasticità ed un livello artigianale di maggior pregio che non contrastano affatto con una datazione coerente con tutto il complesso scultoreo dell'edificio.

– **Nell'area scoperta antistante il portico**, è stata rinvenuta un'altra testa ritratto.

Testa ritratto in marmo bianco a grana fine; il capo è cinto da una corona di foglie di alloro sovrapposta ad una benda, piuttosto alta che aumenta di spessore nella parte anteriore. La fronte non presenta rughe, gli occhi infossati, volto dagli zigomi dominanti con mascella prominente; bocca con labbra serrate.

La testa rientra nella seriazione della ritrattistica di età repubblicana³⁰; tuttavia sia per la sensibilità plastica del ricco modellato delle guance sia per la resa complessiva del volto trova raffronti più convincenti in ritratti datati nel corso della prima metà del I sec. d.C.³¹ e ben si inserisce in una produzione corrente di una bottega provinciale del periodo.

– **Sul lato lungo meridionale del triportico**, di fronte all'ingresso è stata rinvenuta, accanto alla statua del togato su base iscritta, una statua femminile (fig. 7).

²⁹ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 99-100.

³⁰ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 100-101.

³¹ A. ROMUALDI, *Ritratti romani di epoca repubblicana e giulio-claudia del Museo archeologico di Firenze*, in RM, XCIV, 1987, pp. 52-53, tavv. 34, 35; AA.VV., *Catalogo Museo Nazionale Romano*, vol. I, 9, Roma 1987, pp. 111-112, n. R75.



Fig. 7. Velia, *Insula II*. Statua femminile.

Figura femminile acefala in marmo bianco a grana fine; stante, con gamba sinistra portata in avanti e destra flessa indietro; braccio destro piegato al seno e sinistro flesso in avanti; indossa una lunga tunica lavorata a fitte pieghe e *palla* che avvolge la figura e scende sulle spalle, formando una voluminoso drappeggio sul braccio.

La statua riprende un tipo noto come *offerente*, copia romana di un originale greco dell'ultimo quarto del IV sec. a.C., largamente riprodotta nelle botteghe copistiche soprattutto a partire dall'età augustea³².

– **Nell'area scoperta antistante il portico lungo meridionale** sono state rinvenute due delle erme con le iscrizioni relative ai medici³³:

Erma in marmo bianco fine con venature grigiastre con iscrizione: *Oulis Aristonos iatros pholarchos etei sp'* (= 374).

Erma in marmo bianco fine con venature grigiastre con iscrizione: *Oulis Ieronymou iatros pholarchos etei ums'*(= 473).

Dunque, almeno per questi elementi, disponiamo di dati relativi al loro rinvenimento che possono essere considerati abbastanza plausibili e veritieri; lo spazio delimitato dal triportico monumentale che accoglieva i frequentatori del complesso esoneva, enfaticamen-

³² FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 112-113; BOLLMANN, *op. cit.*, p. 399, n. 4.

³³ Analisi e bibliografia in L. VECCHIO, *op. cit.*, pp. 86-96.

te, nell'alternanza del porticato, i personaggi più illustri della città, da Parmenide ai medici caposcuola.

L'arredo scultoreo dell'edificio comprendeva, tuttavia, un altro notevole numero di statue e ritratti per i quali, purtroppo, è andata perduta la memoria del reale luogo di ritrovamento che viene genericamente indicato o come *area giardino* o come *criptoportico inferiore*.

Dal *criptoportico inferiore* sappiamo, con un buon margine di sicurezza, che provengono quasi tutti i dieci ritratti che compongono il ciclo della famiglia imperiale giulio-claudia, fatta eccezione per il solo ritratto cd. di Ottavia che è stato rinvenuto nell'area del giardino, lungo il margine orientale³⁴.

L'indicazione generica *giardino* accompagna quasi tutte le altre sculture che sono state considerate più o meno ammassate in quest'area per essere calcate nelle vicine calcare.

Dal giardino provengono (fig. 8):

– Testa ritratto di Menandro: in marmo bianco a grana media; testa leggermente alzata e ricolta verso destra; i capelli a grandi ciocche partono da un cirro centrale; il volto presenta una struttura triangolare con occhi piccoli, ravvicinati ed incassati nelle orbite; guance incavate e zigomi pronunciati danno risalto alla bocca con le labbra serrate e carnose; sul collo, la forte sporgenza del pomo d'Adamo³⁵.

La testa riproduce piuttosto fedelmente il tipo iconografico del commediografo greco, noto da numerose repliche recentemente analizzate dal Fittschen³⁶ che hanno il loro modello originario nella statua commissionata

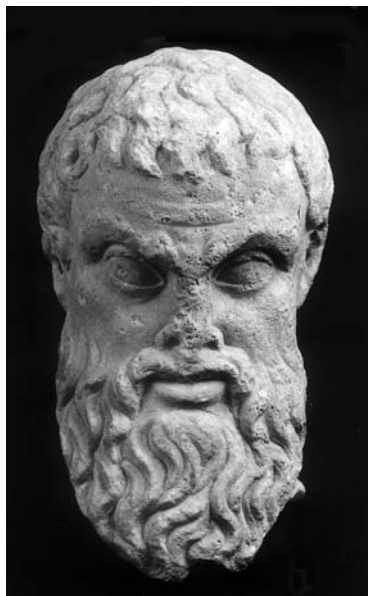


Fig. 8. Velia, *Insula II*. Testa di Zenone.

³⁴ CATALANO, *art. cit.*

³⁵ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 101-102.

³⁶ K. FITTSCHEN, *Zur Rekonstruktion griechischer Dichterstatuen. 1. Die statue des Menander*, in AM, CVI, 1991, pp. 245-253; BOLLMANN, *op. cit.*, p. 400, nr. 11.

ad Atene, dopo la morte del poeta e collocata nel teatro di Dioniso³⁷. La testa velina si inserisce in quelle copie, piuttosto fredde ed accademiche, ma di ottima qualità, databili nel corso della prima metà del I sec. d.C., quando la notorietà del poeta era ancora piuttosto viva.

– Testa ritratto di Zenone: marmo bianco a grana fine; testa leggermente inclinata in avanti; capelli aderenti alla calotta cranica che si dispongono a ciocche ondulate sulla fronte; volto allungato, fronte convessa solcata da due rughe centrali profonde, arcate sopraccigliari incurvate e prominenti; occhi a mandorla, naso spezzato, zigomi alti, guance incavate; barba a rilievo a ciocche molto larghe e lunghe³⁸.

La testa riprende un tipo iconografico che, come già si è detto, è stato attribuito a Zenone di Cizio; i due esemplari presenti in area campana, l'uno in bronzo rinvenuto nella Villa dei Papiri di Ercolano e l'altro in marmo conservato al Museo Archeologico di Napoli, conservano, sulle basi, le iscrizioni del nome, senza, tuttavia, l'aggiunta dell'etnico³⁹; rimane se non altro aperta al dubbio l'identificazione con il fondatore dello stoicismo, nativo di Cizio, il cui originale era stato commissionato, dopo la morte del filosofo stoico, tra il 262-261 a.C. con un decreto onorario che ne esaltava il ruolo di maestro di filosofia ed educatore della gioventù. La replica velina che si discosta, con qualche variante, dai modelli più noti, rappresenta, così come è stato notato per il ritratto di Parmenide, un riadattamento di un prototipo utilizzato e presente nella bottega copistica di area campana non sappiamo, in realtà, se riferito al filosofo stoico o all'eleate⁴⁰, divenuto altrettanto famoso quale inventore della dialettica, come affermato da Aristotele.

– Testa femminile turrata (fig. 9): in marmo bianco a grana fine; testa leggermente rivolta a destra; i capelli, divisi da una scriminatura centrale si dispongono sulla fronte in due bande ondulate che scendono sulle orecchie; dietro sono raccolti sulla nuca in un nodo basso. Il viso è ovale, con la fronte ampia e spaziosa, occhi piccoli e leggermene infossati, boc-

³⁷ ZANKER, *op. cit.*, pp. 87-93.

³⁸ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 104-105; BOLLMANN, *op. cit.* p. 399, n. 5.

³⁹ Da ultimo con esauriente bibliografia, M. CASO, *Busto di Zenone con nome iscritto*, in *Le sculture Farnese*, II, *I ritratti*, (a cura di C. GASPARRI), Napoli 2009, pp. 45-46.

⁴⁰ *Contra* R. VON DEN HOFF, *Philosophenportrats des Frubund und Hochbellenismus*, München 1994, p. 92, n. 50.



Fig. 9. Velia, *Insula II*. Testa turrata.

ca piccola e dischiusa; collo lungo tagliato per l'inserzione su un'erma o su una statua. Sulla testa, una bassa corona turrata con cinque torri.

La testa è stata interpretata come raffigurazione di una *Tyche* o, più in generale, come personificazione di città ed è stata considerata una copia derivata da modelli e prototipi greci elaborati tra la fine del V e gli inizi del IV sec. a.C.⁴¹

Tuttavia, numerosi elementi sia stilistici che formali allontanano la scultura velina dai modelli più famosi, mentre sembra rapportarsi meglio alle numerose repliche e varianti che si elaborano in età ellenistica della dea Cibele, con corona turrata, raffigurata nelle sue funzione di protettrice della città e dei suoi confini⁴². La divinità è costantemente presente nel pantheon della città, sin dal momento della sua fondazione e conserva un ruolo quanto mai significativo nel corso di tutta

⁴¹ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, 106-107; BOLLMANN, *op. cit.*, p. 400, n. 9.

⁴² H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris 1912; M.J. VERMASERN, *Cybele and Attis. The myth and the Cult*, London 1977; F. NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, 28 Beih., InstMitt., 1983.

l'età ellenistica⁴³. La replica velina costituisce un'ottima rielaborazione, probabilmente sempre dalla stessa bottega di area flegrea, nel corso del I sec. d.C., della divinità turrata, simbolo della vitalità e della potenza della città.

– Testa ritratto di Apollo (fig. 10): marmo bianco a grana grossa; la testa presenta una leggera torsione verso destra; i capelli, divisi da una discriminatura centrale, formano due bande ondulate sulla fronte e, sulla nuca, formano un grosso nodo; viso ovale, grandi occhi e bocca larga ed aperta.

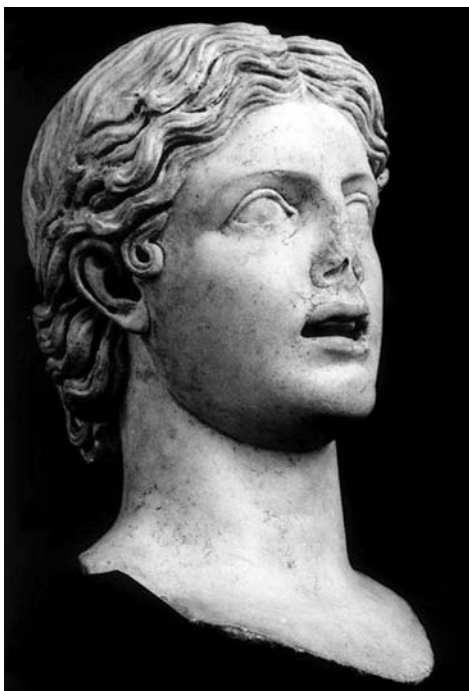


Fig. 10. Velia, *Insula II*. Testa di Apollo.

Al momento della scoperta, nell'angolo nord del giardino, venne identificata come una testa femminile, una Musa, una Sibilla o la raffigurazione della Ninfa Hyele⁴⁴. Sarà Carsten Schneider a identificare la testa velina come una splendida rappresentazione di Apollo, raffigurato nel momento del canto ed ipotizza, a Velia, un culto di Apollo Ulios Citaredo. Lo studioso, su basi formali e stilistiche, considera la testa velina, un acrolito, copia di II sec. d.C. derivata da un originale greco del tardo IV sec. a.C.⁴⁵ La cronologia proposta, tuttavia, non è del tutto condivisibile ed anzi, sono proprio alcune peculiarità della lavorazione del marmo e della resa for-

⁴³ G. GRECO, *Strutture e materiali del sacro a Velia*, in *Velia* (Atti XLV CSMG, Taranto 2005) Taranto 2006, pp. 352-354.

⁴⁴ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 115-117; BOLLMANN, *op. cit.*, p. 400, n. 8.

⁴⁵ C. SCHNEIDER, *Apollo Ulios in Velia ?*, in AA, 1998, pp. 305-317.

male ad accomunare anche questa testa a tutto il complesso di sculture analizzate, inserendola così pienamente nel contesto cronologico ed artigianale da cui proviene tutto l'apparato figurativo dell'edificio.

– Testa ritratto di Eros: marmo bianco a grana fine; la testa presenta una leggera torsione verso destra; capelli ricci, discriminati al centro della fronte, resi a ciocche larghe raccolte da una sottile *tenia*. Il volto è ovale, occhi grandi con palpebre spesse, bocca leggermente dischiusa.

Sin dal momento della scoperta, la testa fu identificata come immagine di Eros, replica di un tipo iconografico noto attraverso un consistente numero di copie e varianti derivate da un originale fidiaco di pieno V sec. a.C.⁴⁶

La copia velina conserva particolari tecnici di lavorazione, quali i riccioletti, i sacchi lacrimali o le palpebre spesse che denotano uno stesso *atelier* di produzione da cui provengono quasi tutte le sculture rinvenute nell'edificio. La buona qualità della replica, la considerazione che nelle botteghe di area flegrea circolavano calchi in gesso e copie di originali fidiaci⁴⁷ è un'ulteriore conferma della provenienza, di tutto il complesso velino, da una qualche officina copistica di quell'area.

– Statua muliebrea acefala: marmo bianco a grana fine; figura femminile stante sulla gamba sinistra e destra flessa indietro; braccio sinistro piegato ad angolo acuto al seno e destro disteso su cui poggia una ricca piega del mantello; indossa una lunga tunica ed il mantello.

La figura riproduce un tipo iconografico noto come *grande ercolanense*, copia di un modello greco dell'ultimo quarto del IV sec. a.C.; la variante velina, per la particolare disposizione del panneggio del mantello, si colloca in una serie di copie che iniziano nel corso della prima metà del I sec. d.C.⁴⁸

– Statua muliebrea acefala: marmo bianco a grana fine; figura femminile stante sulla gamba sinistra e destra flessa indietro; braccio destro piegato ad angolo acuto al seno e sinistro flesso in avanti; indossa una lunga tunica ed il mantello che si avvolge intorno al braccio destro.

⁴⁶ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 105-106; BOLLMANN, *op. cit.*, p. 400 n. 10.

⁴⁷ C. LANDWEHR, *Capolavori greci in calchi romani*, Napoli 1984.

⁴⁸ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, pp. 113-114; BOLLMANN, *op. cit.*, p. 399, n. 4.

La figura riecheggia un tipo iconografico noto come *piccola ercolanense*; la copia velina rientra, per tecnica di esecuzione ed impostazione generale, in una produzione corrente copistica di età tardo augustea⁴⁹.

Da questo sintetico *screening* si ricava che, con ogni probabilità, nel triportico anteriore, la cui funzione di ingresso monumentale è accentuata dalla presenza dell'altare marmoreo, l'arredo scultoreo che scandiva gli spazi del porticato doveva restituire un programma figurativo ben orchestrato ed unitario, incentrato intorno alla celebrazione della figura di Parmenide, nel suo ruolo fondativo di una scuola con un'accezione del tutto peculiare. Il filosofo infatti è appellato con il termine di *physikòs* che potrebbe far riferimento ad una generica attività di naturalista ma che meglio, come invece propende oggi la maggior parte degli studiosi, sta ad indicare l'attività più specifica del filosofo, connessa alla medicina, per altro largamente nota nella tradizione⁵⁰.

L'altro appellativo, quello di *Ouliades* è stato, quasi concordemente, sulla scorta di un lavoro di G. Pugliese Carratelli, connesso con un gentilizio indicante l'appartenenza ad un *ghenos* legato al culto di Apollo *Oulios*. Il dibattito tra gli studiosi è stato piuttosto vivace e L. Vecchio ne traccia una lucida sintesi⁵¹. Tuttavia, una più recente analisi di J.-P. Morel ha rimesso in discussione i termini del problema ed ha dimostrato come *Oulis* sia largamente attestato come antropónimo in area greco-orientale ed in modo preminente in ambiente foceo e come si diffonda, insieme alla diaspora focea, nel Mediterraneo occidentale, con attestazioni, del tutto analoghe a quelle veline, recentemente rinvenute in area massaliota⁵².

Le iscrizioni che fanno riferimento a tre caposcuola che si sono succeduti, nel corso degli anni, alla guida della istituzione, ne sanciscono

⁴⁹ FABBRI-TROTTA, *op. cit.*, p. 112; BOLLMANN, *op. cit.*, p. 399.

⁵⁰ S. MUSITELLI, *Da Parmenide a Galeno. Tradizioni classiche e interpretazioni medioevali delle biografie dei grandi medici antichi*, in MAL, s. 8, 28/4, 1985, pp. 213-276; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Ancora di Parmenide e della scuola medica di Velia*, in PdP, XL, 1985, pp. 34-38; ID., *Nuove note sulla scuola medica di Parmenide a Velia*, in PdP, XLI, 1986, pp. 108-111; ID., *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, 269-280; VECCHIO, *Medici e medicina a Velia*, *art. cit.*

⁵¹ VECCHIO, lavori citati in nota 2.

⁵² J.-P. MOREL, *Oulis de Velia a Olbia de Provence et à Marseille*, in Damarato, *Studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti*, Milano 2000, pp. 336-340.

l'ufficialità, il prestigio e l'antichità; i ritratti di personaggi con corona di alloro sottendono proprio questo intento celebrativo, che appartengono o meno alle erme iscritte che ne riportano i nomi.

Il triportico anteriore che funge da vestibolo di accoglienza e che comunque è ben visibile anche dalla strada di accesso, svolge, attraverso il suo apparato scultoreo, la funzione di una vera e propria *galleria della memoria* dove sono raccolti ed esaltati i personaggi che hanno formato l'identità della *gens velina* a cui orgogliosamente si rifanno coloro che hanno commissionato e voluto l'edificio ed il suo programma figurativo. In questa cornice di riferimento, la statua di Asklepio, seppure di modulo inferiore al vero, sintetizza bene il *genius* protettore della scuola medica che affonda dunque le sue radici nella figura preminente di Parmenide.

Il programma figurativo non era certamente limitato al solo triportico di accesso, ma nella vasta area porticata superiore, adibita probabilmente a giardino scoperto, dovevano trovare una loro giusta collocazione anche le altre effigie della memoria.

Diventa allora quanto mai significativa la presenza del ritratto di Zenone che non è stato ritrovato nello spazio del triportico ma nel *giardino*; ed il dato potrebbe non essere casuale dal momento che gli spazi porticati dell'ingresso monumentale sembrano così sapientemente ben destinati alla enfaticizzazione dell'attività medica.

Ma Zenone è uno dei cittadini illustri della città, divenuto famoso grazie ad Aristotele che lo indica come l'inventore della dialettica, e dunque non può mancare in un programma figurativo teso alla esaltazione degli antenati e delle origini illustri della città ed il ritratto che è stato commissionato alla stessa bottega, riprende le fattezze del più famoso filosofo stoico, ma il fatto stesso di essere destinato ad una esposizione celebrativa in un monumento pubblico della città, lo definisce immediatamente come Zenone eleate.

Due sono le immagini di divinità rinvenute nel *giardino*.

Apollo è raffigurato in una sua peculiare accezione, grazie al particolare significativo della bocca aperta; l'immagine non riconduce ad un Apollo citaredo così come è stato proposto, quanto piuttosto a quella di un Apollo nella sua funzione iatrica, vaticinante, il cui culto aveva come epicentro proprio l'isola di Cos. È la raffigurazione del dio medico/vaticinante che, in questo caso, sembra prendere il sopravvento e l'associazione con Asklepio diventa perfettamente coerente.

L'altra immagine divina è restituita dalla bella testa femminile con

corona turrata che, in questa ipotetica ricostruzione del programma figurativo del monumento, sembra rispondere meglio ad una sua identificazione con Cibele, piuttosto che con una generica *Tyche*. Se, infatti, può risultare valida e consequenziale la proposta di leggere una sorta di *galleria della memoria* nell'apparato scultoreo del monumento, si deve considerare il ruolo ed il significato del culto di Cibele in città.

La Dea è presente nel *pantheon* cittadino sin dal momento della fondazione e le attestazioni sono numerose e costanti nel tempo: dai *naiskoi* arcaici in pietra con la figura della Dea in posizione seduta alle tante edicole presenti lungo le mura, dedicate a Cibele nella sua veste di protettrice dei confini, ancora in età ellenistica, alla statuetta attica, in marmo pentelico, che riproduce, con fedeltà gli elementi normativi di un tipo iconografico elaborato ad Atene nella bottega di Agorakritos e che doveva decorare una qualche edicola, anch'essa lungo le mura, ancora tra la fine del IV sec. a.C. e gli inizi del III sec. a.C.⁵³

La continuità e la stabilità del culto di Cibele trova, inoltre, una forma istituzionale nella tradizione del famoso decreto di *asylia* rinvenuto a Cos e redatto per l'Asklepieion locale nel 242 a.C. che reca gli emblemata delle città coinvolte e, per Elea, presenta una figura femminile seduta interpretata, in varie occasioni, come la ninfa Hyele, come Atena o Demetra o Persefone, mentre più coerentemente potrebbe essere interpretata come una Cibele⁵⁴.

L'immagine della Dea con la corona turrata è perfettamente coerente al suo ruolo di divinità protettrice dei confini e l'elaborazione del tipo è ben nota e diffusa in età ellenistica e non stupisce se, dovendo commissionare alla bottega copistica l'immagine della Dea, sia stato scelto il tipo iconografico generico della *Tyche* che, inserito nel contesto unitario del complesso, assume l'immediato riferimento alla Dea il cui culto è tra i più antichi e più stabili della città, per altro strettamente legato e connesso ai suoi confini, delimitati dalle mura.

Meno coerente al programma figurativo che si va delineando potrebbero apparire, a primo acchito, le teste di Menandro ed Eros; entrambe, tuttavia, trovano una loro logica collocazione nel quadro dell'organizzazione di tutto il complesso. Gli apparati decorativi di ville e giardini della ricca aristocrazia romana o del ceto emergente

⁵³ G. GRECO, *Una Cibele attica a Velia*, in *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger*, Band II, Wien 2005, pp. 45-57.

⁵⁴ G. GRECO, *Strutture del sacro, art. cit.*, p. 354.

comprendevano ritratti ed erme di personaggi famosi, accostando soggetti fra sé disparati, ma funzionali ad esibire opulenza e cultura del proprietario⁵⁵; le oltre 80 repliche rinvenute del ritratto di Menandro, con notevoli varianti tra loro, raccolte nei punti più disparati del mondo romano e quasi sempre in contesti di decorazioni di ville e peristili ne costituisce l'esempio più illuminante; ed il ritratto del commediografo diventa il paradigma dell'intellettuale e del poeta, *famoso come eccentrico*⁵⁶, parte integrante di un programma figurativo che manifesta l'adesione alla cultura greca⁵⁷.

La testa di Eros, al di là del significato insito trasmesso dalla figura, paradigma della giovinezza, costituisce, per il filo rosso del ragionamento fin qui impostato, un cardine interessante per risalire alla bottega di produzione di tutto il complesso.

La copia, come già detto, riprende un tipo iconografico quanto mai famoso che risale, secondo la maggior parte degli studiosi, a Fidia; la commissione, dunque, di una replica di un'opera di Fidia, già di per sé, costituisce un modo di ostentazione di cultura. Ed è in area flegrea che, anche di recente, sono venute alla luce alcune repliche di estrema bellezza e raffinatezza, di capolavori del V secolo greco⁵⁸; e va sottolineato come, tra gli oltre 430 frammenti di calchi di gesso rivenuti a Baia, tratti da originali in bronzo, se ne contano numerosi riconducibili ad opere riferibili a Fidia ed alla sua cerchia; dunque negli *ateliers* dei copisti attivi tra Pozzuoli e Baia, le opere ed i capolavori del V secolo greco erano più che mai noti e replicati frequentemente per una committenza elegante e ricca che ostentava, nella decorazione delle lussuose ville, i segni della propria cultura⁵⁹.

Il ciclo giulio-claudio costituisce un repertorio piuttosto canonico e ripetitivo a formare una galleria di ritratti della famiglia imperiale, una sorta di galleria dinastica. Gli esempi sono piuttosto numerosi e, limitandoci alla sola Campania, il ciclo rivenuto a Velia trova strette

⁵⁵ R. NEUDECKER, *Die Skulpturen- Ausstattung Römischer Villen in Italien*, Mainz am Rhein 1998.

⁵⁶ ZANKER, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁷ F. SLAVAZZI, *Menandro in villa. Di una nuova copia del ritratto e dell'uso delle repliche*, in *Koinà. Miscellanea di studi archeologici in onore di Piero Orlandini*, a cura di M. CASTOLDI, Milano 1999, pp. 441-450.

⁵⁸ *Nova Antiqua Phlegraea. Nuovi tesori archeologici dai Campi Flegrei*, Catalogo Mostra, a cura di C. GIALANELLA, Napoli 2000.

⁵⁹ F. ZEVI (ed.), *Puteoli*, Napoli 1993.

analogie con quanto recuperato a Paestum, a Baia o a Sessa Aurunca; è una galleria di ritratti che risponde ad un'esigenza propagandistica inaugurata da Augusto le cui dinamiche ed i cui processi sono stati oggetti di uno studio illuminante di P. Zanker⁶⁰.

Forse più interessante, ai fini della nostra riflessione, diventa il fenomeno di appropriazione, da parte di un privato, dei modelli e dei tipi della propaganda imperiale al fine di glorificare ed esaltare il proprio casato. Un esempio significativo è quello analizzato da P. Liverani per Roselle, dove il ciclo della iconografia imperiale si associa alla glorificazione familiare del casato⁶¹.

Da queste sintetiche considerazioni, per molti versi ancora puramente ipotetiche, se ne deduce che l'apparato scultoreo rinvenuto nell'edificio dell'*Insula II* di Velia compone, nella maggior parte dei suoi elementi, un sistema unitario di immagini e significati; ben evidenti e chiaro nel triportico antistante dove la celebrazione di Parmenide e della scuola di medicina da lui fondata sembra trovare una sua logica consequenzialità, alla galleria di ritratti della famiglia imperiale nel criptoportico, ad alcune immagini ritrovate nel giardino soprastante; ed anche se, per molte di queste è andato perduto il codice interpretativo, tuttavia, un certo sistema coerente ad un preciso programma figurativo sembra si possa ancora trarre.

L'unitarietà cronologica dell'apparato scultoreo, particolari tecnici della realizzazione a pezzi congiunti, qualità del marmo, derivazione di copie e varianti, sono tutti elementi che parlano a favore di un'unica bottega di provenienza del complesso.

Ad una prima ipotesi che prospettava una provenienza della scultura da officine urbane⁶², ha cominciato lentamente a prendere piede la possibilità di una produzione da area campana, generalmente intesa⁶³; è stata riscontrata una stretta affinità, soprattutto nella realizzazione dei ritratti del ciclo giulio-claudio, con quelli rinvenuti a Paestum che Torelli considera provenienti da un *atelier* urbano⁶⁴, tuttavia la constatazione della presenza a Velia di tipi statuari differenti, riconducibili ad

⁶⁰ P. ZANKER, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989.

⁶¹ P. LIVERANI, *Il ciclo di ritratti dell'edificio absidato di Bassus a Roselle: iconografia imperiale e glorificazione familiare*, in RM, CI, 1994, pp. 161-173.

⁶² F. KRINZINGER, *Intorno alla pianta di Velia*, art. cit., p. 43.

⁶³ G. JENEWEIN, *Sulla datazione dei profili marmorei dell'altare del triportico dell'Insula II di Velia*, in *Velia. Studi e ricerche*, op. cit., pp. 118-124.

⁶⁴ M. TORELLI, *Paestum romana*, Roma 1999, pp. 114-116.

originali greci famosi ma poco diffusi, porta a riconsiderare la vasta ed articolata documentazione relativa alle botteghe di area flegrea⁶⁵.

Uno dei centri artistici campani più importanti in età imperiale è, senza dubbio, Pozzuoli che diventa il porto commerciale di Roma più importante nei rapporti d'oltremare. Svetonio (*Augustus*, 98) racconta come a Pozzuoli giungessero *negotiatores* di tutto il mondo; ed il porto è anche uno dei più belli ed il suo molo una delle realizzazioni più imponenti dell'antichità⁶⁶.

I Campi flegrei sono eletti e riservati all'*otium*; Orazio e Propertio elogiano Baia; Augusto, che ha ereditato la villa di Cesare a Baia, vi trascorre molto tempo; la villa del Pausylipon di Vedio Pollione va in eredità ad Augusto, alla morte del proprietario nel 15 a.C.

E tutta la zona si arricchisce di grandi case, palazzi, ville con giardini a peristilio arredati da sistema figurativi scultorei più o meno unitari e coerenti fra loro⁶⁷.

Il gran numero di calchi in gesso rinvenuti a Baia è la testimonianza più eclatante di una bottega artigiana quanto mai attiva e prospera, proprietaria dei calchi ricavati da originali greci di età classica ed ellenistica, che realizzava sculture di vario genere e tipologie per soddisfare una committenza ampia, ricca e colta che arredava, assecondando la tendenza del momento, le proprie fastose dimore.

E grandi case con giardini a peristilio eleganti e ricchi di decorazioni scultoree sono attestate a Paestum che, nel periodo imperiale, vive una fervente fase edilizia⁶⁸.

La tradizione relativa a Lucio Emilio Paolo che arriva a Velia per curare uno strano male⁶⁹ e a Cicerone ospite in una villa del ricco avvocato Trebazio⁷⁰, sottende una vitalità ed una consistenza economica

⁶⁵ Cfr., da ultimo, AA. VV., *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Catalogo generale*, a cura di F. ZEVI, voll. I-III, Napoli 2008.

⁶⁶ M. CÉBEILLAC GERVASONI, *La colonia romana di Puteoli: storia politica ed istituzionale*, in F. ZEVI (ed.), *Puteoli*, Napoli 1993, pp. 17-30.

⁶⁷ J. D'Arms ha più volte posto l'attenzione alla incidenza romana nei campi flegrei: J. D'ARMS, *Romans on the Bay of Naples and Other Essay on Roman Campania* (Pragmateiai, 9), Bari 2003.

⁶⁸ A. LEMAIRE, R. ROBERT, I. BRAGANTINI, *Per lo studio delle case romane di Paestum, in Paestum. Scavi e ricerche. Bilancio di un decennio (1988-1998)*, Salerno 2000, pp. 157-170.

⁶⁹ PLUT., *Aemilius Paulus*, 39, 1.

⁷⁰ CIC., *Ad fam.*, VII, 20.

di Velia in età romana che sempre meglio si va definendo attraverso la ricerca archeologica; né va tralasciato il fatto che è alla fine dell'età augustea che verrà costruito l'edificio termale, nella zona del Vignale, che rimarrà in funzione almeno fino alla fine del II d.C.

Dunque nella Velia romana di età augustea, l'ambiente sociale ed economico è fiorente, vivace, partecipa dei meccanismi economici e politici che coinvolgono le città dell'arco tirrenico che instaurano un rapporto più forte e diretto con la capitale.

Con la prosperità economica, con la stabilizzazione dei *municipia* si assiste anche al nascere di un nuovo ceto emergente che, nelle singole realtà locali, assume le forme ideologiche e comportamentali volute da Roma manifestando, anche nel privato, la propria adesione ai valori impostati dall'imperatore.

Gli effetti immediati, nelle città, sono il fiorire di edifici pubblici dedicati al culto dell'imperatore dove pubblico e privato si fondono in un unico messaggio celebrativo e dove sono le grandi famiglie di antica residenza a farsi carico dell'onere finanziario per l'edificazione dei monumenti; in tutte le città dell'impero fioriscono edifici destinati al culto dell'imperatore; a Pozzuoli viene eretto un collegio degli *Augustales*, a Pompei la generosità di *Mammia* o quella di *Eumachia* arricchiscono la città di splendidi edifici pubblici, così come a Paestum sono attestate tre ricche matrone che, con la loro munificenza, finanziano la costruzione della basilica o del tempio italico decorato con statue-ritratto ed epigrafi relative alla famiglia di *Minea*⁷¹.

A Velia, il grande complesso dell'*Insula II* che viene costruito a scapito di un intero quartiere di abitazioni, trova il suo modello ideale più stringente, sul piano architettonico e planimetrico nel ben noto edificio di *Eumachia* a Pompei, scandito com'è nelle diverse componenti del *chalcidicum*, *cripta* e *porticus*. Il valore fortemente rappresentativo del profondo vestibolo – il *chalcidicum* – è enfatizzato dall'apparato scultoreo di statue ed erme che rappresentavano i personaggi illustri della città, morti da tempo, ma che andavano a formare la *galleria della memoria*, glorificazione delle radici della città ma, allo stesso tempo,

⁷¹ M. TORELLI, *C. Cocceius Flaccus, senatore di Paestum, Minea M.F. e Bona Mens*, AnnPerugia XVIII, 1980-81, pp. 103-115; Id., *Donne, domi nobiles ed evergeti a Paestum tra la fine della repubblica e l'inizio dell'impero*, in *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron* (Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand, 28-30 novembre 1991), Naples 1996, pp. 153-178.

auto-celebrazione della famiglia, del suo benessere e l'adesione ideologica ai modelli imperanti è ben stigmatizzata nella statua di *Eumachia* raffigurata come sacerdotessa con capo coperto che ripropone, nel tipo e nell'acconciatura, l'iconografia di Livia⁷².

Il modello è ripreso anche a Velia dove possiamo ben immaginare come, nel nuovo municipio, si rafforzi e si consolidi una qualche famiglia di antica tradizione, discendente di un *ghenos* che ha fatto la gloria della città; e se J.-P. Morel ha visto giusto nel considerare *Oulis* un semplice antroponimo, scevro da qualsiasi indicazione di culto, non è un caso che tutte e tre le iscrizioni dei medici accentuano e reiterano il nome *Oulis* che dunque indica una delle più antiche e nobili famiglie della città, le cui origini si fanno risalire a Parmenide, al quale è stato dato l'appellativo di *Ouliades*. Tutto il monumento ed il suo apparato decorativo, costruito e commissionato dalla munificenza privata, diventa l'esaltazione della famiglia degli *Ouliis*, famiglia di medici che hanno tenuto le redini di una scuola fondata da Parmenide per i lunghi anni della storia della città. In questa cornice troverebbero anche una loro coerente collocazione le statue di figure femminili, non altrimenti identificabili, ma che potrebbero ben raffigurare l'altra componente della famiglia⁷³.

Ed è un gruppo familiare, gentilizio che esibisce le sua perfetta adesione alla ideologia augustea, esponendo tutta la galleria dei ritratti della famiglia imperiale.

Le *imagines illustrium* – Parmenide e Zenone – nel vestibolo di ingresso e nei lunghi portici del giardino, ricordano a tutti l'identità e la storia illustre della città, famosa per la sua scuola medica, per le cure termali, per aver dato i natali ai fondatori dell'ontologia e della dialettica.

⁷² M. TORELLI, *Il culto imperiale a Pompei*, in *I culti della Campania antica*, Atti Conv. Int., Roma 1998, pp. 245-270; P. ZANKER, *Pompei. Società, immagini urbane e forme dell'abitare*, Torino 1993, pp. 103-112.

⁷³ P. Liverani, *art. cit.*

MARISA TORTORELLI GHIDINI¹**Eraclito B 118 D-K: un'eco orfica?**

Il confronto tra la sentenza eraclitea del fr. 118 *αῖνη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη* «l'anima arsa è la più saggia e la migliore» e la dichiarazione dell'anima dell'iniziato in alcune lamine d'oro orfiche² *δίψαι δ' εἰμ' αῖδος καὶ ἀπόλλυμαι* «sono arso di sete e vengo meno» induce a interrogarsi sul valore di *αῖδος/αῖνη* nei due testi e sulla possibilità di ravvisare una reminiscenza orfica nella formula eraclitea.

L'affermazione che l'anima arsa è *σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*³ sembra alludere a una gerarchia dell'anima in cui l'asciutto rappresenterebbe il polo positivo rispetto all'umido, inteso, quest'ultimo, come cedimento qualitativo dell'anima⁴. Nel frammento 117 si legge infatti che *ἀνήρ ὀκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὀκη βαινει, ὕγρην τὴν ψυχὴν ἔχων* «umida è l'anima dell'ubriaco, che

¹ Università degli Studi di Napoli "Federico II" (mrstrt@tin.it).

² La formula compare nelle lamine d'oro orfiche in cui è menzionata la *limne* di Mnemosyne: Hipponion, Petelia, Entella, le lamine cretesi. Nella lamina d'oro di Farsalo la formula è ridotta a *δίψαι δ' εἰμ' αῖδος*. Manca *καὶ ἀπόλλυμαι*. Per l'edizione delle lamine, cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, Milano 2001; M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, Napoli 2006, pp. 25-146.

³ Sebbene *αῖνη* sia soltanto una correzione medievale (Trincavelli), il testo del frammento accettato da Diels continua ad essere la lettura preferita dai commentatori moderni. Il termine *psyche* è usato spesso in Eraclito: fr. 36, 45, 77, 85, 107, 113, 117, 118, come «principio unificatore dei processi vitali e cognitivi» (M. M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Milano 2009, pp. 165-201). Sull'anima in Eraclito, cfr. B. CENTRO-NE, «Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima», in R. BRUSCHI (a cura), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, Pisa 2007, pp. 131-149. Sulla psicologia presocratica, cfr. anche S. D. SULLIVAN, *Psychological & Ethical Ideas: What Early Greeks Say*, Leiden 1995, soprattutto, pp. 111 ss.

⁴ L'umidità è connessa all'indebolimento e alla corruzione dell'anima anche in PLUT., *de sera numinis vindicta* 566.

incespica e viene condotto da un fanciullo imberbe, senza sapere dove va». La metafora dell'ubriaco conferma lo stato di debolezza dell'anima ὑγρή e sollecita l'antitesi con l'anima αἴη σοφωτάτη καὶ ἀρίστη del fr. 118. Il cedimento dell'anima coincide con la riduzione dallo stato "perfetto" di secchezza e aridità a quello "imperfetto" di umido e acquoso⁵. Nel fr. 126, i termini che definiscono i mutamenti di freddo in caldo, caldo in freddo, umido in asciutto, arido in umido, sono tra loro opposti: ψυχρὰ θέρεται, θερμὰ ψύχεται, ὑγρὰ αὐαίνεται, καρφαλέα νοτίζεται «le cose fredde si scaldano e le calde si fanno fredde, le umide si fanno secche e le aride molli».

L'antitesi secco-umido riferita all'anima implica uno stretto legame tra acqua e anima. Nel fr. 36 Eraclito afferma che le anime muoiono di una morte per acqua, e dall'acqua rinascono attraverso un processo di trasformazioni⁶: ψυχῆσις θάνατος ὕδωρ γενέσθαι ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι. ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή «per le anime è morte diventare acqua, per l'acqua è morte divenire terra; ma dalla terra viene in essere l'acqua, e dall'acqua, l'anima». La tensione tra l'anima e l'acqua nell'alternarsi di morte e nascita allude probabilmente a un ciclo mistico di rinascita⁷, che è alla radice dell'esperienza misterica. Tale ciclo si riflette anche nella visione oltremondana delle lamine d'oro in cui l'anima, assetata di conoscenza, estingue la sua sete nella *limne* di Mnemosyne, e "rinascere" grazie alla funzione vivificatrice dell'acqua⁸. Clemente Alessandrino, che cita il frammento eracliteo, probabilmente intuendo l'ispirazione orfico-pitagorica di Eraclito, collega il frammento a tre versi orfici⁹.

La questione del rapporto tra il pensiero eracliteo e l'orfismo, e l'idea che la sfera misterica possa essere fonte di ispirazione per Eraclito, è stata ripresa recentemente da Francesc Casadesús¹⁰ che, pur ammettendo similitudini e parallelismi tra alcuni aspetti della filosofia

⁵ Cfr. C. DIANO-G. SERRA, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano 1980, pp. 157-158, commento ai fr. 54-56.

⁶ M.M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, p. 174.

⁷ C.H. KAHN, *The Art and the Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, p. 238.

⁸ Sulla valenza etimologica di *limne*, cfr. P. CHANTRAINE, *DELG* s. v. λειμῶν; sul significato della *limne* nelle lamine d'oro orfiche cfr. M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, pp. 117 ss.

⁹ OF 226 Kern (= Clem. Alex., *strom.* VI 2, 17, 1).

¹⁰ F. CASADESÚS, «Heráclito y el orfismo», in A. BERNABÉ-F. CASADESÚS (ed.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, II, Madrid, 2008, pp. 1079-1103.

eraclitea e l'orfismo, invita «ad adottare una posizione cauta, evitando, in ogni caso, di trarre la conclusione che esistano connessioni e influenze che li vincolino più di quanto sia ragionevole supporre». Ciò non ostante appare evidente che l'urgenza di trascendere la mortalità nell'unità di vita e di morte, tipica dell'esperienza orfica, non è estranea ai frammenti eraclitei in cui la vita si associa alla morte, i morti ai vivi, e si afferma che «noi viviamo la morte delle anime, e le anime vivono la nostra morte»¹¹. Non è un caso se Platone nel *Gorgia* (492 e), chiedendosi chi sia il *sophos* secondo il quale «noi ora siamo morti; e il nostro corpo è una tomba», alluda a Eraclito, a cui, per altro, un commentario di Sesto Empirico attribuisce l'identità tra vivere e morire¹².

L'interesse degli studiosi dell'orfismo per la problematica orfico-eraclitea si è ampliato con la scoperta delle tavolette d'osso di Olbia pontica, datate alla prima metà del V secolo a.C.¹³, su cui è leggibile il termine *orphikoi* e sono graffite varie coppie d'opposti: *eirene/polemos*, *aletheia/pseudos*, *soma/psyche*, riconducibili ad Eraclito. La prima coppia rinvia esplicitamente al frammento eracliteo 67 DK «il dio è guerra e pace»; la seconda, sebbene manchi nei frammenti eraclitei superstiti, sembra ispirarsi al messaggio del filosofo che oppone la verità del Logos agli uomini incapaci di comprenderlo¹⁴; la terza, costruita sul dualismo tra mortalità del corpo e immortalità dell'anima, rinvia alla credenza nel ciclo delle rinascite, non estranea a Eraclito.

Tuttavia la prova decisiva del legame tra Eraclito e l'orfismo si deve alla menzione del nome di Eraclito nel papiro di Derveni¹⁵, un commentario a un'ignota teogonia orfica, la cui composizione risalirebbe all'inizio del V secolo a. C. Nella colonna IV, oltre al nome del filosofo, sono citati i frammenti eraclitei 94 e 3 DK, relativi alla misura del Sole e alla funzione delle Erinni, ministre della Giustizia. Dalle citazioni si

¹¹ Her. B 62 DK.

¹² S.E., *Pyrrh. Hyp.* 3, 230. Pensa invece che Platone alluda a Filolao, G. PUGLIESE CARRATELLI, "Orphikos bios", in *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna, 1990, p. 415.

¹³ L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève, 1996, n. 94 a, b, c.

¹⁴ Her. B 1 DK.

¹⁵ Per il papiro di Derveni, cfr. F. JOURDAN, *Le Papyrus de Derveni*, Paris, 2003; G. BETEGH, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004; T. KOUREMENOS-G.M. PARÁSSOGLU-K. TSANTSANOGLU, *The Derveni Papyrus*, Firenze, 2006.

può desumere che l'autore del papiro cerchi in Eraclito elementi dottrinali concordanti con le concezioni orfiche del testo commentato.

Circa il problema di una possibile risonanza orfica nel fr. 118 DK, occorre osservare che il nesso acqua-anima, centrale nell'antitesi eraclitea tra l'anima αἴη e l'anima ὑγρή, lo è anche nella visione oltremondana orfica, in cui la sete (di conoscenza) del *mystes* si contrappone alla sete delle ψυχὰ νεκύων, che si fermano alla *krene* vietata. L'itinerario oltremondano degli iniziati è segnato da due acque, acqua di memoria e acqua d'oblio, acqua viva e acqua morta, che determinano un diverso destino dell'anima. La prima acqua è una *krene* anonima, vietata agli iniziati, a cui s'avvicinano le anime dei morti comuni, spinte dal desiderio terreno di sete; la seconda è una *limne* divina (di Mnemosyne) a cui è ammessa, dopo aver dichiarato di essere arsa di sete e sul punto di dissolversi, l'anima dell'iniziato che ha obbedito al divieto di bere alla prima fonte, serbando intatta l'arsura. Alle due acque, una *krene* vietata e una *limne* salvifica, corrisponde un diverso destino oltremondano: le anime disubbidienti, che cedono all'istintiva sete di vivere¹⁶, ritornano in vita (*psychontai*)¹⁷, mentre l'anima "arsa di sete" si dissolve nella *limne* di Mnemosyne. Ciò consente il parallelo con Eraclito, il quale ravvisa connotati esistenziali nella visione del mondo fisico ereditata dal naturalismo ionico¹⁸ e immagina una gerarchia ideale della ψυχή in cui all'anima secca, sapientissima e la migliore, s'oppone l'anima umida, barcollante e disorientata.

Il potere vivificante dell'acqua è un motivo comune a testi escatologici e a sistemi rituali di molte civiltà antiche¹⁹. In Egitto, già nei *Testi delle Piramidi*, sono attestate libagioni di acqua fredda per purificare e rivitalizzare il re morto²⁰. Analogamente, nell'escatologia sumero-acca-

¹⁶ G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, p. 55.

¹⁷ M. TORTORELLI GHIDINI, «Sul v. 4 della laminetta d'Hipponion: ψύχονται ο ψυχούνται?», *PdP* 47 (1992), pp. 177-181 propone di tradurre il verbo ψύχονται con 'si animano'. L'interpretazione è accolta da M. M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, p. 186. V. DI BENEDETTO, «Fra Hipponion e Petelia», *PdP* 337, 2004, pp. 291-306, nota che il verso 4 della laminetta ἐνθα κατερχόμεναι ψυ<χ>αὶ νεκύων ψύχονται è un riecheggiamento di *Od.* X 530 ψυχαὶ ἐλεύσονται νεκύων κατατεθνηώτων, in cui le anime dei morti sono mosse dall'impulso di bere, confermando la stretta connessione tra la nozione del 'bere' e la nozione del 'trovare refrigerio'.

¹⁸ M.M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, p. 168 ss.

¹⁹ Sull'uso dell'acqua nelle pratiche funerarie delle civiltà più antiche, cfr. R.B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, tr. it. Milano, 1998, pp. 333 ss.

²⁰ D. DELIA, «The refreshing Water of Osiris», *JARCE* 29 (1992), pp. 181-190. Cfr.

dica è presente una «fonte della vita»²¹, della cui acqua è aspersa Iŝtar, discesa agli inferi, affinché possa ritornare tra i vivi. Nel lessico greco *dipsioi*, termine attestato già nei testi micenei²², sono i morti, mentre *διερός βροτός* indica l'uomo umido, dunque il vivente²³. In tal senso, nella *Nekyia* omerica, le anime 'senza forza' dei morti si affollano intorno a Odisseo mosse dall'impulso di bere il sangue delle vittime²⁴ per ottenere una vitalità terrena e momentanea.

Rispetto al senso abituale di *auos*, donde deriva che "arsi" sono per eccellenza i morti, l'arsura dell'anima, attestata sia nel pensiero eracliteo sia nella formula orfica, acquista una diversa valenza metaforica in corrispondenza di una mutata ideologia della morte. Se sul piano fisico, l'arsura è privazione di liquido, e s'oppona a vitale, sul piano intellettuale, essa diventa condizione privilegiata che consente all'anima di accedere all'acqua di una memoria totale. L'espressione *ἐν φρεσὶ πευκαλίμουσι*, un calco omerico in cui i lessicografi antichi ravvisavano la nozione di asciuttezza (Hesyc: *πευκαλέον · ξηρόν; πευκαλεῖται · ξηραίνε-ται*), compare anche nella lamina d'Hipponion in relazione ai custodi dell'acqua divina. L'asciuttezza delle *phrenes* dei *phylakes* appare una qualità indispensabile per concedere l'accesso dell'anima all'Ade, ed è la stessa qualità che si attribuisce l'anima quando dichiara «sono arsa di sete e vengo meno», coniugando arsura e morte, acqua di memoria e ritorno al cielo donde proviene.

Nel *Cratilo* Platone, proponendo l'etimologia di Ἄιδης dalla radice *ειδ-*, insegna che la morte è il punto centrale della conoscenza (*εἰδέναι*)²⁵, donde si deduce che l'anima arsa è la più saggia e la più virtuosa perché scivola verso la morte, e quindi verso la conoscenza. In tal senso, l'arsura non è mancanza, di acqua o di vita, né s'identifica

M. TORTORELLI GHIDINI, «'Plat en or' con iscrizione osiriaca a Hipponion?», *PdP* 62 (2007), pp. 426-430.

²¹ Cfr. A. JEREMIAS, *The Babylonian Conception of Heaven and Hell*, London 1902, p. 10. Sull'analogia tra la "fonte della vita" sumerica e la *krene* orfica, cfr. G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro orfiche*, p. 59.

²² Cfr. PY Fr 1240.2 di-pi-si-jo; PY Fr 1220.2 di-pi-si-jo-i.

²³ Cfr. R.B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo*, pp. 305 ss.

²⁴ Per l'impulso di bere dei morti, cfr. *Od.* XI, 96 *πίω*, 98 *πίεν*, 153 *πίεν*, 232 *πίειν*. L'idea che l'acqua è *γένεσις* dell'universo è attestato nella più antica cosmogonia greca, menzionata già nell'*Il.* 14, 201 (cfr. HES., *th.* 337; PLAT. *Crat.* 402 b; OF 15 Kern).

²⁵ PLAT., *Crat.* 404b. Cfr. G. CERRI, «Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide», *PdP L* (1995), pp. 466-467.

con la sete terrena che induce le anime dei morti a fermarsi alla fonte dell'oblio, o l'ubriaco a inumidirsi l'anima, indebolendo il livello di conoscenza; ma è, invece, sete intellettuale e coincide con il desiderio di morte che prelude alla rinascita. Nell'escatologia delle lamine d'oro, l'effetto dell'acqua sull'anima è duplice: placa la sete terrena dei morti e, al tempo stesso, disseta la sete spirituale dell'iniziato²⁶. L'antitesi tra le due acque è giustamente collegata da Comparetti²⁷, e successivamente da Propp²⁸, all'opposizione favolistica tra l'acqua «viva», che calma il desiderio vitale e terreno dell'anima, e l'acqua «morta», che assicura la morte del corpo e la liberazione dell'anima²⁹.

Il senso della formula orfica si chiarisce ulteriormente confrontando la vicenda dell'anima dell'iniziato con l'episodio di Tantalo³⁰, uno dei penitenti della *Nekyia* omerica, condannato a giacere immerso ἐν λίμνῃ, arso di sete (διψῶων), senza poter bere l'acqua (πιέειν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι) né raggiungere i rami carichi di frutta degli alberi che si stendono sopra di lui. Nell'episodio di Tantalo ricorrono gli stessi termini che caratterizzano l'itinerario dell'anima nel testo orfico, ma la situazione, sul piano escatologico ed esistenziale, appare ribaltata: Tantalo, assetato διψῶων, cerca di superare questa condizione privata e negativa, tentando di raggiungere l'acqua della *limne* per dissetarsi. Ma l'acqua continua a “venir meno” (ὔδωρ ἀπολέσκετο: iterativo di ἀπόλλυμι) diventando strumento di castigo. Viceversa, nelle lamine d'oro, l'acqua della *limne* è la ricompensa concessa all'anima arsa di sete spirituale che ha resistito alla sete terrena.

In un passo delle *Rane* (194 ss.) di Aristofane, commedia in cui non mancano risonanze orfiche, Caronte risponde a chi gli chiede dove sbarcherà i suoi passeggeri: παρὰ τὸν Αὐαίνου λίθον, alla “Pietra dell'assetato”. L'espressione – come spiega anche lo scolio παρὰ τὸ αὔουσι τοὺς νεκροὺς εἶναι – è in armonia con la nozione tradizionale dei morti intesi come “asciutti”, ma potrebbe anche intendersi come parodia dell'idea orfica che considera l'arsura come condizione di beatitudine oltremondana. Probabilmente anche Alessi (fr. 158 Austin),

²⁶ Sul concetto “salvifico” della *limne*, cf. M. TORTORELLI GHIDINI, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, pp. 117-122.

²⁷ D. COMPARETTI, *Laminette orfiche edite e illustrate*, Firenze 1910, pp. 31 ss.

²⁸ V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, tr. it. Torino 1972, pp. 314-317.

²⁹ Sull'argomento, cfr. E. ROHDE, *Psiche*, II, Bari 1970, p. 723.

³⁰ HOM., *Od.* XI 581-592.

attribuendo al morto le parole: σῶμα μὲν ἐμοῦ τὸ θνητὸν αἶον ἐγένετο, τὸ δ' ἀθάνατον ἐξῆρε πρὸς τὸν ἀέρα «il mio corpo mortale divenne asciutto (*auon*), la mia parte immortale salì in aria», oppone mortale a immortale identificando arido e morto, ma suggerisce anche che l'arsura è il grado ultimo del corpo mortale, ed è proprio tramite l'arsura che la parte immortale sale in cielo.

Il fr. 77 DK, riportato da Porfirio, *de antro nymph.* 10, ψυχῆισι τέρις μὴ θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι «per le anime è godimento, non morte, divenire umide»³¹, è commentato dal filosofo neoplatonico affermando che «godimento è per le anime cadere nella generazione» perché «come altrove dice Eraclito, noi viviamo la morte delle anime, ed esse vivono la nostra morte». Ciò consente il parallelo con quanto emerge nelle lamine in cui le anime dei morti, bagnandosi alla *krene* vietata, si rianimano (ψύχονται) grazie all'azione vivificatrice dell'acqua.

In conclusione, se l'αὔη ψυχῆ di Eraclito, così come l'anima δίψαι αὔη dell'iniziato orfico, rinviano a una nozione di arsura intesa come sete di conoscenza, è evidente che l'anima più saggia e la migliore è proprio l'anima dell'iniziato che, a differenza delle ψυχὰι νεκύων, che godono nel diventare umide, conserva l'arsura sino ad estinguersi nell'acqua di Mnemosyne. L'etimologia platonica che fa derivare Ade da *eidennai* conferma che l'anima dell'iniziato dichiara «sono arsa di sete e vengo meno» perché, a differenza dell'anima dell'uomo comune che «a volte giunge al termine – e questo lo chiamano morire – a volte rinasce, ma non s'estingue mai (ἀπόλλυσθαι δ'οὐδέποτε)»³², l'anima del *mystes* non si ferma alla prima fonte, perché sa di potersi estinguere (ἀπόλλυμαι) solo attraverso e nell'*eidennai*.

³¹ Il frammento ha subito molte modifiche: Diels corregge μὴ in ἦ; Diano (con altri) espunge μὴ θάνατον come glossa del testimone; Marcovich ritiene il frammento una versione neoplatonica di B 36 DK. Accetta il testo riportato nei codici M.M. SASSI, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, p. 174, motivando che «la condizione umida può essere vissuta come godimento da anime ignare di quanto essa le avvicini a uno stato di morte».

³² Cfr. PLAT., *Men.* 81 a-d che ha conservato un importante frammento escatologico di Pindaro (fr. 133 Snell-Maehler).

PATRIZIA LASPIA¹

Può un libro insegnare? Il fr. 1 di Eraclito come esperienza del processo di comprensione

Eraclito di Efeso si contraddistingue fra i Greci per due caratteristiche peculiari. Anzitutto, egli sembra essere stato il primo a insegnare tramite uno scritto, non affiancato da spiegazioni o insegnamento orale, e forse nemmeno dalla pubblicazione intesa come pubblica lettura²; in secondo luogo, il suo scritto si contraddistingue per una proverbiale ambiguità, notata da interpreti antichi e moderni³. I due fenomeni sono stati spesso evidenziati, ma raramente messi in relazione fra loro⁴. Gli interpreti più interessati all'ambiguità come caratteristica peculiare dello scritto di Eraclito⁵, si sono perlopiù limitati a suggerire l'analogia con lo stile oracolare⁶, con Eschilo⁷ o con

¹ Università degli Studi di Palermo (plaspia@unipa.it).

² Come sottolineano soprattutto Ch. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1987 (1979), pp. 3-9, e W. RÖSLER, *Trasmissione culturale fra oralità e scrittura*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società* a cura di S. Settis, vol. II, Torino 1997, pp. 707-23.

³ Oltre a ARIST. *Rhet.* III 5 sotto citato, cfr. DIOG. LAERT. II 22; IX 1-16; altre fonti in L. GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito. Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall'oralità alla scrittura*, Hildesheim 2010, p. 49. Sul tema cfr. J. BARNES, *Aphorism and Argument*, in K. ROBB (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Illinois 1983, pp. 91-109. Una trattazione particolarmente icastica dell'ambiguità eraclitea in H.G. GADAMER, *Eraclito*, Roma 2004 (Tübingen 1985), pp. 85-90 dell'edizione italiana.

⁴ Le più ragguardevoli eccezioni in KAHN, pp. 1-9, 87-95; GIANVITTORIO, pp. 234-46.

⁵ Cfr. KAHN, pp. 87-95, E. HUSSEY, *Epistemology and Meaning in Heraclitus*, in M. SCHOFIELD e M. NUSSBAUM (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge 1983, pp. 33-59, GIANVITTORIO, pp. 46-58.

⁶ Cfr. F. CALABI, *Il signore il cui oracolo è a Delfi non dice né nasconde, ma indica (Eraclito 22B93)*, Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova 4, 1977-78, pp. 14-34; KAHN, p. 7, *passim*.

⁷ Cfr. KAHN, p. 7, pp. 90-2 e note relative; GIANVITTORIO, pp. 46-58, 245-6, e la letteratura ivi citata.

Pindaro⁸. Queste indicazioni appaiono senz'altro divisibili; ma non chiariscono tuttavia a cosa sia finalizzata l'ambiguità dello stile eracliteo, né il suo nesso con la volontà di esprimersi per iscritto. L'ambiguità di Eraclito diviene così un puro dato fenomenologico, storico o di costume.

Per guardare il problema con occhi nuovi è forse utile dare la parola a Charles Kahn. Il brano che segue non è però tratto dalla sua, pur pregevolissima, edizione di Eraclito⁹, ma dal più recente volume su Platone. Quasi in apertura di esso, Kahn scrive: «The developmental view also presupposes that Plato writes dialogues like other philosophers write essays or treatises... But this, I believe, is to misconstrue Plato's motive in writing. His principal aim... is not to assert true propositions but to alter the mind and hearts of his readers. Plato's conception of philosophical education is not to replace false doctrines with true ones, but to change radically the moral and intellectual orientation of the learner»¹⁰.

Il fine della scrittura non consisterebbe dunque, per Platone, nel trasmettere una dottrina, ma nel produrre un'esperienza; lo scritto risulterebbe così, almeno in parte, simile all'insegnamento orale. Ora, se questo è vero per Platone, molto di più dev'esser vero per Eraclito; ossia per un autore che, lungi dal sottolineare i limiti del *medium* scritto come fa Platone¹¹, e in totale controtendenza rispetto alla cultura del suo tempo, ha scelto di insegnare solo ed esclusivamente per iscritto¹². Ma l'insegnamento, all'epoca di Platone e ancor più di Eraclito, non poteva che configurarsi come un'esperienza; e così radicale da trasformare totalmente "le menti e i cuori" dei discepoli. Non resta ora che domandarsi: può un libro, il libro di Eraclito, insegnare? E, se sì, cosa e in che modo?

⁸ Il paragone fra Eraclito e Pindaro è meno frequente di quello con Eschilo; ma cfr. D. BREMER, *Heraklit*, in F. RICKEN (hrsg.) *Philosophen der Antike I*, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, pp. 73-94.

⁹ *The Art and Thought of Heraclitus*, cit.

¹⁰ Ch. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1996, pp. xiv-xv.

¹¹ La diffidenza di Platone verso il *medium* scritto è oggi uno dei temi più frequentati della critica platonica. Impossibile è qui dar conto, anche per sommi capi, della bibliografia sul tema. Valga per tutti un riferimento: G. CERRI, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Lecce 2007, ristampa aggiornata e modificata di *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991.

¹² Il dato è messo in rilievo già da Diogene Laerzio, IX 7: «Il suo libro ebbe tanta fama che da lui si formò anche una setta, i cui seguaci furono detti Eraclitei».

La risposta a questo interrogativo può scaturire a mio avviso, dal frammento 1 di Eraclito. Si tratta del più antico brano di prosa filosofica estesa a noi pervenuto¹³. La buona tradizione testuale, la ragionevole certezza che si trattasse davvero dell'*incipit* del libro, e le osservazioni che già gli antichi hanno fatto non solo sui contenuti, ma anche sullo stile del frammento¹⁴, lo rendono ai nostri occhi un documento unico e davvero inestimabile. Non un dossografo tardoantico, ma il grande Aristotele, nel terzo libro della *Retorica*, è il primo ad informarci che il frammento 1 è di interpretazione ambigua. Il testo di Eraclito, infatti, «è un'impresa punteggiarlo, perché non è possibile vedere se una parola va unita con ciò che segue o con ciò che precede. Se ne ha un esempio all'inizio del suo libro, in cui scrive: 'di questo *logos* che è sempre privi di intendimento si trovano ad essere gli uomini', dove non si vede a quale delle due parole il 'sempre' vada unito»¹⁵.

Numerosi critici hanno tentato di dirimere l'ambiguità testuale rilevata da Aristotele, dividendosi sostanzialmente in due categorie: i primi optano per l'immagine a prima vista metafisica di un «*logos* che è sempre»¹⁶, i secondi per l'apparentemente più laica idea che del *logos*, in questo caso da identificare con lo scritto di Eraclito, gli uomini restino sempre privi di intendimento¹⁷. In entrambe le eventualità viene indebitamente screditata la testimonianza di Aristotele, che connotava il frammento come ambiguo; passibile, cioè, di entrambe le interpretazioni. In epoca relativamente recente la testimonianza di Aristotele è stata alquanto rivalutata. Si è venuto così a creare un terzo partito di

¹³ Cfr. KAHN, *The Art and Thought...*, pp. 92, 96.

¹⁴ Anche se non nella sua interezza, il frammento ci è infatti pervenuto da due fonti fededegne e indipendenti fra di loro: Aristotele e Sesto Empirico; cfr. ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO e G. SERRA, Fondazione Lorenzo Valla, Verona 1980, pp. 89-109. Il commento di Diano al fr. 1 è, a nostro avviso, il migliore e più esauriente in lingua italiana; ulteriori informazioni in GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, pp. 138-167.

¹⁵ ARIST. *Rhet.* III 5, 1407 b 13-18.

¹⁶ Come sottolinea KAHN, p. 96, questa è la soluzione generalmente adottata dagli autori antichi; per un esempio recente di questa interpretazione, cfr. DIANO-SERRA, cit., p. 104.

¹⁷ Questa interpretazione è preferita dagli interpreti più recenti. Essa è stata resa famosa da M.L. WEST, *La filosofia arcaica e l'oriente*, Bologna 1993 (Oxford 1971), pp. 172-9 dell'ed. italiana, che sulla base di essa negava la presenza di una dottrina del *logos* in Eraclito.

interpreti, che legge il testo come una costruzione ἀπὸ κοινοῦ, sottolineando in questo modo la sua irredimibile ambiguità¹⁸.

Ma perché Eraclito avrebbe scelto non solo di scrivere, ma di farlo ambiguamente? I due dati, per noi eterogenei, erano nell'antichità in qualche modo correlati. Secondo la testimonianza di Erodoto i vaticini degli oracoli, solitamente in esametri, venivano infatti trascritti; e su questi scritti si esercitava poi una vera e propria palestra di congetture, solitamente da parte di interpreti professionisti¹⁹. Molte ambiguità semantiche possono infatti essere sciolte dalla prosodia vocale; ma per iscritto un testo come *ibis et redibis non morieris in bello* – per citare l'esempio di un proverbiale oracolo latino – è ambiguo irredimibilmente. A cosa fosse funzionale l'ambiguità degli oracoli antichi, non è difficile immaginarlo. Ma a che cosa, invece, è funzionale l'ambiguità di Eraclito, e in particolare del frammento 1?

Per rispondere a queste domande faremo apparentemente un passo indietro; e affronteremo un'altra questione relativa al fr. 1. Come è noto, il frammento si apre con il genitivo τοῦ δὲ λόγου, che contiene la particella δέ, spesso correlata a μέν²⁰; questa caratteristica, insieme alla insolita mancanza della firma dell'autore nel supposto *incipit* dello scritto, ha fatto favoleggiare intere generazioni di interpreti sull'esistenza di una presunta – e perduta – σφραγίς²¹. A nostro avviso, non è affatto necessario integrare qui una σφραγίς; anzi, una simile integrazione tradirebbe la natura stessa dello scritto di Eraclito.

Consideriamo infatti un altro celebre frammento (22B50DK), così pregnante che alcuni interpreti lo hanno addirittura – contro le testimonianze antiche – adottato come *incipit* del libro²², mentre altri – e non gli ultimi arrivati – lo hanno indicato come una sorta di equiva-

¹⁸ Le più fini ed accurate (oltre che accorate) perorazioni di questa causa, da noi condivisa in pieno, in KAHN, *The Art and Thought*, pp. 92-100; GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, pp. 29-30, *passim*. A questi autori rimandiamo per una disamina più accurata dei sostenitori delle tre posizioni.

¹⁹ Cfr. HDT. I, 46-53. In particolare, cfr. I, 47 e 48 per la trascrizione e la vaticinazione in esametri (nello specifico, della Pizia), e I, 47 e 53 (su cui KAHN, p. 91) per l'ambiguità.

²⁰ Ma non sempre; cfr. J.D. DENNISTON, *The Greek Particles*, 1954² (1934) pp. 162-189, in particolare p. 177.

²¹ Per la questione della σφραγίς cfr., ad esempio, DIANO-SERRA, p. 89; WEST, p. 160 dell'edizione italiana. Entrambi gli autori sono favorevoli all'integrazione, a differenza di chi scrive.

²² Così M. CONCHE, *Héraclite, Fragments*, Paris 1986, pp. 23-8.

lente eracliteo del motto delfico; un aforisma in cui si riassumerebbe l'intera *Weltanschauung* del filosofo²³. Esso suona così: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστι ἐν πάντα εἶναι.

Si tratta di un testo centrale nella produzione di Eraclito: ma la scelta di anteporlo al frammento 1 è davvero sciagurata. Solo in successione – non necessariamente di seguito – al fr. 1, il fr. 50 è infatti in grado di dipanare, almeno in parte, l'oscurità del denso prologo eracliteo. Il fr. 50 incoraggia, e insieme non incoraggia, a interpretare il λόγος del fr. 1 come lo scritto stesso di Eraclito; proprio come “uno solo, il saggio, vuole e non vuole essere detto col nome di Zeus” (22B32DK). Esso sembra infatti dire: “non a me – che pure parlo, e posso dunque essere ascoltato – ma al λόγος (che parla attraverso me) prestando ascolto, è saggio convenire (o addirittura: dire all'unisono con lui)²⁴ che tutte le cose sono uno”.

Qui il λόγος – qualunque cosa il termine voglia significare – è presentato come un'esperienza che si realizza nel discorso di Eraclito, pur senza identificarsi del tutto con esso. Altrimenti, basterebbe prestare orecchio a Eraclito, e non al λόγος. Il fr. 50 conferma dunque l'ambiguità del fr. 1, ma fa apparire distinti, e insieme – genialmente – sovrapposti i due possibili valori di λόγος. Si tratta di un superbo esempio del fenomeno che Kahn (p. 89) definisce ‘risonanza’. Di più, il fr. 50 fa apparire Eraclito come una sorta di profeta del λόγος, confermando la testimonianza indirettamente suggerita dai fr. 92 e 93 DK²⁵.

Non sono dunque gli interpreti moderni a leggere Eraclito sulla falsariga della tradizione profetica; è Eraclito stesso che vuol essere letto in questo modo. È Eraclito, cioè, che si rappresenta come un oracolo, e in quanto tale ambiguo. Questa analogia con la tradizione oracolare è stata già più volte sottolineata. Ma non è ancora, a nostro avviso, ben chiara la reale portata dell'ambiguità eraclitea.

Per chiarire meglio il senso di questa affermazione, torniamo ancora una volta al fr. 1 e domandiamoci: si tratta davvero di una perfetta costruzione ἀπὸ κοινοῦ? O le abitudini di lettura e scrittura del tempo

²³ Così KAHN, pp. 130-2.

²⁴ È la nota, e in questo caso non filologicamente infondata, interpretazione di M. HEIDEGGER, *Eraclito*, Milano 1993 (Frankfurt am Main 1987) p. 160 dell'edizione italiana.

²⁵ Cfr. KAHN, pp. 6-7, 123-6, 130-2. Non a caso, nella sua edizione questi frammenti (XXXIII–XXXIV) sono quasi contigui al frammento che stiamo analizzando (22B50DK=XXXVI KAHN).

sono tali da fare propendere il lettore prima per una, e solo poi per una seconda interpretazione?

Come è stato più volte osservato, la quasi totalità degli scritti antichi di cui possediamo gli *incipit* cominciano con un autoriferimento al discorso²⁶, proprio come le steli funerarie arcaiche parlano in prima (e poi in terza) persona²⁷. Da ciò deriva che il lettore medio del tempo, che trova la parola λόγος all'inizio di uno scritto, non può che interpretarla come una referenza di Eraclito al proprio scritto²⁸. In questo caso è più naturale intendere il genitivo τοῦ δὲ λόγου come retto da ἄξιόνε-τοι²⁹. Il lettore medio intenderà dunque anzitutto il λόγος di Eraclito come il discorso stesso dell'autore. Un discorso umano; ma così difficile che gli uomini si trovano sempre nelle condizioni di non intenderlo, "né prima né dopo averlo udito". Si tratta di un'iperbole costruita su un'assonanza, nello stile tipico della prosa ritmica del tempo. Ma il senso in sé non è problematico né oscuro³⁰. Dopo aver udito il λόγος di Eraclito, gli uomini si trovano rispetto ad esso nella stessa identica condizione in cui erano prima di averlo ascoltato. Prendendo a prestito un colorito detto popolare, agli uomini, il λόγος 'da un orecchio gli entra, dall'altro gli esce'.

Ma il fr. 1 viene solitamente diviso in tre *kola*, e noi finora abbiamo analizzato solo il primo. Il secondo *kolon* comincia con un genitivo assoluto – non c'è altra possibile interpretazione: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε «pur avvenendo tutte le cose in conformità di questo *logos*...». Ora, la presenza di un secondo genitivo, stavolta assoluto, retroagisce sull'interpretazione del τοῦ δὲ λόγου in apertura dello scritto; e il lettore comincia ora a domandarsi se anche il primo non sia un genitivo assoluto, e il costruito non debba intendersi nel senso di un discorso che "è sempre". «Tutte le cose» infatti "accadono in conformità di questo λόγος"³¹.

²⁶ Cfr. ad esempio WEST, p. 161 ed. it., KAHN, pp. 96-7.

²⁷ Cfr. J. SVENBRO, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma-Bari 1991 (Paris 1988), pp. 17-54 dell'edizione italiana.

²⁸ Così, assai acutamente, WEST, p. 161 ed. it.; KAHN, p. 93.

²⁹ Diversamente CONCHE, pp. 29, 33-5, che intende il genitivo come retto da ἄξιόνε-τοι, ma lega poi αἰεί a ciò che precede; lo segue J.-F. PRADEAU, *Héraclite, Fragments*, Paris 2004, pp. 149, 264-5.

³⁰ Come è invece ritenuto da quasi tutti; discordo qui con GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, p. 29.

³¹ Cfr. GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, pp. 29-30; con ancora maggior forza

Soltanto qui si fa strada nel lettore il dubbio di aver male interpretato; e un secondo senso, ben più inconsueto e controintuitivo, si fa strada dentro e dietro il primo. Attraverso la parola, e per bocca stessa, di Eraclito si esprime un λόγος che è sempre. È di estrema importanza sottolineare che non si delineano qui due diversi sensi né accezioni, ma solo due diversi usi della medesima accezione di λόγος. Anche il “λόγος che è sempre”, cui nel fr. 50 Eraclito raccomanda di prestare orecchio travalicando i limiti della sua parola soggettiva, è infatti ‘udito’ e ‘compreso’.

Il vocabolario dell’udire e del comprendere, e suoi relativi contrari, incomprendione e sordità, ricorrono con insistenza quasi ossessiva nei frammenti iniziali dell’edizione Diano-Serra (1, 2, 3, 5, 6=22 B1, 72, 34, 19, 50 DK)³². Una simile insistenza non permette di intendere l’immagine dell’udire come metaforica o figurata. Il «λόγος che è sempre» viene udito, e compreso, effettivamente. Non si tratta dunque di un’accezione comune di λόγος (‘discorso’, ‘enunciazione’), cui si contrapponga un’accezione metafisica (‘regola’, ‘proporzione’, ‘misura’, ‘legge del mondo’, *etc.*); si tratta di un’unica accezione di λόγος, quella di ‘discorso’, che è anche la prima storicamente attestata³³.

Il λόγος che è sempre è pur sempre un ‘discorso’. Ma a questo ‘discorso’ per la prima volta viene conferita la caratteristica di eternità propria dei θεοί omerici (οἰὲν εἶόντες), successivamente estesa, proprio da Eraclito, nelle tre dimensioni del tempo (22 B 37)³⁴, e molti altri tratti peculiari che a noi sembrerebbero scarsamente compatibili con le caratteristiche di un λόγος inteso come enunciazione.

l’autrice tornerà su questa possibilità nel capitolo conclusivo del suo volume (pp. 234-46).

³² Come sottolineato per la prima volta da A. PAGLIARO, *Eraclito e il logos*, in *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1953, pp. 131-57. In seguito, l’argomento è stato ripreso soprattutto da Diano-Serra nel commento al fr. 1, pp. 89-109, cfr. p. 103, R. DILCHER, *Studies in Heraclitus*, Spudasmata 56, Hildesheim 1995, pp. 27-52, cfr. p. 43; GIANVITTORIO, *passim*.

³³ Questa tesi è stata sostenuta con vigore soprattutto da DIANO-SERRA, *cit.*, pp. 89-104, DILCHER, *cit.*, pp. 27-52, GIANVITTORIO, *cit.*, pp. 139-167, che si spinge ad una conclusione più generale: non la polisemia, ma la densità semantica (nel senso specificato da KAHN, pp. 89-91) sarebbe la cifra propria non solo di Eraclito, ma di tutto il linguaggio filosofico arcaico (pp. 79-82). La tesi è assai suggestiva; ma non deve oscurare l’ambiguità specifica di Eraclito. Questi è, infatti, il solo autore per cui la fama di ‘oscuro’ è attestata fin dall’antichità.

³⁴ Cfr. KAHN, pp. 93-4, 132-8.

Altri si sono prima di noi soffermati sulle caratteristiche paradossali, ma coerenti, di questo λόγος di Eraclito, anche attraverso i dati della comparazione con i miti creatori di altri luoghi civiltà e/o tempi, dalla *Vac* sanscrita alla Parola dei Dogon fino all'*incipit* del vangelo giovanneo³⁵. A noi preme ora invece tornare alla questione di partenza e domandarci se e come un testo come quello di Eraclito possa insegnare.

La questione può anche essere posta in questo modo: perché il 'λόγος che è sempre' abita proprio nel discorso di Eraclito, e non in quello di chiunque altro? Ricordiamoci ora del fr. 50 DK: «dando ascolto non a me (Eraclito) ma al λόγος è saggio convenire (o meglio: dire all'unisono, fra di noi e con lui) che tutte le cose sono uno». In questo λόγος si fa esperienza dell'unità dei distinti; unità che resta celata all'occhio e all'orecchio, alla ricezione sensibile nel suo complesso. Dove l'uomo farà dunque esperienza di una simile unità? Nello ξυνιέναι, che differisce dall'ἀκούειν proprio nella misura in cui il molteplice dell'esperienza uditiva viene 'raccolto' in un unico senso³⁶. Ma come è possibile tematizzare tale esperienza, di cui gli uomini rimangono sempre incoscienti, pur avendo con il linguaggio massima e continua familiarità (22 B 72, 17 DK)? Come divenirne consapevoli, cogliendo il messaggio profondo del λόγος ed evitando di vivere la propria vita come un sogno³⁷?

Da quanto finora è risultato, una sola risposta è possibile. Si divie-

³⁵ È quanto fa Gianvittorio in uno dei capitoli più affascinanti del suo libro, (*Cosmologie linguistiche: un excursus antropologico*, pp. 167-72). I dati riportati da Gianvittorio non suffragano però, a nostro avviso, la tesi, già pagliariana, di un'analogia fra linguaggio e mondo (pp. 172-183), ma piuttosto di una loro radicale intrinsecità, come nei popoli senza scrittura; cfr. G. CALAME-GRIAULE, *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*, Torino 1982 (Paris 1965).

³⁶ Per una simile interpretazione dello ξυνιέναι eracliteo, cfr. M. NUSSBAUM, *Psyché in Heraclitus I*, *Phronesis* 17, 1972, pp. 1-16, *Psyché in Heraclitus II*, pp. 153-170; M. BARTLING, *Der Logosbegriff bei Heraklit und seine Beziehung zur Kosmologie*, *Göppinger Akademische Beiträge* 124, Göppingen 1985, pp. 31-42; D. SILVESTRI, *Ancora a proposito di Eraclito e il logos*, in *Logica, Dialogica, Ideologica. I segni fra funzionalità e eccedenza*, a cura di S. PETRILLI, P. CALAFATO, Milano 2003, pp. 273-286; GIANVITTORIO, pp. 234-46.

³⁷ Per un'analisi del tema del sogno in Eraclito cfr. C. RAMNOUX, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris 1959, pp. 31-65. Per lo stesso tema in Platone, cfr. l'esemplare contribuito di G. CASERTANO, *Teeteto 201d8: Perché 'un sogno in cambio di un altro sogno'?*, in *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, a cura di G. MAZZARA e V. NAPOLI, Sankt Augustin 2010, pp. 61-80; per il sogno platonico come ripresa del tema eracliteo, cfr. P. LASPIA, *L'excursus fonologico del Teeteto e la testualità*

ne consapevoli dei processi di unificazione sottesi alle spontanee dinamiche di ricezione del senso soltanto dirimendo, ossia ‘unificando’ diversamente, le due possibili interpretazioni di una frase ambigua. Poiché l’unità di senso ha caratteristiche immediate, gestaltiche, non è possibile averne coscienza nella normale comunicazione quotidiana, proprio come non è possibile esperire le caratteristiche insieme processuali e unitarie (gestaltiche) della visione osservando una normale figura.

Solo dirimendo i due ‘sensi’ (intesi qui come orientamenti visivi) delle figure gestaltiche – la coppa e i due profili, l’anitra e il coniglio – è possibile cogliere l’aspetto insieme unitario e processuale della visione. Lo stesso vale per il λόγος; siamo talmente abituati alle sintesi implicite nella ricezione semantica degli enunciati che non siamo più capaci di esperire il significato come unità e insieme come risultato di un processo. Per fare una simile esperienza è necessario distinguere, e poi ricomporre singolarmente i due sensi di un’espressione ambigua. I due sensi si trasformano immediatamente l’uno nell’altro, come i due ‘sensi’, ossia le due direzioni di lettura, di una figura gestaltica³⁸.

Ma questo è precisamente ciò di cui Eraclito fa fare esperienza ai suoi lettori, fra cui noi, che ancor oggi lo leggiamo; e lo fa già a partire dall’*incipit* del suo scritto. Ecco perché il libro di Eraclito può, paradossalmente, insegnare: perché, proprio come il maestro, è in grado di indurre un’esperienza vissuta dopo la quale il lettore non sarà più quello di prima. Una simile esperienza non è affatto ineffabile; prova ne sia che ne stiamo parlando qui ed ora. E tuttavia essa non potrebbe essere comunicata a voce: perché la voce, a differenza dello scritto, dirime i sensi possibili attraverso l’intonazione. La voce dà vita a un senso o a un altro, o all’anatra o al coniglio. Lo scritto li lascia sussistere tutti e due – come insegna l’esperienza dell’oracolo.

platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di ‘elementi’ e ‘sillabe’? in *La teoria del sogno...*, cit., pp. 181-204, in particolare p. 181.

³⁸ Una simile immagine dei processi di comprensione è, a nostro giudizio, adombrata in parecchi frammenti eraclitei, in particolare in 22B51DK: οὐ ξυντάσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῶι ὁμολογέει (v.l. συμφέρεται): παλίντροπος (v.l. παλίντονος) ἄρμονίη ὄκωσπερ τῶξου καὶ λύρης. Per l’interpretazione del frammento, la scelta di dividerlo in due, separando il ‘non comprendono’ dall’immagine della ‘connessione retroversa (o retroflessa)’ operata da Diano-Serra, pp. 14-6 (22B51DK=fr. 20, 26 Diano-Serra), è particolarmente infelice. Restaurando il frammento tradito, la ‘connessione retroflessa’ si scopre infatti metafora dell’atto di comprensione.

Ecco perché Eraclito, come la Sibilla, sceglie di essere profeta – e non aedo – del λόγος. Ed ecco perché il suo scritto, non sorretto da alcun insegnamento orale, può non veicolare una dottrina, ma comunicare un'esperienza: “è saggio convenire che tutte le cose sono uno”.

MICHEL FATTAL¹

**Paroles et actes (*epea kai erga*), parler et agir
(*legein kai poiein*) chez Héraclite d'Ephèse. Réflexion sur les
fondements philosophiques et théoriques de l'action morale**

Quel est le statut de la parole dans son rapport à l'acte, du parler dans sa relation à l'agir chez Héraclite? Peut-on parler d'une harmonie de l'agir et du parler, de la parole et de l'action, ou d'un conflit des *epea* et des *erga* (fr 1 D.-K.), du *legein* et du *poiein* (fr 112 D.-K.) chez l'Ephésien ? Si, dans la poésie homérique, l'agir militaire du guerrier et de l'homme valeureux au combat l'emporte sur les palabres et les paroles inutiles et inefficaces, on peut se demander si la philosophie d'Héraclite obéit elle aussi à ce schème qui valorise l'action aux dépens de la parole. Héraclite n'a-t-il pas plutôt tendance à inverser le schéma homérique en marquant la priorité et la primauté du dire signifiant et de la parole de vérité du sage sur l'action ou sur l'agir du commun des mortels ? Si ce renversement des valeurs en faveur du parler sur l'agir, de la parole sur l'œuvre a effectivement lieu avec la philosophie, on peut alors se demander si l'Ephésien ne nous propose pas de réfléchir sur les fondements théoriques et rationnels de l'action morale. Ce qui devrait nous conduire à interroger les fondements proprement physique et cosmologique de l'éthique héraclitéenne afin de voir jusqu'à quel point le physicien élabore une véritable théorie philosophique de l'action morale.

¹ Université de Grenoble 2 (mifata@wanadoo.fr). Ce texte en hommage à Giovanni Casertano a fait l'objet d'une conférence au XXXIIIe Congrès de l'*Association des Sociétés Françaises de Philosophie (ASPLF)*, qui s'est tenu à Venise du 17 au 21 août 2010, sur le thème de «L'Action. Penser la vie, agir la pensée». A propos de l'œuvre importante de G. Casertano, on peut notamment citer son étude récente sur Héraclite et les Présocratiques *I Presocratici*, Roma, Carocci editore, «Pensatori», 2009.

Voilà ce que dit Héraclite au fragment 1 (D.-K.), transmis par Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, VII, 132), et qui, selon Aristote, aurait été placé au début du livre d'Héraclite:

«De ce discours, qui est toujours vrai (*toud' de logou toud' eontos aei*), les hommes restent sans intelligence (*axunetoî*), avant de l'écouter comme du jour qu'ils l'ont écouté. Car, bien que tout arrive conformément à ce discours (*ginemenôn gar pantôn kata ton logon*), c'est à des inexperts qu'ils ressemblent (*tonde apeiroisin eoikasi*) s'essayant à des paroles et à des actes tels que moi je les expose (*peirômenoî kai epeôn kai ergôn toiouteôn hokoîôn egô diêgeumai*), divisant chaque chose selon sa nature et expliquant comment elle est (*kata phusin diaireôn bekaston kai phrazôn bokôs echei*). Quant aux autres hommes (*tous de allous anthrôpous*), ce qu'ils font éveillé (*egerthentes poiousin*) leur échappe, tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant» (trad. M. Conche, *Héraclite, Fragments*, Texte établi, traduit, commenté, Paris, PUF, «Epiméthée», 1986, p. 29).

Ce qui nous intéresse dans ce fragment, c'est la relation étroite qui est établie, par Héraclite, entre les paroles (*epea*) qu'il prononce et les actes (*erga*) qu'il met en œuvre. On peut déjà en déduire que le sage n'est pas celui qui produit uniquement des *erga*. En d'autres termes, le philosophe Héraclite ne fait pas qu'agir; il est également un sage qui profère des paroles (*epea*). On peut même dire que ses actes sont précédés par ses paroles. Ce qui permet d'affirmer l'antériorité ou la priorité des paroles sur les actes, c'est l'ordre dans lequel le fragment place ces termes: les «paroles» (*epea*) du sage sont placées en premier, et les «actes» (*erga*) interviennent ensuite. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement. Pour l'instant, il faut voir que les hommes (*anthrôpoi*) évoqués au début du fragment 1 ne comprennent tout d'abord pas le *Logos* qui est toujours vrai. De plus, ils ne comprennent pas les paroles (*epea*) prononcées par le maître et ne comprennent pas non plus ses actes (*erga*). Ils ont eu la possibilité d'éprouver les paroles et les actes du maître, mais n'ont pas su en profiter à cause de leur absence d'intelligence et d'écoute. «Les autres hommes» (*tous allous anthrôpous*) évoqués à la fin du fragment 1 n'ont pas eu l'occasion, quant à eux, d'éprouver les *epea* et les *erga* d'un maître. Ils n'ont reçu aucun enseignement et n'ont éprouvé aucune œuvre. Ces non-initiés sont dans l'action pure puisque, nous dit Héraclite, ils font (*poiousin*) sans parler. «Les autres [hommes], dira C. Ramnoux, ne sont que des

oeuvrants. Ils n'ont aucun contact avec la parole»². Héraclite précise que ces autres hommes qui sont dans l'action pure n'ont même pas conscience de ce qu'ils font. Ils sont dans l'inconscience de leurs actes. Éveillés, ils mènent pourtant une vie de dormeurs. Présents, ils sont pourtant absents au monde et à la vérité. Pour résumer, on peut dire qu'à la différence des hommes du début du fragment qui sont «sans intelligence» (*axunetoî*), qui ne savent pas écouter et profiter de la leçon du maître; et à la différence des «autres hommes», c'est-à-dire des non-initiés et des endormis, de la fin du fragment qui n'ont reçu aucun enseignement, qui n'ont écouté aucune parole et qui sont dans l'action pure; il y a le sage ou le maître «éveillé» qui expose (*egô diêgeumai*) ses paroles (*epea*) et ses actes (*erga*) exemplaires, et qui explique (*phrazôn*) les choses comme elles sont en les divisant (*diaireôn*). Ce rapport étroit entre la parole et l'action, caractérisant l'excellence du sage qui est désormais en mesure de fonder ses actes en paroles, se trouve également affirmé au fragment 112 (D.-K.) rapporté par Stobée (*Anthologie* III, 1, 178). Dans ce fragment 112, Héraclite aurait effectivement dit que le fait de «Bien-penser (*sôphronein*), [constitue] la vertu suprême (*aretê megistê*); et [que] la sagesse (*kai sophiê*) [consiste à]: dire le vrai (*alêthea legein*) et [à] agir suivant la nature (*kai poiein kata phusin*) en l'écoutant (*epaiontas*)».

Le fragment 1 utilise le groupe de mots *epea kai erga* (paroles et actes) nommé substantivement au pluriel. Le fragment 112 utilise pour sa part le groupe de verbes *legein kai poiein* (dire et agir) à l'infinitif. Dans les deux cas, les paroles (*epea*) ou le dire (*legein*) sont placés avant les actes (*erga*) et l'agir (*poiein*), ce qui permet de corroborer l'idée selon laquelle, le sage qui pense bien (*sôphroneî*) et qui possède la sagesse (*sophiê*), n'est pas *qu'un* acteur ou *qu'un* actant. Il est avant tout et tout d'abord un parlant, c'est-à-dire quelqu'un qui «dit le vrai» (*alêthea legei*) avant d'agir conformément à cette vérité ou avant d'«agir conformément à la nature» (*poiein kata phusin*). Le fragment 1 n'avait-il pas également évoqué le fait que les «paroles» du maître se rapportent à la nature «divisant chaque chose selon sa nature et expliquant comment elle est» (*kata phusin diaireôn hekaston kai phrazôn hokôs echei*)?

² C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, «Collection d'Études Anciennes», 1968, p. 55.

L'expression *kata phusin* apparaît dans les deux fragments 1 et 112. Au fragment 1, la *phusis* représente la «constitution» d'une chose particulière, son «essence». Or, pour être en mesure de montrer et d'exprimer la «constitution» d'une chose, son essence dynamique³, il faut être en mesure de la «diviser» (*diairein*) afin d'expliquer sa nature profonde et cachée qui est, on le verra, une nature conflictuelle⁴. Au fragment 112, il s'agit cette fois-ci d'agir en accord avec la *phusis*. «Agir en accord avec la nature» ou «vivre conformément avec la nature» sont des expressions qui possèdent une forte consonance stoïcienne. Malgré la consonance stoïcienne du fragment 112, on peut supposer et même affirmer qu'il renferme tout de même la pensée du physicien Héraclite qui, à l'instar de tous les physiologues présocratiques, aurait rédigé un ouvrage *peri phuseôs* et aurait centré toute sa philosophie sur la *phusis*, sur nature, c'est-à-dire sur la naissance (origine) des choses, leur processus d'évolution et le résultat de leur processus d'évolution. La nature est donc le critère qu'il faut suivre. Elle désigne également la totalité englobante (*to pan, to holon*) dans laquelle les parties s'insèrent nécessairement. Vivre ou agir (*poiein*) selon la nature, c'est vivre et agir selon cet ordre et cette totalité naturelle qui rassemble toutes choses. La partie ne doit en aucune manière s'opposer à cet ordre naturel et à cette totalité à laquelle elle appartient. Pour résumer, on peut tout d'abord dire que le fragment 1 fait référence à la nature en tant que

³ Le terme de *phusis* qui a donné en français le mot de «physique» et que l'on traduit généralement par «nature» contient en réalité l'idée de croissance. *Phusis*, de *phuô*, implique l'acte de faire croître, de faire naître. La *phusis* désigne donc un principe dynamique, une force de croissance, une puissance de formation et de génération désignant le devenir et la constitution d'une chose. Pour être plus précis, on peut dire que *phusis* désigne en grec trois choses: l'origine ou la naissance d'une chose, son devenir ou son processus de croissance, et le résultat de son devenir ou de son processus de croissance. L'essence ou la constitution d'une chose, sa nature profonde, est donc une essence dynamique qui suppose finalement la naissance et la mort de cette chose, son apparition et sa disparition. Héraclite ne dira-t-il pas au fragment 93 que «la nature aime à se cacher», c'est-à-dire que la nature qui «croît et s'épanouit», qui se «dévoile et se voile» tend (*philei*) à «décroître et à disparaître», à «se voiler et à se cacher». Cf. *infra* la n. 11, et P. HADOT, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, «folio essais», 2004.

⁴ Voir à ce sujet mon commentaire du fragment 1, in M. FATTAL, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal-Budapest-Turin, L'Harmattan, «Ouvverture Philosophique», 2001, p. 149; trad. it. *Ricerca sul logos. Da Omero a Plotino*, A cura di R. RADICE, Milano, Vita e Pensiero, «Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, n° 99», 2005, p. 100.

constitution ou essence d'une chose particulière que la pensée du philosophe analyse, divise, expose, puisqu'il s'agit pour lui d'expliquer comment elle est (*phrazôn hokôs echei*). Le fragment 112, quant à lui, fait référence à la nature en tant qu'ordre et totalité englobante. Le philosophe doit agir et vivre en accord avec cet ordre et cette totalité. Que ce soit la «nature» du fragment 1 qui désigne quelque chose de particulier (une nature particulière) ou que ce soit la «nature» du fragment 112 qui signifie quelque chose de général et d'universel (la nature dans sa totalité), la *phusis* constitue dans les deux cas le modèle, le critère de vérité, la norme, la valeur dont on parle et selon laquelle on doit accorder notre vie. C'est la raison pour laquelle il est dit au fragment 112 qu'il faut «dire le vrai» et «agir selon la nature». La vérité réside dans la nature des choses, dans leur essence; et l'agir correct réside dans le fait d'accorder notre vie à la vérité naturelle qui est englobante.

Mais quelle est donc cette vérité que la nature recèle et selon laquelle il faut vivre pour être en mesure de bien penser et être sage? Dans le cas de la nature particulière d'une chose que le philosophe divise intellectuellement par sa raison, comme dans le cas de la nature en général sur laquelle et à partir de laquelle le sage doit accorder pratiquement son action pour bien vivre, Héraclite pense très précisément à l'existence d'une vérité unique, celle de l'harmonie des contraires. Le philosophe qui se propose de dévoiler la constitution intime d'une chose, sa nature profonde, la divisera parce que cette dernière est constituée de contraires qui s'opposent et s'harmonisent. Le sage qui se propose de vivre en conformité avec la nature est également celui qui doit vivre et agir selon l'harmonie des contraires. Mais que signifie «dire le vrai» et «agir selon la nature» sachant désormais que la nature contient une vérité que le philosophe se charge de dévoiler par son discours et de manifester par ses actes? Comment peut-on en d'autres termes, *dire* la vérité de l'harmonie des contraires et *agir* selon cette harmonie des contraires? La priorité du dire sur l'agir, des paroles sur les actes va de soi puisque pour être en mesure de réaliser ses œuvres et d'agir selon la vérité de l'harmonie des contraires il faut, qu'au préalable, le philosophe se mette à l'«écoute»⁵ de la vérité pour en parler. C'est une fois qu'il a saisi intuitivement la nature conflictuelle de la nature en

⁵ Sur l'importance de l'«écoute» chez Héraclite, voir les fragments 1, 19, 34, 50, 79,

l'observant, c'est-à-dire en la contemplant que le philosophe sera en mesure d'en parler et d'agir conformément à cette nature conflictuelle contemplée et observée.

Si on peut comprendre que les «paroles» (*epea*) du sage Héraclite du fragment 1 soient en mesure d'exposer discursivement la constitution profonde d'une chose en montrant sa nature conflictuelle, il est en revanche difficile de comprendre comment ses «actes» (*erga*) recèlent cette nature conflictuelle. La même remarque vaut pour le fragment 112. Si on peut comprendre que le «dire vrai» d'Héraclite consiste à exprimer la théorie de l'harmonie des contraires, il est en revanche difficile de voir comment il est possible pour le sage d'«agir» conformément à cette harmonie des contraires. Dans de telles conditions, n'est-il pas compréhensible que les hommes du fragment 1 soient «sans intelligence» (*axunetoi*) et «sans expérience» (*apeiroi*)? Le fragment 1 laisse entendre – ce qui accroît encore plus la difficulté – que les hommes eux-mêmes font l'expérience des paroles et des actes du maître, c'est-à-dire qu'il «font l'expérience» (*peirômenoi*) de l'harmonie des contraires. Comment font-ils l'expérience de l'harmonie des contraires alors qu'il ne savent pas prêter l'oreille à la vérité énoncée par le *Logos* et par les *epea* du maître?

Afin de résoudre toutes ces difficultés, il faut établir une distinction entre le niveau du maître et le niveau des hommes. Le maître est doué de *phronêsis* théorique et pratique, c'est-à-dire qu'il est doté d'une intelligence capable de saisir intellectuellement la vérité de l'harmonie des contraires et d'une intelligence pratique qui réfléchit sur l'action⁶. En fait, il est plus particulièrement doué d'une bonne *phronêsis*

108, 112, 128; et M. FATTAL, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, op. cit., pp. 80-84; trad. it. *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, op. cit., pp. 61-64.

⁶ Sur le sens théorique et pratique de la *phronêsis* chez Héraclite et chez Aristote, voir W. JAEGER, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964, I, p. 225 et p. 536, n. 161; et P. AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. Le substantif de *phronêsis* provient du verbe *phronein* qu'on peut traduire par «penser». La *phronêsis* signifierait l'«intelligence». Cette intelligence qui est réflexive aurait une portée pratique. W. Jaeger, op. cit., p. 536, n. 161, dira que la «*Phronêsis* est la connaissance ayant rapport à l'action. Chez Héraclite, ajoute-t-il, la connaissance implique toujours cette relation». L'un des Sept Sages, Bias, ne préconise-t-il pas déjà, de chérir ou d'aimer la sagesse (*phronesin agapa*, fr 7)? La *phronêsis* suppose donc une

puisqu'il est capable de bien penser, de *sôphronein*, tout en étant doté d'une sagesse (*sophiê*). L'excellence du philosophe et du sage réside justement dans le fait de *parler vrai* et *d'agir selon la nature*, c'est-à-dire dans le fait de décomposer et de diviser théoriquement la constitution d'une chose particulière, d'être en mesure d'en parler adéquatement, et d'être également capable d'agir selon sa nature dynamique et conflictuelle. Or, les hommes n'ont ni l'intelligence (ils sont *axunetoî*), ni l'expérience (ils sont *apeitroî*), alors qu'ils ont la possibilité d'écouter et de faire l'expérience de cette vérité. C'est-à-dire qu'ils ne savent pas observer la nature mouvante et conflictuelle des choses. Ils voient la nature sans voir sa constitution profonde. Ils ne prennent pas non plus conscience du fait qu'il font en permanence l'expérience de l'harmonie des contraires à travers leurs pratiques quotidiennes des métiers, des arts et des sciences. Ils font l'expérience inconsciente de l'harmonie des contraires sans être véritablement expérimentés, c'est-à-dire sans avoir réellement conscience de cette harmonie, car ils séparent sans les lier et les harmoniser les contraires qui s'opposent. Leur vision du monde est donc réductrice et partielle. Tout dans la nature est pourtant harmonie de contraires. Héraclite ne cesse de le clamer. Le chaud et le froid, l'hiver et l'été, le haut et le bas, s'opposent et s'associent selon le jeu du temps et des cycles cosmiques. Le combat, dira Héraclite, est le père de toutes choses (fr 53 D.-K.). Or, cette nature polémique et conflictuelle des choses recèle une harmonie cachée que le philosophe met à jour dans son discours de vérité et met en acte en disant poétiquement une chose et son contraire, d'où le caractère énigmatique des dires du philosophe qualifié d'Obscur par la tradition. La nature conflictuelle des choses n'est pas simplement énon-

forme de sagesse faite de bon sens et qui est mise en œuvre dans le cadre de décisions pratiques qui touchent à l'action (Ch. H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 101). Le *sô-phronein*, le «bien-penser» du fragment 112 permet de confirmer une telle interprétation de la *phronêsis*. En effet, dans ce fragment, Héraclite dit que le *sôphronein* représente la «vertu la plus grande» (*aretê megistê*). Cette vertu suprême, qui est la bonne *phronêsis*, est intimement liée à la sagesse (*sophiê*) qui suppose deux choses: parler vrai, c'est-à-dire parler [théoriquement] selon la vérité, et agir [pratiquement] selon la nature. Il faut noter ici, à propos du fragment 112 d'Héraclite que la «vérité» (*alêtheia*) et la «nature» (*phusis*) régissent le parler et l'agir sages, constituent en définitive la norme et le critère de toute bonne *phronêsis*, de toute parole et de tout acte, c'est-à-dire président à la *rectitude* de toute bonne parole et de toute bonne action.

cée théoriquement par le philosophe, mais elle est, je dirais, éprouvée «en acte» dans sa *poiêsis*, dans sa poésie, dans sa production littéraire, c'est-à-dire dans les mots qui s'affrontent et s'opposent syntaxiquement dans son discours, à tel point qu'Aristote dira de lui qu'il détraque le langage et fait du *logos* un *logos* ivre⁷. Dans de telles conditions, il n'est pas étonnant de voir Héraclite accorder de l'importance, dans ses fragments, au verbe *poiein* (huit occurrences) et utiliser notamment au fragment 112 le verbe *poiein* dans le sens d'«agir». Le philosophe est non seulement un sage qui produit un agir conforme à la nature, mais il est également un poète qui agit en produisant un discours poétique. Son discours, son *logos*, est une véritable poésie, au sens d'une *poiêsis* qui produit, *poiei*, en acte, un agencement de mots et de verbes censés traduire discursivement et illustrer d'une manière pragmatique une théorie rationnelle qui est celle de l'harmonie des contraires. Si le niveau du maître est donc celui de l'écoute intelligente et de l'observation du cosmos, si le niveau du sage est celui de l'énoncé théorique d'une vérité et de la mise à l'épreuve poétique et pragmatique de cette vérité dans la syntaxe et dans l'arrangement conflictuel des mots qui s'affrontent, s'harmonisent et s'ajustent (il ne faut pas oublier que le terme d'*harmonîê* désigne en grec l'«ajustement» mutuel des parties d'un tout); on peut dire, qu'à l'opposé, le niveau de l'homme du commun est celui de l'absence d'écoute et de l'absence d'intelligence. De plus, en faisant l'expérience inconsciente de l'harmonie des contraires lorsqu'ils associent en musique, en peinture, en médecine et en grammaire, les sons aigus et les sons graves, le noir et le blanc, le chaud et le froid, les voyelles et les consonnes, ces hommes demeurent malgré tout inexpérimentés parce qu'ils n'ont pas conscience du fait qu'ils mettent effectivement en œuvre et mettent en acte d'une manière permanente cette théorie de l'harmonie des contraires. Le commun des mortels n'est pas le seul visé par la critique héraclitéenne. Homère, Hésiode, Pythagore, Xénophane, Hécatee et tous les autres savants n'ont pas vu et mis en œuvre cette vérité⁸. Les *sophoi* et les *didaskaloi*, les savants et les enseignants des Grecs ne sont pas vraiment doués de savoir et

⁷ Voir à ce sujet, ARISTOTE, *Métaphysique*, G, 4, 1009 a 3-4; G. ROMÉYER DHERBEY, «Le discours et le contraire. Notes sur le débat entre Aristote et Héraclite au livre *Gamma* de la *Métaphysique*», *Les Etudes Philosophiques*, 4 (1970), pp. 475-491; repris dans *La Parole archaïque*, Paris, PUF, «Questions», 1999, pp. 169-199.

⁸ Voir à ce sujet les fragments 40, 42, 57, 81, 105 et 106 (D.-K.).

de savoir-faire; ils ne sont même pas sages puisqu'ils accumulent un «savoir multiple» (fr 40 D.-K.) sans être en mesure de voir que tout est lutte, conflit et harmonie des contraires: jour et nuit, hiver et été ne font qu'un. Hésiode n'a pas été en mesure de le voir (frs 57 et 106). Si les hommes sont critiqués par Héraclite, c'est parce qu'ils sont des endormis au lieu d'être des éveillés, c'est parce qu'ils sont absents au lieu d'être présents à la vérité.

Si le niveau positif du maître met en scène des paroles et des actes, un parler et un agir conformes à la nature et à la vérité de l'harmonie des contraires, si le niveau du maître est celui de la mise en avant de la priorité du dire sur le faire, de la parole sur l'acte; on peut dire que le niveau des hommes qui sont critiqués est celui des seuls oeuvrants, celui des hommes du fr 75 qui agissent sans penser et sans parler selon la vérité, et celui des hommes du fr 19 qui ne savent pas parler. C'est également le niveau de ceux qui agissent en premier et qui parlent en second. Le niveau des hommes est donc le niveau d'un agir qui ne trouve pas son fondement dans un dire ou dans une réflexion. Le niveau du philosophe est, à l'inverse, le niveau du dire théorique qui commande l'action et la pratique. Face aux endormis qui sont absents à la vérité de l'harmonie des contraires, il y a le philosophe qui est éveillé et qui est présent à cette vérité. Parlant des hommes, Héraclite ne dira-t-il pas au fragment 73 qu'«il ne faut pas agir (*poiein*) et parler (*legein*) comme des endormis» (*ou dei hôsper katheudontas poiein kai legein*)? Dans ce fragment, c'est l'agir qui est placé en premier et qui précède le fait de parler. Mais pourquoi les hommes sont-ils endormis et agissent-ils sans avoir au préalable pensé et parlé, c'est-à-dire sans avoir au préalable médité ou pré-médité leur agir, leur action ? La réponse se trouve dans le fragment 89, cité par Plutarque (*De la superstition* 3, 166): «(Héraclite aurait dit) il y a pour les éveillés un monde unique et commun (*hena kai koinon kosmon*), mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier (*idion*)» (trad. M. Conche). C'est dans l'opposition entre ce qui est universel et ce qui est particulier que réside la différence entre les éveillés et les endormis. Le fragment 2 dira à peu près la même chose: «Mais bien que le *logos* soit commun (*tou logou d'eontos xunou*), la plupart (*hoi polloi*) des hommes vivent comme s'ils avaient une intelligence particulière (*hôs idian echontes phronêsin*)». Le discours ou le *logos* commun et universel s'oppose à l'intelligence particulière de la majorité des hommes (*hoi polloi*). L'in-

telligence et la parole du sage portent sur l'universel car elles saisissent et disent le caractère universel et objectif de l'harmonie des contraires; alors que l'intelligence de l'homme du commun est toute particulière, partielle et partielle, c'est-à-dire purement subjective, car incapable de voir les choses dans leur globalité et leur unité. C'est parce qu'ils obéissent aux croyances irrationnelles et aux préjugés de leurs parents que les enfants agissent et parlent «comme les enfants de [leurs] parents» (fr. 74). C'est parce qu'ils véhiculent des opinions fausses et subjectives que les hommes vivent dans l'erreur et ne sont pas en mesure de voir la vérité ou le caractère objectif et universel de la réalité. C'est parce qu'ils vivent avec les préjugés et les idées reçues d'une société et d'une collectivité que les hommes ne peuvent être présents à la structure réelle du monde (*kosmos*). Si les hommes sont endormis, et s'ils ne peuvent pas «penser» ou «réfléchir» avant d'agir, c'est finalement parce qu'ils sont «sans intelligence» (fr 1) ou possèdent une «intelligence particulière» (fr 2), c'est-à-dire partielle et toute subjective.

Pour résumer notre analyse, on peut dire qu'Héraclite, à travers sa réflexion sur le statut des *epea* et des *erga* évoqués au fragment 1, et du *legein* et du *poiein* évoqués au fragment 112, nous livre une série d'indications précieuses qui nous permettent de constater qu'il a tenté d'établir, d'une manière théorique et rationnelle, les fondements de l'action morale:

Premièrement, les paroles (*epea*) et le dire (*legein*) précèdent et fondent les actes (*erga*) et l'agir (*poiein*). Il faut parler et dire la vérité avant d'agir conformément à la nature et conformément à la vérité de l'harmonie des contraires.

Deuxièmement, si le sage ou le maître Héraclite est en mesure de parler et d'agir en conséquence et d'harmoniser son faire à son dire, c'est parce qu'il est doué d'une *phronêsis*, d'une intelligence théorique et pratique, universelle et pragmatique (cf. *supra*, n. 6). La *phronêsis* est apte à saisir intuitivement et intellectuellement la vérité de l'harmonie des contraires qui se voile et se cache dans la nature, et à réfléchir sur l'action. La pensée du philosophe est également en mesure d'analyser théoriquement la constitution et l'essence dynamique des choses pour y déceler leur nature conflictuelle. Enfin, le philosophe est un sage, car il est doué de la vertu suprême, qu'est le bien-penser, le *sôphronein*, la bonne *phronêsis* équivalente de la *sophiê* permettant de «dire [théori-

quement] la vérité» et d'«agir [pratiquement] selon la nature». Parler pour dire la vérité et agir selon cette vérité, voilà le *rectus ordo*, l'ordre droit, qu'il faut suivre pour actualiser et incarner la sagesse (*la sophiê*)! C'est la rectitude du chemin emprunté par le sage philosophe⁹ qui lui permettra de rester éveillé et de demeurer présent à la structure du monde. Le commun des mortels est, à l'inverse du sage, un insensé, un endormi qui est radicalement absent à la structure des choses et à leur constitution profonde. C'est la raison pour laquelle il ne peut, ni voir, ni contempler, cette nature (élaborer une théorie véridique à son sujet) à laquelle il appartient, ni agir conformément à cette nature. En écoutant sans vraiment écouter le Discours vrai (le *Logos*) et les *epea véridiques* du maître et du sage, les hommes sont dans l'incapacité de comprendre toute forme de discours intelligent fondé en raison. Ils ne suivent pas le *rectus ordo* qui devrait leur permettre d'accéder à la vérité et de vivre selon cette vérité puisqu'il agissent sans donner de fondement solide à leurs actions. Seul le sage philosophe est celui qui est en mesure de fonder son action en théorie. Le fondement théorique et philosophique de l'action morale réside chez Héraclite dans l'élaboration d'une physique et d'une cosmologie, car l'harmonie des contraires intègre une philosophie de la nature où le cosmos et le Tout servent de modèle axiologique au philosophe.

Mais que signifie concrètement «agir selon la nature» c'est-à-dire vivre conformément à la vérité de l'harmonie des contraires? Et que signifierait «agir contre la nature» et vivre en désaccord avec la vérité de l'harmonie des contraires? Si Héraclite prône à la suite d'Hésiode, des Sept Sages, la justice, la mesure et l'ordre; il est tout à fait naturel qu'il combatte l'injustice, la démesure et le désordre. D'après ce que nous rapporte Diogène Laërce (*Vie des philosophes* IX, 2), il aurait dit au fragment 43 qu'«il faut éteindre la démesure (*hubrin*) plus encore que l'incendie». C'est la démesure, l'*hubris*, qui est ici fortement dénoncée par le sage philosophe. Ce fragment est manifestement d'inspiration delphique et apollinienne. Les maximes delphique et apollinienne suivantes: «hais la démesure» (*hubrin meisei*), «connais-toi toi-même» (*gnôthi seauton*), «rien de trop» (*mêden agan*) recèlent toutes des recommandations précises qui vont dans le sens de la mesure (voir à

⁹ Cf *infra*, n. 14 et en conclusion, ce qui est dit au sujet de la justesse et de la rectitude du critère de vie.

ce sujet, M. Conche, *op. cit.*, pp. 187-194). Il faut haïr la démesure et considérer qu'elle est encore plus grave que l'incendie destructrice qui instaure le chaos dans les villes et répand la mort parmi les hommes. A l'homme d'éteindre individuellement et éthiquement en lui toute forme d'excès (désirs infinis, plaisirs débridés), de violence sociale et politique à l'égard de ses semblables, d'outrance et d'insolence à l'égard des dieux. Face à la démesure de l'*hubris*, face à la violence qui règne dans les cités, il y a la mesure incarnée par la loi (*nomos*). La démesure consiste non seulement à ne pas se connaître soi-même, c'est-à-dire à ne pas connaître nos limites et notre place véritable face aux dieux. Elle réside également dans le non respect de la loi humaine qui s'enracine dans la loi divine¹⁰. Une cité, qui est sans démesure et sans violence, est une cité qui respecte sa loi. C'est une cité où règne la loi (*nomos*). Or, cette loi humaine, sociale et politique doit trouver son fondement dans la loi divine. Les lois sociales et politiques doivent régir et régler les choses humaines comme la loi divine, faite de justice et d'ordre, gouverne et commande le cosmos. La justice et l'ordre dans la cité des hommes doit prendre pour modèle et pour paradigme la justice et l'ordre cosmiques qui assurent au monde sa stabilité et sa survie.

L'*hubris* n'est en aucune manière constitutive de la *phusis* et du *kosmos* qui incarnent, par définition, l'ordre et la mesure. En revanche, l'*hubris* ou la démesure est le propre de l'homme. C'est la raison pour laquelle l'âme humaine doit s'ajuster (s'harmoniser) au feu cosmique, c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir intégrer à son tour l'ordre et la mesure. Pour revenir au monde et à ses constituants, on peut dire que seul l'équilibre des contraires et des éléments que sont le feu et l'eau, la terre et l'air, le chaud et le froid, le sec et l'humide permettra en réalité de sauvegarder la stabilité et l'ordre de l'univers pour l'empêcher de sombrer dans le chaos.

Le dépassement de la mesure et des limites qui résulte d'une rupture de l'harmonie des contraires, c'est-à-dire qui résulte de la victoire et de la domination d'un contraire sur l'autre, peut donc se trouver au niveau social et politique, au niveau individuel et collectif, lorsque la cité connaît la guerre civile et la destruction, et lorsque l'individu vit dans

¹⁰ Héraclite dira plus exactement, au fragment 114 (D.-K.), que toutes les lois humaines sont nourries (*trephontai*) d'une seule loi qui est divine.

l'excès (*hyperbolê*) et le désir d'avoir plus que son lot (*pleonexia*). Afin que l'ordre et la loi d'une cité soient maintenus, il faut que cet ordre et cette loi humaine trouvent leur fondement dans la loi divine qui n'est rien d'autre que la loi naturelle de l'harmonie des contraires où les différentes composantes de la société trouvent leur place et assument leur rôle et leur fonction propre (rappelons ici que le terme d'*ergon* désigne également le travail et la fonction propre d'une activité). Les lois politiques et humaines sont celles qui, à l'instar de la loi cosmique et divine, instaurent l'équilibre et l'harmonie entre les différents éléments de la cité et dominent ses oppositions internes. La justice humaine serait l'art de maintenir l'équilibre entre les composantes d'une cité et l'art d'harmoniser les différents partis d'une *polis*, de réajuster les déséquilibres et les injustices, de donner à chacun selon son dû. La justice humaine et politique devrait imiter la justice cosmique (cf. M. Conche, p. 187 sg.). Le paradigme cosmique sert également de modèle à l'individu et au niveau éthique, car il fournit un fondement stable à son action morale. L'ordre et la mesure dans l'individu se vérifient et se réalisent lorsque le sage, moyennant un travail intérieur sur lui-même, apprend à se connaître lui-même. Héraclite ne dit-il pas, en effet, au fragment 101 (D.-K.) qu'il s'est cherché lui-même? La connaissance de soi, qui résulte d'une recommandation delphique et qui est reprise et intégrée par Héraclite dans le cadre de sa théorie philosophique de l'harmonie des contraires, est ce qui permet finalement à l'homme de ne pas outrepasser ses limites, de ne pas prétendre être l'égal des dieux, de dominer ses passions et ses désirs, c'est-à-dire d'éviter les oppositions, les conflits et les déchirements internes de l'âme résultant de l'excès et de la démesure. C'est donc dans la nature et dans le cosmos que le sage Héraclite trouve la théorie physique de l'harmonie des contraires qui jouera un rôle régulateur fondamental et fondateur au sein de la *psychê* humaine pour lui assurer la stabilité, l'unité, l'harmonie et la paix. On peut en déduire qu'Héraclite a bel et bien élaboré une réflexion sur les fondements physique et cosmologique de l'action morale. C'est grâce à sa perspicacité de poète philosophe qu'il sera en mesure de saisir l'importance de la théorie de l'harmonie des contraires appliquée aux paroles et aux actes, à la cité et à l'homme, afin que ce dernier vive et réalise en soi et en dehors de soi l'idéal d'unité qui se trouve illustré dans le paradigme du monde et de la nature.

En guise d'ouverture, on peut soutenir, pour reprendre le thème

de notre colloque d'aujourd'hui, qu'Héraclite est véritablement celui qui a été en mesure de «penser la vie» et d'«agir la pensée», puisqu'il a été en mesure de penser la vie vivifiante et conflictuelle de la nature ou de la *phusis* qui croît, se meut, se développe et se corrompt, c'est-à-dire qui vit et qui meurt¹¹. Il a également été en mesure de penser la vie du monde ou du *kosmos* qui est, nous dit l'Ephésien un «feu éternellement vivant (*aeizôon*)» (fr 30 D.-K.), dynamique¹² et conflictuel¹³. Enfin, il a été en mesure de penser la vie conflictuelle de la cité humaine, et surtout la vie de l'âme humaine partagée entre sa composante apollinienne et sa composante dionysiaque. Comme on le sait, l'âme qui est à l'origine de toute action morale se définit par la vie et le mouvement. Cette âme, ajoute-t-il, peut être la plus sage et la meilleure (*sophôtatê kai aristê*), la plus équilibrée, à condition qu'elle soit sèche et non humide (fr 118 D.-K.). Cela signifie que la vie éthique de l'âme dépend fortement de son enracinement dans le monde qui est un feu sec éternellement vivant s'allumant et s'éteignant d'une manière équilibrée (fr 30 D.-K.). C'est donc en conservant son ancrage dans la vie mesurée du monde que la vie morale et éthique de l'âme individuelle pourra être préservée, et pourra aller jusqu'à croître en sagesse et en harmonie. Afin de demeurer mesurée et équilibrée,

¹¹ Au sujet du caractère dynamique de la *phusis*, cf. *supra*, n. 3. La *phusis*, on l'a vu, désigne le processus de naissance, de croissance et de formation des choses. La *phusis* est donc en «devenir» (le verbe *gignomai* apparaît quinze fois sous différentes formes). Or, là où il y a devenir et mouvement, il y a nécessairement «vie». Et là où il y a «vie», il y a nécessairement «mort». L'un ne va pas sans l'autre. En effet, le terme de *bios* est utilisé aux fragments 48 et 62 dans son opposition à *thanatos*. Le plus souvent (cinq occurrences sur six), Héraclite utilise le verbe «vivre» (*zaô*) sous différentes formes pour l'associer ou l'opposer au verbe mourir ou à la mort (frs 20, 26, 62, 63, 88).

¹² Sur l'aspect fondamentalement dynamique, et non statique, de la théorie cosmique de l'harmonie des contraires, voir les analyses de J.-J. WUNENBURGER, «La dynamique héraclitienne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon», *Les Etudes Philosophiques*, n° 1, 1976, pp. 29-47. L'aspect statique de l'harmonie des contraires doit être plutôt attribuée aux Pythagoriciens et non à Héraclite (cf. *infra* n. 13).

¹³ Il faut noter ici que l'harmonie héraclitienne de contraires comporte en son sein le conflit et la discorde (frs 8, 51 et 80) à la différence de l'harmonie pythagoricienne qui suppose plutôt le dépassement du conflit et l'éviction de la discorde. Sur les différences qui existent entre l'harmonie polémique et dynamique d'Héraclite et l'harmonie irénique et statique des Pythagoriciens, cf. A. PETIT, «Harmonie pythagoricienne, harmonie héraclitienne», *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII, n° 1, 1995, pp. 55-66.

sage et vertueuse, l'âme, conçue comme principe de la vie d'un corps particulier et comme principe de la vie morale, ne doit pas rompre sa relation au feu qui est le principe de la vie universelle du monde. Héraclite insisterait donc sur le lien étroit de dépendance qui doit rattacher la vie psychique et éthique des âmes individuelles à la vie physique et cosmique de l'univers. Afin de poursuivre notre réflexion conclusive au sujet du thème de notre colloque, on peut dire que l'Ephésien est non seulement celui qui est capable de «penser la vie» et de rechercher la rectitude du critère de vie¹⁴, mais qu'il est également celui qui est en mesure d'«agir la pensée» à travers un «agir conforme à la théorie dynamique de l'harmonie des contraires». Cet agir *kata phusin* que tout un chacun vit inconsciemment dans la pratique quotidienne des arts et des techniques, des sciences et des savoirs, doit se transformer en un agir *kata phusin* intelligent, réfléchi et conscient de lui-même en vue d'assurer efficacement l'harmonie en soi, avec les autres, et avec le *kosmos* (ordre) dans sa totalité; une totalité cosmique dans laquelle tout homme doit trouver son ancrage ultime, sa raison d'être physique et psychique, son principe et son fondement axiologique et éthique, et que le sage philosophe, situé entre les choses et les mots, est en mesure d'exprimer poétiquement¹⁵ et adéquatement¹⁶.

¹⁴ Ce critère de vie réside, on l'a vu, dans la «vérité» (*alêtheia*) de l'harmonie des contraires qui devrait accompagner toute parole (*epos*, *legein*) sage et dans la «nature» (*phusis*) qui devrait régir toute action (*ergon*, *poiein*) droite, à tel point que le grammairien Diodote, d'après ce que nous rapporte Diogène Laërce (22 A 12 D.-K.), aurait intitulé l'ouvrage d'Héraclite «Gouvernail exact de la règle de vie» (*akribes oiakisma pros stathmên biou*).

¹⁵ *Des Muses* n'est-il pas également l'un des titres donné par la tradition au livre d'Héraclite (22 A 12 D.-K.)?

¹⁶ Pour un développement plus conséquent des thèmes abordés dans cette étude, nous renvoyons le lecteur à la toute récente monographie de M. FATTAL, *Paroles et actes, chez Héraclite. Sur les fondements théoriques de l'action morale*, Paris, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2011.

'Themselves alone': Empedocles' description of the elements²*The puzzle*

I start with a very simple puzzle. What is the meaning, and therefore what is the translation, of the three words, occurring no less than three times in the extant fragments of Empedocles, αὐτ(ά) ἐστίν ταῦτα?³

The simplest syntax is undoubtedly to take the demonstrative pronoun, ταῦτα, as the subject of a copulative use of the verb, and αὐτά as the complement, with the complement placed first in the sentence to give the word added emphasis: 'These things (ταῦτα) are (ἐστίν) – yes – themselves (αὐτά).'

But what can be the meaning of such a sentence? Is anything ever *not* itself? When Lear, in his madness, asks *Who it is that can tell me who I am?*, he obviously expects something more by way of an answer than the one word: 'Yourself.' Not surprisingly, students of Empedocles have likewise sought to give Empedocles' little proposition a less simplistic – a less tautological – content.

They have therefore chosen to give the verb in the sentence an existential, not a copulative, meaning. The form of words adopted by

¹ CNRS (plotinus@wanadoo.fr).

² I am very happy to be invited to contribute to this volume, in honour of a friend of many years' standing, and to offer the text of lecture given at a meeting that he presided over, the most recent of several occasions when I have been very grateful for Gianni's kind and critical guidance and encouragement. The meeting was part of a colloquium organised by Mauro Bonazzi in the summer of this year (2010), on the theme *Atene Presocratica*. A fuller version of my contribution, with a different title, will be included in the Proceedings. I am most grateful to Jean-Claude Picot who thoroughly overhauled the written text of my lecture.

³ Fragments 17.34, 21.13, 26.3. In the pages that follow, I accentuate the verb as an enclitic (ἐστίν), whether or not it is used as a copula.

Gallavotti, *Soltanto questi esistono*, is hardly more than a translation of Diels' more down-to-earth *Nur diese gibt es*⁴.

Despite two so illustrious names (and I could easily add several more), that translation simply doesn't match the Greek. With the translation 'Only these things are', what word translates ἀὐτά, and where has 'only' (*nur, soltanto*) come from? Is the addition of an adverb any more than wishful thinking?

The literary context

If that form of words has proved so popular, despite its obvious shortcoming as a translation of the Greek, it is presumably because 'Only these things are' undoubtedly has meaning as a proposition and is no less undoubtedly a proposition that Empedocles would hold to be true. But even if 'Only these things are' could be extracted as a possible implication of the Greek, what purpose would be served by the presence of such a proposition, however true, at this moment in the argument?

The three words, in all three fragments, are firmly anchored to their context. The context is Empedocles' repeated assertion that there exist, apart from Love and Strife, only four 'roots' or elements and that anything and everything else that we see or feel about us, seemingly coming into being or passing away, is made up from the mixture and the separation of those same four elements.

That is especially so the first time the words appear (fr. 17.34), when they are directly preceded by an argument of four verses (vv. 30-33) designed to prove that 'in addition to these', i.e. in addition to the four elements dominated by Love and Strife, 'nothing ever comes into being or dies away'.

Is it not just a bit lame, for someone so conscious of the drama of his words, to tack onto those four verses, and then to repeat at least twice, the assertion that 'only these things are', or that 'only these things exist'? Isn't that just what has already been said? Do we really need to be told that, if there isn't anything else, then whatever is left over is all there is?

⁴ Diels' translations, 1906, are repeated unchanged in 1922: 'nur diese gibt es' (fr. 17.34 et 26.3), 'es gibt nur diese' (fr. 21.13). GALLAVOTTI, 1975, translates successively, p. 21: 'esistono solo questi elementi' (fr. 17.34), p. 35: 'sono soltanto quelli' (fr. 21.13), *ibid.*: 'soltanto questi esistono' (fr. 26.3). The differences of wording leave intact the translation of ἐστίν, by both authors, as an existential use of the verb.

Perhaps so. Empedocles' pupil Pausanias does seem to have been rather slow on the uptake. Perhaps he did need the obvious to be pointed out to him. Perhaps he did need to have it rammed down his throat that 'only these things are'. But if that is what Empedocles wanted to bring home to him, why did he wrap up his meaning in such an odd form of words: 'These things themselves are'? If all he meant was 'Only these things are', why didn't he say so?

The historical context

I return therefore to my initial puzzle. With an existential meaning are we any better off than with a copulative use of the verb? 'These things are themselves' may be, on the face of it, too simplistic. Who could ever have thought that something wasn't 'itself'? But the existential meaning is hardly the panacea it has been thought to be.

If we adopt the standard translation, with one word out of three (αὐτά) seemingly not translated at all, and with the addition of an adverb ('only') nowhere to be found in the Greek, the sentence, in its context, becomes all too obvious. We have just been told that there isn't anything else, and now we are told that 'only these things are'. We might have guessed as much. On the other hand, if we drop the adverb and put back the missing word, hoping therefore to get closer to the Greek, the sentence becomes oddly abstruse. 'These things themselves are.' Why 'themselves'?

If I go to such lengths to spell out the puzzle, it is of course because I have an answer to it. The meanings I have so far given you are not the only meanings possible. The words can be found a meaning that is neither over simple nor unduly abstruse. But before telling you what that meaning is, I have to ask you to wait – not long, just long enough for me to set the words in a wider context. Not simply the context of Empedocles' own verses, but the context of their time and place, the context of problems that beset philosophers in the early decades of the fifth century.

Empedocles and Anaxagoras

At this point therefore I have to bring on stage Empedocles' near

contemporary Anaxagoras. More specifically, I have to remind those of you who may need reminding of what seems to me the only and the obvious answer to the vexed question of who wrote first, Empedocles or Anaxagoras, and which one therefore may perhaps be supposed to have influenced the other⁵.

You remember Aristotle's well-known comparison of the two in the first book of the *Metaphysics*, his statement that Anaxagoras was πρότερος in age, ὕστερος in his works⁶. That playful opposition has created havoc in modern attempts at the reconstruction of pre-Platonic philosophy. The reason is that the second comparative adjective (ὕστερος), taken out of context, may have one or other of two quite different meanings, 'later' and 'inferior'⁷.

Does Aristotle mean that, although Anaxagoras was born before Empedocles, he wrote after him, and was therefore 'later' than Empedocles in his writings, or does he mean that he was born earlier, with the implication that he also wrote earlier, but that he was 'inferior' in what he wrote?

The discovery of a 'moving cause'

For many a modern historian, the thought that Anaxagoras might be judged 'inferior' to Empedocles is a thought unthinkable. So indeed it is if you think as Guthrie does.

Uncomplicated by the passionate religious feelings that moved Empedocles, his [*sc.* Anaxagoras'] thought returns to the Ionian tradition of free enquiry, motivated by curiosity alone and governed by a purely scientific temperament⁸.

But of course all that is mere phooey. We know nothing about Empedocles' 'passionate religious feelings', except for his understandable

⁵ 'Perhaps': the two questions are of course distinct. The philosopher who is the later of the two may, or may not, have known the other, may, or may not, have been influenced by him. I have dealt separately with the two questions in an earlier pair of articles, 1968a (the question of priority), 1968b (the question of influence).

⁶ ARISTOTLE, *Met.* A 3, 984 a 11-13.

⁷ LSJ, *s.v.* (p. 1906), II (of time), III (of quality).

⁸ GUTHRIE, 1965, 266.

abhorrence at killing and cooking his father or mother (cf. fr. 137). Equally we know nothing of Anaxagoras' 'motivation', least of all that he was endowed with what we today would suppose to be 'a purely scientific temperament'.

What we do know, from later in the same chapter of the *Metaphysics*, is that, on Aristotle's view, Anaxagoras appeared 'like a sane man among people chattering away at random' when he introduced what Aristotle sees as the precursor of his own 'moving cause', a cosmic 'Mind'⁹.

What we also know is that, in voicing such a judgment, Aristotle cannot have included Empedocles among the 'idle chatterers'. For Empedocles too had what Aristotle very clearly considered an anticipation of his own moving cause, the two cosmic forces of Love and Strife. Love and Strife are clearly cast in the role of a moving cause in the continuation of the passage from the *Metaphysics*¹⁰. They are also treated as a pair of moving causes at great length, and in great detail, in the opening chapter of the last book of the *Physics*¹¹.

We have only to put two and two together to know therefore that Anaxagoras cannot, in this context, be said to be 'later' than Empedocles. Unless Aristotle is strikingly inconsistent, which I think unlikely, Empedocles is clearly not included among Anaxagoras' predecessors and immediate contemporaries, who are singled out for criticism precisely because, unlike Empedocles, they had no clear conception of a 'moving cause'. If Anaxagoras was the first to introduce a moving cause (appearing 'like a sane man among people chattering away at random'), then, in Aristotle's view, Empedocles, who also had a moving cause, indeed two of them, can only have been his successor.

The discovery of the 'four elements'

That simple, and to my mind incontrovertible, conclusion leaves us with no option but to suppose that, when Aristotle writes of Anaxagoras as ὕστερος, only a few lines earlier in the same chapter of the *Metaphysics*, he cannot mean that Anaxagoras was 'later' than Empedocles, and therefore must indeed mean that Anaxagoras was 'infe-

⁹ ARISTOTLE, *Met.* A 3, 984 b 15-18.

¹⁰ *Met.* A 3, 985 a 21-31.

¹¹ *Phys.* viii, 1, esp. 250 b 11-251 a 8 and 252 a 3-32.

rior' to Empedocles. Why, in this context, he should have done so is immediately clear once we read Aristotle's words without the bias of Guthrie and his *confrères*¹².

What is at stake in the earlier passage is the number of the primary bodies or 'elements'¹³. Anaxagoras has an indefinite number of such 'elements'. Empedocles has only four. Empedocles therefore, in this context, is clearly preferred to Anaxagoras, since Empedocles' four elements are none other than the four elements of Plato, in the *Timaeus*, and of Aristotle himself (with the occasional addition of Aristotle's own personal discovery of a fifth element, aether).

In this context, therefore, Empedocles very decidedly wins the prize for having been the first to anticipate Aristotle's own theory. It is Empedocles therefore, in this context, who is 'superior' and Anaxagoras, yes Anaxagoras, for all his supposedly 'scientific temperament' and for all his talk of a moving cause, who is, on the particular question at issue, 'inferior' (ὑστερος).

The conclusion therefore has to be that Anaxagoras was 'earlier' than Empedocles 'in age', and also wrote before him since he was the first to introduce a moving cause, but that he was nonetheless 'inferior' to Empedocles in his treatment of the elements.

The philosophical context

With that conclusion firmly tucked under our arm, we can therefore profitably look back to Anaxagoras, Empedocles' predecessor, for a possible explanation of who it was, and of what it was, that Empedocles may have had in mind in making his otherwise strangely tautological claim that the four 'roots' or elements 'are themselves' – as though they could possibly have been anything else.

As soon as we do so, the puzzle is solved. Empedocles' words are neither strange nor tautologous, once they are heard as a reply to Anaxagoras. If Empedocles insists, as he does, that his four roots or elements are 'themselves', it is, or so I would suggest, for the simple reason that, in the scheme of things worked out by Anaxagoras, those same four roots or elements would *not* be 'themselves' – however odd

¹² I return to ARISTOTLE, *Met.* A 3, 984 a 11-13.

¹³ *Met.* A 3, 983 b 17-984 a 18.

such a denial may seem to anyone not conversant with Anaxagoras' philosophy.

But here I risk having to explain *obscurum per obscurius*. For if ever there was a subject that has led to endless controversy and seemingly endless misunderstanding, it is Anaxagoras' theory of the ultimate constituents of the world we see around us, and in particular his claim that 'in everything' there is a part 'of everything'.

'Homoiomeries'

The difficulty is in part a difficulty of terminology, and stems simply from Aristotle's use of the word 'homoiomery'. When Aristotle says that Anaxagoras chose the 'homoiomeries' for his elements, so infecting the whole of the subsequent doxographical tradition, including even Lucretius, with the use of a word that was almost certainly not Anaxagorean, all he meant was that, in Anaxagoras' philosophy, the 'elements' were all the things that Aristotle, in his philosophy, called 'homoiomeries'. Flesh, blood and 'gold' (Plato's example in the *Protagoras*) are all 'homoiomericous', in so far as each one is the same 'through and through', unlike a face, for example, or a head, where the parts are all different, nose and mouth and eyes and eyebrows¹⁴.

That is all that is meant by what may well have been Aristotle's own neologism. If you cut up a face into lots and lots of tiny pieces, you don't end up with lots of little faces – each with its eyes and nose and eyebrows – whereas if you cut up flesh or gold or bone, you do end up, however tiny the pieces, with nothing but smaller and smaller bits of flesh or gold or bone. The 'parts' are therefore all 'the same', and the substance is therefore said to be 'homoio-mericous'¹⁵.

That, and that is all, that Aristotle meant by saying that Anaxagoras chose 'homoiomeries' for the fundamental constituents of things. For

¹⁴ ARISTOTLE, *Hist. anim.* i, 1, 486 a 5-14 (on the use of the word), *Met.* A 3, 984 a 11-18 and 7, 988 a 28 (in his account of Anaxagoras). See also SIMPLICIUS, *Phys.* 26.31-27.28 (=THEOPHRASTUS, *Physicorum opiniones*, fr. 4 ed. Diels). LUCRETIUS, i 830-842 and 875-880. Cf. PLATO, *Protagoras* 329 C 2-E 2. Plato illustrates what is clearly the same concept, but without using the word that Aristotle will use.

¹⁵ Literally 'of like parts', a compound adjective formed from ὅμοιος ('like') and μέρος ('part'), to be heard therefore as ὁμοιο-μερ-ής. The final syllable (-ής) marks the compound as an adjective. See SCHWYZER, 1959, 513.

someone in a hurry – Aristotle – a wholly natural choice of expression. If you don't agree, give me another word, preferably in ancient Greek, for what Aristotle calls 'homoimeries'. I don't think that you will find it easy to think of one. And yet the distinction, and the difference, is utterly obvious. A face, a human body, a tree are none of them homoimerous. Flesh and bone and wood are all of them homoimeries. Cut up an arm or a leg. You don't get a lot of little arms or a lot of little legs. You just get more and more bits of flesh, more and more bits of bone.

'Homoimeries' that are not 'homoimerous'

So much is simple enough. But what makes Anaxagoras' theory of the elements so striking is not his choice of homoimerous substances for the 'elements'; it is his claim that 'in everything there is a part of everything'¹⁶. It is that claim which has made Aristotle's choice of word – oh so natural, so understandable, so inevitable – desperately misleading. For Anaxagoras' 'homoimeries' are not 'homoimerous' in quite the way that Aristotle's are.

Although he may not have used the word, Anaxagoras would as likely as not have agreed that no one part of bone is different from any other part of bone, and that bone is therefore, in that sense, 'homoimerous'. But 'homoimerity' does not stop Anaxagoras from claiming, as Aristotle would never have done, that in any part of bone you care to take, however small, however finely divided, there will always also be, hidden inside it, a part of every other 'homoimerous' substance. That is what he means when he says that 'in everything' there is a part 'of everything'.

In every piece of bone, however small, there will be some parts of flesh and gold and wood, and the only reason why what you see and feel and taste appears as 'bone' is that there is more bone to it than anything else. All you see, taste or touch is bone. Even so, there is still a proportion of everything else in it. A proportion so small as to be imperceptible.

But even so, however small the proportion, everything else is still there, all ready and waiting, under the right circumstances, to be sepa-

¹⁶ Several versions of the formula are to be found in the long extracts from Anaxagoras' book recorded by SIMPLICIUS (see fragments 6, 11 and 12 in Diels' collection of the fragments).

rated out and released as it were from its imprisonment in bone, and to join up with other bits of whatever it may be, flesh or blood or gold, and therefore, in sufficient proportion, to be seen as such. With of course the proviso that whatever other things may become visible, as gold or as blood or as flesh, there will still be in them, in some smaller proportion and therefore now imperceptible, tiny bits of bone.

Empedocles' 'roots'

That is the simplest description I can give of what I believe to have been Anaxagoras' – anachronistically entitled – theory of 'homoiomeries'. I am well aware that in many accounts of Anaxagoras' theory you will find more sophisticated distinctions. Most of them, I venture to think, merely confuse the outline of the theory as I have stated it. Be that as it may, the theory, as I have stated it, gives us enough to go on to see what Empedocles may well have had in mind when, in his own theory of the elements, he stated αὐτ(ά) ἐστὶν ταῦτα.

Empedocles' elements, his four 'roots', do not have in them any part of anything else. They are not 'made up from' anything else, which is, again, why Aristotle speaks of them as 'elements'. Nor therefore do they have within them any part of anything other than themselves.

That is not true, in Empedocles' world, of anything other than the elements or 'roots' (leaving aside for the moment the two divine powers of Love and Strife). Bone, for example, is made up from the elements (three or four, depending on how we interpret fr. 96 and on which secondary source we choose to follow). Bone therefore can be, and indeed one day will be, separated out into its 'elemental' constituents.

Not so earth or water, air or fire. Joined, some or all of them, to make up bone, they may no longer be visible as such, any more than they are in Anaxagoras' theory. But they are still there, and when separated out from whatever compound they may have formed, they will be, each one of them, nothing more, and nothing less, than earth or water, air or fire.

A solution to the puzzle

Those same 'roots' or elements will therefore be 'themselves' and themselves 'alone'. For that, I would suggest, is the double meaning, in

this context, of the adjective ἀντά. 'Alone' is a well attested meaning for αὐτός. We sometimes forget quite how prudish Plato was, compared with the scenes of rampant and joyous sexual activity displayed in the vase paintings. So it is that, in the *Laws*, when the participants decide to legislate on the sexual behaviour of boys and girls, the Stranger as it were casts a furtive glance over his shoulder to make sure that they can speak freely: αὐτοὶ ἔσμην. The very same sentiment that has been echoed since in many a Victorian drawing room: 'Not in front of the servants', 'Not in front of the children'. 'We are alone', 'We are on our own'¹⁷.

For that is the meaning of the expression, in the *Laws* as elsewhere¹⁸. Αὐτοὶ ἔσμην does not mean 'we are ourselves'. It means we are 'only ourselves'. We are 'on our own', and therefore 'alone'. We are 'by ourselves', in a common English idiom that almost matches the Greek. So too Empedocles' elements, his 'roots', if we keep to a word-for-word translation, 'are themselves', αὐτ(ά) ἐστίν. The verb is indeed copulative. The demonstrative pronoun (ταῦτα, 'these things') is the subject. The reflexive adjective (αὐτά) is the complement, and the obvious syntax is here the correct syntax.

But the meaning is not the puzzlingly obscure 'these things are themselves'. In order to express his opposition to Anaxagoras, in order to avoid any possible confusion between his own scheme of things and the curious and complex system put forward by his immediate predecessor, Empedocles is making the point that, if the elements are 'themselves', it is because they are 'on their own', and therefore 'alone'. They are 'themselves alone', unlike the elements, the 'homoiomeries' of Anaxagoras, no one of which ever succeeds in being 'on its own', 'itself alone', since however finely it may be divided, there is always within it, not only some part of something else, but some part of everything else.

Solitude, true solitude, in an Anaxagorean universe, is impossible. You have always with you everything else. You are always part of a crowd. You are never 'yourself alone'.

¹⁷ PLATO, *Leges* viii, 836 B 8.

¹⁸ LSJ, *s.v.* αὐτός, I, 3 (p. 282). The editors include Empedocles' use of the expression under the same rubric as the text quoted from the *Laws* (viii, 836 B 8).

'Atene Presocratica'

And so, very briefly, from Acragas to Athens. In being 'on its own', 'itself alone', is the Empedoclean 'root' not perhaps the prototype of a Platonic form, at least as portrayed in the *Phaedo*?

What quite does Plato mean when he names the form of beauty αὐτὸ τὸ καλόν? 'Beauty *itself*' is the literal translation. 'Beauty *in itself*', 'beauty *by itself*' are the usual periphrases¹⁹. But what does it mean to say of beauty that it is 'by itself' or 'in itself' or simply that it is 'itself'?

Just as Empedocles' 'roots' are 'themselves', 'by themselves', 'on their own', 'themselves alone' (I have to ring the changes to bring out the meaning of the Greek idiom), so too is not the point that Plato's 'form of beauty' is 'beauty itself' (αὐτὸ τὸ καλόν) because it is 'only' beautiful, because the form of beauty is 'only itself', 'itself alone'?

Only the form of beauty can be relied upon to be beautiful 'through and through', a truly Aristotelian homoiomery, except that, in not being spatially extended, it has no 'parts'. Beautiful 'through and through', it is beauty 'itself' because it is 'only' beauty. Pretty well what Empedocles meant, so I would suggest, when he said of his four elements αὐτ(ά) ἐστίν ταῦτα.

¹⁹ Cf. LSJ, *s.v.* αὐτός, I, 4 (p. 282). 'Beauty itself' (αὐτὸ τὸ καλόν); *Phaedo* 100 C 4-5.

BIBLIOGRAPHY

- DIELS, H., 1879. *Doxographi Graeci, Collegit Recensuit Prolegomenis Indicibusque Instruxit H. D. Berolini*, apud Weidmannos. (Quoted here only for Diels' edition of the fragments of Theophrastus' *Physicorum opinionones*).
- DIELS, H., 1906(-1907). *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*. 2nd edn. 2 Bände. Berlin: Weidmann.
- DIELS, H., 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*. 4th edn. 3 Bände. Berlin: Weidmann.
- GALLAVOTTI, C., 1975. *Empedocle, Poema Fisico e Lustrale*. Milano: Arnaldo Mondadori.
- GUTHRIE, W.K.C., 1965. *A History of Greek Philosophy*, vol. ii, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: University Press.
- LIDDELL, H.G., Scott, R., Jones, H.S., 1940. *A Greek-English Lexicon*, 9th edn, Oxford: Clarendon Press. (Abbreviated as LSJ.).
- O'BRIEN, D., 1968a. 'The Relation of Anaxagoras and Empedocles', *Journal of Hellenic Studies* 88, pp. 93-113.
- O'BRIEN, D., 1968b. 'Derived Light and Eclipses in the Fifth Century', *Journal of Hellenic Studies* 88, pp. 114-127.
- SCHWYZER, E., 1959. *Griechische Grammatik*, Band I, *Allgemeiner Teil, Lautlehre Wortbildung, Flexion*. 'Dritte, unveränderte Auflage.' München: C. H. Beck.

MAURO BONAZZI¹

**La giustizia, la forza, l'uomo:
qualche osservazione a proposito di Tucidide**

1. Una delle opposizioni che sembra dividere il pensiero politico antico da quello moderno è la distinzione tra una concezione dello spazio come ordinato e una come disordinato, tra una concezione della realtà come portatrice di senso e una realtà come priva di senso². Questa opposizione coglie un elemento fondamentale del pensiero di Platone, probabilmente il più importante tra gli antichi per le reazioni che è stato capace di suscitare e per l'influenza esercitata. Ma la validità della distinzione si applica, in negativo, anche ad un altro dei grandi pensatori politici antichi, Tucidide, che, ancor più di Aristotele, sembra proporre un'alternativa radicale rispetto a Platone. Tucidide è l'erede e il miglior allievo dei sofisti, e la sua grandezza consiste nella capacità di pensare politicamente il mondo nei termini in cui lo avevano presentato Protagora e Gorgia.

Sia Protagora sia Gorgia muovono da un'intuizione filosofica fondamentale, la consapevolezza di una frattura tra noi e la realtà, tra il soggetto e l'oggetto. Non c'è alcuna garanzia di un rapporto certo con la realtà che ci circonda: ed è questa la novità dei sofisti rispetto ai predecessori³. Parmenide aveva stabilito la piena convergenza di pensiero, parola e realtà, e così pure Eraclito aveva parlato di un intelletto comune a tutti, di un unico *logos* in grado di dire le cose così come sono. Per loro il problema era trovare il metodo giusto per avvicinarsi

¹ Università degli Studi di Milano (mauro.bonazzi@unimi.it).

² Cfr. ad es. GALLI 2001.

³ Per una trattazione più approfondita di questo problema, e dei sofisti più in generale, cfr. ora BONAZZI 2010a. In riferimento a Tucidide, rinvio invece a BONAZZI 2008, che costituisce una prima versione del saggio qui presentato.

alle cose, dopodiché la verità, unica e incontrovertibile, si sarebbe imposta in tutta la sua evidenza. Con i sofisti, questa armonia di parola, pensiero e realtà si rompe e la sua ricomposizione diventa precaria o addirittura impossibile. I sofisti, ha osservato Enzo Paci, sono i filosofi di una realtà “ambigua”⁴. Aver rinunciato a qualunque atteggiamento giustificatorio, accettando la realtà per quello che è nella sua contingenza e mutevolezza, senza pretendere d’imporle arbitrariamente delle strutture di senso: per questo Friederich Nietzsche poteva celebrare i sofisti come gli unici veri “realisti” (*La volontà di potenza*, § 429). Tucidide è colui che più e meglio di tutti ha saputo riflettere su quello che questa concezione della realtà poteva comportare in una prospettiva politica. «In lui, ha scritto Nietzsche, *la cultura dei sofisti*, voglio dire *la cultura dei realisti*, giunge alla sua compiuta espressione» (*Crepuscolo degli idoli, Quel che devo agli antichi*, § 2); nell’“imparzialità” di Tucidide, nella sua volontà di offrire un resoconto delle vicende umane libero dai valori è la sua grandezza (*Aurora*, III 168).

L’apprezzamento di Nietzsche permette anche di sgomberare il campo da alcune categorie che hanno spesso ostacolato una piena comprensione del pensiero di Tucidide. Di solito Tucidide è considerato uno storico e per questo ha trovato solo raramente attenzione presso i filosofi. Ma Tucidide non è uno storico, o meglio non è soltanto uno storico⁵. Il problema non dipende soltanto dal fatto che nel V secolo la storia non esisteva ancora come disciplina autonoma e dotata di un suo statuto epistemico definito, così come non esistevano ancora la filosofia o la retorica. Il problema è che se per storia s’intende la raccolta dei fatti e delle azioni più meritevoli, Tucidide è anche qualcosa d’altro, uno scienziato della storia e della politica. Notoriamente, quello della presunta ‘scientificità’ di Tucidide è un problema complesso, che non può essere adeguatamente affrontato in questa sede⁶. Ma rimane un fatto difficile da negare che uno degli elementi caratterizzanti del suo stile di pensiero consiste proprio nell’adozione di metodologie rigorose, obiettive, imparziali. Così, con un evidente rinvio alla tradizione medica, il compito che si propone Tucidide è raccogliere indizi e prove per elaborare una diagnosi, una valutazione di come stanno le cose

⁴ PACI 1957, p. 126.

⁵ Cfr. la messa a punto di PONCHON 2008.

⁶ Per una prima valutazione si considerino le conclusioni contrastanti di DE ROMILLY 1947 da un lato e di CONNOR 1977 dall’altro.

che ci renda capaci di una previsione, di una prognosi (I 1; I 22.4). È una terminologia che viene spostata dallo studio degli studi patologici umani allo studio più generale dell'uomo e del suo agire: in questo senso almeno, Tucidide può essere inteso come uno scienziato della politica e non soltanto come uno storico. Non si tratta infatti soltanto di ricostruire i fatti. Come il medico partendo da uno stato particolare e alterato si propone di comprendere il funzionamento dell'organismo nella sua complessità, così Tucidide, partendo da alcune situazioni particolari, si propone di comprendere le cause ultime dell'uomo e del suo operare, della storia e della natura dell'uomo. L'obiettivo di fondo non è quindi la ricostruzione dei fatti, ma una comprensione dell'uomo.

Un secondo elemento da non sottovalutare è l'unione di concretezza e selettività che anima le indagini di Tucidide. Condizione necessaria per un approccio veramente imparziale è partire dalla realtà stessa, lasciare che essa parli da sola, senza cercare di ordinarla secondo categorie di valore prestabilite. Ma questo non deve condurre alla posizione opposta di chi si limita a registrare tutto, come se questo bastasse a spiegare il tutto. Anche il realismo è un'interpretazione della realtà; e l'interpretazione consiste nella scelta di ciò che veramente importa⁷. Per Tucidide il fatto di partenza è la politicità dell'uomo: l'uomo è un animale politico. Qualunque ricerca volta a comprendere che cosa è l'uomo deve partire da questo fatto. Il problema è dunque l'individuazione di quelle situazioni particolari che meglio potrebbero aiutare a chiarire in che cosa consiste la politicità dell'uomo. Anche in questo Tucidide non ha dubbi. La situazione particolare è la guerra: la guerra è il caso estremo, la situazione limite in cui si svela il senso della storia, dei meccanismi e delle dinamiche che la producono. E visto che i produttori della storia sono gli uomini, l'analisi della guerra è in ultima istanza lo strumento per indagare la natura umana. L'analisi della «patologia della storia» (Paci) risponde così all'ambizioso progetto di svelare la vera natura di quell'animale politico che è l'uomo.

2. L'insistenza sulla 'politicità' dell'essere umano è un aspetto che acquista particolare importanza nel contesto della nuova esperienza democratica che Atene stava vivendo nel V secolo. Tra tutti è probabil-

⁷ Naturalmente, che l'adozione di queste metodologie in vista di un'analisi 'realista' della realtà riesca nei suoi intenti è un altro problema, che meriterebbe di essere trattato più dettagliatamente; cfr. ad es. CRANE 1998.

mente la riflessione di Protagora quella che meglio coglie l'importanza di questa nuova esperienza. Contro i presunti "maestri di verità" della tradizione poetica e sapienziale Protagora aveva rivendicato il valore gnoseologico e pratico dell'opinione: non esistono valori assoluti che legittimano l'autorità di alcuni sopra altri. Al contrario l'eguale diritto di tutti ad esprimere la propria opinione è la premessa per il confronto che servirà a stabilire i valori che fonderanno la città e la faranno prosperare, favorendo allo stesso tempo il benessere dei singoli. È difficile stabilire se queste idee siano state inizialmente elaborate dal solo Protagora, ma è certo che godettero di una vasta circolazione nell'Atene democratica del V secolo, come si può ricavare ad esempio dal celebre epitafio pericleo⁸.

La sfida di Tucidide non consiste nel negare la legittimità di queste tesi ma nel giudicarle alla luce di una analisi spassionata delle dinamiche profonde della realtà. Tucidide accetta insomma il quadro umanistico elaborato da Protagora e implicito nei discorsi e nella politica di Pericle: non ci sono valori assoluti, leggi trascendenti o divine a cui bisogna adeguarsi passivamente: tanto i primi quanto il secondo, ha osservato Leo Strauss, mantengono «un silenzio glaciale intorno agli dei»⁹. La legge, la giustizia sono qualcosa di umano che gli uomini stabiliscono come valido. Secondariamente Tucidide accetta anche il presupposto di fondo secondo cui la giustizia (e le leggi) sono collegate con l'interesse, vengono stabilite in vista dell'utile della comunità. Ma le conclusioni che Tucidide ricava dalle sue analisi sono opposte. E questo nei due punti decisivi: da un lato, il nesso utile collettivo/interesse individuale che condurrà ad una diversa idea della *polis* e dell'essere umano; e dall'altro la relazione giustizia/legge/utile, che viene sostituita dalla relazione potere/utile/leggi: in assenza di un criterio quello che conta è la forza, la capacità di imporre il proprio utile sanzionandolo come giusto.

3. Cominciamo dal primo problema, che trova una discussione memorabile nel famoso resoconto della *stasis* di Corcira. Coerentemente con la sua metodologia scientifica, Tucidide non prende posizione apertamente ma si limita ad analizzare nel modo più obiettivo possibile alcuni fatti particolarmente significativi che acquistano così un valore

⁸ Cfr. ad es. MUSTI 1995, pp. 3-19.

⁹ STRAUSS 1998, p. 104.

paradigmatico e universale. E se la democrazia ateniese poteva rimanere sorda alle ripetute accuse di imperialismo mosse contro la sua politica internazionale di guerra, ben diversa è invece la lezione che si ricava dalla *stasis* di Corcira, il primo caso di guerra civile. Tradizionalmente la guerra fra città veniva considerata come un fatto quasi naturale e comunque inevitabile, mentre invece la *stasis* veniva esecrata come il peggiore dei mali che potesse colpire una città. Ma in realtà tra i due fenomeni non c'è differenza sostanziale, e quello che vale in un caso vale nell'altro: la conflittualità non può essere relegata fuori delle mura della *polis*, nel tempo primordiale del mito o nella distanza geografica dei rapporti tra diverse città¹⁰. Il conflitto è parte integrante della *polis*, che non è un tutto armonico e coeso, una comunità: questa è la grande lezione che impartisce quel «maestro violento» (III 82.2) che è la guerra:

Il vincolo di parentela divenne meno forte di quello fra compagni di eteria, poiché in essa si era più risoluti e pronti ad un'audacia incondizionata: tali sodalizi non miravano all'utilità nel rispetto delle leggi vigenti, ma perseguivano interessi privati in violazione all'ordine stabilito. E gli impegni da loro assunti reciprocamente erano garantiti non dalla legge divina, ma dalla complicità nell'oltraggio alle legge. [...] I capi delle fazioni cittadine, facendo uso gli uni e gli altri di parole speciose, preferendo parlare di uguaglianza di diritti politici del regime popolare, e di governo moderato dell'aristocrazia, a parole servivano lo stato, in realtà lo consideravano alla stregua del premio di una gara (III 82.6-8; le traduzioni sono tratte da Canfora 1996).

Le strutture famigliari e sociali, i vincoli legali e divini: nella situazione di crisi tutto questo viene meno lasciando spazio alle alleanze politiche, che costituiscono l'unico legame valido perché l'unico capace di garantire la difesa dell'interesse personale contro quello degli altri. L'analisi di Corcira conferma sì l'importanza del 'politico', ma in un modo completamente diverso dal modo in cui era stato teorizzato da Protagora o Pericle.

Si potrebbe obiettare che il resoconto tucidideo colpisce in realtà un punto debole della retorica democratica: in effetti il legame tra utile collettivo e interesse dei singoli cittadini, per quanto di vitale importanza per l'ideologia democratica, era un legame debole e oggetto di

¹⁰ PRICE 2001.

ripetute critiche nell'Atene del tempo. Ma l'interesse della discussione di Tucidide non si limita a questo problema. Mettere in evidenza il carattere conflittuale della *polis* è certamente importante; ma ancora più importante è quanto da queste analisi si può ricavare per arrivare a comprendere la natura dell'uomo (III 82.2). Il percorso di Tucidide rivela così una dimensione che eccede il discorso dello storico, perché l'indagine del fenomeno storico e delle sue cause serve come mezzo euristico per indagare le cause più remote e profonde della natura umana e delle sue motivazioni. La guerra, la situazione d'eccezione, non solo spiega le dinamiche della storia ma svela anche la realtà dell'uomo che della storia è produttore: è in virtù di questo risultato che Tucidide può reclamare per la sua opera il valore di un bene eterno (I 22.4).

Ma qual è la natura dell'uomo?

Causa di tutto ciò erano l'aspirazione al dominio per cupidigia e ambizione (*pleonexia*), e le ardenti passioni che ne nascono quando si vuole vincere a tutti i costi (III 82.8).

Come è facile prevedere, la complessità delle azioni umane non può essere spiegata in modo unilaterale. L'esperienza di Corcira conferma che interesse, paura e ricerca del prestigio sono fattori che non possono essere dimenticati¹¹. Ma c'è un termine chiave che meglio degli altri descrive l'uomo: *pleonexia*, alla lettera l'istinto ad avere di più. Fornire una traduzione soddisfacente del termine è difficile se non impossibile, perché il termine nella sua astrattezza copre una vasta area di significati: a un primo livello esso indica l'istinto di prevaricazione; ma ad un livello più profondo esso indica l'ambizione che spinge gli uomini ad agire¹². Dietro ad una patina evidentemente negativa si articola così una concezione più complessa e in ultima istanza tragica. La *pleonexia* non è soltanto una passione irrazionale e violenta, ma è anche il desiderio che rende gli uomini capaci di agire. Solo in apparenza fuorviante, la resa di Strauss è forse la più efficace: la *pleonexia* altro non è che "inquietudine": a differenza degli altri animali che hanno già un posto determinato, gli uomini devono trovarlo; non possono stare fermi, "in quiete", ma devono appunto muoversi. E così facendo hanno posto le basi per la loro grandezza, perché proprio in virtù di questa loro "in-

¹¹ Cfr. ad es. I 76.2-3; IV 59.2-3; VI 15.2-4.

¹² Cfr. BALOT 2001, pp. 136-178.

quieta” ambizione sono stati capaci di imporre ad una natura indifferente ed ostile un loro ordine di senso e di valore: come scrive Sofocle nel famoso primo stasimo dell'*Antigone*, la grandezza degli uomini sta proprio nel desiderio che li ha portati ad osare sempre di più assoggettando al loro desiderio la terra, il mare, gli animali – tutto¹³. Di questa “inquietudine” gli Ateniesi protagonisti della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide sono l'esempio più vivido, proprio per la loro capacità di non accontentarsi mai ma di muoversi sempre: prima contro l'invasore persiano, poi in tutte le direzioni del mondo conosciuto, dall'Egitto alla Sicilia. Nel resoconto tucidideo non c'è spazio per la descrizione della vita intellettuale di Atene, ma è chiaro che anche questa fa parte della grandezza ateniese, della ricerca continua di andare oltre propri limiti¹⁴.

Ma proprio in ciò si nasconde anche un decisivo elemento tragico, perché questo desiderio di superare i propri limiti è poi anche la causa che precipita in una spirale di violenza che condurrà alla rovina. Certo, ad un livello concreto, è sempre possibile cercare di arginare tali impulsi ricorrendo al calcolo e alla ragione: è questa la cifra dei grandi politici, Pericle su tutti. Ma ad un livello più profondo, dove entrano in gioco la sorte e la necessità, la situazione muta profondamente. La *pleonexia*, nella misura in cui è il costituente profondo della natura umana, non può evidentemente essere eliminata. Avendo osato, gli Ateniesi sono diventati grandi, ma proprio questa grandezza li costringerà ad osare ancora fino alla distruzione. Le cause della grandezza dell'uomo sono anche le cause della sua rovina. La *Guerra del Peloponneso*, altro non è, come ha osservato un lettore moderno, che la “tragedia di Atene”¹⁵.

4. Questa riconfigurazione della *polis* e dell'uomo nei termini di conflitto e “inquietudine” comporta evidentemente delle importanti conseguenze anche in riferimento al valore fondamentale che regola la vita degli uomini riuniti nella *polis*: la giustizia. Come osservato in precedenza, Tucidide poteva fare tesoro delle precedenti riflessioni di Protagora, che aveva rivendicato la dimensione genuinamente umana della giustizia e della legge. La giustizia è il risultato delle scelte umane

¹³ BONAZZI 2010b.

¹⁴ MACLEOD 1979.

¹⁵ VIDAL-NAQUET 2000, p. 28.

e si concretizza nella legge, il cui obiettivo è quello di far prosperare la comunità. Ancora una volta, però, le conclusioni che emergono da un'analisi spassionata della realtà conducono in una direzione completamente diversa. La sequenza giustizia/leggi/utile è fittizia e dimentica ciò che più importa. In un mondo solo umano, in cui i valori mancano di un fondamento certo, il legame giustizia/utile è riduttivo: perché se l'obiettivo è il vantaggio c'è qualcosa che è in grado di procurarlo molto più efficacemente ed è la forza, il potere. A monte della giustizia c'è la forza: la giustizia è il prodotto della forza, che stabilisce come legittimo e legale, come giusto, ciò che tutela il proprio vantaggio. Questa tesi trova una definizione memorabile nelle pagine della *Repubblica* di Platone, quando Trasimaco afferma che «il giusto non è altro che l'utile del più forte» (338c). La giustizia, in altre parole, non è un valore fondante della città, ma qualcosa di secondario, un mezzo della battaglia politica, che però non tocca i problemi fondamentali. Questa idea è uno dei motivi di fondo della *Guerra del Peloponneso*. Tra tutti è forse un passo preso dal primo libro, dal discorso degli Ateniesi a Sparta, quello che meglio evidenzia l'importanza di questo problema.

Agli avversari che li accusano di mire espansionistiche (ancora una volta il tema della *pleonexia*) gli ambasciatori ateniesi rispondono in un modo a prima vista sconcertante, non difendendosi ma rivendicando la *naturalità* del loro comportamento:

Così neanche noi abbiamo fatto niente di di straordinario o di difforme dall'uso umano se abbiamo accettato un impero che ci veniva offerto e non l'abbiamo lasciato perdere soggiogati dai tre istinti principali: l'amore della gloria, la paura, l'utile. Non siamo i primi (è sempre accaduto che il più debole fosse oppresso dal più forte); inoltre ci sembra di essere degni di quest'impero, e così parve anche a voi, fino al momento in cui, d'un tratto, mentre si parla dell'utile avete sfoderato il linguaggio del giusto: ma in nome della giustizia nessuno fu mai indotto a rinunciare ad un vantaggio, se gli si offriva la possibilità di ottenere (*pleon echein*) qualcosa con la forza. Degni di lode sono coloro che, pur esercitando, conformemente alla natura umana, il dominio su altri, si dimostrano però più equi di quanto non comporterebbe la loro forza (I 76.2-3).

La relazione tra forza e giustizia è fondamentale per capire la prospettiva tragica che anima le pagine di Tucidide: mentre la giustizia è qualcosa di umano e dunque di accessorio e convenzionale, la forza è

qualcosa di naturale e necessario – e dunque di ineluttabile. Questa volta è il dialogo con i Meli che fornisce l'indicazione più chiara. Ai Meli che non si arrendono perché «confidano nella buona sorte che promana dalla divinità» (V 104), gli Ateniesi replicano:

Quanto al favore degli dei, neanche noi saremo da meno: ne siamo persuasi. Giacché, quello che facciamo, quello che pretendiamo, non si pone affatto fuori della concezione che gli uomini hanno del mondo divino né della reciproca loro disposizione. Non solo tra gli uomini, come è ben noto, ma, per quanto se ne sa, anche tra gli dei, un necessario e naturale impulso spinge a dominare su colui che puoi sopraffare. Questa legge non l'abbiamo stabilita noi né siamo stati noi i primi a valercene; l'abbiamo ricevuta che già c'era e a nostra volta la consegneremo a chi verrà dopo, ed avrà valore eterno (V 105.1-2).

È in questa frase che meglio si capisce il senso dell'affermazione prima citata di Strauss, secondo cui Tucidide mantiene nel confronto degli dei un "silenzio glaciale": perché la lama del razionalismo tucidideo è affilata al limite dell'empietà. Il passo si articola in una divisione tra due mondi, quello umano e quello divino, il primo oggetto di conoscenza certa, il secondo di opinione: e in entrambi i casi sono gli Ateniesi ad aver ragione. Che nelle relazioni umane l'unica cosa che conta sia la legge del più forte è un fatto che le pagine della *Guerra del Peloponneso* si propongono di dimostrare al di là di ogni ragionevole dubbio: «è ben noto». Ma lo stesso discorso vale anche per il mondo degli dei, «per quanto se ne sa»: perché che cosa d'altro si ricava dai poemi omerici o dalle tragedie, dai miti o dagli oracoli? Gli dei sono più forti e comandano, ma sarebbe quantomeno opinabile sostenere che le loro azioni sono moralmente giuste o comunque orientate dalla giustizia. Il pensiero religioso greco non è riuscito (e forse non ha neppure preteso) a formulare una teodicea compiuta: dietro al velo delle belle immagini non resta dunque che la necessità ineluttabile della natura, che procede inesorabilmente secondo leggi di azione e reazione.

Un errore che bisogna evitare nel giudicare queste pagine è credere che Tucidide approvasse queste idee. Il compito del realismo è mostrare, non valutare. Significativamente, nei passi citati a parlare sono sempre gli Ateniesi, non Tucidide in prima persona. Se c'è esaltazione, dunque, è degli Ateniesi lanciati nel baratro, non di Tucidide. Piuttosto, nel caso di Tucidide bisognerebbe parlare ancora una volta di una dimensione tragica, che agisce in profondità: la legge della *pleonexia* e

della forza non sono operanti solo all'interno dell'uomo, ma vigono in tutta la realtà. E come nelle tragedie queste amare constatazioni non conducono ad uno sterile fatalismo. Piuttosto si potrebbe affermare che in Tucidide si alternano due forme di pensiero, due sguardi diversi sulla realtà. Riprendendo una celebre formula, si potrebbe insomma osservare che anche nelle pagine di Tucidide si scontrano in un certo qual modo l'ottimismo della volontà e il pessimismo della ragione. Da un lato incontriamo infatti lo sguardo dello scienziato politico che cerca di analizzare le leggi della storia per trovare uno spazio d'intervento efficace: il compito di un buon politico, così come di tutti gli uomini, è costruire situazioni d'equilibrio, capaci di disinnescare il conflitto potenziale delle forze in campo. Ma ad un livello più profondo Tucidide si rivela nel pessimismo di chi comunque sente che lo spazio d'intervento è destinato a richiudersi su se stesso, abbandonando l'uomo alle necessità del destino e ai suoi impulsi distruttivi (che sono poi la stessa cosa)¹⁶.

Se Tucidide abbia ragione o meno è difficile stabilirlo. Quello che invece rimane certo è che la sua opera ha avuto delle conseguenze storiche fondamentali. Non bisogna infatti dimenticare che la filosofia politica di Platone nasce proprio come risposta a posizioni come quella espressa da Tucidide – e noi, criticando Platone, siamo in qualche modo tornati a Tucidide. Riflettere sulle sue pagine diventa dunque un esercizio fondamentale non solo per capire la realtà che ci circonda, ma anche per ricostruire la genealogia delle nostre idee.

¹⁶ Un'interpretazione in chiave tragica di Tucidide non è certo una novità: tra gli altri, cfr. CORNFORD 1907; STAHL 2003; LEEBOW 2003.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BALOT, R.K., *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton 2001.
- BONAZZI, M., *Invenzione e crisi della polis: Tucidide e il realismo politico*, in M. SCHIAVI (ed.), *Stato e società nella crisi del moderno*, vol. II, Verona 2008, pp. 13-23.
- BONAZZI, M. (2010a) *I sofisti*, Roma 2010.
- BONAZZI, M. (2010b) *Antigone contro il sofista*, in A. Costazza (ed.), *La filosofia a teatro*, Milano 2010, pp. 205-222.
- CANFORA, L., *Tucidide. La guerra del Peloponneso*, a cura di L. CANFORA, Torino 1996.
- CONNOR, W.R., *A Post-Modernist Thucydides?*, «CJ» 72 (1977), pp. 289-298.
- CORNFORD, F.M., *Thucydides Mythistoricus*, London 1907.
- CRANE, G., *Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*, Berkeley 1998.
- GALLI, C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna 2001.
- LEEBOW R.N., *The Tragic Vision of Politics. Ethics, Interests and Orders*, Cambridge 2001.
- MACLEOD, C., *Thucydides on Faction (3.82-83)*, «PCPhS» 205 (1979), pp. 52-68.
- MUSTI, D., *Demokratía. Origini di un'idea*, Bari 1995.
- PACI, E., *Storia del pensiero presocratico*, Roma 1957.
- PONCHON, P., *Thucydide a-t-il écrit un livre d'histoire? La Guerre du Peloponneso à l'épreuve de la Poétique d'Aristote*, «Méthexis» 21 (2008), pp. 43-62.
- PRICE, J., *Thucydides and Internal War*, Cambridge 2001.
- DE ROMILLY, J., *Thucydide et l'imperialisme athenien*, Paris 1947.
- STAHL, H.P., *Thucydides. Man's Place in History*, Swansea 2003.
- STRAUSS, L., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino 1998.
- VIDAL-NAQUET, P., *Préface à Thucydide, La Guerre du Péloponnèse*, texte présenté, traduit et annoté par D. Roussel, Paris 2000, pp. 5-30.

ALDO BRANCACCI¹**Ippia, gli *hola*, e Anassagora**

Il passo 301b-c dell'*Ippia maggiore* costituisce la testimonianza più importante in nostro possesso sulla concezione della realtà propria di Ippia. In questa sede lo si prenderà in esame sia per approfondirne il significato teorico, che non è stato ancora chiarito, ma semmai distorto da alcune interpretazioni affrettate, sia per mettere in luce, a partire da esso, le relazioni tra le concezioni ontologiche di Ippia e la filosofia presocratica, della quale il sofista di Elide fu studioso.

Il contesto in cui si inserisce il passo è la discussione che Socrate e Ippia stanno conducendo sul bello. Nel corso della conversazione dialettica sono cadute successivamente le varie definizioni proposte da Ippia, e, in particolare, Socrate ha mostrato l'inconsistenza della definizione proposta dal sofista secondo cui il bello sarebbe il piacevole procurato dalla vista e dall'udito. Il punto fondamentale della confutazione risiede nel fatto che il piacere procurato dalla vista non è bello in quanto procurato dalla vista, perché se fosse questa per esso la causa dell'esser bello, non sarebbe mai bello il piacere procurato dall'udito, e questo ragionamento vale, a sua volta, se si parte dal piacere procurato dall'udito. Socrate ne trae la conclusione che entrambi i piaceri «hanno una stessa cosa che li fa essere belli, una cosa comune, che è inerente a entrambi insieme e a ciascuno dei due in particolare, perché altrimenti non sarebbero belli entrambi e ciascuno in particolare» (*Hipp. ma.* 300a9-b2), aggiungendo poi l'ulteriore precisazione che «se questi piaceri hanno un'affezione insieme, ma non ciascuno separatamente, non possono essere belli per questa affezione» (*ibid.* b4-5). Ippia consente con Socrate ed enuncia allora la sua tesi generale: «E come può essere, Socrate, che non subendo né l'uno né l'altro singolarmente una cosa

¹ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" (aldobrancacci@yahoo.it).

qualsiasi, questa cosa poi, che né l'uno né l'altro subisce, entrambi insieme la subiscano?» (*ibid.* 300b6-9). Ora tale iniziale consenso si fonda in realtà su un equivoco, perché, come tutto il seguito del dialogo mostrerà, Ippia si riferisce alla natura delle cose (come mostra anche, in questo primo scambio di battute, la sostituzione del termine τὰ ὄντα al πάθημα impiegato da Socrate), mentre quest'ultimo ha in mente un altro contesto teorico. Lo si evince innanzitutto dai dubbi che Socrate subito solleva sulla tesi generale di Ippia, sostenendo che gli pare di vedere qualcosa che non rientra nella definizione del sofista e che anzi secondo essa sarebbe impossibile. Ippia ribadisce la sua formulazione facendo notare a Socrate: «non potrai mai trovare un'affezione che né io né tu singolarmente abbiamo e che entrambi insieme abbiamo» (*ibid.* 300d7-9). Chiameremo questo principio generale di Ippia H. Immediata la replica di Socrate, il quale rileva: «a me sembra possibile che entrambi possediamo l'affezione, che né io ho posseduto né ho né d'altra parte tu hai, e che né l'uno né l'altro di noi due ne posseda altre, che entrambi insieme possediamo» (*ibid.* 300e3-6). Ippia comincia a precisare la sua posizione dando una rassegna delle affezioni cui si riferisce (giusto, ingiusto, sano, malato, aureo, argenteo, nobile, sapiente, vecchio, giovane o qualsiasi altra del genere), ed enuncia poi la concezione ontologica sulla quale questa posizione poggia:

«Tu, Socrate, non consideri le cose nella loro realtà di interi, né lo fanno quelli con i quali sei solito discutere. Voi saggiate il bello e ogni altro ente, prendendone una parte e dividendola nei discorsi. Per questo vi sfuggono i grandi corpi continui della sostanza che sono per natura. In questo stesso momento ciò ti è talmente sfuggito da credere che ci sia qualcosa, affezione o sostanza, la quale possa concernere due cose insieme, ma non ciascuna singolarmente, oppure ciascuna singolarmente, ma non due cose insieme: così irragionevole, sconsiderato, sciocco e senza pensiero è il vostro stato».

ἀλλὰ γὰρ δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκείνοι, οἷς σύ εἰώθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκὴ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. καὶ νῦν τοσοῦτόν σε ἐλέηθεν, ὥστε οἶει εἶναι τι ἢ πάθος ἢ οὐσίαν, ἢ περὶ μὲν ἀμφοτέρ' ἄττα ἔστιν ἅμα, περὶ δὲ ἑκάτερον οὐ, ἢ αὐτὸ περὶ μὲν ἑκάτερον, περὶ δὲ ἀμφοτέρα οὐ· οὕτως ἀλογίστως καὶ ἀσκέπτως καὶ εὐήθως καὶ ἀδιανοήτως διάκεισθε².

² Plat. *Hipp. ma.* 301b2-c3.

Jacques Brunschwig, che ha dedicato a Ippia un articolo fine e ricco di osservazioni penetranti, ha sostenuto che le tre proposizioni che costituiscono questo testo celano una contraddizione logica. Egli chiama A la prima tesi («Tu, Socrate, non consideri le cose nella loro realtà di interi, né lo fanno quelli con i quali sei solito discutere. Voi saggiate il bello e ogni altro ente, prendendone una parte e dividendola nei discorsi»); B la seconda («Per questo vi sfuggono i grandi corpi continui della sostanza che sono per natura») e C la terza («In questo stesso momento ciò ti è talmente sfuggito da credere che ci sia qualcosa, affezione o sostanza, la quale possa concernere due cose insieme, ma non ciascuna singolarmente, oppure ciascuna singolarmente, ma non due cose insieme»), e ritiene che «A constitue la *dénonciation d'une erreur de méthode*, B l'*esquisse d'une ontologie continuiste*, C la *dénonciation d'une erreur de logique*, qui est d'*admettre des exceptions à H. L'oubli de l'ontologie continuiste (B) est présenté comme la cause commune de l'erreur méthodologique (A) et de l'erreur logique (C)*. Cette double connexion invite à éclairer la doctrine de (B) à la lumière des erreurs (A) et (C) qu'elle devrait permettre d'éviter. L'ennui est que ce double éclairage est contradictoire»³.

Prima di esaminare più precisamente tale presunta contraddizione, occorre verificare, innanzitutto, quale sia la logica propria del ragionamento di Ippia. Brunschwig ritiene che, nella proposizione iniziale, Ippia segnali un errore metodologico, discendente dall'oblio della sua ontologia continuista, ma forse è più corretto dire che egli deplora un'attitudine che comporta di non cogliere la vera natura della realtà; e tale attitudine è evidentemente quella del *διαλέγεσθαι* socratico. Quel cui il sofista di Elide si oppone è il metodo dialettico di Socrate, che procede analiticamente, spezzando (*κατατέμνοντες*) gli enti sottoposti alla discussione, i quali sono invece delle totalità omogenee. La posizione di Socrate implica che se la realtà delle cose è costituita da *ὅλα*, cioè da interi forniti di parti, essi sono scomponibili analiticamente, e quindi il metodo dialettico procedente per domande e risposte è appropriato per esaminarle⁴. Viceversa, per Ippia gli *ὅλα* sono totalità

³ J. Brunschwig, *Hippias d'Elis, philosophe-ambassadeur*, in K.J. Boudouris (ed.), *The Sophistic Movement*, Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organised by the Greek Philosophical Society (27-29 sept. 1982), Athens, Athenian Library of Philosophy, s.d. (ma: 1984), pp. 269-76: 274.

⁴ Sul concetto di *ὅλον* in Platone cfr. F. Aronadio, *Il termine ὅλον negli scritti gio-*

rigide non scomponibili, e quindi non analizzabili, se almeno si intende tale analisi come scomposizione dell'attributo e della sostanza, del *πάθος* e dell'*οὐσία*. Inoltre, i «grandi corpi della sostanza che sono per natura» sono «continui», per Ippia, e questo termine ha un grande rilievo, nella sua ontologia, come conferma il fatto che più avanti Socrate, per richiamare la tesi ippiana sull'essere, utilizza l'espressione «il tuo discorso continuo sulla sostanza». Ciò significa che tali «grandi corpi» presentano una connessione intrinseca tra loro, una connessione che si tratta di portare alla luce, come non fa il *διαλέγεσθαι* socratico, e, in questo senso, il metodo socratico per domande e risposte è per Ippia una *συμκρολογία* (304b4). Che questo sia l'obiettivo di Ippia è confermato da un passo parallelo dell'*Ippia minore* (369b-c), dove il sofista rimprovera Socrate di isolare un singolo elemento che appaia nel discorso e di attaccarsi ad esso, esaminandolo pezzo per pezzo, e non gareggiando con l'intero argomento che è oggetto di discussione. Questo significa che Ippia è non soltanto avverso al metodo analitico di Socrate, ma che gli rimprovera anche la sua mancanza di sintesi, una sintesi che, secondo questo passo, può essere assicurata solo da un discorso (*λόγος*) che si commisuri con l'interezza della realtà (*ὄλω τῷ πράγματι*) presa in esame. Brunschwig nega che si possa attribuire all'Ippia storico una critica del metodo d'analisi socratico e ritiene che quella del sofista sia «une critique, toute différente, de la méthode d'entretien socratique par courtes questions et réponses», ma i testi sono contro di lui, e contro questa interpretazione banale e riduttiva della posizione di Ippia. Ed è per questo che a chi chiede che cosa sia bello e che cosa sia il bello basta presentare «una bella ragazza» o «una bella giovenca», ed è egualmente per questo che le questioni «che cos'è bello?» e «che cos'è il bello?» sono per Ippia la stessa questione (287d). Nel secondo caso si separa una realtà dall'altra, mentre tali realtà sono contigue tra loro, sono continue, e infatti sono «grandi» (*μεγάλα*), e presentano dunque una connessione con la quale occorre commisurarsi. In questo senso, al *κατατέμειν* dell'*Ippia maggiore*, dove le analisi dialettiche socratiche sono definite come *κνήσματα* («raschiature») e come *περιτμήματα* («tagliuzzamenti») corrispondono perfettamente *ἄπολαμβάνειν* e il *κατὰ συμκρὸν ἐφάπτειν* dell'*Ippia minore*. Al metodo analitico socratico Ippia contrapponeva

invece, sul piano tecnico-formale, il λόγος, e, sul piano del metodo del sapere, l'enciclopedismo: quest'ultimo ha la funzione di ricostruire unità organiche di conoscenze, procedendo per aggregazioni di vere e proprie regioni di sapere, che, nel loro complesso, coprono tutto lo scibile. L'utilizzazione del metodo d'analisi socratico implica viceversa di lasciarsi sfuggire l'unità e l'omogeneità del reale, cioè il suo essere organizzato come insieme di ὅλα.

Veniamo ora alla contraddizione che Brunschwig ravvisa tra le tre proposizioni che costituiscono la complessiva tesi di Ippia. Secondo lo studioso francese, le totalità che Ippia ha in mente devono essere anomeomere, devono cioè essere composte da parti che non sono omogenee né tra loro né con il tutto, se è un errore prelevare da esse un'essenza quale il bene per esaminarla a parte; se infatti fossero omeomere, non ci sarebbe alcun errore nel far ciò, dato che, per ipotesi, la parte possederebbe gli stessi caratteri del tutto. Ma d'altra parte, se è un errore credere che H comparti delle eccezioni, è necessario che tali totalità siano omeomere, in modo tale che ciò che appartiene al tutto appartenga anche alle parti, e viceversa. «En d'autres termes: les «totalités» d'Hippias doivent être soit homéomères, soit anhoméomères; si elles sont homéomères, on ne comprend pas qu'il reproche à Socrate l'erreur A, qui n'en est pas une dans cette hypothèse; si elles sont anhoméomères, on ne comprend pas qu'il reproche à Socrate l'erreur C, qui n'en est pas une dans cette hypothèse».

Ora, è facile vedere come Brunschwig applichi a Ippia una distinzione concettuale che non è, e non può essere, né teoricamente né storicamente, sua. Nel pensiero presocratico non esiste il concetto di omeomeria, né quello di una distinzione tra parti omeomere e parti anomeomere. I termini ὁμοιομερής e ἀνομοιομερής sono assenti anche nel vocabolario di Platone; essi compaiono solo con Aristotele, il quale designa con essi quegli elementi «fatti di parti simili tra loro» che Anassagora chiamava σπέρματα. In Aristotele è ancora assente anche il sostantivo ὁμοιομέρεια, che compare per la prima volta in Teofrasto, e sarà usato soprattutto da Epicuro: ed è dalla contaminazione di due tradizioni dossografiche distinte, quella peripatetica e quella epicurea, e dal travestimento della concezione fisica anassagorea in termini epicurei, che si formerà nella dossografia il sistema delle «omeomerie» di Anassagora, un sistema fisico assimilato, quale variante minore, all'atomismo democrito-epicureo. Ne segue che la distinzione concettuale che Brunschwig fa valere per giudicare la coerenza della concezione

ippiana è totalmente priva di significato se applicata a Ippia. Lo studioso, di fronte all'alternativa se accusare Ippia di essere uno «spirito confuso», oppure trovare una conciliazione, opta per questa seconda soluzione, dichiarando che la genuina concezione ippiana è omeomera, perché la massima parte delle indicazioni che emergono dal testo vanno in questa direzione, ma che «Platon l'a amalgamée avec l'autre pour des raisons qui lui sont propres». In questo modo Brunschwig evita l'errore di attribuire a Ippia, in modo del tutto ingiustificato, un errore che il sofista non ha commesso, ma a prezzo di addossare a Platone una responsabilità, quella di aver operato un confuso amalgama, che non solo neppure Platone ha operato, ma che deriva in realtà solo dall'improprio schema interpretativo adottato dallo studioso.

Per comprendere l'esatto significato della concezione ippiana degli ὄλα, dobbiamo esaminare invece qual è il rapporto tra questa concezione e la tesi che Ippia ha precedentemente sostenuto circa il rapporto tra sostanza e affezioni.

In primo luogo, come ha acutamente notato Monique Dixsaut, tra sostanza e qualità vi è per Ippia una transitività assoluta, nel senso che le qualità rimandano a sostanze e non esistono separate da esse, e, d'altra parte, le sostanze non esistono che in virtù di questa unione, della possibilità che una serie di predicati ineriscano ad essa, formando un ὄλον. A questo livello si situa la precisazione di Ippia riguardante il piano della predicazione, secondo cui l'insieme non può possedere altre proprietà che quelle degli elementi individui che le compongono, e, inversamente, che gli individui non possono avere altre proprietà che quelle dell'insieme⁵. Logica e ontologia, come sempre nel pensiero presocratico, sono indistinte, o meglio coalescenti, anche se è giusto rilevare che, per Ippia come per i suoi predecessori presocratici, è il piano del linguaggio che trova il suo fondamento nell'ontologia.

In secondo luogo, come emerge chiaramente dal resoconto platonico, e come già si è accennato, Ippia ritiene che le qualità siano necessariamente immanenti alla sostanze, che esse siano cioè delle affezioni e dei modi di esse. Più precisamente, da quanto Platone fa dire a Ippia comprendiamo che per lui non c'è separazione e neppure distinzione tra qualità e sostanza, nel senso che tutte le proprietà sono omogenee e immanenti alla realtà delle cose: esse sono indistinguibili dalla sostanza.

⁵ M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Vrin-Les Belles Lettres, 1984, pp. 108-12.

È per questo che Platone ha cura di far notare che la domanda «che cos'è questo bello?» è equivalente per Ippia alla domanda «che cos'è bello?» e che, per il sofista, non c'è alcuna differenza tra quest'ultima domanda e la domanda «che cos'è il bello?». Mentre la domanda «che cos'è il bello?» riflette le ragioni proprie dell'ontologia platonica, la domanda «che cos'è bello?» esprime il senso dell'ontologia ippiana, e questa ontologia spiega perfettamente perché la qualità «bello» si identifica di volta in volta con «una bella ragazza», «una bella giovenca», con «una bella lira» e con «una bella pentola». Ne segue che per Ippia ogni realtà è qualificata secondo il genere, quindi naturalmente appentata e appropriata alle altre realtà dello stesso genere, e il fondamento di questa posizione, in cui è centrale il concetto di *συγγένεια*, ci è dato da un riferimento presente nel discorso che Ippia pronuncia nel *Protagora*⁶. Nello stesso tempo, per Ippia ogni realtà è per natura, e come tale determina «i grandi corpi continui della sostanza che sono per natura». Come di nuovo ha osservato Monique Dixsaut, l'ipotesi della continuità dei corpi permette a Ippia di «penser des totalités sans parties ni éléments (les totalités ne sont pas plus faites de parties que la ligne n'est faite de points), des totalités qui assimilent sans distinguer, les seules distinctions étant individuelles et empiriques. La nature assemble en faisant ressembler, en appropriant, en procédant génériquement»⁷.

Ora, per comprendere la concezione di Ippia, occorre rifarsi ad Anassagora, il cui pensiero costituisce il precedente teorico diretto dell'ontologia ippiana. Si tratta di un punto che non è stato ancora notato, ma che emerge chiaramente dal raffronto tra il passo dell'*Ippia maggiore* e alcuni noti frammenti anassagorei. Si ricordi l'inizio del fr. 1 DK:

«Insieme, un tempo, erano tutte le cose, infinite per quantità e per piccolezza: infatti anche il loro esser piccolo era senza limite. E, tutte le cose essendo insieme, nulla era palese, a causa della loro piccolezza» (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλήθος καὶ μικρότητα· καὶ γὰρ τὸ μικτὸν ἄπειρον ἦν καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ μικρότητος).

⁶ Cfr. Plat. *Protag.* 337c-d. Sul *Protagora* platonico sono da ricordare gli studi raccolti da G. Casertano (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli, Loffredo, 2004.

⁷ M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, op. cit., pp. 110-11.

Qui si vede bene, attraverso la stessa terminologia impiegata da Anassagora, come per lui la «piccolezza» non si differenziasse ancora da «il piccolo», la *σμικρότης* dallo *σμικρόν*, in quanto le *qualità* non si differenziavano ancora dalle *sostanze* a cui esse inerivano. Tale distinzione, come tutti sanno, fu elaborata da Platone e fondamentalmente da Aristotele, proprio per l'idea che certe difficoltà in cui incorrevano le precedenti concezioni logico-linguistiche, soprattutto sofistiche, dipendessero dal fatto che i loro autori non erano stati in grado di compierla⁸. Per Anassagora, viceversa, anche «il piccolo» era «una cosa», un *χρῆμα*, come «la piccolezza», e come la terra e il fuoco e il caldo e tutte le altre «cose» che si presentavano nel mondo. Per Anassagora, inoltre, tutte queste cose erano, originariamente, «insieme» (*ἅμοῦ*)⁹. Quando, nel fr. 6 DK, egli torna a ripetere che «non può esserci mai un minimo», lo fa proprio per dedurre da ciò l'impossibilità del *χωρισθῆναι*, dello scindersi, e quindi dell'«essere per sé», dello «starsene per conto proprio», cioè, di nuovo, la necessità di quel fondamentale «essere insieme» che vale per tutte le cose anche adesso (*καὶ νῦν*) così come valeva in principio (*ἀρχήν*).

Anche nel fr. 8 DK Anassagora ribadisce questo punto, quando afferma:

«Non sono separate l'una dall'altra, le realtà che stanno dentro questo unico ordinamento delle cose; e non si recidono l'una dall'altra con la scure: né il caldo dal freddo, né il freddo dal caldo» (*οὐ κερῶρι-
σται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ
θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ*).

La realtà, afferma ancora una volta Anassagora, è tutta insieme, e le cose sono *πάντα ἅμοῦ*, proprio perché ogni realtà ha sempre accanto quelle che in confronto sono sempre maggiori o minori, e allora il caldo, ad esempio, essendo sempre più o meno caldo, è inscindibile da ciò che è più o meno freddo, posto che l'accrescimento dell'uno non è altro che la diminuzione dell'altro, e viceversa. Qui è, evidentemente-

⁸ Cfr. G. Calogero, *Storia della logica antica*, Volume primo: *L'età arcaica*, Bari, Laterza, 1967, p. 255.

⁹ Chiara ripresa, in chiave pluralistica, del principio parmenideo dell'*ἅμοῦ πᾶν*, riferito a *τὸ εἶναι*, per cui cfr. 28 B 8, 5 DK: e su di esso si veda G. Casertano, *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, Loffredo, 1978, rist. 1989, pp. 152-53 e 155-56.

te, in germe il concetto ippiano dell'essere *συνεχής*. Si potrebbe dire che la comparatività strutturale, infinita, ripetibile per tutto, delle cose, conduce ad escludere la divisibilità delle cose stesse nelle loro parti. Anassagora afferma infatti l'inscindibilità di tutto da tutto: tutte le cose sono in tutto, *ἐν παντὶ πάντα*, e tutto è connesso: il *τέμνειν* è escluso così come l'*ἀποκόπτειν πελέκει*.

Questa analisi mostra come i punti qualificanti dell'ontologia ippiana trovino la loro genesi e ragion d'essere nel pensiero di Anassagora.

In primo luogo, l'inscindibilità del *πάθος* dall'*οὐσία* ha la sua radice nell'indistinzione anassagorea, in seno ai *χρήματα*, tra qualità e sostanza, nell'identificazione della *σμικρότης* con lo *σμικρόν*.

In secondo luogo, il divieto ippiano di scindere le cose nei loro elementi, separandoli arbitrariamente, da cui parte la sua critica al metodo dialettico di Socrate, è giustificato, per un verso, da questa concezione generale della realtà, ma è più specificamente motivato, per un altro verso, dall'affermazione anassagorea dell'inscindibilità di tutto da tutto, dal divieto del *τέμνειν* e dell'*ἀποκόπτειν πελέκει*.

In terzo luogo, il fondamentale motivo ippiano secondo cui l'universo è continuo trova la sua origine e la sua migliore illustrazione nella filosofia di Anassagora, in particolare nel concetto che tutte le cose sono in tutto e che le cose sono *πάντα ὁμοῦ*, concetti nei quali è in germe il concetto ippiano dell'essere come *συνεχής*.

In quarto luogo, il concetto stesso di *τὰ ὅλα*, che è specificamente proprio di Ippia, appare un coerente sviluppo e una originale teorizzazione dei motivi fondamentali della teoria della realtà anassagorea, nella misura in cui gli *ὅλα* possono essere intesi come una ulteriore specificazione dei *χρήματα* anassagorei: come questi, anche gli *ὅλα* sono unità inscindibili di elementi tra loro strettamente apparentati.

In quinto e ultimo luogo, non bisogna sottovalutare il fatto che tali insiemi sono per Ippia *μεγάλα*, e lo sono in virtù della continuità dell'essere, delle formazioni dell'essere, che essi si chiamino *χρήματα* (Anassagora) o *πράγματα* (Ippia). Socrate insiste su questo punto, e a 301e3-4 torna a citare il *λόγος διανεκῆς τῆς οὐσίας* del sofista di Elide. Ora, il punto di partenza di questa idea si trova ancora una volta nella filosofia di Anassagora, in particolare nella sua tesi, già ricordata, secondo cui la comparatività infinita delle cose conduce ad escludere la divisibilità delle cose stesse nelle loro parti e a pensarle quindi come grandi corpi che esistono per natura.

Occorre ricordare, a questo punto, quanto brevemente richiamato

all'inizio, ovvero che Ippia fu attento studioso della filosofia presocratica, e che con lui s'inizia una prospettiva pre-dossografica probabilmente esposta nella sua *Συναγωγή*. Sappiamo oggi che le osservazioni di Aristotele su Talete nel libro *Alpha* della *Metafisica* risalgono a Ippia: ed è probabile che il principio dell'acqua come ἀρχή di tutte le cose abbia interessato il sofista proprio perché esso poteva facilmente essere utilizzato per mettere in luce il principio della continuità degli esseri che era alla base di tutto il suo pensiero. Anche il principio di Talete, secondo cui gli oggetti che comunemente sono pensati come inerti possiedono un'anima, sono cioè percorsi da vita, nel senso che possiedono un principio interno di movimento, il quale ne permette la reciproca aggregazione, è stato meditato e recepito da Ippia, come attesta Diogene Laerzio, il quale ricorda che «Aristotele e Ippia affermano che Talete attribuiva un'anima anche agli esseri inanimati, traendone prova dal magnete e dall'ambra»¹⁰. Ora, che tutto sia in certo modo vivo, nell'universo, spiega l'attrazione reciproca degli elementi che compongono il mondo. E questa attrazione, che qualifica la *physis*, trova il suo fondamento in un altro principio presocratico che Ippia ha sicuramente fatto suo: il principio empedocleo secondo cui «il simile è per natura apparentato al simile», un principio che Ippia assume esplicitamente nel suo già evocato discorso di autopresentazione nel *Protagora* platonico¹¹.

Si è spesso rilevato il carattere unitario del pensiero di Ippia e il carattere totalizzante del suo discorso, che mira a mettere in luce, o a ristabilire, l'unità e l'omogeneità delle cose là dove gli uomini introducono scissioni arbitrarie o dimenticano la continuità della natura e della storia. L'esame qui svolto mostra che dietro questo motivo, così caratteristico del pensiero e della personalità intellettuale di Ippia, c'è una ontologia continuista che sviluppa alcuni aspetti caratterizzanti della filosofia di Anassagora, e, inoltre, che è questa ontologia che costituisce l'elemento unificante del pensiero di Ippia. Se l'ontologia di Protagora è apertamente antieleatica¹², e si accompagna a una gnoseo-

¹⁰ Cfr. Diog. Laert. I 24 (= 86 B 7 DK), che rinvia, per Aristotele, a *de an.* A 2. 405 a 19. Su questo passo cfr. G. Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 2000, p. 80.

¹¹ Cfr. Plat. *Protag.* 337d1-2.

¹² Basti qui ricordare la fondamentale testimonianza di Porfirio relativa al trattato protagoreo *Sull'ente*: cfr. 80 B 2 DK. Su tale ontologia cfr. A. Brancacci, *La dottrina riservata di Protagora* (Plat. *Theaet.* 152 c 7-e 1), «Méthexis» XXIV (2011), pp. 87-108.

logia soggettivista e relativista, quella di Ippia si situa in una prospettiva ben diversa, ed è forse da intendere anche come una reazione alla prospettiva protagorea: essa ha un evidente fondamento eleatico-melissiano in proiezione pluralista, e si accompagna alla rivendicazione, fatta valere da Ippia su vari piani, del valore e della forza normativa di *physis*. Tutto ciò conferma che se i Sofisti focalizzano la loro attenzione sul mondo dell'uomo, della politica, dell'etica, essi, o i maggiori tra essi, non abbandonano la vocazione ontologica propria della filosofia che noi chiamiamo presocratica: sotto molti aspetti, quest'ultima resta al contrario la fonte forse più profonda del loro pensiero.

ENRICO BERTI¹**Il bene in Anassagora**

La celebre critica di Platone ad Anassagora, contenuta nel *Fedone*, è forse la più antica testimonianza che ci è pervenuta sul pensiero del filosofo di Clazomene. Essa è stata comunemente interpretata come un rimprovero, rivolto da Platone (o da Socrate?) al suo predecessore, perché questi, pur avendo posto come «ordinatore e causa di tutte le cose» (*diakosmôn te kai pantôn aitios*) il Nous – dottrina, secondo Platone, ottima –, non avrebbe poi fatto di questo Nous un uso adeguato per spiegare la realtà, ma sarebbe invece ricorso a cause come «arie, eteri e acque e altre molte e strane cose»². Che il senso della critica platonica sia questo, è indubbio. Ma non è solo questo: Platone infatti lamenta soprattutto che Anassagora non abbia spiegato come il Nous ha ordinato e disposto ciascuna cosa «in guisa tale che essa stia nel modo migliore» (*tautêi opêi an beltista ekhêi*). Egli subito aggiunge che, se uno vuole, a proposito di ciascuna cosa, trovare la causa per cui essa si genera o perisce o esiste, costui deve trovare, a proposito di essa, qual è il suo modo migliore (*beltiston*) di essere o di subire o di fare qualsiasi cosa. Infatti – sempre secondo Platone –

nient'altro conviene all'uomo indagare intorno a quello e ad altro, se non l'ottimo e il migliore (*to ariston kai to beltiston*),

il che comporta che si conosca anche il peggio (*to kheiron*), perché la scienza dei contrari è la stessa.

Insomma, secondo Platone, Anassagora, pur disponendo di una spiegazione formidabile quale il Nous, che gli avrebbe consentito di trovare la vera causa di tutte le cose, del loro generarsi, del loro cor-

¹ Università degli Studi di Padova (enrico.berti@unipd.it).

² PLAT. *Phaedo* 97 b-98 c = 59 (Anassagora) A 47 DK.

rompersi e del loro essere, ossia di trovare ciò che per ciascuna è il meglio, ovvero il bene, ovvero l'ottimo, non se ne sarebbe servito a questo scopo, cioè non si sarebbe pronunciato su quale sia il bene di ciascuna cosa. La vera causa infatti – sempre secondo Platone –, il vero principio, la vera spiegazione di tutto, è il bene. Per essere ancora più chiaro a questo riguardo, egli fa dire a Socrate che Anassagora avrebbe dovuto spiegare non solo se la Terra è piatta o rotonda, ma che è meglio che essa sia nell'uno o nell'altro modo, e non solo che essa è al centro dell'universo, ma che è meglio che essa sia così; e altrettanto per il Sole, la Luna e gli astri, Anassagora avrebbe dovuto mostrare che cosa è meglio per ciascuno di essi fare o subire, e in quale modo è meglio stare, insomma qual è il bene comune (*to koinon ... agathon*) a tutte queste cose, e naturalmente anche qual è il peggio (*to kheiron*).

È facile vedere implicita in questa richiesta la nota dottrina platonica, secondo cui il principio supremo dell'intera realtà è il Bene, ma – come ci potrebbe ricordare la “Scuola di Tubinga” – al bene si oppone il male, per cui la scienza dell'uno è anche scienza dell'altro, e i principi in definitiva sono due. Tuttavia non è questo il punto che ora ci interessa, bensì l'accusa, rivolta da Platone ad Anassagora, di non avere affatto parlato del bene, cioè dell'unica vera causa di tutte le cose, pur avendo avuto la possibilità di farlo, grazie alla scoperta che tutto è ordinato e causato dal Nous. Ciò che mi propongo col presente breve contributo è di vedere se tale accusa sia fondata, cioè se sia vero che Anassagora non si è mai interessato del bene.

Alla critica di Platone, appena riportata, viene di solito associata una critica di Aristotele, come se fosse la stessa critica, per cui ad esempio nella raccolta di Diels-Kranz i due passi sono messi insieme a formare la testimonianza A 47. Aristotele dice:

Anassagora usa il Nous come una macchina [teatrale] (*mèkhanêi*) in relazione alla costruzione del mondo, e quando è in difficoltà nel dire per quale ragione è necessario [che le cose avvengano in un certo modo], allora lo fa entrare [in scena], mentre negli altri casi indica come cause degli avvenimenti tutte le cose piuttosto che il Nous³.

Ora, la critica di Aristotele è in parte la stessa di Platone, perché consiste nell'osservazione (rimprovero?) che Anassagora fa un uso al-

³ ARISTOT. *Metaph.* I 4, 985 a 18-21 = 59 A 47 DK.

quanto limitato del Nous, cioè ricorre il più possibile ad altre cause per spiegare i fenomeni, e si serve del Nous come di un *deus ex machina*, cioè come di un espediente simile a quello degli autori di teatro che, per mezzo di una macchina, fanno improvvisamente entrare in scena, o calare dall'alto, un dio per spiegare un fatto altrimenti inesplicabile. Ma in questa critica è del tutto assente il riferimento al bene, che invece, come abbiamo visto, è al centro della critica di Platone e ne costituisce, per così dire, il nerbo. Aristotele infatti non accusa Anassagora di avere trascurato di parlare del bene, ma lo accusa solo di avere fatto un uso limitato, e forse ingiustificato, del Nous, il che potrebbe anche non essere un difetto, ed essere invece un segno di sobrietà, oggi si direbbe di "scientificità", di fedeltà alle leggi della natura, di rispetto della regola di spiegare la natura *iuxta propria principia*⁴.

Del resto non bisogna dimenticare il modo in cui Aristotele introduce Anassagora in quella specie di storia della filosofia costituita dal libro A della *Metafisica*, che tale in realtà non è, perché è solo un confronto tra la propria dottrina delle quattro cause e quelle dei predecessori, fatto allo scopo di confermare la prima. Cominciando dalla causa materiale, Aristotele osserva che questa fu conosciuta, oltre che da Talete, «iniziatore di questo tipo di filosofia» – cioè della filosofia intesa, alla maniera dello stesso Aristotele, come ricerca delle cause prime –, da Anassimene, Diogene di Apollonia, Eraclito ed Empedocle, anche da Anassagora di Clazomene, «che per età viene prima di Empedocle, ma è posteriore per le opere», il quale pose come causa materiale infiniti principi, chiamati da Aristotele "omeomerie", cioè particelle omogenee⁵. La precisazione sulla cronologia relativa delle opere di Anassagora dovrebbe indicare una discreta conoscenza di queste da parte dello Stagirita.

Ebbene, subito dopo avere introdotto come si è detto Anassagora, Aristotele osserva che, mentre i suddetti pensatori procedevano in questo modo, cioè ponendo una causa materiale, «la cosa stessa (*auto to pragma*) indicò loro la strada e li costrinse a cercare» ulteriormente. Ammesso infatti che ogni generazione e corruzione derivi da uno o più principi materiali, viene spontaneo chiederci perché questo accade e quale ne sia la causa, dato che non è il sostrato, cioè la materia, che

⁴ Così pensa, mi sembra, G. CASERTANO, *I Presocratici*, Roma, Carocci, 2009, pp. 159-168.

⁵ ARISTOT., *Metaph.* I 3, 984 a 11-16 = 59 A 43 DK.

fa mutare sé stesso. Qui l'allusione è alla scoperta di quella che per Aristotele è la causa motrice, o efficiente, detta «ciò da cui [proviene] l'inizio del movimento» (*bothen hê arkhê tês kinêseôs*)⁶. E più avanti l'esposizione aristotelica si fa ancora più precisa:

Di nuovo, costretti dalla verità stessa (*hup'autês tês alêtheias*), come abbiamo detto, cercarono il principio che viene dopo. Infatti dello stare bene e in modo bello (*eu kai kalôs*) alcuni tra gli enti, e del venire a stare [in questo modo] altri, a mio avviso (*isôs*) né il fuoco né la terra né alcun altro di tali [elementi] è verosimile che sia causa né che essi lo abbiano pensato; né stava bene (*kalôs*) attribuire una cosa tanto grande (*tosouton* ... *pragma*) al caso e alla fortuna⁷.

Qui la causa motrice è invocata da Aristotele non solo come causa del movimento in generale, ma più precisamente come causa del fatto che alcuni enti stanno già «bene e in modo bello» ed altri vengono a stare in questo modo, cioè è invocata come causa del bene, dell'ordine, il quale è detto essere «una cosa tanto grande» da non poter essere affidata al caso e alla fortuna. Insomma la causa motrice è invocata come causa del bene – si badi, come causa che produce il bene, non come fine in cui il bene consiste.

A questo punto viene di nuovo introdotto Anassagora in termini estremamente elogiativi:

Perciò colui il quale disse che, come negli esseri viventi, così anche nella natura è presente un qualche Nous e [che questo è] la causa dell'intero ordine cosmico (*tou kosmou kai tês taxeôs pasês*), apparve simile ad un uomo sobrio rispetto a quelli che prima parlavano a vanvera. Sappiamo chiaramente che Anassagora attinse a questi ragionamenti, ma c'è motivo di dire che prima [lo avesse fatto] Ermotimo di Clazomene. Comunque, coloro che hanno pensato in questo modo posero nello stesso tempo la causa del bello (*tou kalôs tèn aitian*) essere principio degli enti e di tal fatta essere ciò da cui il movimento appartiene agli enti⁸.

Qui, di nuovo, Aristotele non solo attribuisce ad Anassagora il riconoscimento della causa motrice, ma gli attribuisce il merito di avere

⁶ *Ivi*, 984 a 16-27.

⁷ *Ivi*, 984 b 9-15. Sono convinto che, quando Aristotele usa l'avverbio *isôs*, stia per esprimere una sua opinione.

⁸ *Ivi*, 984 15-22 = 59 A 58 DK.

compreso che la causa motrice, nel caso dell'universo, il quale è ordinato e quindi bello, è anche causa del bene. Il senso della testimonianza di Aristotele è dunque abbastanza diverso da quello della testimonianza di Platone nel *Fedone*. Aristotele riconosce ad Anassagora il merito di avere indicato la causa del bene, identificandola precisamente col Nous, e per questo lo elogia come il più sobrio, cioè il più assennato, tra tutti i filosofi che si sono occupati della natura.

Più precisamente ancora, Aristotele afferma che il Nous, introdotto da Anassagora, è non solo causa motrice in generale, ma è anche causa del bene, perché l'universo prodotto dalla sua azione motrice è ordinato, e questo ordine è un bene. Il Nous, dunque, secondo Aristotele è causa del bene, perciò, sempre secondo Aristotele, Anassagora fece quello che Platone gli rimprovera di non avere fatto, cioè spiegò perché le cose stanno nel modo migliore. Anche se nello spiegare singoli fenomeni Anassagora ricorre il più possibile ad altre cause, cioè a cause di tipo naturale, e ricorre al Nous solo quando non sa trovare altre cause, per cui lo usa come un *deus ex machina*, tuttavia il filosofo di Clazomene, secondo Aristotele, in un modo o nell'altro riesce a spiegare perché l'universo sta bene, cioè è ordinato.

Anche più avanti Aristotele, subito dopo avere dichiarato che Anassagora fa un uso molto limitato del Nous, osserva che Empedocle fa un uso più ampio delle sue cause, anche se non sufficiente, ma non se ne serve in modo coerente (*to homologoumenon*), per cui lo Stagirita dà almeno l'impressione di pensare che Anassagora sarebbe stato più coerente⁹. E al termine dell'esposizione della filosofia di Platone, dopo aver detto che questi attribuì la causa del bene e quella del male (*tên tou eu kai tou kakôs aitian*) rispettivamente a ciascuno dei suoi due elementi (l'Uno e la Diade del grande-piccolo), Aristotele aggiunge:

come abbiamo detto che avevano cercato di fare alcuni dei filosofi precedenti, quali Empedocle e Anassagora¹⁰.

Dunque, secondo Aristotele, Anassagora pose una causa del bene, esattamente come Platone.

Ma, attenzione! Alla fine della sua rassegna sulle cause scoperte dai suoi predecessori, cioè dopo avere riconosciuto che alcuni (i Milesii,

⁹ *Ivi* 4, 985 a 21-23.

¹⁰ *Ivi* 6, 988 a 14-17.

Eraclito, Empedocle, Anassagora, persino Leucippo e Democrito avevano ammesso cause materiali, altri (Empedocle, Anassagora, gli Atomisti) avevano ammesso cause motrici, altri ancora (i Pitagorici e Platone) avevano ammesso cause formali, Aristotele osserva che la causa finale, cioè il fine (*to hou heneka*) per cui hanno luogo le azioni, i mutamenti e i movimenti, in qualche modo essi dicono che è causa, ma non dicono come è causa né qual è la sua natura.

Infatti coloro che parlano del Nous [cioè Anassagora] o dell'Amicizia [cioè Empedocle], ammettono sì queste cause come bene (*hôs agathon*), ma non dicono che qualche ente esiste o si genera in vista di questi [*heneka ge toutôn*], bensì che i movimenti sono a partire da questi (*apo toutôn*)¹¹.

A differenza di quanto affermato nei passi precedenti, qui Aristotele sembra identificare il Nous col bene, mentre in precedenza lo considerava solo come causa del bene, e identificava il bene con l'ordine cosmico. Quello che comunque egli intende dire ora, è che Anassagora ed Empedocle pongono, sì, una causa del bene, o un bene come causa, ma lo concepiscono non come causa finale, bensì come causa motrice, cioè efficiente. Dunque non si può dire, secondo Aristotele, che essi abbiano scoperto il vero modo in cui il bene è causa, cioè come causa finale, oppure si può dire che l'hanno scoperto solo accidentalmente (*kata sumbebêkos*), e non direttamente (*haplôs*)¹². In conclusione, quindi, Aristotele – a differenza di Platone – attribuisce ad Anassagora una concezione del bene, identificando quest'ultimo a volte col Nous, detto ora causa del bene ed ora bene esso stesso, a volte con l'effetto prodotto dal Nous, cioè con l'ordine cosmico.

C'è tuttavia ancora un passo di Aristotele su Anassagora e il bene, sul quale non mi sembra che gli studiosi abbiano fermato a sufficienza l'attenzione, tant'è vero che esso non figura tra le testimonianze dell'edizione Diels-Kranz. Si tratta di un passo contenuto nel libro Lambda della *Metafisica*, quello in cui si parla del motore immobile

¹¹ *Ivi* 7, 988 b 6-11.

¹² *Ivi*, 988 b 15-16. La scoperta del bene diretta, cioè semplice (*haplôs*), senza ulteriori qualificazioni, sarebbe quella del bene come causa finale, mentre la scoperta del bene come causa motrice sarebbe accidentale, perché in tal modo il bene verrebbe colto non nella sua vera natura, che per Aristotele è quella di essere causa finale, bensì in un suo aspetto collaterale (*sumbebêkos*), che è quello di essere causa motrice.

del cielo, il cui ultimo capitolo è dedicato appunto al problema del bene, cioè a stabilire:

in quale modo la natura del tutto possieda il bene e l'ottimo (*to agathon kai to ariston*), se come alcunché di separato ed esistente in sé e per sé, oppure come l'ordine¹³.

La soluzione di Aristotele è nota: il bene nell'universo esiste in entrambi i modi, come il bene nell'esercito. Esiste come separato, oggi diremmo trascendente, ed è il motore immobile, analogo allo stratego per l'esercito, ed esiste come ordine, oggi diremmo immanente, ed è l'ordine cosmico, analogo all'ordine dell'esercito. Entrambi sono beni, ma quello separato lo è a maggior ragione, perché è causa dell'ordine immanente.

Dopo avere fornito la sua soluzione al problema, Aristotele, come è sua consuetudine, prende in considerazione le soluzioni dello stesso problema fornite dai suoi predecessori, e le giudica diversamente, a seconda che essi coincidano o non coincidano con la sua. Tra queste c'è anche la soluzione proposta da Anassagora, che viene presentata nel modo seguente:

Anassagora pone il bene come principio motore (*hôs kinoun to agathon arkhên*), infatti il Nous muove¹⁴.

Fino a qui nulla di nuovo: Anassagora, secondo Aristotele, avrebbe identificato il bene col Nous e lo avrebbe concepito come causa motrice. Forse per questo, perché non dice nulla di nuovo, Diels e Kranz non hanno inserito questo passo tra le testimonianze su Anassagora. Anche questo passo, tuttavia, attribuisce ad Anassagora una concezione del bene. Ma la parte più interessante, e nuova, è quella che segue, cioè:

ma muove in vista di qualcosa (*heneka tinos*), sicché [il bene è] diverso (*hôte eteron*), a meno che [sia] come diciamo noi (*plên hôs hêmeis legomen*), infatti la medicina è in qualche modo la salute (*hê gar iatrikê esti pôs hê ugieia*). È strano inoltre il non aver posto il contrario al bene e al Nous¹⁵.

¹³ *Ivi* XII 10, 1075 a 11-13.

¹⁴ *Ivi*, 1075 b 8.

¹⁵ *Ivi*, 1075 b 9-12.

Prescindiamo da quest'ultimo rilievo, espressione di un punto di vista platonico (del Platone della dottrina dei due principi-elementi opposti, ma anche – come abbiamo visto – del *Fedone*). Ciò che interessa è l'osservazione di Aristotele, secondo cui il Nous, se muove, muove in vista di qualcosa, cioè di un fine, il quale allora verrà ad essere lui il vero bene, e quindi il bene sarà diverso dal Nous, e Anassagora si troverà in contrasto con sé stesso. È chiaro che qui Aristotele non sta più esponendo il pensiero di Anassagora, ma sta facendo una riflessione in proprio. È lui, infatti, cioè Aristotele, colui che ha introdotto la causa finale, osservando che ciò che muove, deve muovere in vista di un fine. Da questa osservazione Aristotele trae la conseguenza che, allora, il vero bene non è più il Nous, ma ciò in vista di cui il Nous muove. Poiché l'effetto dell'azione motrice del Nous è l'ordine, si può supporre che il Nous muova in vista dell'ordine, cioè che questo sia il fine, e quindi anche il bene. Se questo è il senso del rilievo di Aristotele, si deve riconoscere che qui egli fa, per così dire, esplodere una contraddizione che era implicita, secondo lui, nel pensiero di Anassagora, contraddizione finora tenuta nascosta dall'ambiguità di Anassagora a proposito del bene, ambiguità consistente, almeno nella versione del suo pensiero fornita da Aristotele, nell'identificare il bene ora col Nous ed ora con l'ordine cosmico prodotto dal Nous. Questo modo di procedere in Aristotele è abituale: esporre il pensiero degli altri filosofi in modo tale da poter trarre da esso conseguenze che contraddicano le loro stesse intenzioni.

La cosa più interessante non è, però, questa, bensì la scappatoia che Aristotele sembra offrire ad Anassagora affinché questi possa evitare la contraddizione con se stesso: «a meno che sia come diciamo noi». Qui Aristotele sembra andare in soccorso di Anassagora, per consentirgli di salvarsi dalle conseguenze che lo stesso Aristotele ha tratto dal suo pensiero. La scappatoia, cioè il salvataggio di Anassagora, consisterebbe nell'adottare, o nel supporre che Anassagora avesse adottato, una nota dottrina dello stesso Aristotele, quella per cui la medicina è in qualche modo la salute. Prima di vedere in quale modo la medicina, per Aristotele, può coincidere con la salute, vediamo come questa dottrina consentirebbe ad Anassagora di salvarsi. La medicina, come è noto, è per Aristotele una *tekhne*, quindi una causa motrice, e la salute è il fine in vista del quale la medicina agisce, quindi è una causa finale. Se la medicina coincide con la salute, la causa motrice coincide con la causa finale, per cui quest'ultima non è più qualcosa di “diverso”,

e quindi l'unità del bene è salva: il bene si identifica al tempo stesso con la causa motrice, cioè con il Nous, e con la causa finale, cioè con l'ordine cosmico, perché il Nous e l'ordine cosmico sono «in qualche modo» la stessa cosa.

Ma in quale modo la medicina e la salute, e quindi il Nous e l'ordine cosmico, coincidono? Su questo punto Aristotele si era già espresso in uno dei capitoli iniziali dello stesso libro Lambda, spiegando che la medicina non è altro che il *logos* della salute, dove *logos* può voler dire nozione, o discorso che esprime che cos'è la salute, e quindi è il progetto della salute, l'insieme delle istruzioni che il medico deve possedere per poter ristabilire la salute nel paziente¹⁶. Allo stesso modo l'architettura è il *logos* della casa, cioè il progetto della casa, l'insieme delle conoscenze che l'architetto deve possedere per poter costruire una casa¹⁷. Più ampiamente nel libro Zeta della *Metafisica* Aristotele spiega che, come si generano per natura tutte le cose la cui forma è presente in un individuo della stessa specie, cioè nel genitore, per cui «l'uomo genera l'uomo», così si generano per arte tutte le cose la cui forma (*eidos*) è presente nell'anima dell'artista, dove per forma si intende l'essenza dell'oggetto prodotto¹⁸; per questo si può dire che la salute si genera «in qualche modo» dalla salute e la casa dalla casa¹⁹. Insomma la medicina non è altro che la conoscenza della salute presente nell'anima del medico, quella che gli consente di avviare i processi necessari a ristabilire la salute nel corpo del paziente, cioè le terapie. La chiave di tutto è il concetto di forma, che prima è presente nel genitore, o nella mente dell'artista, dove funge da causa motrice, e poi nel generato, o nel corpo del paziente, dove funge da causa finale. Questa è la coincidenza stabilita da Aristotele tra causa motrice, causa formale e causa finale.

Se applichiamo questo discorso ad Anassagora, dobbiamo ammettere che il Nous sia come un artista, nella cui mente è presente la forma, cioè la conoscenza, dell'ordine cosmico, e che l'ordine cosmico non sia altro che la realizzazione nella materia della forma presente nel Nous. In tal modo il Nous e l'ordine cosmico vengono a coincidere, per cui si può anche dire, come è stato fatto di recente, che l'Intelletto

¹⁶ *Ivi* 3, 1070 a 29-30.

¹⁷ *Ivi* 4, 1070 b 33.

¹⁸ *Ivi* VII 7, 1032 a 15-b 2.

¹⁹ *Ivi*, 1032 b 11-13.

per Anassagora è «la legge immanente e ordinante tutti i fenomeni»²⁰. Il fatto che Anassagora concepisse l'intelletto come non mescolato a nessun'altra cosa, solo in sé stesso (*monos autos ep'eautou*) e purissimo (*katharôtaton*)²¹, significa che esso non è materiale, come per Aristotele non è materiale qualunque forma, non che esso è trascendente. Anzi in un frammento Anassagora sembra considerarlo immanente:

il Nous, che è sempre, tanto più è anche adesso dove sono tutte le altre cose, nel molto che avvolge e nelle cose che si aggregano e in quelle che si formano per separazione²².

Ma questa identificazione del Nous con l'ordine cosmico, suggerita dallo stesso Aristotele come soluzione che evita la difficoltà di ammettere che il Nous muova in vista di altro e dunque non sia lui il vero bene, non deve far dimenticare che il Nous è anzitutto causa motrice, anzi è addirittura un soggetto conoscente, come risulta sia dai frammenti dello stesso Anassagora che dalle testimonianze di Aristotele. Dice infatti un frammento che il Nous «ha ogni conoscenza (*gnômên*) a proposito di ogni cosa»²³, e Aristotele conferma che Anassagora attribuisce al Nous «il conoscere e il muovere» (*to ge gignôskein kai to kinein*)²⁴. Egli dunque è proprio come un artista, che concepisce nella sua mente la forma dell'oggetto da realizzare, e poi la realizza nella materia, rendendola in tal modo immanente a quest'ultima.

La stessa ambiguità, del resto, caratterizza il motore immobile di cui parla Aristotele, ugualmente concepito come un Nous, cioè come un'intelligenza, il quale da un lato muove il cielo, e quindi è causa motrice o efficiente (*kinêtikon ê poiêtikon*)²⁵ del cielo, e dall'altro non può non avere un fine, come tutti coloro che muovono, ma questo fine non può essere altri che lui stesso, inteso come causa dell'ordine cosmico. Quando infatti Aristotele afferma che il motore immobile è un fine, o muove come oggetto di amore²⁶, non intende dire che il motore immo-

²⁰ CASERTANO, *op. cit.*, p. 165.

²¹ SIMPL. *in Phys.* 164, 24 ss. = 59 B 12.

²² SIMPL. *in Phys.* 157, 5 ss. = 59 B 14, citato opportunamente da CASERTANO, *ibidem*.

²³ 59 B 12.

²⁴ ARISTOT. *De an.* I 2, 405 a 18 = 59 A 100.

²⁵ ARISTOT. *Metaph.* XII 6, 1071 b 12.

²⁶ *Ivi* 7, 1072 b 1-4.

bile è il fine del cielo, o l'oggetto dell'amore del cielo – come sostiene una tradizione che ha cercato di conciliare aristotelismo e platonismo mediante il ricorso al concetto di imitazione, per cui il cielo nel suo moto circolare imiterebbe l'immobilità del motore per amore di questo –, ma vuol dire che il motore muove in vista di sé stesso e per amore di sé stesso, come del resto risulta dal fatto che la sua attività è piacere (*epei kai hêdonê hê energeia toutou*)²⁷, cioè possiede la caratteristica che per Aristotele è propria di tutte le attività fini a sé stesse²⁸.

Per questa ragione Aristotele, come abbiamo visto, nell'ultimo capitolo del libro Lambda cerca di sciogliere l'ambiguità, distinguendo il bene costituito dal motore immobile, che è la causa dell'ordine cosmico, e lo stesso ordine cosmico, che è il fine in vista del quale il motore immobile opera. Il rilievo che egli compie a proposito di Anassagora vale anche a proposito del suo stesso motore immobile: esso cioè muove in vista di un fine, ma questo fine non è altro, perché in tal caso il motore immobile non sarebbe più il bene supremo, bensì è identico allo stesso motore immobile nello stesso senso in cui la salute è identica alla medicina, cioè in quanto hanno la stessa forma.

L'unica vera differenza tra la concezione di Aristotele e quella di Anassagora, cioè tra i due filosofi che hanno posto entrambi come causa prima motrice un Nous, è che per Anassagora all'inizio tutte le cose erano mescolate insieme e il Nous è intervenuto ad un certo momento per separarle, cioè per ordinarle, realizzando in tal modo un ordine, per così dire, creato, o meglio generato, come sarebbe stato l'ordine cosmico generato dal Demiurgo nel *Timeo* di Platone, mentre per Aristotele l'universo è sempre stato tale e quale è ora, in quanto l'ordine cosmico, pur dipendendo dal Nous, cioè dal motore immobile, ne dipende eternamente, cioè non è stato mai generato. Probabilmente entrambe le concezioni hanno un carattere antropomorfo, conseguente al fatto di concepire il principio supremo come un Nous, cioè per mezzo di una nozione comunemente usata per indicare la differenza specifica dell'uomo nel genere animale, ma quella di Platone, assume a modello l'arte umana, cioè la *tekhne*, mentre Aristotele cerca di evitare questo modello mediante il ricorso all'eternità dell'ordine cosmico, anche se nel momento decisivo ricorre all'esempio della medicina e della salute,

²⁷ *Ivi*, 1072 b 16

²⁸ A questo proposito mi permetto di rinviare ai quanto ho scritto nei miei *Nuovi studi aristotelici*, vol. II, Brescia, Morcelliana, 2005.

che è pur sempre un modello antropomorfo. Quanto ad Anassagora, non sappiamo di quale modello si servisse, perché il ricorso a questo esempio, ricorso peraltro necessario a rendere coerente la sua dottrina, è solo un suggerimento che gli dà Aristotele.

L'importante, per Aristotele, è non confondere la legge, cioè l'ordine – o, in termini aristotelici, la forma, la causa formale –, con la causa motrice, o efficiente: la legge, infatti, è sempre universale, per esempio «l'uomo genera l'uomo», mentre la causa motrice è sempre individuale, come viene icasticamente espresso dal famoso passo che dice:

quegli universali [cioè le Idee di Platone] non sono [principi], poiché principio degli individui è l'individuo. L'uomo infatti [è principio] dell'uomo universale, ma [di questi] non ce n'è nessuno, mentre di Achille [è principio] Peleo e di te tuo padre²⁹.

²⁹ ARISTOT. *Metaph.* XII 5, 1071 a 19-22.

MICHEL NARCY¹**Prodicos chez les socratiques**

En 1833 paraissait le premier numéro du *Rheinisches Museum für Philologie*. Friedrich Gottlieb Welcker, l'un des deux fondateurs de la revue², y publiait, répartie sur deux fascicules, une longue étude³ intitulée «Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates». Si cette étude n'est aujourd'hui plus guère citée⁴ et encore moins lue, c'est qu'il est difficile d'établir une filiation entre les théories prêtées à Prodicos sur l'origine de la religion (84 B 5 DK) et les chapitres théologiques des *Mémorables* de Xénophon, ou encore entre l'intérêt pour les questions naturelles et médicales que prêtent à Prodicos Galien et Cicéron (84

¹ CNRS Centre Jean Pépin (Villejuif) michel.narcy@noos.fr. Une première version de ce texte a été présentée au colloque «Paroles de sophistes, paroles de sages» (Aix-en-Provence, 4-8 novembre 2009) organisé par M. ERLER, A. TORDSILLAS et M. TULLI. La présente version doit beaucoup aux discussions que j'ai eues avec Giovanni Casertano à la suite de ma présentation, et c'est pourquoi il me paraît plus que légitime de lui en faire aujourd'hui l'hommage.

² L'autre était August Ferdinand Näke, qui mourut en 1837. La revue dirigée par Welcker et Näke prenait la suite du *Rheinisches Museum für Jurisprudenz, Philologie, Geschichte und griechische Philosophie*, dirigée par J.C. HASSE, A. BOECKH, B.G. NIEBUHR et C.A. BRANDIS.

³ F.G. WELCKER, «Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates», *RbM* 1 (1833), 1-39, 533-643; 4 (1836), 355-356 (= Id. *Kleine Schriften zur Griechischen Literaturgeschichte*, II, Bonn, 1845, 393-541 [avec un *Zusatz*, 528-541]).

⁴ Mentionnée dans les bibliographies de C.J. CLASSEN (éd.), *Sophistik*, Darmstadt, 1976 (Wege der Forschung, 187), 695-698 et de G.B. KERFERD & H. FLASHAR, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike* 2/1, Bâle 1998, 128-129, elle n'est pas citée dans la section «Lehre» du chapitre consacré par Kerferd à Prodicos (*ibid.* 61-63); elle ne figure pas dans les bibliographies de Th. SCHIRREN & Th. ZINSMAIER, *Die Sophisten, Ausgewählte Texte*, Stuttgart, 2003 (Universal-Bibliothek, 18264) et de J.-F. PRADEAU (éd.), *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, 2 vol. Paris, 2009 (GF, 1338, 1433).

B 3, 4, 11) et la dénégation socratique bien connue de tout savoir dans ce domaine. Il y a là un ensemble de témoignages qui apparentent sans conteste Prodicos aux sophistes ses contemporains et l'opposent, en leur compagnie, à Socrate.

Fait curieux, cependant – et c'est sur ce fait que trouvait à s'appuyer la thèse de Welcker –, la tradition socratique prête au contraire à Socrate, de façon répétée, l'expression d'une déférence, voire d'une dépendance à l'égard de Prodicos. C'est cet ensemble de témoignages que je me propose d'examiner ici, non pour faire de Prodicos autre chose qu'un sophiste ni, à l'inverse, de Socrate un sophiste, mais pour montrer, à la lumière justement de cette réception singulière de Prodicos dans la littérature socratique, que la frontière entre Socrate et les sophistes présente plus de porosité que la vulgate contemporaine ne le donne à croire. S'il est vrai, en effet, que le prologue du *Protagoras* de Platon prête à Socrate une véritable aversion pour la sophistique, le traitement réservé à Prodicos dans l'ensemble de la littérature socratique, Platon compris, oblige à relativiser cette aversion et à tenir compte du fait que l'appellation de sophiste recouvrait, au v^e siècle av. J.-C., des personnalités aussi opposées entre elles que Socrate pouvait l'être, justement, à un Protagoras; personnalités avec certaines desquelles, par conséquent, Socrate pouvait entretenir une proximité suffisante pour le faire apparaître lui-même, aux yeux de ses contemporains, comme un sophiste.

C'est ainsi que, dans les *Nuées* d'Aristophane (360-362), Prodicos – et, parmi les sophistes, le seul Prodicos – se voit associé à Socrate. Même si elle en inverse le signe, la littérature socratique ne fait en un sens qu'entériner cette association et son caractère exclusif. Le cas le plus connu est sans doute l'apologue d'Héraclès à la croisée des chemins que Socrate, dans les *Mémoires* de Xénophon, emprunte à Prodicos pour tenter de convaincre Aristippe des vertus de l'*enkrateia*. Moins commentés, du fait peut-être de leur caractère apocryphe, les passages de l'*Axiochos* et de l'*Éryxias* où Socrate use du même procédé⁵: dans l'*Axiochos*, Socrate se fournit chez Prodicos en arguments destinés à dissiper la crainte de la mort – arguments qui n'ont rien à voir avec ceux de l'*Apologie* platonicienne ou du *Phédon*: il s'agit (*a*) d'un ta-

⁵ Le fait que le procédé soit repris dans ces imitations tardives des dialogues socratiques incline à penser que l'association avec Prodicos faisait clairement partie de l'image de Socrate héritée des socratiques de première génération.

bleau des misères propres à chaque âge de la vie, propre à faire penser qu'à tout prendre mieux vaut ne pas être né et, une fois né, quitter cette vie le plus vite possible; (b) de l'argument selon lequel la mort n'affecte ni les morts ni les vivants; dans l'*Éryxias*, Socrate rapporte une discussion au terme de laquelle Prodicos se serait fait expulser du Lycée pour avoir soutenu qu'aucune chose n'est bonne ni mauvaise en soi, mais rendue telle par la sagesse ou l'ignorance de qui en fait usage. Ces prétendus emprunts de Socrate à Prodicos suffisent à démontrer le caractère apocryphe de l'un et l'autre dialogue: dans le cas de l'*Axiochos*, non seulement parce que les arguments invoqués n'ont rien de platonicien, mais parce qu'ils portent la marque de doctrines bien postérieures; dans le cas de l'*Éryxias*, parce que l'épisode raconté par Socrate est en réalité, je le montrerai plus loin, imité de Platon lui-même et témoigne, non d'une filiation de Prodicos à Socrate, mais au contraire d'une contamination rétrospective de l'image de Prodicos par le souvenir de Socrate. Chez Platon lui-même, enfin, Prodicos semble bénéficier d'un traitement privilégié dans la mesure où, en plusieurs passages des dialogues, on voit Socrate témoigner de la considération à son égard – à la différence, là encore, de tous les autres sophistes mentionnés par Platon.

Il vaut d'ailleurs la peine de remarquer que, dans l'ensemble de nos sources, Prodicos est plus souvent qualifié de «sage (*sophos*)» que de «sophiste»: Πρόδικος ὁ σοφός, l'appelle Socrate dans les *Mémorables*, lorsqu'il lui emprunte l'apologue d'Héraclès (Xénophon, *Mem.* II, 1, 21); mais aussi dans le *Banquet* du même Xénophon, dans un contexte apparemment plus scabreux: «Je sais, dit-il à Antisthène, que c'est toi qui as prostitué Callias, ici présent, au sage Prodicos (τῷ σοφῷ Προδίκῳ)» (*Conv.* IV, 62); et les auteurs de l'*Axiochos* et de l'*Éryxias* font parler Socrate de la même façon que Xénophon: «ce que je dis, déclare Socrate dans l'*Axiochos*, ce sont des échos de Prodicos, le sage (Προδίκου ἐστὶν τοῦ σοφοῦ ἀπηχήματα)», ([Platon], *Axioch.* 366c1); et dans l'*Éryxias*: «En tenant ce raisonnement, avant-hier au Lycée, Prodicos de Céos, un savant homme (ἀνὴρ σοφός... Πρόδικος ὁ Κεῖος), semblait aux assistants dire des bêtises...» ([Platon], *Eryx.* 397c8); en contrepartie de quoi on ne rencontre chez Platon qu'une seule occurrence où Prodicos est classé *expressis verbis*⁶ parmi les sophistes: *Lach.*

⁶ C'est généralement le contexte qui induit les traducteurs à sous-entendre «sophiste» là où Platon ne prononce pas le mot. Voir p. ex. *Prot.* 315d1-5: Prodicos est

197d4-5, «... celui qui semble opérer, vraiment, parmi les sophistes, entre les mots les meilleures distinctions (ὄς δὴ δοκεῖ τῶν σοφιστῶν κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ὀνόματα διαιρεῖν)», et on n'en rencontre aucune chez Xénophon.

Bien entendu, il est d'usage de considérer que, sous la plume de Platon, les qualificatifs *sophos*, *passophos*, *theios* (*Prot.* 315e7-316a1) appliqués à Prodicos sont ironiques. Mais il est au moins deux passages qu'il est difficile de considérer comme tels: *Euthyd.* 277e3, πρῶτον γάρ, ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ, mots par lesquels Socrate introduit son explication du sophisme dont vient d'être victime Clinias, à savoir le jeu d'Euthydème et Dionysodore sur le double sens de μανθάνειν; *Theaet.* 151b5, où Socrate explique à Théétète que, pour les jeunes gens qui ne lui paraissent rien porter dont il puisse les accoucher, il fait l'entremetteur, et en a ainsi offert «beaucoup à Prodicos, et beaucoup à d'autres hommes d'une sagesse prodigieuse (ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι)», rien ne permettant de penser que ce qualificatif ne s'applique pas à Prodicos. Dans aucun de ces deux cas il ne paraît possible d'invoquer l'ironie socratique: outre qu'on ne voit pas bien pourquoi Socrate se montrerait ironique vis-à-vis de Clinias, qu'il cherche au contraire à tirer de la difficulté où l'ont mis les sophistes, l'explication qu'il lui donne est tout à fait sérieuse (à tel point qu'Aristote n'hésite pas à la reprendre à son compte dans les *Réfutations sophistiques*, 4, 165b32-34); de la même façon, dans le passage bien connu du *Théétète* sur la maïeutique, pourquoi Socrate enverrait-il des jeunes gens à Prodicos s'il ne le tient pas réellement pour sage? Dans les deux cas, on ne peut éviter d'admettre que Socrate fait preuve à l'égard de Prodicos d'une réelle considération.

Faut-il par conséquent tenir pour ironiques les passages où Socrate dit avoir été l'élève de Prodicos (*Prot.* 341a4, *Men.* 96d7, *Crat.* 384b2-c1, *Phaedr.* 267b2-5)?

Platon, *Prot.* 341a2-4: [Socrate à Protagoras] «Toi qui es versé en

logé dans une pièce qui servait autrefois de grenier, en raison de l'affluence des hôtes chez Callias: ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν καταλόντων, ce que Croiset-Bodin traduisent «en raison du grand nombre des sophistes descendus chez [Callias]». L'entrée «Prodikos» du *Namenregister des Fragmente der Vorsokratiker* de Diels comporte une section «Sophist» où sont recensées dix-sept occurrences: le mot «sophiste» ne figure que dans quatre d'entre elles.

tant d'autres choses, tu ne sembles pas l'être en celle-là (*scil.* la science de Prodicos), pas comme moi qui y suis versé parce que je suis l'élève de Prodicos ici présent».

Platon, *Men.* 96d5-7: [Socrate à Ménon] «Toi et moi, Ménon, nous risquons de ne pas valoir grand-chose: toi, c'est Gorgias qui t'a mal éduqué, moi, c'est Prodicos».

Platon, *Crat.* 384b2-c1: [Socrate à Hermogène] «Si j'avais déjà entendu, de Prodicos, sa lecture à cinquante drachmes, qu'il suffit d'avoir écoutée, dit-il, pour être instruit dans ce domaine (*scil.* la science des noms), rien ne t'empêcherait de connaître sur-le-champ la vérité en ce qui concerne la justesse des noms; mais au lieu de celle-là, je n'ai entendu que la lecture à une drachme».

Platon, *Phaedr.* 267b2-5: [Socrate à Phèdre] «M'ayant une fois entendu dire cela, Prodicos se mit à rire et déclara être le seul à avoir trouvé l'art de composer les discours qu'il faut: et il n'en faut ni des longs ni des courts, mais des sur mesure».

Dans le dernier de ces passages, il est vrai, il n'est pas fait allusion à un véritable rapport maître-élève entre Prodicos et Socrate, comme c'est le cas en revanche en *Prot.* 341a4, où Socrate se qualifie lui-même de *μαθητής* de Prodicos⁷. Mais la réplique prêtée à ce dernier, pour banale qu'elle puisse paraître à nos yeux, paraît justement pour cela prise au sérieux par Socrate: s'il en fait état, c'est pour donner congé à la rhétorique sicilienne de Tisias et de Gorgias, qu'il vient de caractériser comme un art du paradoxe. Dans ce passage, mais de façon encore plus nette en *Prot.* 340-341, Socrate trouve en Prodicos un allié, ici contre Gorgias⁸, là contre Protagoras, qui sont l'un et l'autre, à travers tout le *corpus* platonicien, bien plus que Prodicos la cible des attaques de Socrate. Ce qui mène évidemment à penser que Socrate, et à travers lui Platon, ne tient peut-être pas Prodicos pour un sophiste, ou en tout cas pas un sophiste comme les autres.

Ce qui range Prodicos parmi les sophistes, c'est évidemment qu'il

⁷ La plaisanterie du *Cratyle* sur la tarification des leçons de Prodicos mérite à ce propos une analyse spéciale: elle concilie le fait que Socrate ait suivi les leçons de Prodicos, et qu'il ait donc payé pour cela, avec sa pauvreté; le fait qu'il ait eu un maître, avec la règle qu'il impose à chacun (p. ex. à Ménon) de parler en son nom propre et non de répéter un enseignement.

⁸ Selon M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, II, Firenze 1961, p. 175, n. ad 84 A 20, la déclaration prêtée à Prodicos dans le *Phèdre* refléterait sa réaction vis-à-vis du «style compliqué» de Gorgias.

enseigne contre salaire: à cet égard, il ne diffère pas d'un Gorgias ou d'un Protagoras (*Hipp. Maj.* 282b4-d5), et il entre par conséquent sans conteste sous la première définition du sophiste donnée dans le *Sophiste* (chasseur de jeunes gens riches); mais ce n'est pas pour rien que Platon, dans ce dernier dialogue, donne plusieurs définitions du sophiste: rien ne dit que tout sophiste réponde à chacune d'elles; rien ne dit en particulier que Prodicos, qui peut être qualifié à juste titre de chasseur de jeunes gens riches, réponde aussi à la définition qui, dans le *Sophiste*, sera retenue comme la plus caractéristique, celle d'illusionniste⁹; cité par le *Phèdre* parmi les maîtres de rhétorique, il n'apparaît jamais comme théoricien ni praticien de l'antilogie. Au contraire, la science de la justesse (*Euthyd.* 277e3), c'est-à-dire de la distinction (*Prot.* 358a6-7) des mots désamorce l'un des ressorts principaux de l'art de contredire, à savoir ce qu'Aristote appellera l'homonymie – et à cet égard, Prodicos apparaît, sinon comme un précurseur de Socrate, à coup sûr comme un prédécesseur de l'Aristote des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*, voire du livre Γ de la *Métaphysique*.

Il est bien connu que Socrate qui, on vient de le voir, se trouve un allié en Prodicos contre d'autres sophistes, prend aussi à l'occasion des libertés avec cette science de la justesse des noms qu'il dit avoir apprise de lui. C'est le cas dans le dernier passage cité (*Prot.* 358a6-7): «à la distinction des mots de Prodicos ici présent, déclare Socrate, je demande une dispense (τὴν δὲ Προδίκου τοῦδε διαίρεσιν τῶν ὀνομάτων παραιτοῦμαι)» – dispense de distinguer, comme le ferait peut-être Prodicos, ἡδύ, τερπνόν et χαρτόν, la question à laquelle Socrate veut une réponse étant de savoir si l'agréable, quelle qu'en soit la nuance, est bon¹⁰. Autre exemple: *Men.* 75e1-3. Ayant donné sa célèbre définition de la dialectique («non seulement répondre la vérité, mais le faire en s'en tenant à ce que le questionneur reconnaît savoir¹¹»), Socrate l'illustre par l'interrogation suivante: «Y a-t-il quelque chose que tu appelles “bout (τελευτήν)”? Je parle de quelque chose comme une limite (πέρας), une extrémité (ἔσχατον) – tout cela, je dis que c'est la même

⁹ Cf. PLAT. *Soph.* 236b7-c5.

¹⁰ Aristote s'inspire de ce passage en *Top.* II, 6, 112b22-24, où la même distinction des nuances du plaisir (chez Aristote, χαρά, τέρψις, εὐφροσύνη) est dite prêter le flanc à réfutation du fait qu'elle reviendrait à faire d'une chose l'accident d'elle-même.

¹¹ Μὴ μόνον ἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἰδέναι ὁ ἐρωτῶν.

chose, mais peut-être Prodicos serait-il en désaccord avec nous». En d'autres termes, les distinctions terminologiques auxquelles s'attache Prodicos, pour utiles qu'elles soient, ne doivent pas détourner l'attention de *ce* dont on parle, de l'objet sur lequel porte la discussion.

C'est peut-être dans cette distinction entre les mots et les choses qu'il y a lieu de voir une ligne de partage entre Socrate et Prodicos, l'intérêt de ce dernier pour le langage l'apparentant, quelles que soient par ailleurs leurs divergences, à des personnalités aussi diverses que Protagoras ou Cratyle. C'est ce qu'on peut inférer en tout cas du passage de l'*Euthydème* commenté tout à l'heure, où Socrate recourt à la justesse des noms pour démystifier les jeux de mots d'Euthydème et de son frère sur *manthanein*¹². La justesse des noms, dit Socrate en se référant à Prodicos, c'est ce qu'il faut apprendre *d'abord* – ce qui veut dire que ce n'est qu'une propédeutique. De ces distinctions, «même si on en apprend beaucoup, voire toutes, on ne saura pas davantage comment il en va des choses (Εἰ καὶ πολλά τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἄν μᾶλλον εἰδείη πῆ ἔχει)» (*Euthyd.* 278b4-5)¹³. La justesse des mots à laquelle, dit Prodicos, il faut s'initier d'abord n'est que «le début des rites sophistiques (τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν σοφιστικῶν)» (*Euthyd.* 277e3): la suite qu'attend Socrate, c'est ce qu'ont annoncé les deux frères, l'exhortation à la vertu.

Au regard, sinon de l'ensemble de notre documentation sur Prodicos, du moins de celle qui est véhiculée par la tradition socratique, il est curieux que Platon ne fasse pas de Prodicos, comme d'autres sophistes, un (prétendu) professeur de vertu. Curieux, puisque c'est précisément à ce titre, semble-t-il, que Xénophon le fait intervenir à la fin du chapitre II 1 (21-33) des *Mémorables*: l'apologue d'Héraclès à la croisée des chemins, ce n'est en un sens rien d'autre que l'exhortation à la vertu que Socrate ne parvient pas, dans l'*Euthydème*, à obtenir des deux frères. Exhortation à ses yeux – ou à ceux de Xénophon – si satisfaisante que, apparemment à court d'arguments face à Aristippe¹⁴, il n'hésite pas à la faire sienne.

¹² Cf. Pierpaolo ROSATI, «Intorno a Prodicò di Ceo», *Logos. Rivista di Filosofia*, 3/1972, 389-414, cit. pp. 410-411.

¹³ C'est aussi la conclusion du *Cratyle*: entre une connaissance par les noms et une connaissance par les choses, c'est la seconde qu'il faut préférer. Ce qui donne peut-être un sens supplémentaire à la plaisanterie de 384b2-c1: inutile de dépenser plus qu'une drachme pour apprendre ce qu'enseigne Prodicos.

¹⁴ Cf. M. NARCY, «Le choix d'Aristippe (Xénophon, *Mémorables* II 1)» dans G.

On considère traditionnellement que Xénophon intègre ici aux *Mémorables* un authentique extrait d'un ouvrage de Prodicos dont on sait par ailleurs qu'il était intitulé "Ὠραι, *Les Heures* ou *Les Saisons*¹⁵. Comme on l'a remarqué depuis longtemps, la morale de cet apologue est en plein accord avec l'éthique socratique telle qu'elle ressort de l'ensemble des écrits socratiques de Xénophon: c'est bien entendu l'un des arguments les plus forts pour voir en Prodicos un prédécesseur de Socrate. C'est devenu récemment, au contraire, un argument contre l'authenticité du passage: selon Louis-André Dorion¹⁶, le vocabulaire et le style de l'apologue, qui ne se différencient en rien de ceux de Xénophon, et la morale qu'il développe, conforme en tout point aux conceptions qu'il défend par l'intermédiaire de Socrate, prouvent que Xénophon a entièrement réécrit l'apologue qui, en réalité, ne doit rien à Prodicos¹⁷.

Je n'entrerai pas ici dans cette querelle d'authenticité. Comme on vient de le voir, l'argument de la parfaite intégration de l'apologue d'Héraclès au propos des *Mémorables* est susceptible de servir l'une ou l'autre thèse, et il n'est, à vrai dire, pas plus probant dans un sens que dans l'autre. Il n'y a pas à s'étonner de cette parfaite intégration: c'est au contraire si Xénophon nous montrait Socrate recourir, à des fins d'édification, à une fable étrangère au portrait que tracent de lui les *Mémorables* – c'est alors qu'il faudrait s'étonner, et même s'inquiéter – comme on ne l'a fait, du reste, que trop souvent – du manque de cohérence, voire d'intelligence de leur auteur. Si l'apologue est mis dans la bouche de Socrate, c'est évidemment parce qu'il consonne avec les thèses socratiques, telles du moins que comprises et exprimées par Xénophon. Cela ne signifie ni que cet apologue soit un faux, ni qu'il faille voir en Prodicos la véritable source des idées morales

GIANNANTONI *et alii*, *La Tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli, 1995, pp. 71-87, notamment p. 86.

¹⁵ Cf. 84 B 1 DK.

¹⁶ L.-A. DORION, «Héraclès entre Prodicos et Xénophon», *Philosophie antique*, 8 (2008), pp. 85-114. Voir aussi V. GRAY, «The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's "Choice of Heracles"», *Classical Quarterly*, 56 (2006), pp. 426-435.

¹⁷ Alors que l'apologue est rangé par Diels dans les fragments B, i.e. les extraits authentiques, Dorion, dans la récente traduction des sophistes (J.-F. PRADEAU *et al.*, *Les Sophistes: Fragments et témoignages*, Paris, 2009), le présente comme un «fragment présumé des œuvres de Prodicos» – à vrai dire, le seul.

de Xénophon¹⁸ – ni d'ailleurs de celles de Socrate: à la différence du Socrate de Platon déclarant une dette à l'égard de Prodicos en matière de synonymique, celui de Xénophon ne se dit en aucune façon l'élève de Prodicos.

Plus intéressante que la question d'authenticité est la question de savoir pourquoi Xénophon, par l'intermédiaire de son Socrate, fait intervenir Prodicos. Que l'apologue soit authentique ou non, la question se pose dans les mêmes termes; elle se pose même davantage pour les tenants de l'inauthenticité: si la fable n'est pas de Prodicos, pourquoi la lui prêter plutôt qu'à Socrate lui-même? Tirant argument de l'appellation «Prodicos le sage» au début de l'apologue, Dorion répond que l'objectif de Xénophon est de montrer que les idées de Socrate sont aussi «défendues par des sages reconnus... de sorte que l'on aurait tort de voir en Socrate un penseur subversif dont l'influence aurait été funeste à la cité et à la jeunesse»¹⁹. Réponse, de fait, la plus plausible, mais qui, on le notera, vaut aussi bien si l'apologue est authentique: au terme d'un chapitre destiné à montrer que Socrate encourageait par ses propos ses disciples à pratiquer l'*enkrateia*, le montrer faisant arme d'un apologue en réalité bien connu²⁰ est une manière de montrer que les idées qu'il propageait circulaient, indépendamment de lui, dans des œuvres littéraires qui connaissaient la faveur du public et qui n'avaient, pour parler comme Dorion, rien de subversif.

Étant donné que le public en question – celui d'Aristophane – tenait précisément les sophistes pour subversifs, à tel point qu'un élément essentiel de la défense de Socrate, pour Xénophon comme pour Platon, était de le dissocier des sophistes, la manœuvre n'avait de sens que si précisément, aux yeux de ce même public, Prodicos passait non pas pour un sophiste, mais, selon, nous l'avons vu, son appellation la plus fréquente dans nos sources, pour un sage.

Dans l'*Axiochos* et l'*Éryxias*, enfin, on voit Socrate, comme dans les *Mémorables*, rapporter de présumés propos de Prodicos. La place manque ici pour faire de ces deux passages une analyse approfondie. On se bornera ici à souligner que le premier (*Axiochos*, 366d2-367d1) illustre ce qui vient d'être dit de Prodicos en garant de conformisme²¹:

¹⁸ Cf. DORION, *art. cit.* p. 105.

¹⁹ DORION, *art. cit.*, p. 107.

²⁰ Cf. PLATON, *Symp.* 177b1-4; Schol. in ARISTOPH. *Nub.* 361 = DK 84 B 1.

²¹ Sur cet aspect, voir récemment M. BONAZZI, *I Sofisti*, Roma, 2010, pp. 126-127.

il s'agit d'un tableau des misères propres à chaque âge de la vie humaine, qui se conclut sur l'idée que les dieux ne peuvent mieux récompenser ceux qui les honorent qu'en leur accordant la mort; pessimisme bien ancré dans la tradition, comme en témoignent les deux légendes citées à l'appui, car, même si, comme on l'admet généralement, ce sont des emprunts à Cicéron et à Plutarque²², l'une et l'autre sont attestées bien plus tôt: celle d'Agamède et Trophonios probablement déjà chez Pindare²³, et celle de Cléobis et Biton chez Hérodote²⁴.

La référence à Prodicos dans l'*Éryxias* (397c6-399a5) est plus curieuse²⁵. Socrate relate une discussion au cours de laquelle Critias démontre qu'il vaut mieux pour l'homme ne pas être riche puisque ainsi, n'ayant pas les moyens de faire tout ce qu'il veut, il est empêché de faire ce qu'il veut de mauvais. Socrate, interrompant Critias, raconte alors qu'en une autre circonstance il a entendu Prodicos, «un savant homme», soutenir le même raisonnement; mais, à la différence de Critias dans la circonstance présente, en butte aux objections d'un jeune interlocuteur, il fut empêché d'y répondre par le gymnasiarque qui le mit à la porte au motif que ses propos n'étaient pas appropriés à de jeunes oreilles. Ainsi, conclut Socrate, de même qu'au tribunal le même témoignage sera reçu ou non suivant que son auteur aura bonne ou mauvaise réputation, le même raisonnement convainc ou non, suivant qu'il est tenu par quelqu'un à qui, comme à Critias, on reconnaît beaucoup de mérite à la fois dans son action publique et dans sa vie privée (πολιτικόν τε καὶ ἄνδρα καὶ πολλοῦ ἄξιον, 399c4), ou par quelqu'un que l'on tient, comme Prodicos, pour «un sophiste et un bonimenteur (σοφιστήν καὶ ἀλαζόνα)» (399c3). C'est là peut-être la seule occurrence où l'on voit Prodicos, ce «savant homme», victime du discrédit qui s'attache au nom de sophiste.

Pour un lecteur de Platon, tout se passe ici comme si Socrate, parlant de Prodicos, parlait en réalité de lui-même. En effet, comme il a été noté de longue date²⁶, l'argumentation qui vaut à Prodicos de

²² CIC. *Tusc.* I, 47, 113-114; PLUT. *Consol. ad. Apoll.* 108F-109B.

²³ PINDARE, Fr. 26.

²⁴ Hérodote, I, 31.

²⁵ Sur ce passage, voir récemment K. DÖRING, «Der Prodikos-Episode im pseudo-platonischen *Eryxias*», dans K. DÖRING, M. ERLER et S. SCHORN (ed.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart, 2005 (Philosophie der Antike, 22), pp. 69-80.

²⁶ Cf. J. SOUILHÉ, *Platon, Œuvres complètes*, tome XIII, 3^e partie: *Dialogues apoc-*

se voir interdit de parole et prié de quitter les lieux, alors qu'elle est développée avec succès par Critias, est strictement parallèle à celle que développe Socrate, dans l'*Euthydème*, à l'intention du jeune Clinias (*Euthyd.* 278e-281e). J'ai montré ailleurs²⁷ qu'appliquée non seulement aux biens extérieurs mais, comme le fait Socrate dans l'*Euthydème*, aussi aux biens de l'âme, autrement dit aux vertus, cette argumentation présente un caractère véritablement subversif: c'est bien ce que, dans l'*Éryxias*, le gymnasiarque reproche à Prodicos; et, de même qu'il lui coupe la parole, Socrate aussi, dans l'*Euthydème*, se voit réduit au silence, non par un gymnasiarque²⁸, mais par les deux sophistes avec lesquels il est en compétition.

La mésaventure de Prodicos, Socrate la donne pour un exemple de «la façon dont les gens sont disposés à l'égard de la philosophie (ὡς ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν φιλοσοφίαν)» (399a6-7): ce trait aussi évoque l'*Euthydème*, à la fin duquel Criton puis Socrate lui-même appellent philosophie la discussion dont ce dernier vient de donner le récit²⁹. L'auteur de l'*Éryxias* a-t-il pour source Prodicos lui-même, comme le veut W. Nestle sur la base de comparaisons avec Xénophon et Thémistius, ou l'*Euthydème* de Platon, comme ce dernier rapprochement m'incline à le penser? En l'absence de tout témoignage indépendant, la question reste indécidable. Mais cette indécision même est peut-être le signe que l'appropriation de Prodicos par Socrate s'est muée dans la mémoire des socratiques en une sorte de gémellité, tous deux soutenant les mêmes thèses anti-conformistes et connaissant le même sort³⁰.

ryphes, Paris, 1930, n. ad 397a5. Ni W. NESTLE («Die Horen des Prodikos», *Hermes*, 71, 1936, pp. 151-170 = Id., *Griechische Studien*, Stuttgart 1948, pp. 403-429 = C.J. CLASSEN, *Sophistik*, Darmstadt 1976 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), pp. 425-451; «Xenophon und die Sophistik», *Philologus*, 94, 1940, pp. 31-50 = *Griechische Studien*, Stuttgart 1948, pp. 430-450) ni G.B. KERFERD («The "Relativism" of Prodicus», *Bulletin of the John Rylands Library*, 37, 1954-55, pp. 249-256) n'ont relevé la proximité de ce passage avec l'*Euthydème*.

²⁷ Cf. M. NARCY, *Le Philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, 1984, pp. 109-115.

²⁸ Qui, comme on l'a noté (cf. J. SOUILHÉ, *op. cit.* p. 88), n'existait pas à l'époque où fut écrit l'*Euthydème*.

²⁹ Criton: 304e7; Socrate: 305b-307c, *passim*.

³⁰ D'après la *Souda* (Adler, IV, 201, 23-26 = DK 84 A 1), Prodicos aurait, comme Socrate, été condamné à boire la ciguë pour corruption de la jeunesse.

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO¹**Considerações sobre o visível e o invisível
no pensamento de Demócrito**

ὄσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει,
ταῦτα τῆι τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται.

HIPÓCRATES, *Da arte*, 11.21

Apresentamos neste texto algumas considerações e reflexões acerca do tema do visível e do invisível no pensamento de Demócrito. Para tanto, propomo-nos a examinar alguns testemunhos e fragmentos que per esse possibilitam uma rica discussão a seu respeito e uma melhor apreciação de sua importância no quadro do pensamento atomista. As conseqüências da investigação do filósofo neste terreno podem ser observadas em suas teses físicas, cosmológicas, ontológicas e gnosiológicas, para não falar de sua importância na elaboração de sua antropologia, psicologia e ética. O tema do visível e do invisível, como pretendemos mostrar, é um daqueles, como com freqüência encontramos na obra de um pensador, que desempenha o papel de pedra angular na compreensão de toda sua doutrina filosófica. Em outras palavras, a nossa hipótese é de que subjacente à discussão empreendida pelo filósofo a partir destas noções e do construto que realiza através delas, mais do que uma dentre as muitas questões que se apresentam ao estudioso do atomismo antigo, permitem uma melhor compreensão do escopo e do alcance dos enunciados capitais de sua filosofia.

Como uma das principais áreas da especulação dos primeiros filósofos, a investigação cosmológica teve como seu principal objetivo não apenas a identificação de um princípio apto a dar conta da cons-

¹ Professora da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil (mcdpeixotobh@gmail.com).

tituição e da ordem presente do cosmo, mas, também, a construção de um caminho, de um *methodos* adequado à pesquisa que se queria empreender e de um discurso capaz de apresentar de modo mais conseqüente seus resultados. É no seio desta preocupação que o problema do visível e do invisível receberá suas primeiras formulações, até vir a se tornar ele próprio um objeto precípua de enquete. Ocupados em compreender a realidade à sua volta em seu caráter fenomênico, os primeiros filósofos se viram logo confrontados com o desafio que representava encontrar um parâmetro que lhes servisse de fundamento e, enquanto tal, se mostrasse eficaz na explicação de como as coisas são, de sua constituição e vir-a-ser. Em seu primeiro impulso, aprestaram-se a identificar quais seriam aqueles elementos aptos a desempenhar no interior do cosmo a função de elementos primordiais e constitutivos das coisas, a partir dos quais se veria assegurada sua subsistência em meio ao ininterrupto fluxo de geração e corrupção, e, além disso, tornassem possível a construção de um discurso acerca dele. Em outras palavras, tratava-se de encontrar uma espécie de mínimo denominador comum apto à resolução da *equação* cosmológica. Pouco a pouco, e gradativamente, eles foram percebendo que o mero recurso à experiência sensível como fonte e *topos* de suas observações não era suficiente para se chegar a uma explicação que satisfizesse seu desejo de inteligibilidade. Com efeito, entre os primeiros filósofos, encontramos uma emergente e cada vez mais evidente consciência dos limites do pensamento e do conhecimento em sua investigação e reflexão sobre as coisas, e assistimos, por conseguinte, a um esforço cada vez mais notável na busca de uma via alternativa e mais eficaz para se levar adiante a atividade especulativa. Tratava-se, para eles, de considerar o problema da conexão entre a realidade imediata, aquela que se apresenta prontamente aos sentidos, e aquela mediata, que constitui sua instância mais elementar e estrutural, à qual não se pode aceder a não ser transpondo os limites que se apresentam à percepção sensível. Em outros termos, eles foram compreendendo que quanto mais se distanciavam da efêmera consistência da ordem fenomênica das coisas, mais lhes era possível aceder a um nível de inteligibilidade que desse conta da sua realidade. Da capacidade de transpor estes limites dependia em grande parte a possibilidade de uma cada vez mais clara e bem construída explicação do mundo fenomênico. É interessante notar que a empresa de compreensão da realidade visível do mundo parecia pressupor a identificação daquele elemento que, mesmo quan-

do similar ao observável, não podia se limitar àquela sua aparentada forma contemplada pelos sentidos.

Quando examinamos os testemunhos e fragmentos através dos quais nos foram transmitidos os resultados a que chegaram os primeiros filósofos em suas investigações, constatamos que tal preocupação é tão antiga quanto a própria filosofia². Ou seja, a preocupação em oferecer uma explicação razoável do mundo implicou, também, na identificação dos limites que se interpunham a tal pretensão e na busca de mecanismos capazes de superá-los. Quando, por exemplo, Heráclito e Parmênides manifestam sua desconfiança nos sentidos, e procuram identificar uma outra base para sua investigação e uma outra ordem discursiva apta a expor os seus resultados, eles deixam transparecer sua consciência deste problema. Nas palavras de Heráclito, haveria uma harmonia que, sendo invisível, seria, no entanto, superior àquela visível³. Nas palavras de Parmênides, existiria uma via, que se encontraria fora dos caminhos batidos pelos quais se conduzem a maioria dos homens⁴, à qual é necessário que nos lancemos se quisermos compreender como as coisas verdadeiramente são.

O problema do estatuto da percepção e a incipiente reflexão acerca de seu mecanismo, possibilidades e limites, já se encontrava subliminaramente presente, e de modo bastante interessante, na tradição mitopoiética que precedeu a sua emergência como problema filosófico. Não poucas são as considerações de que é objeto nos poemas épicos, na poesia didática, na lírica e na tragédia. Um rápido sobrevôo da literatura grega bastaria para confirmar tal fato e estabelecer um repertório das suas várias formulações.

Cenas antológicas como a de Odisseu amarrado ao mastro para não se deixar seduzir pelo canto das sereias, de Gorgó que entorpece os

² G.S. McClintock chama atenção para os diferentes modos como os pensadores antigos afrontaram o problema: «Chez certains penseurs, l'opposition du visible et de l'invisible a plutôt une valeur relative – les deux sont sur le même plan et, dans le second, s'accuserait le sens du négatif et du provisoire. Chez d'autres, elle correspond manifestement à une différence de niveaux ontologiques, le 'caché' étant la réalité véritable par opposition à l'apparent' (...) ont peut reconnaître un certain primat à la conception de l'invisible' comme réalité absolue» (McCLINTOCK, G.S., *Il pensiero dell'invisibile nella Grecia arcaica*. Napoli: Tempi Moderni, 1989, p. 406).

³ HIPPOL. *Refut.* IX, 9: DK 22 B 54: ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

⁴ SIMPL. *De cael.* 557, 20: DK 28 B 1, v. 27-28: ἐπεὶ οὐτὶ σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν).

sentidos, e com eles o pensamento, das metamorfoses de Odisseu em sua viagem de regresso à casa ou ainda aquelas de Proteu, não deixam de ser um indício de como os antigos pareciam estar conscientes das ilusões dos sentidos. Mas um *mythos* suscita particular interesse quando se trata de estabelecer o inventário de como a literatura grega, fora das sendas da filosofia, considerou em suas produções o hiato que quase sempre se interpõe entre o que as coisas de fato são e o que elas parecem ser: trata-se do mito de Édipo. Um breve exame de um dos principais registros literários deste mito, a tragédia *Édipo Rei* de Sófocles, oferece-nos uma série de elementos para introduzir o problema que nos interessa investigar no quadro do pensamento de Demócrito, além de apresentar alguns pontos de contato com o anedotário que faz parte da biografia do filósofo.

Na tragédia homônima, o herói trágico se priva da visão ao constatar os limites do conhecimento que possuía acerca de si mesmo e ao se aperceber que, embora dotado do sentido da visão, fora incapaz de enxergar o encadeamento dos fatos que se desenrolavam à sua volta⁵. Não é senão lentamente e gradativamente que a sua percepção, aguçada pelo vivaz diálogo com o vidente Tíresias, será conduzida à clarividência da trama que lhe tecera o destino.

Vários são os momentos em que, no *Édipo Rei*, o poeta evoca o tema da visão e seus limites, promovendo uma verdadeira revolução na consideração da realidade e de sua aparência, e estabelecendo, em decorrência de tal movimento, uma nítida distinção entre duas sortes de visões e de cegueiras, a saber aquela de Édipo e aquela de Tíresias, a de um vidente que não vê e a de um cego vidente. Édipo, detetive que ignora possuir em si mesmo a peça-chave para resolução do delito, busca obstinadamente decifrar o novo enigma que a ele se apresenta, com o intuito de salvar, ainda uma vez, a cidade de Tebas da mácula que recai sobre ela. Ignorando ser ele próprio o homem que procura, empenha todos os meios e recursos à caça do assassino de Laio. Ele busca um outro que não sabe abrigar em si mesmo. Ele vasculha, escava por todos os lados, fiando-se em sua capacidade de ver, de examinar, de perscrutar o que escapa a todos. Ao longo do caminho pelo

⁵ A propósito da reflexão sobre a visão no *Édipo Rei* de Sófocles, ver nosso texto “A experiência da visão na literatura grega: preâmbulos de um problema”, in: PEIXOTO, M.C.D.; MARQUES, M.P.; PUENTE, F.R., *O visível e o inteligível. Percepção e inteligência na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011 (no prelo).

qual se insinua em seu afã, a realidade irá se descortinar pouco a pouco, e, como num jogo de espelhos, trará à luz a trágica resposta à sua pergunta. Guiado “pelas mãos” de um cego, ele se descobrirá objeto de sua própria busca (v. 362). O poder divinatório de Tirésias, antes objeto de reconhecimento e de elogio, tornar-se-á pouco a pouco, e de modo crescente, alvo de desconfiança e de perjúrio, a ponto de ter o vidente suas palavras questionadas sem subterfúgios: «Tu és cego dos olhos, diz Édipo a Tirésias, das orelhas e do espírito» (v. 370-371), «tu não te refugias senão em trevas, tu não podes me ferir, tu não podes ferir aqueles que vêm a luz» (v. 374-375). E em meio às trevas que lhe rodeiam, Tirésias revela a Édipo o que ele não sabe sobre si mesmo: «Porque me reprovos de ser cego, eu te direi que tu podes ver, mas que tu não vês em que mal te encontras, nem onde habitas, nem em casa de quem, nem com quem» (v. 412-415). Édipo censura as palavras obscuras e enigmáticas de Tirésias (v. 439) e contesta sua capacidade de “ver para além dos enigmas”. Tirésias, então, abandonando a linguagem oblíqua, vaticina em cruas e nuas palavras, anunciando o iminente destino do rei: «Acredita-se que é estrangeiro, imigrante, mas se verá que é Tebano de nascimento. Ele não terá alegria, pois ele vê claro e vai se tornar cego...» (v. 452-454). O que parecia ser, não é; aquele que supunha ver, vê enfim a sua própria cegueira, e num só gesto e pelas próprias mãos, a cegueira de espírito dá lugar à cegueira física⁶. Édipo é agora tão cego quanto Tirésias, mas a sua cegueira, diferentemente daquela do vidente, é privada do dom divinatório. Tirésias, embora privado da visão, vê. Ele vê mais do que Édipo e possui o conhecimento de que esse se revelou carente: ele conhece o que foi, o que é, o que será. A cegueira de Édipo, por sua vez, é plena de tristeza e filha da ignorância: a de não ter sabido, embora tendo suposto saber, o que é o homem e que homem era ele próprio. Édipo, Senhor de Tebas, não é mais Senhor de si mesmo. A realidade lhe escapa como a luz aos seus olhos.

Esta breve incursão pela tragédia sofocleana traz a baila uma série de elementos consonantes com o tratamento que o problema do visível e do invisível, do sensível e do inteligível receberá em Demócrito. Co-

⁶ Ele arranca os alfinetes de ouro com os quais ela (Jocasta) prende seu vestido; ele os levanta e atinge com eles os seus próprios olhos dizendo: «Eles não verão mais o mal que eu padeci nem aquele que eu fiz. Nas trevas eles não verão mais aqueles que eles não deviam ver, nem conhecerão mais aqueles que eu queria conhecer» (v. 1271-1274).

mecemos nosso exame pelo testemunho antes aludido da autoprivação da visão, testemunho esse recorrente na doxografia do Abderita.

Aulo Gélío escreve nas *Noites Áticas* que Demócrito, convicto do primado das coisas invisíveis sobre os demais objetos do conhecimento, teria se privado voluntariamente da vista: «ele se priva a si mesmo do uso da visão, porque ele estimava que os pensamentos e as meditações de seu espírito ocupado em examinar os princípios da natureza seriam mais vivos e mais precisos, uma vez livres dos prestígios da visão e dos entraves que os olhos constituem»⁷. Ao testemunho de Aulo Gélío associamos o de Cícero⁸ que, ao mencionar o fato da privação da visão, não afirma nem sugere em nenhum momento que tenha sido ele próprio a privar-se da faculdade da visão.

Malgrado as semelhanças entre o *mythos* de Édipo e o *bios* do filósofo, diverso é o caráter de que se reveste em cada caso o fato da privação da visão. Enquanto no *mythos* a privação da visão consiste em uma punição que se imputa o herói pela sua *hamartia*, sob o impacto da abrupta tomada de consciência acerca da sua própria “cegueira”, nos testemunhos de Cícero e de Aulo Gélío, a mencionada privação da visão de Demócrito, seja ela anedota ou fato⁹, tenha ela sido provocada

⁷ Aulo Gélío se baseia nos versos do poeta Laberianus, nos quais, entretanto, os motivos do filósofo teriam sido outros (*sed causam voluntariae caecitatis finxit aliam vertitque in eam rem, quam tum agebat, non inconcinnter*): «Democritus Abderites, physicus philosophus, / Clypeum constituit contra exortum Hyperionis, / Oculos effodere ut posset splendore aereo / Ita radiis solis aciem effodit luminis, / Malis bene esse ne videret civibus» (GELL. *Noct. Att.* X, 17: DK 68 A 23; L. XLIV).

⁸ CÍC. *Tusc. disp.* V, 39, 114: DK 68 A 22: «Demócrito, tornado cego, não se encontra mais seguro de ser capaz de discernir o branco do preto. Mas ele sabia, ainda, distinguir os bens dos males, os atos justos dos atos injustos, as ações boas das ações desonestas, as coisas úteis das coisas inúteis, o que é nobre do que é mesquinho; estar privado da diversidade das cores não o impedia de conhecer a felicidade da qual o tinha privado o reconhecimento das realidades. De resto, este grande filósofo estimava também que a visão dos olhos fosse obstáculo para a penetração da alma e, enquanto outros com frequência não vêem nem sequer o que está sob seus pés, ele viajava por todo o infinito, sem ser obstaculizado por nenhum limite». O testemunho de Cícero ajuda a compreender a distinta natureza dos objetos dos conhecimentos obscuro e legítimo que será abordado mais adiante. Dentre outras coisas, ele evidencia o caráter ético e gnosiológico inerente à crítica aos sentidos em Demócrito, crítica esta que não se volta aos sentidos eles mesmos, mas aos seus limites, e em virtude da qual se justificará a primazia do intelecto no processo do conhecimento. Ver, também, do mesmo autor, *De fin.* V, 29, 87: DK 68 A 169, L. XLIII.

⁹ Para Plutarco, entretanto, tal fato não passaria de uma lenda que se prestaria

pelo próprio filósofo ou por algo que independia dele, não equivale a uma punição por uma falta cometida, mas antes a uma possibilidade que se descortina, apontando, de um ponto de vista temporal, não para o passado, mas para o futuro. A conotação positiva do fato de se ver privado da visão serve a sinalizar para a existência de uma outra instância da realidade e para uma outra experiência perceptiva possível¹⁰. A operação perceptiva que capta a realidade visível, o conjunto dos aspectos sensíveis do mundo à nossa volta, revela-se, no confronto de seus limites, como o trampolim que nos projeta em uma outra dimensão, a experiência que desperta em nós uma outra “faculdade”. O movimento que tem lugar nesta experiência nos faz pensar no que sugere o fragmento de Heráclito transmitido por Clemente: «de noite, uma luz se acende para mim; morto, extinta a vista, uma luz se acende do que dorme»¹¹. A privação de um sentido adquire, assim, uma conotação positiva, à medida que favorece o despertar de uma outra ordem de “percepção”¹², aquela intelectual, que não apenas pode ir além dos sentidos, partindo deles, mas que pode também prescindir deles em suas operações. A efêmera consistência da superfície fenomênica do

a evidenciar a importância atribuída às realidades que apenas são alcançáveis pelo intelecto: Plutarco escreve: «Se é falso (ψευδός ἐστι) que Demócrito tenha deliberadamente (ἐκουσίως) apagado sua vista voltando seus olhos para um espelho ardente do qual recebia a reverberação, para impedi-los de perturbarem seu entendimento (ὅπως μὴ παρέχωσι θόρυβον τὴν διάνοιαν) atraindo com frequência o pensamento para fora, mas deixando-o no interior de casa, como se fechasse as janelas que dão para fora, pelo menos é verdade (ἀληθές ἐστιν) em primeira linha que aqueles que mais fazem uso de sua inteligência (οἱ πλεῖστα τῇ διανοίᾳ χρώμενοι) agitam o menos possível seus sentidos (τὴν αἴσθησιν ὀλίγιστα κινουῦσιν)» (PLUT. *De curios.* 12, 521 D: DK 68 A 27).

¹⁰ Para R. Peregalli, «il gesto, o l'accadimento, sono una conseguenza dello θεωρεῖν». E sobre o gesto atribuído a Demócrito ele escreve: «Non è una dimensione eccentrica che tocca in sorte all'uomo, secondo un disegno divino, recando in cambio, come dono, la 'divina follia'. È una dimensione che nasce nel rigore stesso del 'contemplare'. L'orizzonte che la misura è quello di uno sguardo che percorre la distanza dal visibile all'invisibile» (PEREGALLI, R., *La corazza ricamata. I Greci e l'invisibile*. Milano: Bompiani, 2008).

¹¹ CLEM., *Str.* IV, 143: DK 22 B 26: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται, ἐαυτὸ ἀποθανών, ἀποσβεσθεῖς, ὄψεις.

¹² Entendemos, aqui, o termo no sentido do *perceptio* latino, ou seja, como o fato de “recolher através da inteligência” (cf. GAFFIOT, F., *Dictionnaire abrégé Latin Français*. Paris: Hachette, 1936). Assim sendo, pensamos que o termo “percepção”, diferentemente do que ocorre com o termo “sensação”, ao qual é por vezes assimilado, presta-se também a designar o tipo de operação que tem no intelecto seu sujeito.

mundo é posta em evidência, e torna possível mergulhar, graças à perspicácia do intelecto, nas águas abissais em que se esconde a *estrutura fina da realidade*¹³, sua dimensão subsistente cuja trama se constitui do que é sempre e por si mesmo, a saber os átomos e o vazio.

Muitas são as imagens que se prestam a evocar este *pathos* do oculto¹⁴, do obscuro, do não evidente, e não poucos são os testemunhos que no anedotário antigo nos apresentam de modo caricatural os primeiros filósofos. Contudo, os episódios das biografias filosóficas que se inscrevem neste registro se inspiraram certamente na representação que fizeram os seus contemporâneos dos filósofos. Pensamos em particular no conhecido episódio que alude ao tropeção que pôs por terra Tales quando, distraído, contemplava os astros, as realidades distantes e, logo, menos visíveis e discerníveis pelo conhecimento sensível. Em seu relato, Diógenes Laércio descreve assim o episódio: «Conta-se, ainda, que uma velha o conduziu um dia para fora de casa para estudar os astros; ele caiu em um buraco e, ao vê-lo lamentar-se, disse-lhe a velha: “Ora pois! Tales! Você não pode ver o que está a seus pés (τὰ ἐν ποσὶν οὐ δυνάμενος ἰδεῖν) e crê ser possível conhecer o que se passa no céu?” (τὰ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ οἶει γνῶσεσθαι...)»¹⁵. Na distinção que aqui se esboça entre o próximo e o distante, podemos entrever uma forma de manifestação do problema do visível e do invisível. Nesse caso, ver / ἰδεῖν se encontra associado a conhecer / γνῶσεσθαι, e a impossibilidade em questão alude a uma deficiência decorrente da incapacidade de saber valer-se da percepção visual no plano prático da vida. Tales tem sua atenção voltada para um outro plano da realidade, menos visível, em certa medida, porque mais distante dos olhos, o qual lhe absorve e faz com que não perceba o que está mais próximo, o que aos demais salta aos olhos. Esta imagem do filósofo é significativa, pois

¹³ Apropriamo-nos, aqui, da feliz paráfrase que serve de título a um artigo de G. A. Ferrari publicada na revista siciliana *Siculorum Gymnasium*, em volume que reúne as atas de um colóquio realizado em Catânia: “La scrittura fine della realtà” (*Siculorum Gymnasium*, 33, 1980, p. 75-89). Neste artigo, Ferrari discorre acerca da estrutura profunda que seria o objeto da *gnome gnesie*, ou seja, a estrutura atômica constitutiva de toda forma de existência. Sobre este tema trataremos na seqüência de nosso texto.

¹⁴ Tomo aqui de empréstimo a G. Colli a expressão que serve de título a um dos capítulos do seu ensaio sobre o nascimento da filosofia. COLLI, G., *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1975.

¹⁵ DIOG. I, 34: DK 11 A 1.

ela indica ser ele aquele cuja atenção não se deixa envolver pelo imediato, mas se volta para aquilo que escapa à percepção da maioria.

O tema do visível revela-se, assim, um *topos* de fundamental importância nos albores da filosofia e, como é sabido, de reconhecida fortuna ao longo de toda a Antiguidade. Em um de seus fragmentos, Heráclito, por exemplo, escreve que Homero teria sido enganado por crianças em virtude de um erro de percepção: «Estão enganados os humanos quanto ao conhecimento das coisas aparentes, assim como Homero que foi dos gregos o mais sábio de todos. Pois também àquele crianças matando piolhos enganaram tendo dito: as que vimos e pegamos, estas abandonamos, as que não vimos nem pegamos, estas carregamos»¹⁶. Nesse e noutros fragmentos, e ainda naqueles de outros contemporâneos do filósofo, delinea-se a distinta consistência ontológica e gnosiológica que caracteriza os planos visível e invisível das coisas.

Poderíamos prosseguir apontando os indícios, na literatura grega pré e pós filosófica, do primado conferido às coisas invisíveis quando se trata de indicar o que é mais sábio e estável. Mas contentemo-nos com este breve aceno e voltemos ao que aqui constitui nosso objeto. Queremos agora examinar um momento da reflexão sobre o visível e o invisível que consideramos de capital importância na história da filosofia, anterior a Platão, e cujas conseqüências se farão notar não só no âmbito da física e da cosmologia, mas, também, como um seu desdobramento natural, no terreno da antropologia, da psicologia, da gnosilogia e da ética. Interessa-nos colocar em evidência a inilidível contribuição do atomismo grego de Leucipo e Demócrito em seu modo original de conferir inteligibilidade ao visível pelo recurso ao invisível. O atomismo torna possível um conhecimento e um discurso que reconhecem a estrutura íntima do cosmo e de tudo que nele existe, estrutura da qual depende, a um só tempo, sua existência e sua inteligibilidade. O que faz a originalidade do atomismo é precisamente esta intuição de que a realidade fenomênica tem sua cognoscibilidade assegurada pela identificação de sua estrutura atômica, a qual, por sua vez, somente pode ser apreendida pelo intelecto. A recorrente desconfiança a respeito do que conhecemos das coisas e a constatação dos limites dos

¹⁶ HIPPOL. *Refut.* IX, 9, 5; 22 B 56 DK. Trad. de Celso de O. VIEIRA, in *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito*. Dissertação de Mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. Belo Horizonte, Fevereiro de 2011.

sentidos na apreensão da natureza última das coisas, não concorreu, em Demócrito, para um abandono cético da investigação filosófica, mas antes o levou à postulação da existência de uma outra instância da realidade apta a se constituir como objeto de conhecimento e à proposição de uma outra via de acesso. Ele não abriu mão, diante dos constatados limites da percepção sensível e do caráter efêmero de seu objeto de conhecimento, de investigar o mundo à sua volta e de oferecer a seu respeito uma explicação capaz de desvelá-lo e de lhe conferir inteligibilidade. Suas pesquisas em diferentes campos das ciências naturais o atestam. Como testemunha Cícero, não há assunto que não tenha sido objeto de suas considerações¹⁷. Entretanto, não lhe bastava a convicção quanto a necessidade de investigar as causas, era preciso ainda superar as dificuldades inerentes a este tipo de pesquisa. A *aposta* de Demócrito é a de que existiria uma outra dimensão das coisas, passível de ser apreendida, e cujo conhecimento seria possível ao homem em virtude de sua própria natureza e das capacidades com que essa lhe dotou. Longe, portanto, de conduzi-lo a um ceticismo¹⁸ como aquele que preconiza a suspensão do juízo, o filósofo, que preferia encontrar uma causa a tornar-se o rei dos Persas, vê em sua constatação um horizonte que se descortina e um ponto de partida para a edificação de seu pensamento.

Em outras palavras, pensamos que a formulação da teoria atômica, é consequência natural da experiência dos sentidos e da descoberta de seus limites: a realidade fenomênica não constitui toda a realidade das

¹⁷ Cic. *Acad. priora* II, 23, 73: DK 68 B 165: «...nihil excipit de quo non profiteatur (...)».

¹⁸ Cf. Diógenes Laércio: «alguns consideram Demócrito cético, porque rejeitava as qualidades (...)» (DIOG. IX, 72: DK 68 B 117). P.-M. Morel, no quadro do debate sobre o ceticismo de Demócrito, apresenta uma hipótese interessante: «la philosophie de Démocrite conduit logiquement à un certain nombre d'apories et celles-ci ne sont pas des accidents de la doctrine ni les simples rejetons de l'histoire mouvementée des fragments et des témoignages». Para ele, haveria sim um certo tipo de ceticismo em Demócrito, mas distinto daquele de matriz pirrônica. Ele conclui: «la conception démocratéenne de la connaissance ne peut être en fait résumée par une *thèse* sceptique. Toutefois, l'argument selon lequel Démocrite n'est pas sceptique parce qu'il affirme l'existence des atomes et du vide n'est pas recevable, puisque la façon démocratéenne d'être sceptique reside précisément dans cette affirmation même, en tant qu'elle conduit à des conséquences aporétiques». Tratar-se-ia, pois, do que denominou um "scepticisme critique". (MOREL, P.-M., "Démocrite. Connaissance et apories". *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 2, 1998, p. 145-163).

coisas; os sentidos se detêm nos aspectos fenomênicos da realidade; é preciso encontrar um outro caminho, diferente daquele proporcionado pela mera percepção sensível, de modo a aceder à dimensão não fenomênica das coisas.

Dentre os textos mais significativos para o exame da questão, temos os fragmentos transmitidos por Sexto Empírico¹⁹ e por Galeno²⁰, os quais atestam o interesse suscitado pelas teses do filósofo no segundo século de nossa era. Tais textos constituem nossa fonte principal para a discussão do problema. Os primeiros três textos se encontram no *Adversus mathematicus* de Sexto:

Demócrito abole as coisas que aparecem aos sentidos (τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι) e pensa que nada aparece conforme a verdade (μηδὲν φαίνεσθαι κατ'ἀλήθειαν), mas somente conforme a opinião (ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν), e que, em verdade, subjacentes às substâncias existem os átomos e o vazio (ἐν τοῖς οὐσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν). Com efeito ele diz 'convenção o doce, [e] convenção o amargo, convenção o quente, convenção o frio, convenção a cor; e em realidade (ἐτετη) átomos e vazio.' O que significa: convenciamos e opinamos que as coisas sensíveis existem, mas, em conformidade com a verdade, estas coisas não existem, mas existem somente os átomos e o vazio.

Em suas *Confirmações*, embora ele tenha se proposto a fornecer aos sentidos a força de um testemunho crível, ele não faz outra coisa que condená-los. Diz com efeito: «nós não captamos nada de firme e de seguro, mas somente o que nos afeta conforme a disposição de nosso corpo e às [coisas] que lhe atingem e lhe oferecem resistência» (DK 68 B 9).

Ele diz ainda: «Em realidade, nós não captamos o que é [ou] não é a realidade de cada coisa; isso diversas vezes demonstramos» (DK 68 B 10).

Ele diz: «Existem dois aspectos do conhecimento, o legítimo e o obscuro. E ao obscuro pertencem todas estas coisas juntas: vista, audição, olfato, gosto, tato. E o legítimo dele se distingue». Em seguida ele aponta a razão para preferir o legítimo ao obscuro: «Quando o obscuro não pode mais ver (ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὄρῃν ἐπ' ἔλαττον) o que é muito pequeno, nem ouvir, nem sentir um cheiro nem o gosto, nem perceber pelo tato [e é preciso fazer apelo a uma investigação mais

¹⁹ SEXT. *Adv. math.* VII, 135-136 e 138, reportados como os fragmentos B 9, 10 e 11 na edição de H. Diels, e 55 e 83 na edição de Luria, respectivamente.

²⁰ GALEN. *De medica exp.*, fragmento 1259, 8, da edição de H. Schöne: DK 68 B 125.

sutil], é então que intervém o legítimo, que possui um órgão mais sutil do pensar (ἄτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον)» (DK 68 B 11).

Antes de mais nada, parece-nos necessário precisar a que se refere, no quadro destes fragmentos, o neutro plural τὰ φαινόμενα. Em sua voz passiva, o verbo φαίνω – “fazer ver” ou “aparecer”, “manifestar” – conhece sua fortuna na língua filosófica. De φαίνομαι – “aparecer”, “vir à luz”, “ser visível” ou “manifesto” –, é o particípio que substantivado pela anteposição do artigo neutro servirá a designar o que é visto e, por conseguinte, tudo aquilo que é dado à apreensão dos sentidos. Assim, τὸ φαινόμενον se refere na linguagem filosófica e, no mais das vezes, ao que é visível aos sentidos e, logo, ao que é evidente, claro e manifesto. Referindo-se quase sempre aos objetos da sensação, o termo se prestará posteriormente a indicar também o que é “visível” ao intelecto. Mas nos filósofos anteriores a Platão o termo é quase sempre empregado para indicar o aspecto aparente de uma dada realidade, sua superfície visível²¹, o sensível por oposição ao pensamento verdadeiro²², o que não significa que os fenômenos sejam sempre e necessariamente objetos indignos de conhecimento! Sexto Empírico nos diz que Heráclito julgava os fenômenos dignos de fé quando a percepção que temos deles se faz acompanhar de um juízo da razão comum; eles são fonte de engano, ao contrário, quando, ao tentar compreendê-los, nós nos limitamos a considerações de natureza particular²³. De todo modo, podemos dizer que o sentido que sobressai no emprego do termo é aquele que se refere à ordem aparente e imediata do mundo. Mas se os fenômenos são identificados à superfície aparente das coisas, eles estão necessariamente em conexão com o que existe de mais elementar nelas. Um fragmento atribuído por Sexto a Anaxágoras acena para esta contigüidade entre o plano fenomênico e o plano invisível das

²¹ Cf. Empédocles: «Para Empédocles, dois sóis: um arquétipo, que seria fogo em um dos hemisférios do mundo e que preencheria completamente de si o hemisfério, situado sempre em oposição ao seu reflexo; o outro, ao invés, aquele aparente (τὸν φαίνόμενον), um reflexo sobre o outro hemisfério (...)» (AÉT. II, 20, 13: DK 31 A 56).

²² Cf. Parmênides: «Ele qualifica este discurso como *proveniente da opinião e do engano*, não enquanto falso absolutamente, mas enquanto despencando da verdade inteligível no fenômeno (τὸν φαινόμενον) e no sensível sujeito à opinião» (SIMPL. in *Phys.* 39, 10: DK 28 A 34).

²³ SEXT. *Adv. math.* VII, 134: DK 22 A 16.

coisas: “os fenômenos são a visão das coisas invisíveis” (ὄψεις γὰρ τῶν ἀδῆλων τὰ φαινόμενα)²⁴. Aquilo que se quer apreender não é visível, mas isso não significa que o objeto de nossas apreensões se situe em um plano externo à realidade das coisas. Antes, *per contrarium*, diz-se do objeto do conhecimento legítimo que a sua verdade habita nas profundezas das coisas (ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια)²⁵ e não fora delas, o que faz do caminho que vai da percepção sensível à apreensão inteligível não uma via ascendente, mas descendente. Trata-se de mergulhar nas profundezas das coisas em busca do que não aparece na sua superfície. O conhecimento legítimo é, portanto, abissal²⁶. Afastamos os nossos sentidos das “superfícies” das coisas para tomarmos a distância crítica necessária para atravessá-las e mergulhar na realidade que lhes subjaz. Como observa Ferrari²⁷, a forma autêntica de saber é dinâmica, ela é uma direção. Com efeito, diz Demócrito, o conhecimento em questão é ἐπὶ λεπτότερον, isto é, ele implica o movimento que vai do mais grosseiro ao mais fino. Mas qual é esta direção? “Em realidade (ἐτεῆι)”, escreve Sexto, “átomos e vazio”.

Os átomos e o vazio constituem, de um ponto de vista ontológico, a instância íntima e invisível das coisas, a condição de possibilidade de sua efetiva visibilidade, que as eleva ao patamar da inteligibilidade mediante a explicitação de sua constituição íntima. Eles são, outrossim, e de um ponto de vista gnosiológico, o produto desta “espécie mais fina de percepção”²⁸ que é o intelecto, do qual provém o conhecimento legítimo, pois só ele é capaz de conhecer com nitidez o que os sentidos captam em meio a obscuridade e, por conseguinte, erroneamente. Encontramo-nos aqui diante de uma distinção de graus de percepção das coisas similar àquela aplicada à produção e à reprodução

²⁴ SEXT. *Adv. math.* VII, 140: DK 59 B 21a.

²⁵ DIOG. IX, 72: DK 68 B 117.

²⁶ Essa imagem da profundidade que caracteriza o objeto do verdadeiro conhecimento evoca um testemunho de Diógenes Laércio acerca do livro de Heráclito. Ele reporta as palavras de um certo Seleuco que teria assim se exprimido sobre o livro do filósofo: «precisaria ser um mergulhador deliano para não se afogar em suas águas». Trata-se, portanto, de um movimento descendente num primeiro tempo.

²⁷ FERRARI, G.A., “La scrittura fine della realtà”. *Sicilorum Gymnasium*, 33, 1980, p. 75-89, p. 76.

²⁸ VON FRITZ, K., *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 [Reimpressão; New York, Leipzig, Paris, Londres: 1938], p. 23.

de imagens ao distingui-las em baixa ou alta resolução. Enquanto no plano fenomênico temos uma imagem desfocada, de baixa resolução, no plano dos átomos e do vazio lidamos com uma imagem de alta resolução, livre das interferências que impedem de bem visualizar os seus contornos. O objeto assim captado se revela na clareza de suas linhas e numa nítida definição de sua estrutura. Nas palavras de Ferrari, encontramos-nos diante de uma espécie de *codex* «que traduz o dado perceptivo em propriedades ou características de elementos primários, os átomos, pensados como não ulteriormente decomponíveis»²⁹. São freqüentes as alusões, por parte dos estudiosos modernos, à teoria atômica como “uma fantasia construtiva” ou uma “vasta metáfora”. Com efeito, vemo-nos diante de uma estrutura econômica e simples que tem o mérito de dar conta do diverso e do múltiplo, do mais simples ao mais complexo dos corpos compostos, com um alcance que vai muito além do estimável porque torna possível compreender não apenas as coisas que existem e que já existiram, mas se projeta como igualmente adequada à explicitação daquelas que ainda estão por vir. Entretanto, enquanto a teoria atômica se impõe como explicação de alcance geral, no âmbito dos particulares, e especialmente naquele da filosofia natural, como constata Morel, «a estrutura atômica de um ou outro composto nos escapa sempre»³⁰.

Esta relação necessária entre o visível e o invisível pode ser, outrossim, constatada em Demócrito. Para que ela possa ser melhor apreciada é preciso, primeiramente, que estabeleçamos, ainda que exclusivamente no plano lógico, a distinção entre os aspectos da realidade que se referem às instâncias visível e invisível e o movimento mediante o qual se dá sua captação ou apreensão no âmbito da experiência humana. Em se tratando do mundo a nossa volta, podemos dizer que o pensamento atomista percebe o mundo em sua complexidade e se dá conta que a trama que é visível não nos permite compreender plenamente aquilo que as coisas são. As variações, as mudanças, a permanente transformação das coisas na *palin diakosmesis* do mundo representam um obstáculo à nossa compreensão. Este mundo assim percebido não é contudo falso, mas, como notou G. A. Ferrari, «somente heterogêneo com respeito à verdadeira realidade: é um significado privado do

²⁹ *Op. cit.*, p. 77.

³⁰ *Op. cit.*, p. 159.

seu significado»³¹. “A soleira”, continua Ferrari, «coloca-se para Demócrito no ponto de diminuição, do exaurir-se por impotência (μηκετί δύνηται) das capacidades de discriminação, quase do poder resolutivo (μήτε ὀρήν ἐπ’ ἔλαττον) das faculdades perceptivas»³². Além disso, nossa visão se detém nos aspectos macroscópicos deste mundo, deixando escapar o que nele há de mais sutil / λεπτότερος, aquilo que, no dizer do autor do tratado hipocrático *De arte* “escapa à visão dos olhos” (τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει)³³. É interessante que a sentença com que se apresenta esse outro aspecto do conhecimento seja introduzida com um advérbio exprimindo circunstância de tempo: «quando o [conhecimento] obscuro não pode mais ver» (ὄταν ἡ σκοτίη μηκετί δύνηται μήτε ὀρήν). Se de uma parte se reconhece a limitação deste plano do conhecimento, de outra se reconhece nele também um certo alcance. Com efeito, a julgar pelo testemunho de Cícero, «os sentidos não são obscuros, mas antes ofuscados pela obscuridade». De onde viria, portanto, o obscurecimento dos sentidos? A nossa hipótese é de que o ponto chave do problema resida na conexão entre sensação e intelectão, onde uma falha seria a causa do obscurecimento dos sentidos. É bom lembrar que Demócrito considera tanto a sensação quanto a intelectão atividades da alma em sua função animadora nos homens. Seria estranho que não existisse entre estas atividades, sendo elas expressão de uma só e mesma alma, uma estreita relação. Admitida esta conexão, resta saber de que modo, de um ponto de vista do conhecimento, atuam a seu tempo e/ou simultaneamente sensação e intelectão. De imediato, podemos estabelecer como premissa que a própria natureza dos objetos dados à nossa percepção exige, para que possam ser devidamente conhecidos, que ocorra um consórcio destas duas atividades da alma³⁴. Se em alguns casos elas podem se revelar,

³¹ *Op. cit.* p. 75-89.

³² *Op. cit.* p. 75.

³³ HIPPOCR. *De arte* 11: DK 68 B 11.

³⁴ Dois textos testemunham a controversa questão concernente à existência ou não de partes ou faculdades na alma. Segundo Aécio, Demócrito e Epicuro diziam que a alma teria duas partes, a racional (τὸ λογικόν) e a irracional (τὸ ἄλογον) (AET. IV 4, 6: DK 68 A 105). Segundo Filopono, não haveria nem partes nem faculdades na alma, e o pensar e o sentir seriam uma só coisa (ταῦτὸν εἶναι τὸ νοεῖν τῷ αἰσθάνεσθαι) e procederiam de uma mesma faculdade (ἀπὸ μιᾶς ταῦτα προέρχεσθαι δυνάμειως) (PHILOP. *De an.* 35, 12: DK 68 A 105). Apoiando-nos em outros testemunhos em que se discute a natureza da alma, pensamos que para Demócrito sensação e intelectão

cada uma a seu turno, suficientes ou insuficientes – quer se trate da apreensão dos objetos visíveis, quer se trate dos invisíveis –, em se tratando da existência concreta dos homens, horizonte último, a nosso ver, de toda a especulação de Demócrito, torna-se inevitável recorrer à realidade invisível não somente para compreender aquela visível da qual constitui a estrutura, mas, também, para poder intervir tendo em vista tornar efetivas suas possibilidades. Quando, por exemplo, aproxima natureza e educação em razão da capacidade que possui a segunda de operar, mediante a reordenação de sua estrutura físico-psíquica³⁵, uma transformação na primeira, Demócrito acena para a estreita relação existente entre o que é visível e o que é invisível no homem. Ao reordenar a alma humana, transformando-a, o resultado desta transformação se fará sentir também no exterior do homem. Se assim é, compreende-se melhor as razões que o levaram a identificar uma dimensão visível, aparente, e uma invisível, estruturante, e dois distintos modos de conhecê-las. Temos assim estabelecidas, em função da crescente complexidade ou sutileza dos objetos, as distintas etapas ou momentos da operação do conhecimento, para as quais concorrem, enquanto níveis distintos e complementares de um só e mesmo processo, tanto sensação quanto inteligência. Não é o caso, portanto, de descartar o conhecimento advindo das sensações, reconhecida sua extrema importância na vida dos homens, mas de enraizá-lo em um terreno em que lhe seja possível ver superado seus limites, mediante o redirecionamento da enquete.

Com os nossos sentidos, escreve Demócrito, apreendemos apenas os «aspectos mutáveis segundo a disposição do nosso corpo e do que nele penetra ou lhe faz resistência». Como veremos adiante, entretanto, esta conclusão não o levava a abandonar os sentidos à sua sorte. Ele se empenhará em compreender o mecanismo da sensação, examinando todos os termos e vetores nele implicados, explicando sua natureza e as condições que a tornam possível. Em outras palavras, o registro do visível não deixará de constituir um dos terrenos – e talvez a razão de

constituem graus distintos da atividade da alma, sendo que a inteligência pode nos levar lá onde a sensação não pode, e é por esta razão o grau mais refinado da atividade cognitiva da alma. Sobre este tema, ver nosso texto: “Do sentir ao inteligir: a propósito do testemunho DK 68 A 105 de Demócrito”. In: PEIXOTO, M.C.D.; MARQUES, M.P.; PUENTE, F.R., *Op. cit.*

³⁵ «Natureza e educação são semelhantes. A educação transforma o homem e transformando produz natureza» (CLEM. *Str.* IV, 151: DK 68 B 33).

ser última de toda a empresa democritiana – em que se desenvolverá sua investigação *aitiológica*. Trata-se para ele de contrastar a aparência de cada objeto com a estrutura fina e invisível que lhe constitui e que torna possível compreender sua natureza íntima e o mundo à sua volta sem destituí-los de sua complexidade. De fato a teoria atômica quer dar conta das diferenças observáveis na exterioridade das coisas, explicitando o que em sua estrutura torna possível sua explicação. Em um testemunho de Simplicio lemos:

Ele pensa que «as substâncias são tão pequenas (μικρὰς τὰς οὐσίας) que elas escapam aos nossos sentidos (ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθησεῖς); elas admitem variações de formas (παντοίας μορφάς), variações de figuras (σχήματα παντοῖα), e diferenças de grandeza (κατὰ μέγεθος διαφορὰς). É a partir dessas substâncias (ἐκ τούτων) que desempenham o papel de elementos que, para ele, produz-se a geração (ἐκ στοιχείων γεννᾶι), e que se compõem (συγκρίνει) os objetos visíveis (τοὺς ὀφθαλμοφανεῖς) e as partículas sensíveis (τοὺς αἰσθητοὺς ὄγκους)»³⁶.

A inépcia dos sentidos se torna manifesta diante de uma realidade assim configurada; toda essa apreciação dos átomos se fará, contudo, graças a um vocabulário que pertence à descrição das realidades visíveis. Entretanto, a acuidade daquele que vê para além do imediatamente visível vai depender do passo seguinte, a saber, daquele em que, servindo-se destas realidades invisíveis, ele se mostrar igualmente capaz de conferir um mais alto grau de inteligibilidade à realidade sensível. Um erro exemplar daqueles que em seu conhecimento das coisas se limitam à sua ordem aparente consiste em seu equívoco na consideração do que realmente sejam o nascimento e a morte, isto é, a agregação e a separação dos átomos. É uma vez que se estabeleceu que todos os corpos observáveis são, sem exceção, átomos e vazio, não se poderá dizer que se conhece uma determinada coisa antes de ter considerado devidamente a sua natureza, isto é, a sua estrutura atômica. Por outro lado, para aquele que consegue “ver” este aspecto da realidade, uma nova perspectiva se descortina, e sua visão das coisas se torna mais clara também no que concerne o seu aspecto sensível. Compreende-se melhor o juízo do filósofo a respeito dos homens primitivos: «ao observarem os fenômenos celestes, como trovões, relâmpagos e raios,

³⁶ SIMPL. *De caelo*, 294, 33 Heib.: DK 68 A 37.

agregados de estrelas e eclipses de sol e de lua, foram tomados de terror e acreditaram que fossem causados pelos deuses»³⁷.

Chegamos, enfim, ao outro pólo da reflexão, àquele que concerne o encaminhamento que se dará à investigação tendo em vista predispor-la à apreensão do fundo invisível da realidade visível. Ao distinguir dois modos de conhecer, Demócrito não está postulando uma relação de oposição entre duas formas de percepção. Ao contrário, como havia notado H. Langerbeck³⁸, ele pressupõe um “progresso contínuo do conhecimento” que vai do plano macroscópico ao plano microscópico das coisas. Como veremos, há uma significativa interpolação das perspectivas ontológica e gnosiológica³⁹ quando se trata de precisar, por um lado, a natureza invisível das coisas e, por outro, os dispositivos a serem empenhados para deslindar sua trama e seus contornos. É difícil saber o que teria vindo em primeiro lugar no quadro da filosofia democritiana, se a preocupação de ordem ontológica ou aquela de ordem gnosiológica. Quando percorremos os testemunhos em que é exposta a fisiologia atomista dos processos sensoriais, percebemos que são os conflitos gerados pelas diferentes e consecutivas percepções ou pela constatação das variações sofridas pelos objetos sensíveis que parece ser o carro chefe da “virada” democritiana. Contudo, o processo mediante o qual esta percepção se produz resulta ele próprio de uma operação do intelecto, de sua capacidade de distinguir e separar mediante categorias que não se encontram dadas no mundo exterior. Nesta operação, o intelecto não é certamente auto-suficiente, seja por que encontra seu ponto de partida na experiência dos sentidos, seja porque não pode prescindir completamente deles e dos predicados

³⁷ SEXT. *Adv. math.* IX 24: DK 68 A 75. Desse passo se depreende, além disso, as conseqüências do conhecimento advindas de um juízo legítimo acerca da realidade na vida prática dos homens. Aqueles que o possuem não se deixarão facilmente abater pelos temores e superstições, uma vez que conhecendo o que de fato as coisas são, a sua face invisível, não se entregarão, em virtude de sua ignorância, à construção de fábulas e às outras elucubrações.

³⁸ LANGERBECK, H., DOXIS EPIRUSMIH. *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*. Dublin/Zurique: Weidmann, 1967 [Reimpressão; Berlin, 1935], p. 115.

³⁹ Como notou P.-M. Morel, Demócrito não se limitou a construir uma ontologia que reduz todos os fenômenos aos movimentos e à agregação dos átomos no vazio ilimitado, mas «il a défini ou tente de définir une méthode étiologique et il a, de fait, pratiqué la recherche des causes particulières, dans le domaine de la sensation, de la génération et de l'animation du vivant, de la cosmogonie, de la zoologie ou encore dans celui des phénomènes météorologiques ou géologiques» (*op. cit.* I, p. 150).

advindos dos objetos sensíveis na elaboração das categorias lógicas que servirão à construção de um discurso ontológico. Termos comuns ao vocabulário da geometria servirão, por exemplo, à descrição das figuras atômicas e de sua performance no interior das tramas que configuram os compostos. Neste caso, vemo-nos às voltas com uma certa modalidade de geometria, mas não certamente com aquela descrita por Euclides nos *Elementos*⁴⁰. Entretanto este fato não pode ser por si só um argumento suficiente à identificação da estrutura atômica a um modelo geométrico *tout court*. Até porque o dinamismo que é o aspecto mais significativo dos átomos e dos compostos atômicos faz com que os compostos sejam, no âmbito da teoria atomista, refratários a uma assimilação a uma estrutura geométrica rígida e estática. Se assim é, o vocabulário da geometria que encontramos no pensamento atomista não pode ser aquele de uma geometria euclidiana. Com efeito, é sabido que teriam existido outras formas de geometria que não aquela repertoriada no compêndio euclidiano.

O que nos interessa, entretanto, é notar que não parecia ser possível a Demócrito uma apresentação de sua teoria sem o recurso a imagens que dessem visibilidade, em um esquema que fosse familiar aos seus contemporâneos, à trama invisível do imediatamente visível. Mas se é verdade que no plano discursivo o invisível prescindiria do recurso ao visível para se constituir enquanto tal, é bem verdade, também, que no plano do conhecimento e da explicação das realidades visíveis não se poderia avançar sem o apelo a estas extraordinariamente simples realidades que são os átomos e o vazio. O problema que se apresenta ao intérprete moderno do atomismo é de saber como Demócrito chegou

⁴⁰ Para uma discussão a esse respeito remetemos ao artigo de G.A. FERRARI, “La scrittura fine della realtà” (*Sicilorum Gymnasium*, 33, 1980, p. 75-89). Diferentemente do que acreditava V.E. Alfieri (*Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero Greco*. Galatina: Congedo Editore, 1979, nova edição revista [1ª edição: Florença, 1953]), Ferrari sustenta que, não obstante ao emprego de alguns termos oriundos do vocabulário da geometria, a estratégia do filósofo não se inscreve no registro da geometria clássica. Sobre o regime que preside a imaginação atomista ele diz que ela «risalta invece una formalità ibrida e ambigua, accentuatamente irregolare, non governata dalla scansione astratta di punti, linee e piani». Ele examina os termos empregados por Demócrito na construção de sua física, ao termo do que conclui: «Per costruire la struttura fine della realtà Democrito ha consapevolmente evitato di impiegare le categorie geometriche: la trama sottile che immaginava stesse dietro alle cose era un intrico di linee irregolari, storte, angolose, tondeggianti, uncinatate, scandite però in unità inscindibili» (p. 83).

à postulação de sua teoria, na medida em que não parece que tenha considerado as realidades invisíveis meros construtos lógico-explicativos, mas como o que de fato eram as realidades elementares das quais todas as coisas na *physis* eram constituídas, em detrimento de cujo conhecimento não era possível conhecer nem discorrer acerca das coisas, dos seus processos de transformação ou mudança. A mudança, por exemplo, observável nos compostos graças à intermediação dos sentidos, depende, para ser percebida e compreendida, da identificação do arranjo e dos elementos que a constituem. É a este ponto que, para Demócrito, foi necessário fazer intervir “um órgão mais sutil” (ὄργανον λεπτότερον) que tornasse possível, no âmbito da atividade perceptiva, captar o que é igualmente mais sutil (ἐπὶ λεπτότερον), órgão esse associado ao pensar (τοῦ νόσαι). É interessante notar que o verbo tem como seu sentido mais elementar o fato de “perceber com os sentidos”, “ver”, “dar-se conta”⁴¹. Assim vemos empregado o termo, por exemplo, nos poemas homéricos⁴². Por extensão, “conhecer”, “reconhecer”, e, finalmente, “pensar”, “meditar”, “refletir” e “raciocinar”⁴³, entre outros. Esses últimos sentidos correspondem àqueles com os quais o verbo é frequentemente empregado na língua filosófica⁴⁴. Parece-nos relevante que Demócrito tenha recorrido precisamente a um verbo com tal amplo espectro semântico para se referir a esta outra ordem de “visão”/percepção. Em sua ambivalência o termo se presta bem ao seu escopo, o de indicar uma operação capaz de estabelecer a ponte entre uma impossibilidade perceptiva e a superação do impasse por ela suscitado por intermédio das possibilidades com que lhe socorre o intelecto. Em ambos os casos, é a uma ou outra das formas de visão que se alude. Temos, então, um trânsito ou fluxo interligando estas duas formas de percepção, e no ir e vir que constitui

⁴¹ MONTANARI, F., *Vocabolario della lingua greca*. Torino: Loescher, 1995, p. 1339, col. I.

⁴² *Il.* 3.396: «quando o belo pescoço da deusa reconheceu (ἐνόησε), o amável peito, seus olhos brilhantes (...); 3.21: «tão logo Menelau caro a Ares o viu (ἐνόησεν) (...); 15.422: «Heitor, como viu com os olhos (ἐνόησεν ὀφθαλμοῖσιν) o primo cair na poeira diante da negra nave (...).»

⁴³ Por exemplo, em *Il.* 10.225-226: «Dois que caminham juntos, um providência para o outro o que seja melhor; um, enquanto pensa (εἶ πέρ τε νόησι), mas a mente é mais curta (βράσσων τε νόος), o pensamento mais débil (λεκτὴ δέ τε μήτις)!».

⁴⁴ Parmênides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (CLEM. *Str.* VI, 23: DK 28 B 3); Aristóteles: μάλιστα δ' εἰκεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν (ARISTOT. *De an.* 403 a 8).

o nexa causal entre as duas instâncias se evidencia a associação necessária dos dois tipos de juízo.

Ao testemunho de Sexto Empírico se associa aquele de Galeno que, ao referir-se à tese em questão, acrescenta um propósito ao pensamento do filósofo. Segundo Galeno, Demócrito teria imaginado o que as sensações, cientes da sua importância na empresa do conhecimento, poderiam ter dito ao entendimento: «Miserável pensamento (τάλαινα φρήν), a partir de nós apreende seus argumentos (παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις) e quer nos abater (ἡμέας καταλαβάλλεις)! Tua vitória é tua derrota (πῶμα τοι τὸ κατὰβλημα)!»⁴⁵. Revela-se miserável um pensamento que não é capaz de reconhecer a procedência das informações que pretende processar, que não admite o papel que em sua própria atividade desempenham os sentidos e as sensações. A própria reflexão que conduz à constatação dos limites dos sentidos depende deste expediente, pois é por meio dele que se pode perceber a diversidade e a complexidade do visível facultado pelo φρήν, responsável pela operação mediante a qual coisas diferentes como o doce, o amargo, o quente e o frio podem ser todos denominados “convenção” (νόμος). Dentre os procedimentos envolvidos nessa operação distinguimos a capacidade de discriminar⁴⁶ e a capacidade de sintetizar ou reunir, as quais concorrerão, cada uma a seu tempo, para trazer ao plano visível da compreensão, em um movimento que vai do visível ao invisível e vice-versa, o que há de diverso e de semelhante nas coisas.

Temos, assim, no âmbito da gnosiologia atomista, um consórcio no qual o intelecto desempenha o papel de fiel da balança no juízo acerca das coisas, tendo como seus termos últimos, ao mesmo tempo que como seus indexadores, os átomos e o vazio e suas possibilidades associativas. Por sua vez, a invisibilidade que lhes é atribuída não implica em admitir que as realidades primordiais, elementares e eternas, sejam incorporais, mas em reconhecer os limites das nossas percepções sensí-

⁴⁵ GALEN. *De medic. empir.*, fr. Ed. H. Scho>ne (*Berl. Sitz. Ber.* 1901): DK 68 B 125.

⁴⁶ Esta operação de discriminação tem uma importância capital no âmbito das reflexões éticas do filósofo. Com efeito, para Demócrito, o “bom ânimo” (εὐθυμία), que consiste no estado que caracteriza o bem viver no quadro de seu pensamento, depende diretamente desta capacidade de discriminar e separar os prazeres em úteis e inúteis: συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφωρότατον ἀνθρώποις. (STOB. II 7, 3i p. 52, 13 W.: DK 68 A 167).

veis diante do que é extremamente pequeno (σμικρότητα). Como escreve Aristóteles, «o ser assim entendido não é, segundo Leucipo, um, mas dele existe uma infinidade e cada uma dessas unidades é invisível em virtude da exigüidade de seu volume»⁴⁷. Comentando este passo de Aristóteles, Filopono lança mão de uma imagem familiar para explicar por que não nos é possível uma apreensão sensível destas realidades: «como as partículas de poeira que se encontram no ar podem ser para nós inicialmente invisíveis, mas, uma vez que penetra através da janela um raio de luz, tornam-se acessíveis à vista graças à vívida luz»⁴⁸. Um intelecto arguto seria, pois, a vívida luz que é capaz de tornar visível à mente o que há de invisível no visível aparente, tornado-o ainda mais evidente.

⁴⁷ ARISTOT., *De gen. et corr.* I, 325 a 29-31: L. 205: ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον (τὸ ὄν) οὐχ ἓν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων. Encontramos, na doxografia atomista, outras alusões à tese segundo a qual se emprega o termo “invisível” ao se referir aos átomos em virtude de sua pequenez, condição que impede aos sentidos de percebê-los. Ver, entre outras, as seguintes passagens: SIMPL. *in De caelo* I, 10, 279 b 12, p. 295; DK 68 A 37; DION. *apud* EUSEB. *Praep. Evang.* XIV, 23, 2, 3: DK 68 A 43.

⁴⁸ Também PHILOPON. *In De gen. et corr.* I, 2, 316 b 32: L. 206: ὡςπερ καὶ τὸ ἐν τῷ ἀέρι κονιορτώδε ψήγματα πρότερον ἡμῖν ἀόρατα ὄντα, ἐπειδὴν ἀκτίς διὰ θυρίδος εἰσβάλη, ὄρατὰ ἐν αὐτῇ διὰ τὴν τοῦ φωτὸς λαμπρότητα γίνεται.

BIBLIOGRAFIA

- ALFIERI, V. E., *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero Greco*. Galatina: Congedo Editore, 1979, nova edição revista [1ª edição: Florença, 1953].
- COLLI, G., *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi, 1975.
- DIELS, H.; KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. 3 volumes. Zurich: Weidmann, 1998, 6^{ème} édition.
- FERRARI, G.A., "La scrittura fine della realtà". *Sicilorum Gymnasium*, 33, 1980, p. 75-89.
- GERNET, L., «Choses visibles et choses invisibles». In: *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1999.
- GRAHAM, D.W. (Ed.), *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Translated and Edited by Daniel W. Graham. 2 volumes. New York: Cambridge University Press, 2010.
- LANGERBECK, H., DOXIS EPIRUSMIH. *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*. Dublin/Zurich: Weidmann, 1967 [Reimpresão; Berlin, 1935].
- LESZL, W. (Ed.), *I primi atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*. I testi in traduzione italiana con CD allegato. Col. "Studi", CCXLVI. Florença: Leo S. Olschki Editore, 2009.
- LURIA, S. (Ed.), *Democrito. Raccolta dei frammenti*. Interpretazione e commentario di Salomon Luria. Introduzione di Giovanni Reale. Testi greci e latini a fronte. Versione russa in appendice. Col. "Il Pensiero Occidentale". Milão: Bompiani, 2007.
- MCCCLINTOCK, G.S., *Il pensiero dell'invisibile nella Grecia arcaica*. Napoli: Tempi Moderni, 1989.
- MONTANO, A., "Il fenomeno e il discorso: il modello epistemologico di Democrito." In: CASERTANO, G. (Ed.), *Democrito. Dall'atomo alla città*. Napoli: Loffredo, 1983, p. 61-99.
- MOREL, P.-M., "Démocrite. Connaissance et apories". *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 2, 1998, p. 145-163.
- O'BRIEN, D., "La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Épicure. ("Préjugé" et "présupposé" en histoire de la philosophie). *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 2, 1982, p. 187-203.
- PEIXOTO, M.C.D.; MARQUES, M.P.; PUENTE, F.R., *O visível e o inteligível. Percepção e inteligência na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- PEIXOTO, Miriam C.D. «L'innocence du corps, l'ambiguïté de l'âme: le rapport corps/âme chez Démocrite», dans: MOREL, P.-M./ PRADEAU, J.-F. (org.), *Les Anciens Savants. Etudes sur les philosophies préplatoniciennes* (Strasbourg 2001) 191-209.

- PEREGALLI, R., *La corazza ricamata. I Greci e l'invisibile*. Milano: Bompiani, 2008.
- SALEM, J., "Perception et connaissance chez Démocrite". In: BRANCACCI, A.; MOREL, P.-M. (Eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*. Proceedings of the International Colloquium on Democritus (Paris, 18-20 September 2003). Leiden-Boston: Brill, 2007.
- SILVESTRE PINTO, M.L., "La sensazione spiegata coi principi della fisica. La testimonianza di Teofrasto su Democrito." In: CASERTANO, G. (Ed.), *Democrito. Dall'atomo alla città*. Napoli: Loffredo, 1983, p. 29-60.
- VON FRITZ, K., *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 [Reimpressão; New York, Leipzig, Paris, Londres: 1938].

MARIA DI PASQUALE BARBANTI¹**Φύσις e Νόμος in Antifonte**

La prima concretizzazione storica e la prima impostazione filosofica del problema del rapporto tra natura e legge² e, precisamente, del contrasto tra il formalismo della legge e la razionalità oggettiva delle norme di natura si trova nei sofisti, anzi l'antitesi φύσις-νόμος rappresenta secondo alcuni studiosi «la parte più viva e drammatica della sofistica»³.

Com'è noto, tale antitesi viene espressa in maniera marcata nei papiri di Ossirinco attribuiti ad Antifonte⁴ e appartenenti al Περὶ ἀληθείας,

¹ Università degli Studi di Catania (mbarba@unict.it).

² Sulla storia del rapporto tra natura e legge nel mondo antico cfr. M. GIGANTE, *Nomos Basileus*, Napoli 1956, pp. 19ss.

³ Così G. SAITTA, *L'illuminismo nella Sofistica greca*, Milano 1938, p. 81.

⁴ Sul problema, ancora aperto, relativo all'identificazione o meno di questo personaggio con l'Antifonte di Rammunte, retore e oligarca, cfr. A.M. BATTEGAZZORE, *s.v. Sofisti*, in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, 1987, pp. 2025-2032. Cfr. anche la voce *Antiphon d'Athènes*, curata da M. Narcy in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 1989, I, pp. 225-244; M. GAGARIN, *The Ancient Tradition on the Identity of Antiphon*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXXI (1990), pp. 27-44; M. BONAZZI, *Antifonte il sofista, il retore, l'ateniese: in margine a due recenti pubblicazioni*, in «Rivista di Storia della filosofia» 3 (2004), pp. 770-775. Si sa che coloro che – sulla base dell'indicazione di Ario Didimo di cui ci dà notizia ERMOGENE, *De ideis*, II, 11, 7 – sostengono la necessità di distinguere l'Antifonte retore, logografo e politico, dall'Antifonte sofista si basano soprattutto sull'affermazione presente nel Περὶ ἀληθείας, secondo la quale la natura non istituisce differenze tra uomo e uomo, affermazione che non sembra poter corrispondere all'Antifonte retore, oligarca e conservatore. A questo aspetto si aggiungono anche considerazioni stilistiche, in quanto i discorsi del logografo sembrano molto diversi, per lessico e costruzione, dai trattati filosofici. A favore della distinzione si sono schierati in passato E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, Napoli 1938, p. 161ss. e *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Urbino, Argalia Editore, s.d., 1974; A. LEVI, *Storia della sofistica*, Napoli 1966, pp. 264ss.; A.

dove essa sembra contrapporsi alla possibilità di costituire qualsiasi forma di ordine giuridico nella società; ordine che pure emerge da alcuni frammenti attribuiti sempre ad Antifonte e appartenenti al Περὶ ὁμόνοιας.

In queste brevi riflessioni, attraverso l'analisi dei frammenti in questione e in particolare attraverso l'analisi dei concetti di "natura" e di "utile" in essi teorizzati, vorrei tentare di individuare qualche elemento di raccordo che possa condurre, se non ad una conciliazione delle posizioni espresse nelle due opere, almeno ad una lettura più sfumata della loro opposizione.

Sia nel primo papiro di Ossirinco, n. 1364, che contiene due frammenti appartenenti, verosimilmente, al I libro del Περὶ ἀληθείας, sia nel secondo, n. 1797, che contiene un frammento relativo, presumibilmente, ad un altro libro della stessa opera⁵, il problema del rapporto φύσις-νόμος viene affrontato e sviluppato in maniera singolare e per certi versi nuova, il che giustifica il rinnovato interesse degli studiosi più recenti nei confronti di questo sofista, considerato, prima della scoperta di tali frammenti, uno dei meno illuminati.

MOMIGLIANO, *Sul pensiero di Antifonte sofista*, in «Rivista di filologia classica» N.S. (1930), VIII, pp. 138-139; M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano 1967, II, pp. 45 ss.; F. D'AGOSTINI, *Il pensiero giuridico nella sofistica*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», n. 45 (1975), pp. 547-573; ma anche, più recentemente, J. PENDRICK, *Once again Antiphon the sophist and Antiphon of Rhammus*, in «Hermes» 115 (1987), pp. 47-60; *The identity of Antiphon reconsidered*, in «Greek Roman and Byzantine Studies» 34 (1993), pp. 215-228 e *Antiphon the Sophist: The Fragments*, Cambridge 2002. Coloro che, invece, ritengono di non dover separare le due figure sostengono che l'esiguità dei frammenti a disposizione non possa costituire valido fondamento per instaurare differenze di stile, per il fatto che si può sempre supporre che in uno stesso autore lo stile cambi nei diversi periodi della vita. Per quanto riguarda l'aspetto etico-filosofico poi, pensano che nulla possa essere ricavato da una singola affermazione estrapolata da un contesto più ampio che purtroppo non possediamo. Tra questi cfr. F. DECLEVA CAZZI, *Antiphontis Tetralogiae*, Milano 1969, pp. 73-83 e *Le fragment 44 D.-K. D'Antiphon et le problème de son auteur: Quelques reconsiderations*, in *The Sophistic Movement*, Atene 1984, pp. 96-107; H. AVERY, *One Antiphon or two?*, in «Hermes» CX (1982), pp. 145-158; A.M. BATTEGAZZORE, s.v. *Sofisti*, cit.; M. GAGARIN, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas press, Austin 2002; M. BONAZZI, *Antifonte il sofista, il retore, l'ateniese*, cit. e *L'uomo, gli dei e le bestie. A proposito dell'antropologia di Antifonte*, in «Elenchos» XXVII (2006-1), pp. 101-115.

⁵ Entrambi i papiri editi da Hunt (*Pap. Oxyrh.* XI n. 1364 e XV 120 n. 1797) furono pubblicati da Diels e vanno sotto il numero 87B 44 A e B (D.K.).

Il cardine teorico che sostiene la posizione di Antifonte al riguardo è caratterizzato dalla critica gnoseologico-filosofica nei confronti di Protagora e Gorgia, attraverso la quale Antifonte tende ad affermare la positività dell'esperienza sia contro il relativismo del primo⁶ che contro lo scetticismo del secondo⁷. Al soggettivismo gnoseologico di Protagora e al "nulla esiste" di Gorgia Antifonte contrappone la fiducia nell'essere e nel conoscere e, dopo avere affermato la positività delle esperienze, formula la sua definizione del concetto di natura umana appunto come somma di tutte le esperienze sensibili e intelligibili⁸. Su questa concezione egli costruisce sia la sua teoria del rapporto più generale tra φύσις e τέκνη, ossia tra natura e arte o regno dell'uomo in cui il primato spetta alla natura, sia la teoria del rapporto più specifico tra φύσις e νόμος, per il fatto che il νόμος rientra nell'ambito delle arti politiche e giuridiche.

Inoltre, contro Protagora che afferma la superiorità delle leggi, Antifonte ritiene queste tiranne degli uomini e afferma la superiorità della natura e dell'ordine razionale che la pervade. Ordine che, piuttosto che consistere nell'utile del più forte e quindi nella sopraffazione del debole da parte del più forte come per altri sofisti⁹, consiste nell'equilibrio individuale e nella concordia sociale, come emerge dai frammenti del *Περὶ ὁμόνοιας*, dove la concordia è considerata una norma fondamentale della natura finalizzata a garantire l'esistenza della società umana.

Lo statuto epistemologico a cui Antifonte fa riferimento nell'affrontare il rapporto φύσις-νόμος ha il suo fondamento sulla nozione di φύσις – considerata sia come realtà fisica, retta da leggi necessarie il cui ordine è fisso e immutabile, sia come realtà antropologica comprensiva, come ho già detto, di tutte le esperienze umane sensibili e intelligibili – e sulla nozione di νόμος, inteso come diritto positivo, posto da un accordo tra gli uomini e garantito dalla sanzione e, pertanto, orientato a regolamentare, attraverso norme minuziose e ben precise, il comportamento individuale e collettivo¹⁰. Il νόμος, quindi, per Antifonte, in quanto risultato di una convenzione, si oppone alla φύσις che

⁶ Cfr. E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, cit., pp. 71-75.

⁷ Cfr. M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, cit., pp. 56-57.

⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁹ Questa è la posizione di Callicle (cfr. PLATONE, *Gorgia*, 483C-484C) e di Trasimaco (cfr. PLATONE, *Repubblica*, 338A-339B).

¹⁰ Cfr. G. CASERTANO, *Natura e Istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli 1971, p. 296.

molto spesso ignora e disattende le distinzioni, i divieti, le sanzioni e i castighi da esso stabiliti.

Così nel primo frammento del primo papiro l'opposizione tra natura e legge viene individuata proprio nel contrasto tra l'arbitrarietà della legge e la verità della natura, la quale, come si legge nel secondo frammento dello stesso papiro, è uguale in tutti gli uomini: «Di natura, dice Antifonte, tutti siamo assolutamente uguali, sia Greci che barbari. Basta osservare le necessità naturali proprie di tutti gli uomini [...] nessuno di noi può essere definito né come barbaro né come greco. Tutti infatti respiriamo l'aria con la bocca e con le narici, e [...]»¹¹.

Ora le leggi scritte, che, in quanto concordate (ὁμολογηθέντα), sono provvisorie e soggettive, contrastano con le esigenze naturali e oggettive di ogni uomo, che sono invece necessarie (ἀναγκαῖα) e, per il fatto stesso che mortificano le esigenze più vitali della natura umana, svolgono un ruolo costrittivo¹². Da qui il conflitto che viene ad instaurarsi all'interno dell'uomo, il quale, pur di soddisfare le sue esigenze naturali, violerebbe tranquillamente le leggi se non avesse paura delle punizioni¹³.

Nella parte iniziale del primo frammento Antifonte fa coincidere il giusto con ciò che è secondo legge, tanto da far consistere la giustizia nel non trasgredire le norme della città a cui ogni uomo appartiene politicamente: «Giustizia, egli afferma, consiste nel non trasgredire alcuna delle leggi della città di cui uno sia cittadino»¹⁴. Ma è evidente che questa definizione non è di Antifonte né viene da lui accettata¹⁵. Con molta pro-

¹¹ 87B 44, fr. B. Il concetto di uguaglianza affermato in questo frammento ha prestato il fianco a diverse interpretazioni circa il modo di intendere l'egalitarismo di Antifonte. Il Bignone, ad esempio (*Studi sul pensiero antico*, cit., p. 79), lo ha inteso come egalitarismo umanitario e così la DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecques* Paris 1971, pp. 79 e 82. Per un egalitarismo biologico propendono invece F. D'Agostini, *Il pensiero giuridico nella sofistica*, cit., p. 557; F. DECLEVA CAZZI, *Ricerche su Antifonte. A proposito di POxy 1364 fr. 1*, in M. CAPASSO-F. MARTINO-P. ROSATI (a cura di), *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli 1985, p. 194; A.M. BATTAGAZZORE, *s.v. Sofisti*, cit., p. 2029; M. BONAZZI, *L'uomo, gli dei e le bestie...*, cit., p. 103.

¹² Cfr. G. CASERTANO, *La legge e il piacere: Antifonte B44 DK*, in *Gorgia e la sofistica*, Atti del Convegno internazionale (Lentini-Catania, 12-15 dicembre 1983) a cura di L. MONTONERI e F. ROMANO, Catania 1985, pp. 452ss.

¹³ Cfr. G. CASERTANO, *Natura e Istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, cit., p. 298.

¹⁴ 87B 44, fr. A.

¹⁵ Cfr. a questo riguardo T.J. SAUNDERS, *Antiphon the Sophist on Natural Laws (B44 DK)*, in «Proceedings of Aristotelian Society», 78 (1977-78), pp. 219ss.

babilità essa è stata desunta da Protagora¹⁶ proprio per essere sottoposta a critica e quindi rifiutata, come dimostra l'uso del termine ἀλήθεια che corrisponde al titolo dell'opera di Antifonte, ma che corrisponde anche al titolo che Platone attribuisce all'opera di Protagora, il che fa pensare che uno dei due confuti l'opera dell'altro. Che a polemizzare e confutare sia proprio Antifonte lo dimostra il fatto che il frammento esprime la concezione della giustizia di Protagora che Antifonte prima utilizza e poi distrugge attraverso la sua argomentazione *ad absurdum*¹⁷.

Subito dopo, infatti, egli, nello stabilire la differenza tra natura e legge, dichiara che le cose secondo natura sono opposte a quelle secondo legge. Cioché, dato che le leggi sono frutto della convenzione e dipendono dalla volontà degli uomini, la loro trasgressione comporta la relativa sanzione solo se viene scoperta; mentre la trasgressione delle norme naturali porta inevitabilmente alla pena, perché la natura non è secondo l'opinione ma secondo la verità: «Perciò l'individuo applicherà nel modo a lui più vantaggioso la giustizia, se farà gran conto delle leggi, di fronte a testimoni; ma in assenza di testimoni, seguirà piuttosto le norme di natura; perché le norme di legge sono accessorie (ἐπίθετα), quelle di natura, necessarie (ἀναγκαῖα); quelle di legge sono concordate (ὁμολογηθέντα), non native: quelle di natura, sono native (φύντα), non concordate. Perciò, se uno trasgredisce le norme di legge, finché sfugge agli autori di esse, va esente da biasimo e da pena; se non sfugge, no. Ma se invece violenta oltre il possibile le norme poste in noi da natura, se anche nessuno se ne accorga, non minore è il male, né è maggiore se anche tutti lo sappiano; perché si offende non l'opinione, ma la verità»¹⁸.

A parte l'opposizione polare tra accessorio e necessario, concordato e nativo che costituisce la ragione del conflitto φύσις-νόμος, da questo passo emerge un'opposizione più radicale che è quella tra δόξα e ἀλήθεια.

La prima opposizione, quella tra φύσις e νόμος, sancisce il contrasto tra il formalismo del diritto positivo da una parte e l'essenzialità e la necessità della natura dall'altra: «Questo essenzialmente è l'oggetto della nostra indagine, che cioè la maggior parte di quanto è giusto secondo

¹⁶ Protagora, infatti, stabilendo una linea di continuità tra legge di natura e legge positiva, da un lato afferma la dimensione sociale e politica della giustizia e dall'altro sancisce il valore oggettivo delle leggi positive.

¹⁷ Cfr. E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, cit., pp. 77-79.

¹⁸ 87B 44, fr. A.

legge, si trova in contrasto con la natura; così per legge è prescritto agli occhi ciò che debbono guardare e ciò che no; alle orecchie ciò che debbono udire e ciò che no; alla lingua ciò che deve dire e ciò che no; alle mani, ciò che debbono fare e ciò che no; ai piedi, dove debbono andare e dove no; e alla mente, ciò che deve desiderare e ciò che no»¹⁹. Una vita così dettagliatamente controllata e programmata dalle leggi è contraria del tutto alla natura e da questo contrasto discende il doppio comportamento dell'uomo, il quale agirà cercando il massimo vantaggio per se stesso e, se si troverà in presenza di testimoni, giudicherà sovrane le leggi, se sarà solo, le disposizioni di natura.

Né d'altra parte tali leggi costituiscono per l'uomo motivo di sicurezza e di garanzia, come dimostrano le inefficienze che le caratterizzano anche sotto il profilo della loro applicazione pratica. A tal proposito Antifonte opera una vera e propria analisi fenomenologica del sistema giudiziario del suo tempo e ne denuncia le contraddizioni. Si tratta di un sistema, egli dice, che non garantisce l'innocente più del colpevole e che impedisce che l'osservanza delle leggi assicuri l'impunità nel caso in cui dovessero sorgere controversie: «Ora, se chi accetta tutto questo avesse l'appoggio della legge, e chi non l'accetta, anzi ne rifugge, ne avesse danno, non sarebbe svantaggioso obbedire alle leggi; invece è notorio che chi l'accetta, la giustizia della legge non basta a proteggerlo»²⁰. Nel corso dei processi, infatti, la legge non tutela affatto colui che è stato offeso poiché non è in grado né di impedire l'offesa né di garantire la giusta punizione, in quanto costringe l'offeso a difendere i suoi diritti dinanzi ad un tribunale, con il pericolo che il discorso dell'offensore risulti più persuasivo di quello dell'offeso: «Perché anzitutto essa permette che l'offeso venga offeso e che l'offensore offenda; né in secondo tempo impedisce che l'offeso patisca danno, o che l'offensore lo compia; e rimettendosi alla punizione, non si mostra più favorevole all'offeso che all'offensore. Infatti è necessario che quegli (l'offeso) persuada del danno da lui sofferto chi gli deve fare giustizia, e che le sue ragioni siano vittoriose. Ma anche all'offensore è lecito smentirlo..., e questo è grave massimamente, che, cioè, quella medesima forza di persuasione che l'accusa conferisce all'accusatore, appartenga in egual misura sia all'offeso che all'offensore»²¹.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.* In questo passo non è difficile intravedere una sorta di giudizio negativo

La mancanza di giustizia delle procedure giudiziarie viene sottolineata anche nel papiro n. 1797, dove Antifonte dà una nuova definizione di giustizia non più fondata sull'identificazione della giustizia con l'osservanza della legge positiva ma su un principio di reciprocità, per cui la giustizia consiste nel non far torti e non riceverne: «Il giusto, egli dice, consiste nel non recare offesa quando non si è ricevuta offesa»²².

Sarebbe dunque giusto non offendere quando non si è stati offesi, ma tale principio viene di fatto vanificato nei tribunali, dove colui che testimonia il vero si trova nelle condizioni di recare danno a chi non gli ha fatto alcun danno: «Ora necessariamente il testimoniante, anche se testimonia il vero, pure in qualche modo deve recare danno, ed egli stesso più tardi deve ricevere un danno per quelle cose che ha detto, in quanto che, a causa delle cose da lui testimoniate, colui su cui grava la testimonianza viene condannato e perde o danari o se stesso a causa di colui al quale tuttavia egli non ha recato alcuna offesa»²³.

La seconda opposizione, quella tra δόξα e ἀλήθεια, carica di valore prescrittivo la stessa natura²⁴, la quale presuppone e comporta per ciascuno la ricerca dell'utile e la fuga da tutto ciò che è dannoso, poiché il concetto secondo cui ciò che è davvero utile deve arrecare vantaggio e non danno rientra nell'ambito della logica, e quindi della verità: «Eppure alla natura non sono né più amiche né più appropriate le cose che le leggi vietano agli uomini, di quelle che esse prescrivono. Perché tanto la vita che la morte sono cose di natura; e la vita proviene agli uomini da ciò che è utile, la morte da ciò che è dannoso. E, quanto all'utile, ciò che è prescritto dalla legge è una catena per la natura, mentre ciò che è prescritto da natura è libero. Dunque non è logico che ciò che dispiace giovì alla natura più di ciò che piace; né, perciò,

sull'arte della retorica, la quale viene considerata riprovevole sotto il profilo etico per il fatto che pone sullo stesso piano il bene e il male. Cfr. al riguardo M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, cit., pp. 70-72, il quale vede nella posizione di Antifonte una certa polemica nei confronti di Gorgia.

²² 87B 44, fr. B. Sulla differenza tra questa definizione di giustizia e quella presente nel frammento A del primo papiro cfr. F. D'AGOSTINI, *Il pensiero giuridico nella sofistica*, cit., p. 562, n. 39.

²³ 87B 44, fr. B.

²⁴ Secondo G.B. Kerferd (*I sofisti*, Bologna 1988, p. 147) l'antitesi φύσις-νόμος comporta regolarmente il riconoscimento che la φύσις rappresenti una fonte di valore e, dunque, sia in qualche modo prescrittiva.

può essere più utile il dolore del piacere. Perché ciò che è utile davvero, deve recar giovamento, non danno»²⁵.

Appare chiaro che si tratta di un utile fondato sulle esigenze della natura che regola la vita dell'uomo secondo necessità, giustizia e verità, e che pertanto si contrappone alla contingenza, all'arbitrarietà e all'opinabilità della legge. Il tema dominante del pensiero di Antifonte sembra risolversi dunque nella contrapposizione tra la categoria dell'utile, contrassegnata dal carattere della naturalità e della necessità, e l'apparato del νόμος, considerato tiranno degli uomini e violentatore della natura e delle sue leggi biologiche. Da qui l'analisi spietata che egli conduce sull'ordinamento giuridico del suo tempo in cui riscontra un'opposizione radicale alla natura, intaccata e mortificata da tale ordinamento nelle esigenze più vitali.

Ora, questa contrapposizione φύσις-νόμος contrasta, come ho già detto, con la maggior parte dei frammenti del Περὶ ὁμόνοιας²⁶, dove l'ὁμόνοια, intesa come fedeltà alle leggi, è ritenuta un elemento indispensabile per il benessere della società²⁷ e dove si danno indicazioni di ordine etico circa il comportamento dell'uomo sia visto come individuo che considerato nei rapporti con gli altri.

In questi frammenti Antifonte passa dal livello descrittivo a quello prescrittivo e afferma il valore dell'educazione²⁸, delle norme, dei precetti particolari e della legge in generale, considerata come freno²⁹ e

²⁵ 87B 44, fr. A.

²⁶ Cfr. al riguardo E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico*, cit., p. 6, n. 1; A. MOMIGLIANO, *Sul pensiero di Antifonte sofista*, cit., p. 139; A. LEVI, *Storia della sofistica*, cit., pp. 296-300; M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, cit., pp. 69-70.

²⁷ 87B 44a: «E anzi la concordia appare come il massimo bene per gli stati, e molte volte in essi le assemblee degli anziani e le persone più eminenti esortano i cittadini ad esser concordi... Giacché se i cittadini restano fedeli alle leggi, le città si fanno fortissime e godono del massimo benessere; ma senza concordia, né città potrà essere bene governata, né casa bene amministrata».

²⁸ 87B 60: «La cosa principale, credo, negli uomini, è l'educazione. Perché quando uno ha compiuto bene l'inizio di qualsiasi cosa, è verosimile che finisca anche bene; così per la terra, qual è il seme che uno ha seminato, tali dovrà aspettarsi anche i frutti; e allo stesso modo per un corpo giovane, quando uno vi abbia seminato una nobile educazione, questa vegeta e fiorisce per tutta la vita, e né la pioggia né la siccità la distrugge».

²⁹ 87B 61: «Niente è più dannoso agli uomini dello spirito d'indisciplina; ben lo sapevano i nostri antenati, i quali abituavano sin dall'infanzia i fanciulli a stare soggetti ad obbedire al comando, perché, poi, fatti uomini, non dovessero restare sbigottiti affrontando un troppo brusco mutamento».

base della convivenza civile. Trattando dell'uomo – anch'esso soggetto ad una forma di conflittualità interna tra le passioni e le pulsioni, da una parte, e la capacità di dominarle e di temperarle dall'altra³⁰ – attribuisce alla mente la funzione di guida rispetto al corpo, poiché «in tutti gli uomini è la γνώμη che dirige il corpo verso la salute e verso la malattia e verso tutti gli altri aspetti della vita»³¹. La γνώμη infatti svolge un compito importante sia nel processo conoscitivo sia nell'ambito etico dove, contrapponendosi al θυμός, consente all'uomo di conseguire la σωφροσύνη.

A questo riguardo Antifonte opera una serrata analisi psicologica del meccanismo che guida le scelte pratiche dell'uomo e individua nella mente (τὸν νοῦν) e nella sua capacità di riflettere, di ragionare e di valutare ciò che è veramente utile, il motivo propulsore di tali scelte: «Colui che, avendo l'intenzione di far del male al prossimo, sia preso dal timore che, per un suo errore, non riesca a compiere ciò che vuole, e al contrario compia ciò che non vuole, dimostra molta saggezza. Perché intanto che sta nel timore indugia, e in tanto che indugia, accade spesso che il tempo interposto distoglie la mente dai suoi propositi; e mentre quando una cosa è fatta, non si torna indietro, questo è sempre possibile finché si indugia»³².

La saggezza, infatti, risiede nel sapere riconoscere quello che, contrariamente alla prima impressione e alla valutazione immediata, torna più utile a distanza, di modo che ciò che nei rapporti sociali appare come vantaggioso a prima vista non si traduca in uno svantaggio: «Colui invece che crede di poter fare del male al vicino senza patirne danno, non è uomo saggio; perché non sempre lo sperare riesce a bene; e molti da tali speranze furono precipitati in irrimediabili sciagure, le quali essi si illudevano di macchinare al loro prossimo, e così col subirle si scoprirono da loro stessi»³³.

La σωφροσύνη dunque consiste nella capacità di regolare le emozio-

³⁰ 87B 59: «Chi non ha mai desiderato né accostato le cose turpi o le malvagie, non è temperante, perché non ha da che cosa astenersi per mostrare il suo dominio su se stesso». Su questo concetto vedi le acute osservazioni di G. CASERTANO, *Natura e Istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, cit., pp. 309-312.

³¹ 87B 2. Sulla possibilità di liberare il corpo dal dolore attraverso l'intelligenza e precisamente attraverso l'uso della logoterapia, cfr. F. D'ALFONSO, *Platone, Antifonte e la medicina di Zalmossi*, in «Studi italiani di filologia classica», XIX (2001), pp. 64-88.

³² 87B 58.

³³ *Ibidem*.

ni, di dominare gli istinti, le pulsioni, i desideri e le passioni e di ristabilire l'equilibrio interiore³⁴ attraverso il calcolo intelligente delle conseguenze che derivano dalle singole azioni: «E nessun altro uomo è da giudicare più saggio di colui che frena gli impulsi immediati dell'anima ed è riuscito a dominare se stesso e a vincere se stesso. Colui invece che vuol dare soddisfazione immediata alla passione, vuole il peggio invece del meglio»³⁵. Si tratta chiaramente di un calcolo che pone alla base di ogni scelta l'utile, quale criterio di orientamento in tutte le situazioni in cui l'uomo si trova a dover valutare, discriminare, misurare e giudicare ciò che è veramente vantaggioso per la sua vita individuale e per i suoi rapporti con gli altri.

Ora io credo di potere individuare in tale procedimento una sorta di filo rosso che attraversa tutto il pensiero di Antifonte e che è costituito da un elemento capace di fare da ponte tra la conflittualità φύσις-νόμος da lui teorizzata nel *Περὶ ἀληθείας* e la prospettiva di una vita sociale ordinata e concorde che egli stesso descrive nel *Περὶ ὁμόνοιας*.

Questo elemento è il concetto di utile che, trasportato dall'ambito individuale al contesto socio-giuridico, diventa il fondamento della convivenza civile e delle norme che la sorreggono. L'antitesi tra natura e legge, che Antifonte denuncia nell'ambito dell'individuo e che si risolve – come abbiamo visto – nell'affermazione della superiorità assiologica della prima sulla seconda³⁶, fa sorgere, infatti, l'esigenza di riconoscere tale superiorità anche nella società per il fatto che pure questa si fonda sul principio dell'utile, che è insito nella natura stessa e che si manifesta come necessario per la conservazione della vita.

Da ciò discende la funzione di modello che Antifonte attribuisce alla φύσις sia nei confronti dell'uomo sia rispetto alla società, nel senso che è dalla φύσις che le leggi ricevono l'orientamento più giusto e più vero ai fini del conseguimento dell'utile individuale e sociale. Cosicché come l'uomo riesce a trovare un suo proprio equilibrio attraverso la capacità che ha la γνώμη di individuare ciò che è veramente utile a lui per natura e quindi di valutare le conseguenze delle sue scelte, allo

³⁴ Per quanto concerne la funzione di νόμος e γνώμη rispetto a θυμός confronta G. CASERTANO, *La legge e il piacere: Antifonte B44 DK*, cit., p. 449.

³⁵ 87B 58.

³⁶ Sul carattere più o meno prescrittivo attribuito da Antifonte alla natura cfr. M. BONAZZI, *L'uomo, gli dei e le bestie...*, cit., p. 106 e M. GAGARIN, *Antiphon the Athenian...*, cit., pp. 66-70).

stesso modo la società, il cui utile non può essere in contrasto con quello dell'individuo, deve trovare il modo per raggiungere una forma di equilibrio sociale che Antifonte riconosce nell'ὁμόνοια, per il fatto stesso che l'utile indicato dalla natura viene a coincidere con la concordia e non con il conflitto³⁷. Utile individuale e utile sociale diventano così valori omogenei³⁸ in quanto l'utile sociale sarà la soddisfazione dei bisogni sociali, nati dalla somma dei bisogni individuali³⁹.

Su questa stessa base non mi pare azzardato pensare che Antifonte nel Περὶ ἀληθείας, attraverso la teorizzazione del conflitto φύσις-νόμος e la critica delle leggi del suo tempo, abbia voluto rifiutare e criticare il νόμος privo di ὁμόνοια, quel νόμος che, non tenendo in considerazione la natura, è incapace di fondarsi su ciò che è utile all'uomo e alla comunità⁴⁰, come dimostrano alcune esemplificazioni contenute nel primo frammento del papiro 1364 dove vengono indicati molteplici casi in cui l'obbedienza alle leggi positive piuttosto che dare piacere procura danno e sofferenza: «E quelli che, offesi, si limitano a difendersi e non pigliano essi l'offensiva, e quelli che sono buoni verso i genitori, anche se quelli li maltrattano, e quelli che concedono ad altri di accusare con giuramento, ed essi stessi non giurano. Di tutti i casi suddetti, molti se ne troveranno contrari a natura perché includono sia una maggiore sofferenza, quando sarebbe possibile una minore, sia un minore piacere, quando sarebbe possibile uno maggiore, sia un danno quando il danno potrebbe evitarsi»⁴¹.

A questo punto – partendo dal presupposto che Antifonte pone alla base della vita dell'individuo l'utile, perché fondato sulla verità e sulla necessità della natura, e lo considera l'unico discrimine rispetto alla capacità di valutare le leggi e di stabilire quali seguire perché conformi a natura e quali trasgredire perché nocive alla natura – credo che

³⁷ Per quanto riguarda il rapporto ὁμόνοια-φύσις cfr. M. UNTESTEINER, *I Sofisti*, cit., pp. 75-80, il quale sostiene che la concordia è legata necessariamente al diritto di natura ed ha una giustificazione storica, tanto è vero che si manifesta anche presso i popoli più diversi, pure i più primitivi e privi di civiltà.

³⁸ L'ὁμόνοια, che è coerenza dell'individuo con se stesso, è infatti per Antifonte un concetto che si estende dall'uomo alla città. Cfr. al riguardo M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, cit., p. 46 e G. CASERTANO, *Natura e Istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, cit., pp. 300ss.

³⁹ Cfr. F. D'AGOSTINI, *Il pensiero giuridico nella sofistica*, cit., p. 560.

⁴⁰ Cfr. G. CASERTANO, *La legge e il piacere: Antifonte B44 DK*, cit., pp. 453ss.

⁴¹ 87B 44, fr. A.

gli si possa attribuire un atteggiamento in qualche modo positivo nei confronti del νόμος, anche se tale positività può essere riferita solo a quel νόμος che tiene conto della natura, considerata sia nell'ambito individuale che in quello sociale.

Solo in questo caso, attraverso istituti legislativi che abbiano come punto di riferimento l'utile sociale, il νόμος sarà in grado di realizzare ὁμόνοια, in modo che lo stesso rapporto di continuità esistente tra l'utile individuale e l'utile sociale possa costituirsi anche tra la γνώμη, che dirige il singolo a perseguire il proprio benessere, e la legge che è finalizzata alla realizzazione del benessere sociale.

Ora l'aver individuato nel concetto di utile il criterio di raccordo tra la φύσις e il νόμος, consente ad Antifonte di superare il contrasto tra la verità della prima e l'opinione del secondo⁴²; mentre la prospettiva di modellare la legge sulla natura⁴³, grazie alla conoscenza intelligente di ciò che è utile per natura, lascia un margine di apertura rispetto al pessimismo da lui espresso nel Περὶ ἀληθείας circa la possibilità di realizzare una società organizzata giuridicamente. In questa prospettiva, infatti, come l'intelligenza, in quanto capacità di calcolare ciò che è utile e che pertanto va perseguito, può riuscire a stabilire l'equilibrio all'interno dell'uomo, allo stesso modo la legge, che sa riconoscere ciò che è veramente e stabilmente utile per natura, può assumere una funzione normativa non coercitiva e, muovendosi in sintonia con la natura, può riuscire a realizzare ciò che è vantaggioso sia per il singolo che per la collettività in vista del conseguimento dell'ὁμόνοια.

⁴² Cfr. F. D'AGOSTINI, *Il pensiero giuridico nella sofistica*, cit., p. 562ss.

⁴³ Sull'esigenza di Antifonte di riconoscere la superiorità della natura rispetto alla legge perché solo dalla conformità con la natura le leggi possono trarre valore e giustificazione, cfr. R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936, p. 80.

THOMAS ROBINSON¹

**Cognitive Achievement:
A *Leitmotiv* of Classical Greek Philosophy**

This essay will be about intellectual discovery, a topic that seems to me central to Greek thinking but something still frequently passed over in the scholarly literature.

One must begin with an acknowledgement of the researches of von Fritz² over half a century ago, in which he drew attention to the use of the verb *noein* in early Greek writing to signify for the most part cognitive achievement of some sort. Not that this is the word's only meaning; but it is used with sufficient frequency in this sense to suggest that one must always test it as a possibility first before proceeding, as many scholars do, to understand it as simply one of a number of words for 'think'³. Such testing leads, it seems to me, to remarkably fruitful results, as I hope to show; for the precise nature of the testing technique I myself use, see the next paragraph and notes 3-5 below.

It should also be pointed out at the outset that *noein* and cognates which signify cognitive achievement are characterized by a) an assev-

¹ University of Toronto (tmrobins@chass.utoronto.ca).

² See Kurt von Fritz, *Noos and Noein* in the Homeric Poems, *Classical Philology* 38 (1943) 79-93; and Kurt von Fritz, *Nous, Noein and their Derivatives* in Pre-Socratic Philosophy, *Classical Philology* 40 (1945) 223-242. Others who have similarly tended to see *noein* as being principally a verb of cognitive achievement are Guthrie, Kahn, Mourelatos, Heitsch, Graham, Cherubin, and, most recently, Palmer.

³ The numbers are too great to list here. In the English-speaking world possibly the most influential continue to be Kirk/Raven/Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge U. P., second edition 1983). Others, among many, are Barnes, Coxon, and McKirahan.

eration that *p*, never an asseveration that *not-p*, and b) the use of an object (be it just the indefinite pronoun *ti*, or something more definite like ‘the real’ [*to eon*], as in the poem of Parmenides) or a noun clause governed by *hos* or *hopos* (and on one occasion possibly *houneka*), and it is this use that will be at issue in the present paper⁴. Uses of *noein* and cognates followed by the accusative and infinitive construction, by contrast, or ones involving an asseveration *hos* or *hopos not-p*, are more properly translated ‘have a notion that’, ‘imagine that’, ‘suppose that’, where any supposed cognitive achievement can and frequently does turn out to be illusory⁵. Likewise, cases of *noein* with an infinitive (cf. the Spanish ‘pensar’ with an infinitive) will be naturally translated ‘plan <to do x>’. Keeping these various senses of *noein* and cognates distinct from one another will be of critical importance, as will become clear.

Among the Presocratic philosophers it is probably Parmenides who is best known for his use of the verb *noein* and cognates at critical points in his poem. The real in its variety is the object of opinion, *doxa*, while the real perceived in its wholeness (*oulon*, 8.38) and totality (*pan*, 8.11, 8. 22, 8. 23-24) is the object of something quite different, *noesis*. In such wholeness and totality it is ascertained to be one, homogeneous, eternal/timeless, changeless, finite and ball-like in its mass. I translate *noein* as ‘ascertain’ here because in this context it makes quite the most sense if understood as a verb of coming to know something/coming to a state of awareness of or about something, after a period

⁴ See Parmenides *passim* for *to eon*; fr. 2. 7 for *to eon* by contraposition; fr. 2.3, 8.9 for *hopos*; fr. 2.5 for *hos*; fr. 8. 34 for *houneka* (references are to the Diels-Kranz edition).

⁵ For examples of *noein* followed by the accusative and infinitive construction and meaning something like ‘suppose’ or ‘imagine’ see Parmenides fr. 8. 8-9 DK (where an infinitive *auxethenai* is understood); PL. *Parm.* 132c6; Ar. *Cael.* 285b2, *Phys.* 207b10, *De motu an.* 703b29. For a similar usage involving an accusative with participle see PL. *Rep.* 488a7, *Parm.* 132c3 (where in the context *noema* will mean something like ‘notion’); and for another involving an accusative with an understood participle see PL. *Rep.* 524c1. For *noetos* followed by an asseveration that *not-p* (and therefore meaning ‘thinkable’ or ‘supposable’) see Parmen. fr. 8.8 DK. For a (famous) use of the (gnomic) aorist indicative of *noein* with a direct object to mean ‘apprehends’ or ‘comes to know’ see PL. *Rep.* 508d6, where the soul comes to know the world of the Forms. For examples of *noein* followed by a noun clause governed by the conjunction *hoti* or *hos* to indicate understanding or awareness see PL. *Tim.* 58c5 (we need to *understand/be aware* that there are different kinds of fire) and PL. *Rep.* 503b7 (*Be aware* that they will likely be few’).

of search; Parmenides is, as the beginning of the poem makes clear, on a journey (*hodos*) towards a goal. (Significantly, a synonym Parmenides uses for *noein* is *gignoskein* [2.7-8], another verb signifying the coming-to-awareness of something)⁶.

In making this claim I am of course rejecting any idea that the poem is merely about ‘thinking’ about the real (though ascertaining will naturally *involve* a process of thinking), still less that such thinking and the real are identical (Vlastos), or that Parmenides falls into an elementary modal fallacy of the form ‘A thinks that p, therefore p’ (Owen)⁷. Parmenides is saying something much more defensible: ‘If A comes to understand that p, then p,’ and ‘Coming to understand that p and p are necessarily connected’ (an instance of the ‘soft’ use of the word sameness or identity that clearly underlies Heraclitus fr. 88 DK)⁸. Parmenides is not a proto-Berkeley; and he has committed no elementary modal fallacy.

In saying what he does Parmenides has, by contrast, laid down the foundations of an epistemology on which future philosophers can build. Though an inbuilt ambiguity will have to be clarified first. Just as we ourselves can talk, not just of correct understanding but also of false understanding (‘It was my understanding that he had arrived, but in fact he had not’), so Parmenides in Greek can talk of a ‘skewed’ (*plaktos*, 6.6) understanding (*noos*) as well as a correct one. While this is a perfectly reasonable thing to say, it also has the effect of apparently undermining his claim that ‘Understanding that p and p are necessarily connected’⁹. If that claim is to be defended, further work needs to

⁶ In a well known passage (see above, n. 4) Plato, at *Rep.* 508d5, talks of how the soul *enoesen te kai egno* (‘comes to awareness of and knowledge of’) the world of Forms. The parallelism of the language with that of Parmenides is striking.

⁷ See G.E.L. OWEN, ‘The Place of the *Timaeus* in Plato’s Dialogues,’ *Classical Quarterly* n. s. 111 (1953) 79-95. For Vlastos’s view see his review of Zafropoulo in *Gnomon* 25 (1953) 168; and for the most recent critique of it see John PALMER, *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford University Press 2009) 120-122.

⁸ The use of *gar* in fr. 88 seems a clear instance of an attempt to explain *why* the antecedent phrase *t’auto* was being used. What I have called the ‘soft’ sense of ‘sameness’ (or of ‘identity’) that is being used here is very evident in a phrase like ‘time is money’ (a sentence unpackable as ‘time and money are one and the same’), where anyone will recognize that all that is meant is that time and money go together.

⁹ See Parmenides fr. 3, which reads ‘to understand and to be are the same.’ The

be done to make sure that the two uses of the word ‘understanding’, the one involving genuine cognitive achievement the other not necessarily so (and hence probably better translated ‘suppose’ or ‘imagine’, as we have seen), are carefully differentiated, and this I have attempted to do in notes 4 and 5 above.

Building upon a Parmenidean foundation, Plato articulates a series of steps towards understanding in his similes of the Line and Cave. And two things become very quickly apparent. Like Parmenides, he is prepared to talk of the fourth and final step in terms of *noesis* and *gnosis*¹⁰. But this time their nature as synonyms is a very precise one; *noesis*, like *gnosis*, is now seen to refer strictly to genuine apprehension, and of a very special, totally stable reality, a Form, and the understanding it has that such a reality possesses particular features is not something which is even logically controvertible. A supposedly ‘false’ understanding, by contrast, falls within the realm of *doxa*, not knowledge, and involves a judgment which can of its nature be true or false, dealing as it does with a world of inherent *instability*. At a stroke Plato has clarified an ambiguity in the use of the word ‘understanding’, but at the complicated and ultimately lethal cost of inventing two universes (one stable one unstable) and two states of consciousness (*gnosis* and *doxa*) to achieve the supposed clarification. But that is another story.

It is also worth noticing how dynamic the Platonic usage of the terms *noesis* and *gnosis* is. In the first case, it seems to me, he is building upon the dynamism of the Parmenidean term *noein*, which, most noticeably in the aorist tense of the indicative mood, refers to a process of ‘coming to awareness’, or ‘achieving understanding’ that is the result of a path taken and of a piece of investigation successfully accomplished¹¹. In the case of *gnosis*, he may well, in parallel fashion, be building upon the Greek legal prose of his time, where it is used of a judicial enquiry or investigation¹².

‘necessary connectedness’ here I take to be that which obtains between my understanding that p and p.

¹⁰ See, e. g., *Rep.* 506a7, 507b9-10.

¹¹ See above, pp. 316-317. For a modern verb of cognition meaning both ‘know’ and ‘come to know’ (usually translated ‘meet’) cf. the Spanish ‘conocer’.

¹² *Demos.* 18.224, 21.92 Blass; *Lycurg.* 141 Blass.

The writings of two significant intermediaries must also be acknowledged. If for Parmenides *noos* is the state of understanding (accurate or skewed) which is the result of a process of *noein*, for Anaxagoras that same state of understanding has become the state of understanding which is cosmic *Mind* (*Nous*) (fr. 12 DK), while for Diogenes of Apollonia it is that *act* of coming-to-understanding (of the need for the measured division of the seasons, and night and day, and types of weather, and ‘all the rest <of things> [*ta alla*]’, to ensure their operation *hos kallista*) which is cosmic *Ascertainment* (*Noesis*) (fr. 3 DK).

A further remarkable affinity with Parmenidean usage lies in the concept of ‘learning’ (*manthanein*). On a couple of occasions Parmenides’ goddess tells him what he has to ‘learn also’ (1.31) or ‘learn next’ (8.51) as part of his task. Plato for his part speaks constantly of his future rulers as *philomatheis*, and the various objects ascertained in their four-stage search are *mathemata* of different levels, culminating for some, when all four stages have been completed, in the apprehension of the *megiston mathema* of all, the Form of the Good (*Rep.* 505a1-2).

To return to the concept of *noesis* in the simile of the line, it is significant that, the first stage (*eikasia*) apart, given that it has no antecedent, all three further stages of the line involve dynamic progress from an antecedent stage serving as its *eikon*, and consists of the discovery that what had been assumed at the antecedent stage has at least some basis in fact. In the world of *pistis* the erstwhile prisoner realizes that assumptions made in the world of *eikasia* constitute an *eikon* of a physical reality over and above the reality of the two-dimensional images on the cave wall, a reality itself assumed to be characterized by dimensionality and numerousness and in turn authenticating the status of the cave images as two-dimensional. In the world of *dianoia*, the assumption that this physical reality is characterized by dimensionality and numerousness serves in its turn as the *eikon* of the reality of mathematical forms, which in turn authenticates the antecedent assumption of the three-dimensionality and numerousness of things outside the cave. In the world of *noesis*, one might speculate (Plato himself is unclear on the point), the assumed uniqueness of each mathematical form serves as the *eikon* of the overall architectural unity of the world of moral forms, the reality of which in turn authenticates the assumption of the uniqueness of each mathematical form and the truth

of basic mathematical postulates. And finally, he/she who eventually comes to see the Form of the Good realizes, in gazing upon it, the most important thing of all, that is, both that and why it is *good* that all the foregoing should be so, and authenticating the broadest of all previous assumptions, that is, that the moral forms were themselves good and served as the paradigm for all things good.

What is remarkable about all this, it seems to me, is the dynamism running right through it. The prisoner is on a *path* – an upward path – like Parmenides, and each goal reached is a momentous discovery that transforms all previous knowledge. While a great deal of discursive reasoning (stage three) and dialectical reasoning (stage four) may be *involved* in the process, the actual break-through to a new level of understanding is an act of *discovery* – a *mathesis*.

Much of this vision of what constitutes knowledge, and the dynamic activity which brings knowledge about, seems to me clearly also part of Aristotle's thinking in the *De Anima*¹³, though much of this dynamism has been missed by commentators, for reasons which will become apparent.

We can begin with Aristotle's description of soul's activities, which are defined principally (427a17) as being a) the source of 'local motion' and b) *to noein kai to phronein kai to krinein kai to aisthanesthai*, which I translate as 'understanding, recognizing, discriminating and perceiving.' The reason I translate *to noein* in terms of understanding will be clear from my previous discussion, but needs justifying in its Aristotelian context, just as I have attempted to justify it in the contexts of Plato and various predecessors. As it happens, Aristotle begins the process of such justification himself, in the very next sentence, when he says that *phronein* and *noein* are 'thought to be like a sort of perceiving (for in both of these the soul discriminates [*krinein*] and recognizes [*gnorizein*])' (427a20-21).

The analogousness of *noein* and *phronein* to *aisthanesthai* is important, and gives the lie to the host of commentators who translate *noein* here and elsewhere in the *De Anima* as 'think'. What firmly unites

¹³ In particular Book Three.

Empedocles, Plato and Aristotle is that *noein*, when used with a direct object, is a verb of intellectual perception either identical to physical perception (Empedocles) or closely analogous to it (Plato and Aristotle). The point of Aristotle's discussion here, however, is to stress, not just the analogous nature of all three notions but their dynamism. To think is to be involved in a *process*; to *phronein* and *noein* is to be involved in discrimination and recognition, which may well involve a good deal of antecedent thinking but is not itself the process which we call 'thinking'.

Which is why Aristotle, following Plato, further sees an analogy between perceiving and *noein*; each is the *endpoint* that is an *event*, not a process *towards* that event. This was so clear to Empedocles that he claimed, says Aristotle (427a21-22), that *phronein* and *aisthanesthai* were identical. They are not, says Aristotle. And likewise, he goes on, *noein* is not identical to *aisthanesthai*, since perceiving the special objects of sense is always without error, whereas *noein* (in the sense of 'to *noein* that p', TMR) can be in error as well as right (427b8-12; cf. the *plaktos noos* of which Parmenides speaks, fr. 6.6 DK). But this does not stop them from still being significantly analogous to one another. And the analogousness lies in their being each an event that consists of the imprinting upon it of a form proper to it. In the case of the intellect, this can be described as the 'understanding' (*noein*) of an intellectual form (a *noeton*) which consists in a 'discriminational recognition' (*krinein*, *gnorizein*) of it. (Earlier on, as we saw, Plato similarly distinguished the physical objects that are the objects of sense perception from the *noeta* – the Forms – that are the objects of *intellectual* perception [*noesis*]).

Noein can also be described – and this brings us back to Parmenides and Plato – in terms of learning (*mathein*) and discovery (*heurein*). And at this point, says Aristotle in a famous phrase, it is also able to understand (*noein*) *itself*¹⁴. Or so I translate, knowing that the great majority of commentators take *noein* here to mean 'to think'. But they cannot, it seems to me, be right in this. The *process* of 'thinking' may, in teleological terms, be coherently thought to have an *objective*; but how – even in teleological terms – can it be coherently thought to have

¹⁴ 429b5-9.

an *object*? The *event* of intellect's recognising/discovering something, by contrast, does involve a specific and proper intelligible object, and at that very moment (*tote*) it comes to recognitional understanding of one crucial *further* intelligible object – the form that is itself (429b9). The point is clarified at *Met.* 1074a36, where Aristotle makes it clear that *all* self-understanding is incidental to the understanding of proper objects – including the *noesis noeseos* which is the Prime Mover¹⁵.

I should add at this point that the translation of *noein* and *noesis* here as 'understand' and 'understanding' might also reasonably be taken as 'be aware' and 'awareness', and this is how some scholars (e.g., Kahn [see above, n. 15]) take them. In either case Aristotle is maintaining that there is no possibility that a mistake has been made.

The notion that in talking of *noesis* we are talking of that dynamic event which is discovery sheds light, it seems to me, on a passage where Aristotle talks of how the senses can be temporally incapacitated by something too intense for them, such as an over-loud noise or a too-bright light. 'By contrast with this,' he says, 'whenever the mind comes to an understanding (*noesei*) of a particular object of understanding (*noeton ti*) that is intensely such, it does not understand in some *lesser* way those objects of understanding that are lacking in such intensity but *more so* rather' (429a30-b4).

This seems to make good sense in view of Aristotle's use of the word *heurein* as a synonym for *noein*. The 'eureka moment' of great scientific discoveries (like, say, the value of *pi*) does not lead to a blinding of the intellect but in fact serves to further illuminate, and thus lead to an even deeper understanding of, less overwhelming objects of intellection.

But the most remarkable instance of the consequences of my understanding of the words *noein* and *noesis* from Parmenides onwards is to be found in how we are compelled eventually to interpret in a quite new way the famous description, at *Metaphysics* Lamda 1074b34, of

¹⁵ See further Charles H. KAHN, 'Aristotle on Thinking,' in NUSSBAUM, M.C. and A.O. RORTY, eds., *Essays on Aristotle's De Anima* (Oxford: Clarendon Press, 1992) 374 and n. 30.

the Prime Mover as *noesis noeseos*. The common translation of this is ‘thinking of thinking’, but this cannot be right. Thinking involves process, and process involves potency. But the Prime Mover is Pure Act. So we need a translation which describes an act of self-discovery which takes place in an eternal moment, an ‘understanding’ which is one and the same as the ‘act of coming to understand’ but without any antecedent or posterior moment to such an act. And *noein/noesis* is the closest word Aristotle can find to describe this. As we have seen, the aorist indicative of *noein* is used most precisely to describe the *act* of coming-to-understanding/coming-to-awareness, and the present tense the state of understanding/awareness achieved. In the case of the Prime Mover act and state are one, in that moment ‘without before and after’ which is eternity.

At this point we can, I think, fruitfully return to Diogenes of Apollonia. For Diogenes, as we saw, the supreme principle was described as *Noesis*, a word he surely chose deliberately to contrast it with Anaxagoras’s *Nous*. As, I think, did Aristotle, and for the same reason. *Nous* suggests simply a state of understanding; *noesis* suggests an act of *coming to* understanding, an act of discovery. If the Prime Mover is Pure Act, a dynamic word as well as a state word is needed to describe his intellection, and *noesis* is the most appropriate word available.

Finally, a famous line of Xenophanes (fr. 24 DK) deserves a mention. Talking about his supreme god, he says of him

Oulos horai, oulos noei, oulos de t’akouei.

‘In his totality he sees, in his totality he understands, in his totality he hears.’

The majority of scholars take *noei* here to mean simply ‘he thinks’, but we have now seen enough of how the word operates to doubt this translation severely¹⁶. The word refers to ascertainment or understand-

¹⁶ Prominent among those supporting the translation ‘thinks’ are Burnet, KIRK/RAVEN/SCHOFIELD, Barnes, Coxon, Leshner and McKirahan. Leshner however, in a long and careful note (J.H. LESHER, *Xenophon of Colophon: Fragments* [Toronto: University of Toronto Press, 1992] 103-104), while accepting that cognitive achievement is certainly one meaning of *noein*, doubts whether it is the dominant meaning. For my

ing or awareness, a verb of intellectual perception analogous to the verbs of physical perception *horan* and *akouein*. And it sets us upon a path which will culminate in the extraordinary assertion by the Stagirite that Pure Act is *noesis noeseos*.

argument that it is indeed the dominant meaning see above, pp. 316-323. In the case of Xenophanes fr. 24, it is true that there are no direct indicators to help us, since in this case *noei* stands alone. But it is highly unlikely that it is meant to be so understood; I know of no other instance in Greek literature where anyone, divine or human, simply 'thinks' (*noei*), without thinking *about* something, or that something is the case. (At *Parm.* 132c11, for example, frequently translated 'all things think', it is clear from the context that the 'thinking' in question is the 'having a *notion* [*noema*] of something' – for example, the notion that there is one character over all instances [132c3-4]). The other two verbs in Xenophanes's fr. 24 do in fact have objects, if only understood objects, and these are <that which is visible> and <that which is audible>. So it is natural to assume that for Xenophanes the god '*noei* <that which is *noeton*>' – whatever *noeton* turns out eventually to mean. And Xenophanes's famous sentence then turns out to be yet another instance of the use of *noein* to indicate cognitive achievement.

LUC BRISSON¹

La question de l'authenticité du *Minos*

Voici quelques remarques sur l'authenticité et la date de rédaction du *Minos*, un dialogue très bien composé qui présente un grand intérêt du point des théories politiques dans l'Antiquité.

1. *Considérations diverses sur l'authenticité de ce dialogue*

L'authenticité du dialogue, qui ne semble avoir fait l'objet d'aucun doute dans l'Antiquité, est remise en cause par la plupart des interprètes à l'heure actuelle.

1.1. Dans l'Antiquité

Chez Thrasyllle, le dialogue fait partie de la neuvième tétralogie, comme nous le rapporte Diogène Laërce: «La neuvième tétralogie s'ouvre sur le *Minos* ou *Sur la loi*, politique, (que suivent) les *Lois* ou *Sur la législation*, politique, l'*Épinomis* ou le *Conseil nocturne* ou le *Philosophe*, politique et treize *Lettres*, éthiques» (D.L. III 60-61). Le *Minos* appartient au type (*kharaktér*)² “politique” avec la *République*, les *Lois*, l'*Épinomis* et l'*Atlantique* (= le *Critias*) (D.L. III 50). Que le *Minos* soit un dialogue de type “politique” n'a rien pour étonner. En revanche, le classement proposé par Thrasyllle dans la neuvième

¹ CNRS, Paris-Villejuif (lbrisson@agalma.net).

² J'ai utilisé le système de translittération suivant: êta = *ε*; oméga = *ω*; dzêta = *z*; thêta = *th*; xi = *x*; phi = *ph*; khi = *kh*; psi = *ps*. L'iota souscrit est adscrit (par exemple *ε̄i*); et lorsqu'il s'agit d'un alpha, cet alpha est long = *ᾱi*). L'esprit rude est noté h, et l'esprit doux n'est pas noté. Tous les accents sont notés.

tétralogie nous apprend beaucoup. En effet, le *Minos* précède les *Lois*, qui sont suivies par l'*Épinomis*. Or, le fait que le *Minos* se termine sur une remarque dont le développement est constitué par les *Lois* montre, semble-t-il bien, que le dialogue était considéré comme une introduction aux *Lois*, tout comme l'*Épinomis* était tenu sinon comme une conclusion à ce même ouvrage, du moins comme un complément précisant quel devait être le programme d'études du Conseil de veille évoqué au livre XII, mais non développé. De toute façon, ce témoignage indique que, à l'époque de Thrasyllé, c'est-à-dire au début de l'ère chrétienne, le *Minos* et l'*Épinomis* étaient considérés comme deux dialogues authentiques. Ils l'étaient déjà, deux siècles plus tôt, dans l'"édition" due à Aristophane de Byzance, qui dirigea la bibliothèque d'Alexandrie à partir de 194 av. J.-C. : ils se trouvaient alors dans la troisième trilogie, qui comprenait : les *Lois*, le *Minos* et l'*Épinomis* (D.L. III 61-62).

1.2. À notre époque

À notre époque, très peu d'érudits ont cru à l'authenticité du *Minos*.

Au XIX^{ème} siècle, seul Georges Grote³ alla en ce sens. Au XX^{ème} siècle, l'authenticité du dialogue fut admise pour des raisons idéologiques (le *Minos* défend une position politique fondée sur le droit naturel), par Leo Strauss et Thomas Pangle⁴. Les straussiens étaient attirés par ce dialogue qui enracine la loi dans le réel, et qui donc s'oppose au relativisme. Comme l'*Hipparque*, avec lequel il présente beaucoup d'affinités⁵, le *Minos* ne comporte que deux interlocuteurs : Socrate et un disciple. Alors que le disciple défend une position relativiste – la loi qui correspond à une décision prise par une cité varie en fonction de la situation de cette cité sur un territoire donnée et dans l'histoire –,

³ Voir G. GROTE, *Plato and the other companions of Sokrates* I, London. T. Murray, 1865.

⁴ T.L. PANGLE, *Minos*, traduction et notes, dans *The roots of Political philosophy. Ten forgotten Socratic dialogues*, 1987, Ithaca [NY], Cornell Univ. Press, 53-66; accompagné de «On the *Minos*», by Leo Strauss (reprise d'un article publié en 1968), pp. 67-79.

⁵ David MULROY, «The subtle artistry of the *Minos* and the *Hipparchus*», *Transactions of the American Philological Association* 137, 2007, 115-131.

Socrate, lui, fait voir que la loi est une opinion vraie que la cité découvre dans le réel.

Glenn R. Morrow⁶, suivi sur ce point par Huntington Cairns⁷, «a pensé que le *Minos*» était une introduction aux *Lois* laissée inachevée par Platon. Pour sa part William S. Cobb⁸ défendit l'authenticité du dialogue en insistant sur la valeur philosophique de l'argumentation d'un Platon qu'il rapproche de Heidegger. Margherita Isnardi Parente a suggéré que ce dialogue aurait pu être écrit dans l'Académie à l'époque de Xénocrate⁹. Joachim Dalfen¹⁰ partage plus ou moins cette opinion, en estimant que le dialogue fut écrit peu de temps après la rédaction des *Lois*, peut-être même sous le direction de Speusippe.

On peut avancer plusieurs arguments contre l'authenticité du *Minos*, mais dans le cadre de ce court article, je n'en retiendrai que deux: le style soigné mais qui pointe vers une autre époque que celle de Platon, et la définition de la loi que l'on y trouve et qui s'apparente plus à celle que développe le *Politique* qu'à celle que proposent les *Lois*.

2. Le débat sur la loi

On trouve dans le *Minos* un débat sur la loi, dont on décèle des échos dans les *Lois*, mais pourtant il se apparaît dans un contexte très différent qui rappelle notamment celui dans lequel se développe le *Politique*.

2.1. Le débat sur la loi dans le *Minos*

Le *Minos* se compose, on l'a dit, d'un dialogue entre Socrate et un disciple. Il s'agit de définir ce qu'est la loi dans tous les cas et partout; d'où le premier sous-titre de ce dialogue, *Sur la loi*. Pour le disciple,

⁶ G.R. MORROW, *Plato's Cretan city*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1960, 1993².

⁷ H. CAIRNS, "What is law", *Washington and Lee Law Review* 27, 1970, 193-222.

⁸ W.S. COBB, «Plato's *Minos*», *Ancient Philosophy* 8, 1988, 187-207. Introduction, traduction et notes.

⁹ M. ISNARDI PARENTE, «Una nota al *Minosse* pseudoplatonico», *La Parola del Passato* 9, 1954, pp. 45-53.

¹⁰ J. DALFEN, «Beobachtungen und Gedanken zum (pseudo)platonischen *Minos* und zu anderen Spuria», *Pseudoplatonica*, hrsg von Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 2005, pp. 51-67.

la loi, c'est ce qui est reconnu comme loi par la cité (313b6-7); il s'agit donc d'une décision, d'un décret, c'est-à-dire d'une opinion partagée par tous les citoyens (314b8-c1). Pour Socrate, la loi est bien une opinion partagée par tous les citoyens, mais ce n'est pas n'importe laquelle; ce doit être une opinion vraie (314e7-315a3), qui se fonde sur la découverte de ce qui est (315e7-316b5). Au disciple qui fait valoir que les lois varient selon les cités et selon les époques (316b6-c2), Socrate a répondu que ces variations s'expliquent par l'incapacité de certains à percevoir le réel (315a7-b5). Si on se place du côté des experts, dans n'importe quelle technique y compris en politique, il y a une grande stabilité, une grande homogénéité dans les règles qui sont édictées par ceux qui s'y connaissent (317d3-318a7). Et dans les temps anciens, la figure la plus expérimentée du législateur reste Minos (318b1-fin). On notera que le dialogue se termine en reprenant un thème très platonicien développé dans les *Lois*: la politique se préoccupe à travers la loi du soin de l'âme qu'il s'agit de rendre meilleure. Cette recherche n'a pas encore été menée à son terme (321d1-5). Aussi faut-il la mener (321d7-10) en prenant exemple sur le roi Minos (321b1-4). Or, les *Lois*, commence précisément par une évocation de Minos.

À ce premier niveau de lecture, on peut, à partir d'une distinction que j'emprunte à Judith Best¹¹, superposer un second niveau et distinguer entre une définition de la loi comme processus (*process*) et une définition de la loi comme produit (*product*). Un processus consiste en une série continue d'actions qui mènent à un résultat déterminé; et un produit peut être considéré comme le résultat d'une action.

2.1.1. *Une définition de la loi comme produit*

La première définition du disciple: «la loi, c'est ce qui est reconnu comme légal» (313b6-7) définit la loi comme un produit. Mais Socrate fait rapidement apparaître la différence entre le processus et le produit, en prenant l'exemple de la sensation: la vision (comme processus) n'est pas la même chose que l'objet vu (le produit). Une telle distinction permet d'échapper à une difficulté qui s'attache à une définition de la loi comme produit; la loi comme produit varie d'une cité à une autre, tandis que la loi considérée comme processus est la même partout;

¹¹ J. BEST, «What is law? The *Minos* reconsidered», *Interpretation* 8, 1979, pp. 102-113.

c'est donc seulement la loi considérée comme processus qui permet de définir ce qu'est la loi dans tous les cas et partout.

Mais le disciple ne semble pas tenir compte de cette distinction et continue de proposer une définition de la loi non comme processus, mais comme produit: la loi est considérée comme une décision (*dógma*), un décret (*pséphisma*) de la cité (314b10-c1). D'où cette définition: «La loi, c'est une décision prise par la cité» (314c1). Socrate ne peut accepter la neutralité morale de cette définition qui est indissociable d'un préjugé démocratique, car, en définissant la loi comme l'opinion de la cité, le disciple admet toute décision aussi bien bonne que mauvaise, à la seule condition qu'elle vienne du peuple, alors que, comme entreprend de le monter Socrate au disciple, la loi ne peut être que bonne. La loi, qui doit assurer la justice dans la légalité, ne saurait en effet être mauvaise (314e1-2); elle doit donc être l'expression d'une opinion vraie (315a1-2). Or l'opinion vraie, c'est celle qui est fondée sur le savoir, qui est découverte de ce qui est (315a2-3). Alors devient possible une définition de la loi comme processus, qui doit être universelle.

2.1.2. Une définition de la loi comme processus

Le disciple rétorque, en posant cette question: «Mais, Socrate, comment, se fait-il, si la loi est la découverte de ce qui est, que nous ne fassions pas toujours usage des mêmes lois relativement aux mêmes sujets; à supposer bien sûr que nous ayons découvert ce qui est?» (315a4-6) La réponse de Socrate reprend la distinction entre la loi comme produit et la loi comme processus. La loi recherche toujours et partout la justice, mais les moyens pour y parvenir peuvent être différents, tout de même que tous les hommes recherchent la beauté chez toutes les femmes, même si chaque femme présente une apparence différente. La loi cherche toujours à découvrir ce qui est (315a7-8), c'est-à-dire la réalité qui est toujours et partout la même; et, si les lois considérées comme des produits ne sont pas partout les mêmes, c'est que les hommes qui les édictent ne sont pas tous de même valeur. Par voie de conséquence, seul le savant est le vrai politique, car les lois bonnes ou mauvaises sont fonction du savoir ou de l'ignorance de celui qui les édicte. D'où cette conclusion: «Par conséquent, ces écrits sur la politique que les hommes appellent lois, sont des écrits dus à des rois et à des hommes de bien» (317a7-b1). On discerne là, à travers une

critique de la démocratie, une conception de la loi très proche de celle défendue dans le *Politique*.

C'est alors (à partir de 318 b) que Socrate fait intervenir un nouveau critère qui est la conséquence de ce qu'il vient de dire: la bonne loi est celle qui dure. D'où l'éloge adressé à Minos qui a apporté aux Crétois des lois qui sont les plus anciennes chez les Grecs. Pour comprendre cette nouvelle direction donnée à la discussion, il faut en revenir à la loi comme processus. Si la loi peut être définie comme la découverte de ce qui est, la preuve que l'on a bien découvert ce qui est réside dans le fait que la loi persiste.

2.2. La définition de la loi dans les *Lois*

La question fondamentale qui se pose dans le *Minos* est celle de savoir pourquoi Socrate ne reprend pas la définition de la loi comme processus que l'on trouve dans les *Lois*.

2.2.1. Une définition de la loi comme produit

Dans les *Lois*, on trouve dès le premier livre une définition de la loi comme produit, qui correspond à celle que propose le *Minos* (313b6-7).

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et en plus de tout cela, il existe la raison qui calcule (*logismós*) ce qui en ces sentiments vaut le mieux et ce qui est le pire pour chacun de nous; et quand ce calcul est devenu le décret commun de la cité (*dóγμα póleos*), il porte le nom de "loi" (*nómos epomónastai*) (I 644 d1-3).

Le *logismós*, notamment dans la *République* (VII 524b), est associé à la pensée intellectuelle (*nóesis*). C'est lui qui doit déterminer la valeur de ces sentiments que sont l'"attente" (*elpís*) qui devient crainte (*phóbos*) quand il s'agit de l'attente d'une douleur (*lúpe*) ou de la confiance (*thárros*) quand il s'agit de l'attente d'un plaisir (*hedoné*).

Telle est donc la teneur de la première véritable définition de la loi (*nómos*) dans le dialogue. Jusque-là, seuls deux thèmes avaient été développés: la loi est établie en vue de l'excellence tout entière de la cité tout entière (I 630c-e), et elle juge ce qui est digne d'éloge ou de blâme. Le terme *dóγμα*, que l'on rend par "décret", désigne aussi bien la "croyance" que la "conviction", quel qu'en soit le sujet; c'est l'usage

courant qu'en fait Platon dans les *Lois*, pour désigner par exemple la croyance qu'un individu accorde à l'existence de la divinité ou à telle représentation du monde (ainsi et parmi d'autres exemples, VII 822a4, ou IX 854b6). Le terme est employé ici de façon particulière, puisque la "conviction" est imputée à la cité elle-même, considérée comme un sujet de connaissance et de conviction, qui se prononce sur ce qui est louable ou blâmable.

2.2.2. Définition de la loi comme processus

Mais cette définition de la loi comme produit s'adosse à une définition de la loi comme processus qui seule donne son sens à l'ensemble des *Lois*. Ce décret de la cité se fonde non sur la découverte de la réalité comme l'affirme le Socrate du *Minos*, mais sur la distribution de l'intellect, comme le fait valoir l'Étranger d'Athènes dans ce passage.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, aujourd'hui encore, ce récit, et en cela il dit vrai, fait bien apparaître que, dans toutes les cités où dirige non pas un dieu mais un mortel, il n'est pas possible d'échapper aux maux et aux malheurs. La leçon que l'on attribue au mythe (de Kronos) est la suivante: nous devons imiter par tous les moyens le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos et, pour autant qu'il y a en nous de l'immortalité¹², nous devons, en y obéissant, administrer en public et en privé nos maisons et nos cités, en donnant à cette distribution de l'intellect le nom de loi (*tên toû nou dianomên eponomázontas nómon*). Mais si un homme seul, une oligarchie ou encore une démocratie, a son âme tendue vers les plaisirs qui sont l'objet des désirs, et que cette âme est avide de s'emplier de ces plaisirs, qu'elle est incapable de rien retenir¹³ et qu'elle se trouve en proie à une maladie maligne incessante et insatiable, et si une telle autorité s'exerce sur une cité ou sur un particulier en foulant au pied les lois, alors, je le répète, il n'y a pas de salut possible. Il nous faut donc, Clinias, examiner ce récit pour savoir si nous sommes d'accord avec ce qu'il dit ou quel autre parti il faut prendre. (*Lois* IV, 713e3-714b1).

Le législateur des *Lois* a donc une double tâche. a) Établir un ordre

¹² Il s'agit de *noûs* qui nous fait participer à la divinité, comme c'est le cas pour le monde (*Politique* 270a).

¹³ Un récipient percé qui se vide à mesure qu'on le remplit, voir *Gorgias* 493a-494b.

proportionnel dans l'âme de l'individu, ce qui signifie faire régner en lui l'intellect et en faire un citoyen raisonnable, et cela par l'intermédiaire de l'éducation notamment. b) Établir un ordre proportionnel parmi les citoyens, en établissant le règne des plus méritants et des plus vertueux, c'est-à-dire de ceux qui font le meilleur usage de la faculté la plus élevée de leur âme, l'intellect (*noûs*), sur ceux qui le sont moins. C'est la loi écrite qui sert d'outil pour réaliser ces tâches et c'est pourquoi la loi bien établie est entendue comme «distribution de l'intellect»¹⁴. La distribution considérée touche aux honneurs et donc aux magistratures¹⁵. Et elle doit être le fait du principe qui doit tenir la première place en l'homme et dans la cité, c'est-à-dire l'intellect (*noûs*).

On peut donc dire comme Ada Neschke¹⁶ que la cité des Magnètes est une noo-cratie qui se fonde sur la loi définie comme distribution des honneurs suivant l'égalité géométrique par un intellect (*noûs*) qui se retrouve en chaque homme, mais qui dans la cité est incarné par le Conseil de veille (*nukterinòs súllogos*). Celui-ci a pour fonction de préserver la constitution en assurant l'application des lois et en s'inspirant dans cette tâche de la contemplation du ciel qui manifeste l'action d'un intellect (*noûs*) assimilée à la divinité. On en revient bien ainsi à cette idée que les hommes doivent être dirigés par un principe qui leur est supérieur. La liberté du citoyen réside alors dans cet esclavage que constitue sa soumission à la loi. Et cette loi est l'expression de l'intellect qui règne en l'homme sous la forme du *noûs*, au sein de la cité dans l'action du Collège de veille et dans l'univers par l'intermédiaire du mouvement régulier et permanent des corps célestes lequel dépend de l'action d'un *noûs* cosmique.

On retrouve là l'injonction formulée à la fin du mythe du *Politique*: «C'est en imitant ce monde et en le suivant (*hôi summimóumenoî kai sunepómenoî*) pour tout le temps que maintenant nous vivons et croissons de cette façon, alors que jadis nous vivions d'une autre façon».

¹⁴ Lois IV 714a (*tèn toû noû dianomèn eponomázontas nómon*), voir aussi 715b-c. Suivant la méthode illustrée dans le *Cratyle*, Platon fait dériver le terme *nómos* "loi" de *dianomé* "répartition", qui prend l'aspect d'une dispensation, d'un partage des droits.

¹⁵ L. BRISSON, «Les magistratures non judiciaires dans les Lois», *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 11, 2000, pp. 85-101

¹⁶ A. NESCHKE-HENTSCHE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, t. I: *Le platonisme politique dans l'Antiquité*, Louvain / Paris (Peeters) 1995, pp. 137-164.

(*Politique* 274d6-e1) Comment dès lors Platon pourrait-il admettre que notre monde est un monde abandonné par les dieux, comme celui que décrit un passage du mythe du *Politique* (268d-274e), alors que, dans le livre X des *Lois*, il veut convaincre les jeunes athées que ce n'est pas le cas¹⁷?

Bref, on doit conclure, avec Christopher Rowe¹⁸, que le *Minos*, qui, comme l'a bien vu Bernd Manuwald¹⁹, s'oppose frontalement à certaines thèses que l'on trouve développé par Protagoras dans le dialogue qui porte son nom, est plus proche du *Politique* que des *Lois*.

3. Considérations diverses sur l'auteur et la date de ce dialogue

Même s'il se veut une introduction aux *Lois*, le *Minos* donne de la loi une définition qui est plus proche de celle du *Politique* que de celle des *Lois* même si aucune considération d'ordre cosmologique n'y intervient. Ce qui laisse entendre que le dialogue est apocryphe.

Du point de vue du style, son auteur est très sensible à la langue. La majeure partie de son argumentation se fonde sur le champ sémantique de la loi, comme l'a montré William S. Cobb dans un très utile inventaire: *anomia*, *ánomos*, *aponémein*, *dianémein*, *dianomé*, *némein*, *nemesân*, *nomeús*, *nomikótatos*, *nomízein*, *nóminos*, *nomothéthés*, *nómos*, *nomophúlax* (p. 203 de son article); l'auteur se montre aussi très intéressé par le champ sémantique de l'opinion: *dókein*, *dógma*, *dóxa*. Il s'efforce de définir les termes; la tentative pour expliquer l'épithète "de bronze" accolée à Talos présente beaucoup d'intérêt; ses remarques sur le sens de *oaristés* que l'on trouve chez Homère sont ingénieuses. D'ailleurs, il connaît très bien non seulement Homère et Hésiode, mais aussi les autres poètes, tragiques ou autres. On trouve en outre des remarques très intéressantes sur la mythologie, et sur des pratiques religieuses chez les Barbares et chez les Grecs. Enfin, l'auteur applique

¹⁷ Luc BRISSON, «Un monde abandonné à lui-même», *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*, edited by John DILLON and Monique DIXSAUT, Aldershot / Burlington [VT] (Ashgate) 2005, 25-36.

¹⁸ Chr. ROWE, «*Clitophon and Minos*», *The Cambridge History of Greek and Roman political thought*, Cambridge (Cambridge UP) 2000, pp. 303-309.

¹⁹ B. MANUWALD, «Zum pseudoplatonischen Charakter des *Minos*. Beobachtungen zur Dialog und Argumentationsstruktur», *Pseudoplatonica*, hrsg. von Klaus Döring, Michael Erler, Stefan Schorn, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 2005, pp. 135-153.

les règles de la rhétorique comme on peut le constater dans ses éloges de Minos et de Rhadamanthe. Il décrit l'éducation et la formation de Minos (319e1-5) et de Rhadamanthe (320b8-c3); puis il passe aux actions accomplies par Minos (320b4-7) et par Rhadamanthe (320c3). Enfin et surtout, il connaît très bien et jusque dans les détails les dialogues de Platon, qu'il peut citer ou évoquer à bon escient pour appuyer son argumentation.

Tout cela laisse supposer une fabrication se situant entre la mort de Platon (348/7), qui n'aurait pu achever les *Lois*, et le travail d'Aristophane de Byzance à Alexandrie tout de suite après 200. Cela permet de situer la rédaction du *Minos* entre 300 et 250 av. J.-C. et plus probablement un peu avant ou un peu après 250, car le dialogue fait montre d'une culture et d'un style qui s'apparentent à ceux de l'époque hellénistique.

PS

Il me fait plaisir présenter cet article en l'honneur de Giovanni Casertano qui, au cours de toutes ces années, a beaucoup fait pour les études platoniciennes par ses écrits, par son travail d'éditeur et d'organisateur de rencontres auxquelles j'ai quelquefois participé, et par son activité dans le cadre de la Société Platonicienne Internationale.

ALESSANDRO STAVRU¹

Socrate e l'ambivalenza degli *erōtika* Antistene, Eschine, Platone

La questione dell'eros ricopre un ruolo fondamentale nei *Sōkratikoî logoi*: ad eccezione del solo Aristippo, gli allievi più importanti di Socrate hanno infatti tutti scritto dialoghi erotici. Di questi, soltanto quelli di Platone² e di Senofonte³ sono rimasti conservati per intero; di Eschine possediamo porzioni significative dell'*Alcibiade* e dell'*Aspasia*, le quali ci permettono di ricostruire con una certa verosimiglianza la trama di entrambi i dialoghi. Esigui sono invece i frammenti dell'*Erōtikos* di Eschine, dell'*Alcibiade* e dell'*Erōtikos* di Euclide, e dei *logoi* erotici di Antistene, vale a dire l'*Alcibiade*, l'*Aspasia*, il *Peri paidopoiias ē Peri gamou erōtikos*, e il *Kyros ē Erōmenos*. I titoli di queste opere sono contenuti nelle *Vitae* di Diogene Laerzio; l'attribuzione dei singoli frammenti è tuttavia oggetto di discussione tra gli studiosi, il

¹ Università di Würzburg (stavru@libero.it).

² Tra i dialoghi *dichiaratamente* erotici di Platone si possono annoverare il *Carמידe*, il *Liside*, il *Simposio* e il *Fedro*. Per lo sviluppo della teoria platonica dell'eros rimangono a tutt'oggi fondamentali gli studi di G. CALOGERO, *Introduzione* a Id. (ed.), *Il Simposio di Platone*, Bari 1946², pp. 5-74, spec. 21-46, e di L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris 1964 (tr. it. Milano 1973). Non entriamo qui in merito alle complesse argomentazioni pro o contro l'autenticità di altri due importanti *logoi erōtikoi* del *Corpus Platonicum*, vale a dire l'*Alcibiade I e II* (per il primo dei quali rimandiamo alle esaustive annotazioni di L. PALUMBO, *Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133a-c*, in: L. ROSSETTI & A. STAVRU (edd.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari 2010, pp. 185-209, spec. 185-187 e relative note).

³ La tematica dell'eros viene sviluppata da Senofonte soprattutto nel *Simposio*, scritto risalente con ogni probabilità ai primi anni sessanta del IV secolo: cfr. B. HUSS, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 15-18.

che rende difficile stabilire con precisione quale fosse la struttura – e dunque anche l'esatto contenuto – di questi scritti.

L'importanza che gli allievi diretti di Socrate attribuivano alla questione dell'eros si può evincere anche da ulteriori circostanze. Aristippo, notoriamente l'unico tra i Socratici di prima generazione a non avere scritto dialoghi⁴, dedicò gran parte della sua opera al problema della *hedonē* – un tema strettamente connesso a quello dell'eros. Importanti riflessioni sull'argomento erano verosimilmente contenute anche nello *Zopiro* di Fedone⁵, un dialogo perduto nel quale Socrate si misurava con la sua indole passionale⁶. Occorre inoltre ricordare che nel corso dei secoli di molti *erōtikoi logoi* si persero le tracce – forse anche perché alcuni di essi furono distrutti con l'avvento del cristianesimo⁷. Frammenti presso autori di età imperiale fanno infatti pensare che anche Socratici 'di secondo rango', quali ad es. Cebete, dedicarono parte dei loro scritti a tematiche di carattere erotico, e che questi furono oggetto di persecuzione⁸.

L'enorme significato che gli *erōtika* rivestono per i Socratici è evidente soprattutto negli autori i cui scritti sono rimasti conservati per intero, e cioè Platone e Senofonte. Qui tale problematica, anche quando non esplicitamente tematizzata, svolge un ruolo determinante da un punto di vista sia tematico sia metaforico-concettuale. Vi vengono infatti affrontati temi erotici anche laddove si trattano questioni non immediatamente legate all'eros, o altrimenti è il contesto delle varie argomentazioni a suggerire la presenza di una *heteria* eroticamente connotata.

La *synousia* erotica tra discepolo e maestro costituisce un elemento comune alle riflessioni formulate dai Socratici sull'eros. Essa ricorre in particolar modo nelle testimonianze di Antistene, Eschine e Platone, i quali ne elaborano accezioni e modalità volta per volta differenti, tutte quante però incentrate sulla natura ambigua degli *erōtika*: vedremo infatti come in questi autori l'idea di un eros 'volgare' si contrapponga

⁴ PANAIT. *ap.* Diog. Laert. II 64.

⁵ Le testimonianze sullo *Zopiro* sono state raccolte con grande cura da L. ROSSETTI, *Ricerche sui "dialoghi socratici" di Fedone e di Euclide*, "Hermes" 108, 1980, pp. 185-200, spec. 185-198.

⁶ Cfr. soprattutto Cic. *fat.* 5, 10 e *Tusc.* IV 37.

⁷ Cfr. L. ROSSETTI, *Spuren einiger Erōtikoi Logoi aus der Zeit Platons*, "Eranos" 72, 1974, pp. 185-192.

⁸ Ivi, p. 192.

a quella di un eros spirituale, volto a trascendere la dimensione fisica e corporea dell'amore e ad affermare la pratica paideutica della filosofia.

1. Antistene

Partiamo da Antistene, la cui teoria dell'eros presenta elementi di forte ambivalenza⁹. In uno dei suoi frammenti più noti, egli esprime il desiderio di abbattere la dea dell'amore Afrodite con una freccia, poiché ella ha rovinato molte donne ateniesi, le quali precedentemente erano καλὰς κάγαθάς¹⁰. Corresponsabile di tale rovina sarebbe un altro dio strettamente associato ad Afrodite, e cioè Eros. Questi costituirebbe un malanno della natura (κακίαν τῆς φύσεως), un morbo che le sfortunate vittime chiamano erroneamente un dio (οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν). Pertanto, conclude Antistene, è meglio essere folli che abbandonarsi al piacere fisico (μανῆναι μᾶλλον ἢ ἡσθῆναι ἡρεῖτο). Il passo è di grande interesse: da un lato emerge infatti la nozione di καλοκάγαθα, dall'altro si fa riferimento al fatto che Aphrodite ed Eros sono in grado operare in senso opposto, fino a distruggere tale virtù. Ciò ha come conseguenza l'infelicità delle donne, ovvero una malattia ben più grave della follia. Particolarmente pericolosa è la natura ingannevole di tale malanno, il quale appare quel che non è, e cioè un dio. In altre parole, le donne che ne vengono colpite sono convinte di elevarsi per suo tramite ad una sorta di "ispirazione divina", mentre in realtà compromettono in modo irreparabile la loro integrità morale. L'inganno di Eros si evince anche da un altro frammento¹¹, nel quale si fa esplicito riferimento al suo ψεύδεσθαι. Si parla qui di Odisseo, la cui saggezza consisterebbe proprio nell'aver

⁹ Sulla concezione dell'eros in Antistene si vedano soprattutto H.D. RANKIN, *Antisthenes Sokraticos*, Amsterdam 1986, pp. 101-134; A. BRANCACCI, Oikeios logos. *La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990, pp. 159-171; ID., *Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène*, in M.-O. GOULET-CAZÉ & R. GOULET (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du C.N.R.S. (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, pp. 35-55; L.E. NAVIA, *Classical Cynicism*, Westport-London 1996, pp. 43-46.

¹⁰ G. GIANNANTONI (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli 1990 (d'ora in avanti abbreviato in SSR), V A 123.

¹¹ SSR V A 188.

riconosciuto questo raggiro. A differenza delle donne ateniesi, Odisseo è un σοφός poiché sa resistere alle lusinghe delle sue amanti divine Calipso e Circe, e riconoscere che queste sono ἀδύνατα.

Determinante è dunque per Antistene il modo in cui rapportarsi ad Eros: essere sapienti non significa però soltanto cogliere le dissimulazioni di questo dio, ma anche distinguere i suoi effetti positivi dai suoi effetti negativi. Le ἡδοναί non debbono infatti essere scartate a priori, ma soltanto nella misura in cui sono in contrasto con il perseguimento della virtù¹². Fintanto che l'uomo insegue i πόνοι, egli dovrà beneficiare anche dei piaceri connessi (ἡδονάς τε μετὰ τοὺς πόνους διωκτέον); nel caso in cui egli non potesse o non volesse fare i conti con essi, dovrà invece rinunciarvi. Si noti la valenza prescrittiva dell'aggettivo verbale διωκτέον: il problema non è quello di individuare le ἡδοναί che *possono* essere prese in considerazione, ma quello di comprendere quali *debbono* e quali *non debbono* essere perseguite. Per Antistene esistono dunque senz'altro dei piaceri 'positivi', i quali sono direttamente collegati ai πόνοι e pertanto spettanti al σοφός¹³. Essi sono ἀμεταμέληται: il piacere correttamente inteso, *coincidente* con l'ἀγαθόν, è *eo ipso* desiderabile e tale da non suscitare alcun pentimento. Infatti, se è indubbio che i piaceri scaturiscono dal σῶμα, è altrettanto vero che il loro corretto soddisfacimento chiama in causa le capacità dell'intelletto umano¹⁴. L'ἐρῶν correttamente inteso non presuppone dunque un lasciarsi andare alle ἡδοναί, ma piuttosto un loro inquadramento epistemico-razionale. In altre parole, esse possono essere apprezzate e godute, ma il loro ruolo deve essere sempre subordinato a quello della conoscenza.

Saggio è colui che esercita un pieno controllo sull'eros e sulle sue conseguenze. Egli domina i suoi sentimenti: si sposerà con donne della migliore natura, e verrà da loro amato al solo scopo di generare figli (τεκνοποιίας χάριν)¹⁵. Il suo ἐρῶν scaturirà da un processo guidato dalla σοφία, il quale soltanto potrà preservarlo da opzioni edonistiche finì a se stesse. Potrà amare, ma il suo eros non sarà mai eterodiretto.

¹² SSR V A 126.

¹³ SSR V A 127.

¹⁴ SSR V A 82.

¹⁵ SSR V A 58. L'occorrenza della nozione τεκνοποιία rende verosimile l'attribuzione di questo frammento allo scritto *Peri paidopoiias e peri gamou erotikos*: cfr. F. DECLEVA CAIZZI (ed.), *Anthisthenis Fragmenta*, Milano-Varese 1966, pp. 116-117.

Esso costituirà bensì il risultato – e in un certo senso il “premio” – di una scelta epistemicamente fondata, la quale presuppone un calcolo di tutte le possibili conseguenze. Da un lato infatti le donne che risultano sgradite alla maggior parte degli uomini saranno sempre grate al loro sposo di essere state scelte, dall'altro esse useranno ogni dolcezza nei suoi confronti¹⁶. Il saggio non lascia nulla al caso, non commette errori, è amico del prossimo, ed è soprattutto degno di essere amato (ἀξιέραστον)¹⁷. Da lui promana una *vis erotica* mediante la quale è in grado di raccogliere intorno a sé compagni e discepoli, e di trasmettere loro una *paideia*. Vi è dunque in Antistene un eros senz'altro positivo, il quale assume un'importante funzione protrettico-pedagogica¹⁸. Esso ricorre nella relazione tra Socrate e Antistene attestata da Senofonte nel *Simposio*¹⁹. Ad Antistene viene qui attribuito un grande amore per il maestro (σφόδρα), il che fa pensare che Socrate abbia in questo caso assunto il ruolo precedentemente accennato di ἀξιέραστος σοφός.

Molto importante è in questo contesto la nozione di συνεῖναι, la quale ricomprende i due aspetti fondamentali dell'eteria socratica, ovvero da un lato quello sensuale-erotico in senso stretto, dall'altro quello paideutico-protrettico²⁰. Alcuni esempi chiariscono come per Antistene lo “stare insieme” di discepolo e maestro sia da intendersi in senso non soltanto fisico-corporeo, ma anche intellettuale-spirituale. Eracle non uccide il suo precettore, il centauro Chirone, poiché con lui ha avuto luogo un συνεῖναι ἐν τῷ ἀντρῶ²¹. Questa espressione fa pensare ad un rapporto sessuale; l'osservazione con la quale si conclude il frammento, ἦκουεν αὐτοῦ, sembra tuttavia rimandare ad una relazione di carattere anche pedagogico. Tale ambivalenza si può riscontrare altresì nel caso di Odisseo, il cui ἀνθρώποις συνεῖναι viene messo in relazione alla sua virtù per eccellenza, la πολυτροπία²². Il figlio di Laer-

¹⁶ SSR V A 56.

¹⁷ SSR V A 99.

¹⁸ Nella letteratura critica la dimensione paideutica dell'eros antistenico è stata studiata in modo marginale: cfr. gli studi citati alla nota 9.

¹⁹ SSR V A 14.

²⁰ Su questo punto cfr. soprattutto A. BRANCACCI, *Oikeios logos*, cit., pp. 170-171, al quale il presente saggio deve importanti spunti.

²¹ SSR V A 92.

²² SSR V A 187. Sulla *polytropia* di Odisseo presso i Socratici si veda D. LÉVYSTONE, *La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos*, “Phronesis” 50, 2005, pp. 181-214 (su Antistene spec. 183-189).

te è «multiforme» perché «ha saputo stare insieme agli uomini in molti modi» (ὅτι τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς συνεῖναι): anche qui vengono evocati i due momenti, quello erotico e quello paideutico.

2. Eschine

Anche in Eschine è possibile riscontrare una nozione ambivalente dell'eros²³, la quale viene tuttavia a declinarsi diversamente rispetto ad Antistene. Di particolare interesse è in proposito l'*Alcibiade*, opera nella quale Socrate dichiara che il suo sapere non consiste in altro che in una ἐπιθυμία, in un "desiderio" privo di ogni giustificazione razionale²⁴. Il contesto del dialogo è marcatamente paideutico: le osservazioni di Socrate sono volte a redarguire Alcibiade e a metterlo di fronte alla sua *hybris*. Attraverso una serie di ragionamenti questi dovrà non soltanto riconoscere di essere un uomo politico di gran lunga inferiore a Temistocle, ma anche rendersi conto che perfino questo statista, benché versato nell'ἐπιστήμη politica, non fu capace di evitare l'esilio e il disonore, dato che le sue azioni politiche non furono accompagnate da un'adeguata τύχη. Questa precisazione è di grande importanza, poiché subito appresso Socrate dichiara ad Alcibiade che le τύχαι dei πονηροί e dei χρηστοί hanno uguale esito, smentendo così il luogo comune in base al quale ai καλοὶ κάγαθοί spetterebbero doni divini migliori che agli altri uomini.

A conclusione del dialogo il tema della τύχη viene ulteriormente sviluppato²⁵. Nell'esporre ad Alcibiade il suo intento educativo, Socrate

²³ Il tema è stato approfonditamente studiato: H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlin 1912, pp. 17-59 (*Aspasia*) e 97-159 (*Alcibiade*); R. APPLGATE, *The Alcibiades of Aeschines of Spbettus*, Diss. Princeton 1948, pp. 62-80; K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959, pp. 77-95; B. EHLERS, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*, München 1966; K. DÖRING, *Der Sokrates des Aischines aus Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates*, "Hermes" 112, 1984, pp. 16-30; C.H. KAHN, *Aeschines on Socratic Eros*, in: P.A. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-London 1994, pp. 87-106; G. GIANNANTONI, *L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade*, in: G. GIANNANTONI & M. NARCY (edd.), *Lezioni socratiche*, Napoli 1997, pp. 351-373.

²⁴ SSR VI A 50.

²⁵ SSR VI A 53.

chiarisce che i suoi insegnamenti provengono da una *θεία μοῖρα*, da una imperscrutabile 'sorte divina'. Egli non è 'virtuoso' in senso tradizionale; le sue azioni non sono quelle di un comune *καλὸς κἀγαθός*: non è *εὐσεβής* e i *θεοί* non lo 'proteggono'. Piuttosto, è stato *prescelto* da un 'destino divino'²⁶ non meglio identificato, del quale non sa rendere ragione per via logico-argomentativa. Quest'ultimo è infatti intimamente connesso con l'*ἐπιθυμία*, ovvero con una condizione interiore passionale coincidente con l'*eros*.

Di particolare importanza è qui l'espressione *τὸν ἔρωτα ὄν ἐτύχων ἐρῶν Ἀλκιβιάδου*, dalla quale si evince come per Eschine l'amore sia *eo ipso* una forma di *τύχη*²⁷. Il divino 'capita' in sorte a Socrate, mentre ciò non accade nel caso di Temistocle. A differenza del celebre condottiero, Socrate *non possiede* una *τύχη* o una *ἐπιστήμη*, ma è viceversa *posseduto* (*ἔνθεος*) dall'*eros* per Alcibiade²⁸. La sua condizione è paragonabile a quella delle Baccanti, che, 'piene del dio', traggono latte e miele da fonti dalle quali altri non riescono ad attingere neanche l'acqua²⁹.

Al termine del passo Socrate dichiara ancora una volta di non disporre di alcun sapere (*οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος*), e che la sua *paideia* non consiste in un 'insegnare' (*διδάξας*), bensì in un 'rendere migliore' il prossimo attraverso l'*eros* e lo 'stare insieme' al proprio interlocutore (*ξυνὼν ἂν ἐκεῖνω διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαι*). Di grande rilievo è in questo contesto la nozione di *ξυνεῖναι*, la quale richiama quanto si è già potuto osservare in Antistene. Per entrambi il concetto di *paideia* assume infatti una connotazione erotica, ma ciò avviene secondo modalità specularmente opposte: in Antistene il saggio trasmette i suoi insegnamenti a partire da una *ἐπιστήμη* radicata nella sua *interiorità*,

²⁶ Sulla questione della *θεία μοῖρα*, e sul possibile nesso di questa nozione con il *δαίμόνιον* socratico attestato nel *Corpus Platonicum*, cfr. le acute riflessioni di K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon*, cit., pp. 97-101 e P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, Berlin 1964², vol. I, pp. 50-72.

²⁷ Di una *τύχη* di *Eros* parla anche Platone nel *Simposio* (203c segg.).

²⁸ Diversamente dai medici, i quali sono in grado di ristabilire la salute mediante un'*ἀνθρώπινη τέχνη*, il Socrate di Eschine assomiglia a quei pazienti che per guarire si affidano ad una *ἐπιθυμία* misteriosamente associata ad una *θεία μοῖρα* (*SSR VI A 53*).

²⁹ Difficile immaginare una contrapposizione più netta rispetto a quanto abbiamo potuto osservare in Antistene, per il quale *Eros* è invece un 'malanno della natura' e le donne da lui colpite delle 'sventurate' (*SSR V A 123*).

la quale gli permette di volgere l'eros in suo favore; in Eschine è viceversa l'ἐρῶν, nella sua accezione anepistemica, a 'rendere migliore' il prossimo grazie all'aiuto *esterno* di una 'sorte divina'.

Nell'*Aspasia* di Eschine la dimensione paideutica dell'eros trova ulteriore sviluppo. Come nell'*Alcibiade*, il tema principale del dialogo ruota attorno alla possibilità di 'rendere migliori' gli uomini mediante l'eros. Particolarmente gustosa è in proposito una conversazione che ritrae Aspasia a colloquio con Senofonte e la moglie³⁰. Il contesto generale del passo rende verosimile l'ipotesi degli studiosi, secondo i quali Aspasia farebbe qui le veci di Socrate³¹. Il modo in cui ella sottopone i due coniugi a domande incalzanti, fino a far sorgere in loro la consapevolezza di non sapere, ricorda infatti da vicino il procedimento elenctico attribuito al figlio di Sofronisco. Come si comporterebbe la moglie di Senofonte se la sua vicina possedesse un gioiello più bello del suo? Quale preferirebbe? «Il suo», è la risposta. Lo stesso accadrebbe con i vestiti ed altri *ornamenta*. La scenetta giunge così alla sua *pointe*: preferirebbe ella anche il marito della sua vicina, se questo fosse migliore del suo? «*Hic mulier erubuit*», sono le eleganti parole con le quali Cicerone conclude l'aneddoto.

Passa del tempo, e Aspasia prende di nuovo la parola per dimostrare che le sue domande non erano volte a mettere in difficoltà la giovane coppia, ma, al contrario, a far emergere il tema dell'aristia coniugale³²: «vi dirò cosa ciascuno di voi pensa. Tu, donna, vuoi avere il migliore marito, e tu, Senofonte, vuoi avere più di ogni altra cosa la migliore donna. Perciò, se riuscirete a ottenere che non esistano sulla terra marito o moglie migliore [*sc. di quanto non lo siate l'uno per l'altra*], di sicuro andrete sempre alla ricerca di ciò che ritenete sia il meglio, nel senso che tu vorrai essere il marito della donna migliore, e lei la moglie del marito migliore».

³⁰ SSR VI A 70.

³¹ Questa ipotesi sembra trovare conferma nel fatto che il Socrate eschinese dichiara a più riprese di essere stato allievo di Aspasia in materia di ἐρωτικά (cfr. SSR VI A 66, 3-4; 9-10; 23-25). Il primo a sostenerla fu R. HIRZEL, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895, p. 80, poi seguito da H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, cit., p. 51, B. EHLERS, *Eine vorplatonische Deutung*, cit., p. 91, e K. DÖRING, *Der Sokrates des Aischines aus Sphettos*, cit., p. 24.

³² Su questo tema si vedano le istruttive riflessioni di F. DE MARTINO, *Aspasia e la scuola delle mogli*, in: S. GIOMBINI & F. MARCACCI (edd.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia 2010, pp. 449-466, spec. 409-462 (460-461 sul passo dell'*Aspasia*).

Il concetto fondamentale che emerge in questa testimonianza è quello dell'*optimum esse*, il quale corrisponde a quello, ben noto in ambito socratico, del βελτίον γίγνεσθαι. Un eros correttamente inteso conduce ad una aristia erotica in grado di determinare una reciproca virtù coniugale. Soltanto Aspasia è in grado di volgere un simile eros in *paideia*, proprio come era avvenuto nel caso di Socrate nei confronti di Alcibiade. In entrambe le situazioni tale trasformazione induce un senso di smarrimento al quale fa seguito l'ἐπιθυμία³³, la pulsione erotica volta a 'rendere migliori' se stessi e gli altri³⁴.

3. Platone

La rilevanza attribuita da Eschine all'eros si può riscontrare anche in Platone³⁵. I suoi *erōtikoi logoi* ci parlano di un Socrate innamorato, particolarmente sensibile alla bellezza maschile³⁶. Di particolare interesse è in proposito il *Teage*, nel quale viene affrontata la dimensione epistemica dell'eros socratico³⁷. Socrate è consapevole di non essere a conoscenza di nulla (οὐδὲν ἐπιστάμενος) se non di un piccolo μάθημα, quello degli ἐρωτικά. In questo ambito è però convinto di essere δεινός rispetto a qualsiasi altro uomo del passato e del presente.

Questo pensiero ritorna più volte nel *Simposio*³⁸, dialogo nel quale la tematica dell'ἐπίστασθαι τὰ ἐρωτικά viene messa esplicitamente in relazione con quella del non sapere³⁹. La posizione di Platone è però

³³ Su questa nozione cfr. A.M. IOPPOLO, *Socrate e la conoscenza delle cose d'amore*, "Elenchos" 20, 1999, pp. 53-74, spec. 69-71.

³⁴ Paul NATORP si è soffermato in modo esemplare sulla natura reciproca di questo processo: «l'amore è per Socrate una pulsione della conoscenza, o meglio la comunione di questa pulsione, il trapiantarla nel prossimo. Dà luogo al bene proprio nel trapiantare la pulsione della conoscenza» (*Aischines' Aspasia*, "Philologus" 51, 1892, pp. 489-500, spec. 499).

³⁵ La teoria platonica dell'eros è uno dei temi più studiati di tutta la filosofia occidentale. Per una panoramica sulle più importanti interpretazioni e riferimenti bibliografici si veda M. ERLER, *Platon*, Basel 2007, spec. pp. 192-201 (*Simposio*) e 372-375 (Eros).

³⁶ *Charm.* 154b; d.

³⁷ *Theag.* 128b.

³⁸ *Symp.* 177d; 193e; 198c-d; 199b; 201d; 207c e 212b.

³⁹ Per le seguenti riflessioni cfr. l'importante saggio di T.A. SZLEZÁK, *Das zweifache Bild des Dialektikers im Symposion. Oder was heißt ΕΠΙΣΤΑΣΘΑΙ ΤΑ ΕΡΩΤΙΚΑ?*,

più sfumata rispetto a quella di Eschine. Infatti, mentre per quest'ultimo Socrate è οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος, in Platone egli rivendica il possesso di un μάθημα, quello delle cose d'amore, *pur essendo del tutto ignorante in ogni altro ambito del sapere*. Sempre nel *Simposio* veniamo poi a sapere che Socrate deve questa sua abilità alla sacerdotessa Diotima di Mantinea, la quale gli avrebbe appunto insegnato gli ἐρωτικά⁴⁰.

Questa notazione non può non lasciare perplessi, soprattutto alla luce del fatto che nella parte finale del *Simposio* non si fa menzione alcuna di un Socrate δεινὸς τὰ ἐρωτικά. Al contrario, il Socrate che viene descritto è innamorato dei bei fanciulli, li corteggia senza sosta, ne resta sconvolto, *ma non dispone di alcuna conoscenza* (ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν)⁴¹. Si noti come l'espressione qui utilizzata implichi un non sapere assoluto, forse ancor più radicale di quello sostenuto a più riprese nell'*Apologia*⁴²: da un lato infatti Socrate «ignora tutto quel che esiste», dall'altro «quel che egli sa è nulla». E questo *dopo* essere stato istruito da Diotima negli ἐρωτικά ed averne orgogliosamente rivendicato il possesso.

Una circostanza dunque apparentemente contraddittoria, la quale viene ulteriormente complicata dal fatto che poco prima Alcibiade aveva descritto l'effetto erotico dei λόγοι di Socrate paragonandolo a quello suscitato dall'ebbrezza coribantica⁴³. Viene qui menzionata una follia bacchica analoga a quella già vista in Eschine (μανίας τε καὶ βακχείας)⁴⁴, la quale prende possesso di coloro che ascoltano i discorsi di Socrate. Alcibiade sembra dunque in un primo momento riconoscere i meriti 'erotici' del maestro, per poi improvvisamente smentirli.

Come spiegare una simile incongruenza? Una possibile via d'uscita

in: A. HAVLIČEK & M. CAJTHAML (edd.), *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Pragense*, Prague 2007, pp. 258-279, spec. 276-279.

⁴⁰ *Symp.* 201d; 207c. Occorre qui tenere presente che l'insegnamento di Diotima consiste propriamente in un'interpretazione che esplicita nuovi significati rispetto a quanto Socrate aveva detto nel suo discorso: cfr. G. CASERTANO, *Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico*, "Elenchos" 18, 1997, pp. 276-310, spec. 292.

⁴¹ *Symp.* 216d.

⁴² Cfr. *Apol.* 21b; d; 22e; 33a.

⁴³ *Symp.* 215e-216a.

⁴⁴ *Symp.* 218b. La stessa metafora ricorre nello *Ione* (533e-534a) e nel *Fedro* (253a), ma con degli importanti distinguo. Nel primo caso viene infatti utilizzata in riferimento all'ἐνθουσιασμός poetico, nel secondo per descrivere la condizione delle anime che beneficiano degli ἦθη e degli ἐπιτηδεύματα di Zeus.

da questa *impasse* potrebbe risiedere nella συνουσία erotica, elemento che abbiamo visto accomunare le concezioni dell'eros di Antistene, Eschine e Platone. Tale nozione, che attraversa tutto il *Simposio* platonico, assume infatti una diversa connotazione proprio con il discorso di Alcibiade. L'entusiasmo che viene a instaurarsi con la sua irruzione in casa di Agatone determina una netta cesura rispetto all'ordinato succedersi dei *logoi* precedenti. Improvvisamente la conoscenza dell'eros trasmessa a Socrate da Diotima viene annullata a vantaggio di un altro sapere, anch'esso di natura erotica, il quale risiede tuttavia in una imperscrutabile 'interiorità' di Socrate e non può essere dimostrato per via discorsiva. Di qui il paradosso di un Socrate che dichiara la sua competenza in materia di ἐρωτικά per poi essere clamorosamente smentito da Alcibiade. Nell'ultima parte del dialogo egli non dispone più degli insegnamenti appresi da Diotima; il suo sapere non è più filosofico, ma bacchico in senso stretto: non a caso è proprio il *vino* ad accompagnare la venuta di Alcibiade.

L'eros che Alcibiade associa al sapere del proprio maestro è dunque intrinsecamente ambiguo⁴⁵. Esteriormente Socrate non fa mistero della sua natura perennemente innamorata, mentre nella sua interiorità regna sovrana l'ἔγκράτεια. L'essenza del suo eros risiede proprio nella contraddizione tra questi due aspetti. Finché viene chiamato in causa l'eros 'interiore', il quale viene progressivamente dispiegato nel simposio 'senza vino' culminante nel discorso di Diotima, egli dispone di una δεινότης che certifica il suo primato nella conoscenza degli ἐρωτικά. Ma non appena sopraggiunge Alcibiade, e con lui l'eros 'esteriore' dell'ebbrezza bacchica, ogni sapere pregresso si annulla, ed egli non è più in grado di affermare la sua supremazia.

Appare plausibile riportare questa ambivalenza epistemica alla duplice natura dell'eros platonico. In un passo del discorso di Pausania veniamo infatti a sapere che vi sono due *Erōtes*, così come esistono due *Aphroditai*⁴⁶. Qualche pagina appresso il medico Erissimaco approfondisce il senso di questa distinzione, e specifica che, per quanto sia necessario «tenere in considerazione... entrambi gli *Erōtes*», occorre tut-

⁴⁵ *Symp.* 215a segg.

⁴⁶ Sulla duplice Afrodite (*Pandemos* e *Ourania*) nei discorsi di Pausania ed Erissimaco, e sui suoi rapporti con l'ambivalente natura dell'Eros platonico, si veda G. BRIVIO, *Paradoxa Aphroditae. Le origini antiche della duplice dea e l'amor platonico*, Genova 2007.

tavia rilevare che «ogni empietà nasce quando non si asseconda e non si venera in ogni azione l'Eros κοσμίος, e non gli si dà la precedenza sull'altro»⁴⁷. Questa puntualizzazione permette di comprendere perché per Platone soltanto l'Eros 'ordinato' possa costituire una via che porta alla virtù filosofica: egli solo è un μεταξύ⁴⁸, poiché unicamente la *scala amoris* a lui riconducibile può svolgere una funzione di intermediazione tra gli ambiti, altrimenti eterogenei, del cosmo umano e divino. Le riflessioni di Diotima sono volte a celebrare esclusivamente questo dio, e la sapienza erotica di Socrate permane solo fintanto che egli permane nella sua sfera di influenza.

Conclusione

Da questa breve ricostruzione è emerso come una nozione assai importante in Antistene, Eschine e Platone sia quella della *synousia* erotica, e cioè di uno 'stare insieme' intrinsecamente ambivalente, nel quale la dimensione 'esteriore' e 'superficiale' dell'eros viene a sovrapporsi – e a *contrapporsi* – ad un'altra dimensione, di natura 'interiore' e 'paideutica'. Ciò comporta una distinzione tra un entusiasmo 'positivo' ed uno 'negativo', in virtù della quale Eros è sempre duplice: soltanto il 'protofilosofo' Socrate è in grado di scartare l'Eros 'sbagliato' e di optare per quello 'giusto', mettendolo al servizio della *kalokagathia* filosofica dei suoi interlocutori.

⁴⁷ *Symp.* 188c.

⁴⁸ *Symp.* 202a-e; 204b. Sulla nozione di μεταξύ rimangono fondamentali le riflessioni di G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* (1939), Frankfurt a.M. 1973⁴, pp. 146-157 (tr. it. Milano 1995).

FRANCESCO ROMANO¹

In che modo Platone ha ereditato e trasformato la φύσις dei Presocratici

1. Prologo

Do per scontate, cioè per dimostrate, alcune premesse di cui mi servirò come punti di partenza per questo mio contributo. Esse sono: 1) la categoria storiografica di “Presocratici” nasce nell’antichità con Aristotele e viene portata a compimento in età contemporanea con Diels: Aristotele considera Presocratici quei pensatori anteriori a Socrate che egli chiama “fisici” o “fisiologi”, perché attribuisce loro un metodo di indagine sui principi fisici, sulle “cause” cioè del nascere e del crescere degli enti naturali; Diels, invece, considera “Presocratici” quei pensatori la cui filosofia non attraversa la *Gedankenschule* dei Socratici ed è perciò non tanto “vorsokratische” quanto piuttosto “nichtsokratische”², con la conseguenza che la categoria di “Vorsokratiker” assume un significato *inhaltlich* più che *chronologisch*³; 2) poiché Aristotele tende a distinguere dalla posizione degli altri Presocratici quella degli Eleati, per il fatto che questi ultimi stabiliscono che il principio è non solo uno (cosa che sostengono anche altri Monisti), ma immobile (Parmenide), allora, dice Aristotele, l’indagine degli Eleati, a differenza di quella degli altri “fisiologi”, verte non già «sui principi fisici» degli enti, ma «sulla verità e sulla natura degli enti» (*Phys.* A 8, 191a26), per cui Aristotele chiama tali pensatori (cioè i pensatori che indagano sulla verità e sulla natura degli enti) «quelli che per primi

¹ Università degli Studi di Catania (romanof@unict.it).

² È questa la *Begriffsbestimmung* che fornì il Kranz nel rieditare *Die Fragmente der Vorsokratiker* del Diels a partire dalla quinta edizione del 1934.

³ Cosa che in qualche modo era già presente in Aristotele.

filosofarono» (*ibid.*), lasciando supporre che per lui il tipo di indagine proprio degli Eleati, essendo diverso da quello dei “fisici”, è appunto il primo esempio di “filosofia” quale “indagine speculativa”⁴; 3) a parte la problematicità della categoria aristotelica di “Presocratici”, sta di fatto che questi ultimi costituiscono comunque la categoria dei Preplatonici, in considerazione del fatto, inoppugnabile a mio giudizio, che anche i Sofisti sono da considerarsi una categoria di filosofi che in qualche modo continuano e approfondiscono la nozione di φύσις propria dei Presocratici; 4) ne consegue che Aristotele, nel distinguere dai “fisiologi” gli Eleati, assimila questi ultimi ai Platonici, assimilazione che non appare certo arbitraria, data la sua idea secondo cui l’indagine degli Eleati non è propriamente di ordine fisico, bensì speculativo (o metafisico). È questa un’ulteriore ragione per cui la categoria aristotelica di “Presocratici” si traduce in quella di “Preplatonici”⁵.

Queste quattro premesse, che qui sono date per scontate, fondano il nucleo principale dell’oggetto di questo mio contributo, che consiste nel dimostrare come la φύσις dei Presocratici o, meglio, dei Preplatonici viene ereditata da Platone, che la elabora e la trasforma sotto la critica con la quale Parmenide e in generale gli Eleati la contrappongono all’Essere come Non-essere, al fine di metterla dialetticamente in relazione con la realtà delle Forme quale corrispettivo dell’Essere parmenideo.

2. La φύσις dei Presocratici

È altamente probabile che il primo significato che Aristotele, *Meta.* Δ 4, 1014b16 ss., assegna, sulla base di una presunta etimologia, al termine φύσις, appartenga ai Presocratici, o ad alcuni di essi: «Si dice

⁴ In *Meta.* A 8, 989b29 ss. sembra che Aristotele distingua dai “fisici”, oltre agli Eleati, anche i Pitagorici, e tuttavia quest’ultima distinzione appare molto più problematica e sfumata rispetto alla prima, giacché, tutto sommato, le discussioni e l’impegno dei Pitagorici hanno, secondo Aristotele, come oggetto sempre la φύσις.

⁵ Cfr. ARISTOT., *Phys.* A 9, 191b35 ss., dove la critica contro gli Eleati, esposta nel cap. precedente (A 8), si sposta contro i Platonici, che in tal modo sono assimilati agli Eleati: «Pertanto anche altri (*scil.* i Platonici, di cui poi si tratterà in *Meta.* N 2, 1088b35 ss.) – scrive Aristotele –, si sono dedicati alle ricerche sulla natura, ma in modo non soddisfacente. In primo luogo essi, infatti, sostengono che la natura in senso assoluto proviene dal non-essere e che, per questo aspetto, Parmenide dice il vero».

natura, in un senso, la nascita delle cose che crescono, nel caso che, ad esempio, si pronuncii φύσις con la u lunga (φύσις λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φυσόμενων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ)» (cioè come se fosse una delle forme del verbo φύω che hanno quasi tutte, a differenza di φύσις, la u lunga). Sulla base di tale significato sembra, dunque, che Aristotele attribuisca ai Presocratici una teoria secondo la quale φύσις equivale a γένεσις, nel senso che ambedue tali termini indicano il processo della generazione e dello sviluppo degli enti naturali. Ovviamente Aristotele fa seguire, sempre in *Meta.* Δ 4, a questo primo significato altri significati di φύσις, che tuttavia hanno a che vedere soprattutto con la sua teoria della κίνησις quale principio degli enti naturali, per cui in tali significati il termine φύσις va di gran lunga al di là di quello dei Preplatonici⁶. Il termine φύσις contiene dunque l'idea che esista qualcosa, una certa realtà naturale, che è principio di ciò che gli enti sono, origine della loro nascita e del loro divenire, ma che può anche essere oggetto di indagine e, perciò, di conoscenza o, meglio, di sapienza, secondo l'attestazione di Platone⁷. In sostanza, il significato preplatonico di φύσις rimane ancorato alla nozione di γένεσις intesa come processo di nascita e crescita degli enti naturali. E questo vale per tutti i Preplatonici, dai Milesii ad Eraclito, da Empedocle a Democrito, passando per i Pitagorici, anche se questi introducono nel concetto di φύσις elementi di ordine geometrico-matematico, ad eccezione degli Eleati, i quali parlano sì della φύσις, ma come oggetto dell'opinione dei mortali (cioè dei non filosofi) che si distingue e si oppone all'"essere (τὸ ἐόν)" e alla "verità (ἡ ἀλήθεια)"⁸. Il che sta a significare che la φύσις non ha più nulla a che vedere con la vera realtà delle cose, perché indica solo l'apparenza di una realtà oggetto di opinione ingannevole e coincidente con il non-essere⁹. Il pluralismo semantico della φύσις raggiunge così il suo apice teorico in una contrarietà assoluta e incompontibile, prima di trasferirsi nella filosofia dei Sofisti, in cui, come è a tutti noto, il duplice significato di φύσις, cosmologico e antropologico proprio degli Atomisti, assume il

⁶ Io tralascio qui altri significati di φύσις che la qualificano per opposizione ad altri concetti, come è dato notare, ad esempio, in Democrito (φύσις/τύχη) e nei Sofisti (φύσει/νόμος/, φύσει/τέχνη/, φύσει/θέσει), e così via.

⁷ Cfr. *Phd.* 96a6 ss.

⁸ Cfr. PARM. B1 D-K.

⁹ Cfr. PARM. B2 D-K.

netto significato di contrarietà tra φύσις e νόμος (ma anche tra φύσις e τέχνη). In buona sostanza, l'intero sviluppo semantico della nozione di φύσις nel pensiero preplatonico sfocia in quello che sarà il prevalente significato di tale contrarietà di origine sofistica tra φύσις e νόμος nel quadro della filosofia classica a partire da Platone. Appare perciò evidente che il concetto di φύσις nei Presocratici, anzi nei Preplatonici, presenta due connotati indiscutibili: da un lato il carattere fisicistico o, se si vuole, materialistico o empiristico, in tutti i filosofi ad eccezione degli Eleati, nei quali la φύσις assume un carattere totalmente nuovo e rivoluzionario, ma soprattutto "negativo", perché coincide, come si è già detto, con il concetto di non-essere (φύσις=τὸ μὴ εἶναι). Rimane al di là della φύσις quell'Essere (τὸ ὄν) che secondo parecchi interpreti dell'eleatismo costituisce la base di una metafisica *ante litteram* che preconizza la metafisica classica (platonica e aristotelica). Ora, è proprio questo duplice connotato che ci consente di spiegare in che modo Platone abbia ereditato e trasformato, come si dice nel titolo di questo contributo, la φύσις dei Preplatonici. Il che è possibile ove si consideri del tutto inconsistente quel canone ermeneutico secondo il quale questa presunta metafisica *ante litteram* riflette la ricerca della φύσις che, iniziata dai Milesii, è intesa subito come ricerca di un principio assoluto dell'esperienza immediata trovato da Parmenide nella nozione ontologica di Essere/Pensiero¹⁰. Un tale canone ermeneutico, in verità, non tiene conto del fatto che una cosa è il "principio assoluto dell'esperienza immediata" di cui parlano i Milesii, altra cosa "l'equivalenza di essere e pensiero" di cui parla Parmenide: il primo, infatti, è φύσις, meglio φύσις come ἀρχή, mentre il secondo non è affatto φύσις, anzi è il contrario della φύσις, la quale non ha nulla a che vedere con il Pensiero: l'asserzione parmenidea «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι» (Parm. B2) presuppone, infatti, l'esclusione di ogni esperienza dalla "via della Persuasione e della Verità", che è una via impercorribile da parte del pensiero in quanto basata non già sull'Essere, ma sul Non-essere. D'altro canto Platone accetta l'Essere/Pensiero di

¹⁰ Cfr. E. BERTI, *Interpretazioni contemporanee della filosofia presocratica*, Padova 1960, p. 6. Per una critica di questa e di tutte le altre interpretazioni contemporanee sui Presocratici, rinvio al mio studio *La storiografia contemporanea sui Presocratici. Bilancio critico*, «Siculorum Gymnasium» NS 30/2, 1977, pp. 333-400, ora riedito nel mio volume dal titolo *L'Uno come Fondamento. La crisi dell'ontologia classica*. Raccolta di studi rari e inediti a cura di G.R. GIARDINA, Catania 2004 (= Symbolon 27), pp. 15-78.

Parmenide, e tuttavia non rinuncia alla φύσις dei Milesii (e degli altri Presocratici), stabilendo, come si vedrà fra poco, un rapporto stretto fra le due posizioni quale condizione imprescindibile di quella “dialettica” che lega insieme le Forme (l’Essere) e il Cosmo (la Natura) per via di quella connessione (συμπλοκή) tra νόησις e διάνοια, che fonda il concreto processo di “trasformazione” operata da Platone sulla più generale nozione della φύσις dei Presocratici.

3. *La φύσις di Platone*

Dopo quel che si è detto fin qui, qualora si volesse cercare nel pensiero presocratico (ma questo vale anche per il pensiero preplatonico in generale) la condizione storico-teorica della connotazione propria della φύσις di Platone, occorrerebbe non risalire al di là di Parmenide, il quale, come si è visto, aveva impostato la sua teoria della φύσις su base ontologica. E tuttavia anche in questo modo non comprenderemmo perché mai Platone abbia ereditato assieme all’Essere di Parmenide, che si presume dotato di proprietà “metafisiche”, anche la φύσις naturalistica (o, se si vuole, fisicistica) dei Milesii, evitando la inoppugnabile negazione di quest’ultima da parte dello stesso Parmenide (nella teoria ontologica parmenidea non era rimasto alcuno spazio per la φύσις dei fisiologi). In altri termini, Platone si servirà, come si è già accennato sopra, di ambedue le teorie, quella della φύσις (Milesii e compagni) e quella dell’Essere (Parmenide e compagni), al fine di legare insieme, con uno stretto rapporto di ordine “dialettico”, le Forme (le Idee, o verosimilmente l’Essere) e il Cosmo (la Natura). Ovviamente il Cosmo di Platone, a differenza di quello presocratico, non ha alcuna autonomia rispetto alle Forme, ché, al contrario, ne dipende totalmente, non godendo esso del vero Essere che appartiene alle Forme, essendo una semplice mescolanza di essere e di non-essere, qual è appunto il Divenire (quel divenire che Parmenide aveva negato assieme alla φύσις)¹¹. In sostanza Platone presenta una teoria della φύσις che conferma e non esclude nessuno degli elementi che connotavano le varie teorie della φύσις dei Preplatonici. E poiché nei dialoghi platonici è possibile

¹¹ Lo stesso discorso farà più avanti Aristotele quando negherà il carattere di “indagine fisica” all’indagine di Parmenide per via del fatto che questi stabiliva che il principio era uno e immobile.

reperire quasi tutti i significati di φύσις, sia quelli della lingua greca corrente (*Umgangssprache*) sia quelli del linguaggio scientifico, come ha cercato di dimostrare Hans Leisegang¹², io allora, trascurando in questa sede il primo aspetto (quello, cioè, relativo alla lingua comune), in quanto privo di incidenza sul piano teorico, tranne in quei pochi casi in cui Platone cerca di trasferire sul piano filosofico qualcuno dei significati comuni del termine φύσις, cercherò di esaminarne alcuni “significati scientifici” (per usare ancora una volta il linguaggio di Leisegang), cioè a dire filosofico-teoretici, attraverso l’interpretazione di alcuni passaggi di due tra i dialoghi principali di Platone, e precisamente del *Parmenide* e del *Timeo*. Il primo di questi dialoghi mi servirà per sfatare il mito del significato “metafisico” della φύσις che Platone, secondo una certa interpretazione, avrebbe attinto dagli Eleati, il secondo per fondare e confermare il significato fisico-cosmologico della stessa φύσις che, questa volta a buon diritto, Platone ha attinto realmente dai Presocratici (ad eccezione, ovviamente, degli Eleati), anche se ne ha mutato i connotati.

Soffermiamoci anzitutto sull’uso che Platone fa del termine φύσις nel *Parmenide* e che potrebbe sembrare di significato “metafisico” in quanto legato alle Forme, ma che in effetti risulta, a ben guardare, di significato linguistico generale, di significato cioè che appartiene a quel primo aspetto di cui parla Leisegang, cioè alla *Umgangssprache*. In *Parm.* 132c12-d4, nel bel mezzo della discussione tra Socrate e Parmenide intorno alla tesi del modello/copia (uno dei capisaldi della dottrina delle Idee), Platone mette in campo il famoso argomento del terzo uomo, su cui in seguito si eserciterà Aristotele. Ma poiché tale argomento conduce il ragionamento a un “regresso all’infinito”, e quindi ad una conseguenza inaccettabile, allora Socrate suggerisce, con una certa esitazione, a Parmenide di considerare le Forme quali “Modelli” [παραδείγματα] e le cose che ne partecipano quali “Copie” (ὁμοιώματα) di quei Modelli¹³. Ora, nell’indicare i Modelli, Socrate adopera

¹² Cfr. H. LEISEGANG, *Physis*, in *RE* 39 (1941), coll. 1143 ss. [1129-1164].

¹³ «[...] a mio parere – dice Socrate – la soluzione migliore è quella di ritenere queste Forme come dei modelli che stanno nella natura (τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡςπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει), mentre le altre cose somigliano ad esse e sono loro copie (τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα), e il fatto che le altre cose partecipino delle Forme non significa altro – continua Socrate – che esse somigliano alle Forme (καὶ ἡ μέθεξις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς)»

un'espressione singolare, almeno in apparenza, perché dice: «Modelli che stanno nella natura (παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει)». Questo modo di esprimersi ha posto ai lettori moderni del *Parmenide* un serio problema: quale senso bisogna attribuire all'espressione ἐν τῇ φύσει in riferimento ai Modelli (παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει)? Possono essere due, e totalmente discordanti tra di loro, i sensi di questa espressione: Socrate può riferirsi o alla "natura delle cose", delle quali le Forme costituirebbero appunto i Modelli, oppure alla "natura delle stesse Forme", nel senso che queste in quanto Modelli avrebbero una loro propria φύσις, come dire che esisterebbe una φύσις in quanto tale, cioè una "natura delle Forme" prese come realtà in sé. In questo secondo senso l'espressione socratica «παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει» dovrebbe significare: «i Modelli <delle cose> stanno (o, meglio, sono fissati) nella loro natura», come ad esempio interpreta e traduce Luc Brisson: «[...] ces Formes sont comme des modèles qui subsistent dans leur nature»¹⁴, cioè «nella natura stessa delle Forme». Se dovessimo dare ascolto a tale interpretazione di Brisson, se cioè il termine φύσις si potesse, anzi, nella fattispecie, si dovesse attribuire alle Forme, cioè alle Idee, allora sarebbe necessario attribuire alla φύσις anche un significato "metafisico", cosa che contrasterebbe in modo patente con la visione parmenidea di Platone, soprattutto nel dialogo omonimo. Non solo, ma occorrerebbe chiedersi che senso dare all'espressione, ripetuta più volte nel medesimo contesto, τὰ ἄλλα, cioè le altre cose che stanno al di là delle Forme e che somigliano a queste e sono perciò loro Copie (τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα). Orbene, sembra del tutto impossibile conciliare l'ipotesi che esista una φύσις di ordine *metafisico*, qual è appunto quella che si vuole attribuire alle Forme quali παραδείγματα delle cose, con l'ipotesi che esista anche una φύσις di ordine *fisico*, qual è appunto quella che si deve, cioè che non si può non, attribuire alle cose quali ὁμοιώματα delle stesse Forme. Questo secondo significato è ineliminabile, a differenza del primo, dalla visione di Platone, così come era invece eliminabile dalla visione di Parmenide che negava *tout court* la sussistenza della Natura delle cose (le cose sono non-essere e, quindi non sono). In sostanza le parole di Socrate «τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει» non possono non significare che «queste (*scil.* le Forme) stanno come Modelli nella natura <delle cose>». Se poi si volesse fare una pic-

¹⁴ Cfr. L. BRISSON, *Platon. Parménide*, Paris 1994, p. 101.

cola concessione all'interpretazione di Brisson, si potrebbe dire che la "natura" che si attribuisce alle Forme non significherebbe niente di tecnicamente definito, così come la natura che si attribuisce agli enti naturali, e quindi avrebbe un significato generico rientrante nel linguaggio comune, perché indica semplicemente la proprietà essenziale di una certa realtà, nella fattispecie la realtà delle Forme, ma in generale di qualunque realtà di cui si voglia mostrare l'essenza. Come dire che, nel caso delle Forme, l'espressione *ἐν τῇ φύσει* non può significare se non che le Forme non hanno altra natura oltre quella di Modelli delle cose. E ciò trova conferma nel fatto che in questo stesso senso il termine φύσις viene adoperato in alcuni successivi passaggi dello stesso *Parmenide*, dove si tratta dell'Uno e dell'Identico quali Idee-chiave di gran parte della discussione tra Socrate e Parmenide¹⁵. Che il significato di φύσις sia assunto da Platone, nel caso delle Forme, nel suo significato non tecnico-scientifico e non abbia, quindi, né un valore metafisico né un valore fisico, nel senso che le Forme sono quello che sono per se stesse, cioè per loro propria essenza l'una diversa dall'altra (è appunto questa loro proprietà che Platone indica spesso con il termine φύσις), risulta ancora più evidente nel *Sofista*, allorquando si parla dei cinque generi sommi: essere, movimento, quiete, identico e diverso. I passaggi centrali di questo dialogo, dove tali generi sommi sono studiati nella loro φύσις al fine di stabilire quale sia la loro reciproca relazione, si concludono nel seguente modo: «STRAN. Slegare ogni cosa da tutte le altre significa la più completa soppressione di ogni ragionamento, perché il nostro ragionamento nasce dall'intreccio reciproco delle Forme (τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν)»¹⁶. Tale è la φύσις dei generi sommi, cioè la loro reciproca (non indiscriminata) capacità di mescolarsi dialetticamente. E questa conclusione è la negazione della tesi eleatica secondo cui l'essere è e il non-essere non è: Platone, dunque, modificando questa tesi, soprattutto con una serrata critica della nozione di non-essere, reintegra la φύσις dei Presocratici che Parmenide aveva soppressa. Se è vero, dunque, che il significato fisico-cosmologico del termine φύσις trova una sua evidente legittimazione nel *Parmenide*, anche quando è considerato

¹⁵ Cfr. *Prm.* 139d2-4. La stessa cosa vale anche per l'idea di Istante: cfr. *Prm.* 156d2-e3.

¹⁶ Cfr. *Sph.* 259 e 4-6.

in correlazione con il termine εἶδος, questo stesso significato fisico-cosmologico non può non apparire evidente soprattutto in uno degli ultimi dialoghi platonici, il *Timeo*, che – a differenza del *Parmenide* – è un vero e proprio trattato di fisica, anzi di fisica-matematica.

Partiamo da *Tim.* 27a3 ss., dove Crizia presenta l'interlocutore principale come un vero e grande filosofo della natura: «Abbiamo pensato che Timeo, essendo tra noi il più esperto di astronomia (ἀστρονομικώτατον) e colui che ha operato di più per conoscere la natura dell'universo (περὶ φύσεως τοῦ παντός εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον), parli per primo, cominciando dall'origine del cosmo per finire con la natura dell'uomo (τελευτῶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν)», perché anche la natura dell'uomo fa parte della natura dell'universo. Timeo, quindi, è un fisico perché si occupa della φύσις dell'universo e di tutti gli elementi che lo costituiscono, compreso l'uomo: φύσις presenta qui un significato scientifico ben preciso (lo prova l'uso del verbo εἰδέναι) e onnicomprensivo di tutto ciò che esiste nella natura (ἐν τῇ φύσει, si diceva nel *Parmenide*), a qualsiasi livello, astrofisico, fisico, biologico, ecc. Il *Timeo* ha sempre goduto, del resto, fin dall'antichità, il privilegio di essere considerato un grande trattato di fisica elementare e di cosmologia, cioè una trattazione teorica di tutti i problemi concernenti la struttura della materia, la sua natura elementare, le forme della sua evoluzione e, cosa molto importante, il risvolto matematico dello studio di tali problemi, insomma un trattato – si direbbe oggi – di *fisica matematica* in senso lato. Tutto ciò si giustifica solo in funzione della nozione di φύσις che sta al centro dell'intero trattato¹⁷. In questo trattato Platone impiega abbondantemente il termine φύσις al fine di esporre la sua teoria secondo cui il Demiurgo crea i quattro elementi cosmologici (fuoco, aria, acqua, terra) per mezzo delle forme geometriche elementari. Il discorso della creazione del mondo si complica, tuttavia, là dove Timeo è costretto ad aggiungere ai due generi di cui si era servito all'inizio, e cioè il genere Intelligibile che «è sempre e non ha origine (τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον)» e il genere Sensibile che «sempre diviene e mai non è (τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε)» (27d5 ss.), un terzo genere, la χώρα ovvero il *ricettacolo* (o materia originaria), che Platone chiama «forma difficile e oscura (χαλεπὸν καὶ

¹⁷ Il *Timeo* è solo apparentemente un dialogo, in quanto delle 75 pagine, di cui si compone nell'edizione Bekker, ben 65 sono occupate dal lungo e ininterrotto λόγος con il quale Timeo svolge la sua trattazione

ἀμυδρὸν εἶδος)», di cui «occorre supporre quale potenza e *natura* possiede (τὴν οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον...)» (49a4-5). Ora, il Demiurgo ricavò da questo terzo genere di realtà i corpi fisici elementari secondo, appunto, una configurazione geometrica, precisamente secondo due tipi di triangoli, l'isoscele e lo scaleno, che combinati tra loro formano i cinque solidi regolari, come si diceva. Timeo impiega ben 11 volte il termine φύσις per indicare ora la materia ora la superficie dei solidi geometrici. È questo un fatto molto istruttivo sotto il profilo sia linguistico-metodologico che teoretico-filosofico. La conclusione di questa parte del λόγος cosmogonico di Timeo appare ancora più significativa ove si consideri che l'opera del Demiurgo viene presentata come un'accurata armonizzazione della materia (che qui viene definita «natura della necessità» [ἡ τῆς ἀνάγκης [...] φύσις] secondo proporzioni numeriche [ἀνὰ λόγον]» (56c5-7).

Per completare il quadro, voglio affrontare a questo punto il problema del falso significato “metafisico” della φύσις di Platone che si ripresenta anche nella *Politeia*, quasi negli stessi termini già esaminati nel *Parmenide*. All'inizio del libro X della *Politeia* Platone, nell'affrontare anche qui il problema della “creazione del mondo” o, per usare la terminologia platonica codificata soprattutto nel *Timeo*, della *demiurgia* divina, parla della poesia o, meglio, del suo carattere imitativo, che va, a suo avviso, decisamente rifiutato. Si tratta di un argomento delicato e suscettibile di essere ritenuto offensivo non soltanto per i poeti tragici, ma persino per il maestro di tutti i poeti, Omero, nei confronti del quale Socrate confessa di avere nutrito fin da giovane un certo reverenziale timore. A un certo punto Socrate propone di affrontare il problema in maniera seria e cioè «secondo il consueto criterio del porre un'unica singola idea per le singole molteplicità di cose a cui imponiamo lo stesso nome» (596a6-7). Per esempio – dice Socrate – noi poniamo un'unica idea di letto o di tavolo in corrispondenza dei molti letti o dei molti tavoli. Non solo, ma diciamo anche che l'artigiano dei letti o dei tavoli guarda all'idea per fabbricarli, laddove l'idea non la fabbrica nessun artigiano. E allora – continua Socrate – cerchiamo di immaginare un tipo non comune di artigiano che sia capace di fare anche le idee di cui si servono i comuni artigiani. Sarà evidente che «egli non solo è capace di fare ogni sorta di mobili, ma anche tutti i prodotti della terra, cielo, divinità e tutto il mondo celeste e sotterraneo dell' Ade» (596c4 ss.). È questo il solo artigiano che produce quello che è il vero letto, cioè l'idea del letto in sé. «Ebbene, questi letti risultano essere tre: uno è quello

che è nella natura (ἐν τῇ φύσει): potremmo dire, come io credo – dice Socrate –, che è Dio che lo costruisce [...]; uno è quello costruito dal falegname; e uno è quello dipinto dal pittore» (597b5 ss.). L'espressione ἐν τῇ φύσει ha procurato, anche in questo caso, qualche problema ermeneutico agli studiosi, tanto che alcuni traducono in maniera non letterale, come se qui φύσις indicasse la trascendenza dell'Idea, cioè la sua "natura" di ente in sé (torna l'ipotesi Brisson)¹⁸. Ma costoro dimenticano che Socrate aveva parlato poco prima del Demiurgo che crea tutti gli enti naturali, terrestri e celesti, e persino le divinità (che altro non sarebbero che gli stessi astri), ma crea anche se stesso (στυτόν τε): dunque, non si sta parlando del mondo delle Idee, bensì del Cosmo nella sua concreta realtà. Del resto è evidente a tutti che, secondo Platone, il Demiurgo *non crea* le Idee, ma le *imita* contemplandole, così come qualsiasi artigiano, con la differenza che egli contempla ciò che veramente è e non ciò che appare, come dice Socrate in questo medesimo contesto della *Politeia*. In altri termini, il concetto di φύσις ha qui un autentico significato fisico-cosmologico, anche se il quadro semantico in cui viene adoperato sembra collocato al limite tra il fisico e il metafisico (ma tutto questo è consueto in Platone: la fisica come tale non è scienza se non in quanto si rifà alla metafisica. Ma questo è un altro discorso che non possiamo affrontare in questa sede).

È questo dunque, e non altro, il significato fisico-cosmologico della nozione di φύσις che si trova nei dialoghi di Platone, ovviamente con tutte le difficoltà ermeneutiche che talvolta esso comporta. Si tratta sostanzialmente della stessa φύσις dei Presocratici, che Platone però elabora e trasforma attraverso le critiche che a costoro avevano rivolte Parmenide e in generale gli Eleati, quei pensatori cioè che con le loro critiche erano finiti per annullare il significato fisico-cosmologico della medesima φύσις. La differenza tra la φύσις dei Preplatonici, ad esclusione degli Eleati, e quella di Platone sta tutta non tanto nel significato fisicistico della nozione stessa, quanto nel significato dialettico in cui Platone l'ha collocata in relazione con la realtà delle Forme, che nulla hanno a che vedere con la realtà fisica in quanto tale. Ecco allora la grande operazione di trasformazione della φύσις condotta in porto da Platone a partire da ambedue le opposte nozioni di φύσις che egli eredita dal pensiero precedente (compreso quello di Sofisti): si tratta

¹⁸ Cfr., ad esempio, Francesco ADORNO, *Dialoghi politici e Lettere di Platone*, Torino 1970², vol. I, p. 623, il quale traduce: «uno è il letto quale è nella sua essenza».

di un'operazione che muove da Parmenide, ma che – ironia della sorte – lo uccide¹⁹.

4. *Epilogo*

Ho cercato, per quanto mi sia riuscito, di condensare in queste pochissime pagine un tema che richiedeva, e forse meritava, un più ampio sviluppo di argomentazioni, trattandosi di un capitolo molto complesso e cruciale della storia del pensiero antico caratterizzato da quel processo di maturazione di uno dei concetti fondamentali della speculazione greca arcaica, appunto il concetto di φύσις, preparato da un pensatore rivoluzionario qual è stato Parmenide, ma portato a compimento da un altro pensatore altrettanto rivoluzionario qual è stato Platone, la cui opera suggellò la transizione della filosofia e della cultura occidentale dalla sua epoca arcaica alla sua epoca classica e che è, quindi, ancora attuale. Mi auguro che i lettori mi perdoneranno lo strazio involontario a cui ho dovuto sottoporre il tema di questo mio contributo, nella speranza che mi sia riconosciuta come attenuante l'esigenza di non sottrarmi a un mio dovere nei riguardi di uno dei miei colleghi più cari, Gianni Casertano.

¹⁹ Sul cosiddetto “parricidio” di Platone nei riguardi di Parmenide, si vd. *Sph.* 241d1-3.

STEFANIA NONVEL PIERI¹**Parmenide nei dialoghi di Platone**

βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς
ἀγαθὰ μὲν πάντα,
φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι...
PLATONE, *Timeo* 30a2

ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ
εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν
καὶ συγγενεῖς ὄντας...
PLATONE, *Timeo* 29b4-5

Il demiurgo Platone – architetto di *logoi*, costruttore di ‘possibili’ (mondi *possibili*, stati *possibili*) a partire da quel che l’esistente offre – alla stessa maniera del dio di Eraclito, ‘accenna’, ‘dà segni’², e, come il dio-artefice di Timeo, vuole che tutto abbia un significato; perché tutto deve essere ‘buono’, e per essere buono deve avere un senso, una ragion sufficiente d’essere. Niente, nel migliore dei mondi possibili che Platone fa enunciare all’incognito Timeo di Locri (*mythoslogos-eikòs*), può essere φλαῦρον, ‘insignificante’³. Lo stesso nel microcosmo costituito dai Dialoghi del filosofo ateniese. Ciò comporta, per il lettore e l’interprete, la responsabilità di tener conto di ogni presenza, di dar valore ad ogni elemento, anche apparentemente casuale o superfluo, bizzarro e fantastico, presente nel testo. Interrogarsi su ogni piega del discorso.

I Dialoghi di Platone – non sarà chi ancora ne dubiti – non sono

¹ Università degli Studi di Parma (stefanianovel@libero.it).

² Ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (DK22B93).

³ φλαῦρον equivale a φαῦλον e corrisponde a “da nulla”, “di poco conto”.

il rapporto o la trascrizione di colloqui effettivamente accaduti, con quegli stessi interlocutori e nei termini in cui lo scrittore ce li rappresenta. Anzi più volte è lo stesso autore a mettere in bella evidenza l'incongruenza e l'impossibilità di far interagire fuori della scrittura, 'oltre' la scrittura, i personaggi messi in scena: «perfino 'Socrate', – ha concluso uno studioso ragguardevole, – con tutta evidenza è in grandissima parte una versione romanzata del Socrate storico»⁴.

Il dialogo platonico «è basato su una fondamentale falsità, una falsità bella e che abbellisce, cioè sulla negazione del caso»⁵.

Si tratterebbe dunque di 'nobili menzogne'?

I

I Dialoghi in cui Platone fa esplicito riferimento a Parmenide sono – diversi nell'estensione della testimonianza arrecata, e nel rilievo teorico che essi intendono assumere – il *Teeteto* il *Sofista* il *Parmenide* il *Simposio*. *Teeteto*, *Parmenide* e *Simposio* hanno in comune – e ciò li differenzia da tutti gli altri Dialoghi⁶ – una struttura articolata, costruita su più piani temporali in ognuno dei quali è rintracciabile un anello della catena memoriale, relativo di volta in volta allo specifico episodio che interessa quel determinato caso o problema.

Il *Teeteto* prende avvio a Megara, nell'agorà cuore pulsante della vita cittadina, dove chi intenda fare degli incontri – magari con forestieri imprevisti, come ad es. nell'avvio del *Parmenide* –, ha la certezza di non poter essere deluso. Solo è questione dei tempi d'attesa.

Nel caso del *Teeteto* ad incontrarsi sono i due 'socratici', Euclide e Terpsione, su iniziativa di quest'ultimo, per motivi che non vengono specificati. Veniamo solo a sapere che l'attesa da parte di Terpsione è stata una lunga attesa: Euclide arriva alle porte di Atene per accompagnarvi Teeteto il matematico, reduce dai campi di battaglia con ferite

⁴ Ch. L. GRISWOLD, *Ironia e linguaggio estetico nei dialoghi di Platone*, trad. it. S. NONVEL PIERI, «Philo<.>logica», III (6). 1994, p. 75.

⁵ L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 60.

⁶ Struttura anomala e unica è, degli scritti platonici, il *Timeo*: a parti dialogate con funzione riepilogativo-rammemorativa di precedenti considerazioni sul tema in esame si succedono narrazioni – chiuse come in una cornice dialogico-cerimoniale – che intrecciano storia (o presunta storia) e mito: una lunga e dominante esposizione fisico-cosmologica, radicata (inevitabilmente radicata) in una logica mitica.

gloriose, e ormai a un passo dalla morte a causa di una dissenteria contratta sul campo⁷. La presenza di Teeteto – presumibilmente non incline, in quelle condizioni, a conversari filosofici – fa riaffiorare alla memoria di Euclide (che vi aveva assistito senza prendervi parte) una lontana conversazione di Teeteto con Socrate: una ‘iniziazione alla filosofia’ dell’allora giovanissimo matematico col vecchio filosofo, ormai alla vigilia della infausta vicenda giudiziaria che porrà fine alla sua funzione di maieuta.

Non sarà superfluo interrogarsi sulle ragioni ‘probabili’ che hanno indotto Platone a scegliere i due Megarici, Euclide e Terpsione, come garanti e referenti dell’indagine – l’ultima indagine da cittadino libero – che Socrate svolse col giovane Teeteto sul tema di “che cos’è *episteme*”:

– Quella esortazione socratica all’indagine di se stesso, rivolta a uno, come Teeteto, all’epoca ancora studente, è anche una forse estrema occasione d’indagine del filosofo su se stesso e sul proprio metodo paideutico?

ed è esso ‘maeutica’, o provocazione di aporie e dubbî distruttivi? tafano che tiene desti, o torpedine paralizzante?

E in aggiunta: – la dissenteria che porterà a morte per sfinimento il dotatissimo Teeteto, è forse anche una metafora dello svuotamento elentico cui il giovane è stato esposto dalla radicale confutazione socratica, instancabilmente produttrice di obiezioni e di messe in discussione, fino a creare un vuoto che non lascia appigli per una ripresa ‘positiva’ di pensiero?

La dissenteria, che impedirà il compiersi della previsione/profezia socratica d’un glorioso futuro per Teeteto, ha un ulteriore corrispettivo, a livello tematico, nel ruolo primario che assumono le dottrine mobilistiche. Resta da chiedersi perché i preliminari allo studio della filosofia siano stati affidati da Platone a due personaggi ‘socratico-me-

⁷ Su questa malattia mortale dell’illustre matematico, malattia di cui nessun episodio epidemico è attestato dagli storici antichi nelle zone di combattimento che videro valoroso combattente Teeteto, cfr. S. NONVEL PIERI, *La dissenteria di Teeteto*, “I fogli del geranio” 11, Novara 1997. Cfr. S. NONVEL PIERI, *La geometria di Socrate*, in *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Atti del Convegno di Napoli (21-23 febbraio 2000), a cura di G. CASERTANO, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 118-138.

garici'. Perché siano stati scelti due Megaresi per conservare e riattivare la memoria d'una indagine che, indirizzata al "fermo, stabile sapere" – *che cos'è episteme*⁸ – traversa di fatto i grandi spazi del 'mobilismo' universale.

Per un certo aspetto potrebbe apparire una scelta ovvia, quasi scontata, dal momento che – come precisava il Friedländer – «la scuola megarica, che praticava una dialettica nella tradizione di Parmenide e Zenone, rappresentava una tappa intermedia che conduceva verso Socrate-Platone come la comunità pitagorica di Fliunte nella conversazione introduttiva del *Fedone*»⁹. D'altronde, il poco che sappiamo di Euclide è reso meno saldo dai molti dubbî concernenti la 'scuola megarica', ovvero il suo ruolo di 'intermediaria' fra eleatismo e socratismo, e di responsabile della degenerazione in eristica della logica di stampo eleatico.

Per quanto interessa qui – ossia: perché l'indagine sull'*episteme*, affrontata attraverso le coordinate del relativismo sensoriale protagoreo, e della pressoché compatta convinzione dell'inafferrabilità di qualsiasi singolo elemento del reale, dipenda da una prospettiva socratico-euclidea – può forse bastare quanto è testimoniato da Diogene Laerzio:

⁸ Ci si potrebbe del resto anche chiedere perché Socrate cercasse un giovane da interrogare proprio a proposito dell'*episteme*. Ma prima di tutto, una precisazione linguistica: 'episteme' è termine abitualmente e indifferenziatamente tradotto con 'scienza' (a specchio di una mentalità genericamente 'cartesiana') anche in contesti dove la scienza è fuori luogo e la traduzione non dà quindi il senso proprio al discorso in atto. *Epi-steme* (<dal verbo *istemi*) indica uno 'stare' – saldi, fissi, stabili. Anche se poi in che cosa consista questa stabilità e saldezza sarà tutto da determinare; e di questo Socrate può darsi volesse indagare col giovane interlocutore. Teniamo conto delle osservazioni fatte nel *Cratilo* [412 a] a proposito della matrice del significato del termine, che è di quelli caratterizzati da anfibologia, da doppio senso, a seconda che lo facciamo dipendere dal verbo ἔπομαι 'seguo' (l'anima *segue* [le cose in movimento]) o da ἵστησιν (la nostra anima *sta ferma* sulle cose anziché muoversi intorno con esse [437a3 ss.]). *Episteme*, dunque, come rigore e fissità, come inafferrabile passaggio fra 'attimi' già trascorsi e 'attimi' futuri essi stessi imprevedibili.

⁹ P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, trad. it. A. LE MOLI, Milano, Bompiani, 2004, p. 871. Ma sulla inesistenza di una vera e propria 'scuola megarica', e sulla socraticità di Euclide, hanno puntualmente scritto G. GIANNANTONI, *Euclide Megarico*, in *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, Bibliopolis, 1990, vol. IV, pp. 33-39; *Euclide e la scuola megarica*, *ibid.*, pp. 41-50; *Euclide e la cosiddetta filosofia megarica*, *ibid.*, pp. 51-60; e G. CAMBIANO, *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica*, in *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a c. di G. GIANNANTONI, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 25-53.

che Euclide «praticò anche lo studio di Parmenide [τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο]» e che, il bene «chiamato con tanti nomi (una volta intelligenza [φρόνησις], una volta dio [θεός], un'altra volta intelletto [νοῦς] e così via», dimostrò unico, annullando, col dichiararlo 'non-essere' [μὴ εἶναι¹⁰ φάσκων], tutto quanto è in antitesi al bene¹¹.

Uni(ci)tà [=omogeneità] del bene, uni(ci)tà [=omogeneità] dell'essere: tutto ciò che è, è bene. Negazione d'essere (o 'di esistenza' come i più traducono?) a tutto ciò che contrasta al bene.

Dunque il male non esiste – ci chiediamo –, non ha accesso a quest'uno-tutto cui apparteniamo, non è pensabile in questo uno-tutto?

O si esclude la possibilità in atto di un non-bene, che come tale sia costitutivo del tutto, e dunque ne contrasti o neghi l'omogeneità, la continuità?

Esclusione, o assimilazione? non-essere come impossibilità, o come funzione polare rispetto all'essere, che ingloba al positivo anche la sua contraddizione?

È – ripetiamo – una impostazione di matrice parmenidea, nel riconoscimento e nell'ammissione di un solo elemento unificante, di un'unica divinità che tutto governa; suscettibile però della pluralità di nomi e qualifiche attribuibili all'essere o alla dea: «[...] la polemica sui molti nomi, il cui superamento può assumere anche la modalità della loro riduzione alla pura unità come in Senofane, si esprime in Parmenide non nella loro negazione, bensì nella loro riconduzione all'interno della forma unica e totale del divino, dei quali [*sic*] essi nomi sono espressione. Dunque, ciò che fa problema non è la presenza dei molti nomi, quanto l'incapacità di ritrovare sotto il molteplice l'Uno, così come nell'Uno il molteplice»¹².

L'unità, nella polinómia, del bene comportava per Euclide l'eliminazione di ciò che è opposto al bene e, perciò, non-essere. Se 'essere=bene=virtù', allora divenire, nascere e perire sono contraddittori e quindi impossibili.

¹⁰ Nel μὴ εἶναι è irrisolvibile l'ambiguità fra una possibile negazione del positivo 'essere' e l'originarietà di un in sé negativo 'non-essere.'

¹¹ D.L., II.10.106 ss.

¹² L. RUGGIU, *Commentario filosofico a PARMENIDE, Poema sulla natura*, Milano, Rusconi, 1991, p. 166.

Per Euclide è un errore considerare le cose come separate, come invece avviene nel linguaggio. Il linguaggio non può che essere una convenzione umana: – in natura, le cose sono ‘enti’, dunque uniche. Risulta perciò impossibile tanto il pensare quanto il discorrere, perché ogni discorso può essere ridotto all’assurdo, data la contraddittorietà delle parole rispetto al principio di unità dell’essere¹³. Un Euclide, dunque, che da Parmenide aveva raccolto la polemica di parte filosofica contro la religiosità tradizionale, e insieme un Euclide socratico dedito allo studio di Parmenide, che nella via tracciata dall’Eleate esalta la tensione unitaria del reale, riqualificando il molteplice – già dispersivo e irrelato – ora ricondotto «all’interno della forma unica e totale del divino, dei quali [*sic*] essi nomi sono espressione»¹⁴.

Accostiamo ai frammenti e alle testimonianze euclidee due passi platonici, rispettivamente dal *Teeteto* (1) e dal *Timeo* (2).

(1) Al termine delle ampie, articolate considerazioni di Socrate su sapienti e non sapienti, filosofi e non filosofi, uomini liberi ed esseri schiavi del tempo, delle paure, dei giudizi altrui, uno dei personaggi del Dialogo, Teodoro – anche lui matematico – come in uno scoppio del cuore esclama: «Socrate, se tu riuscissi a persuadere tutti come hai persuaso me, delle cose che vai dicendo, più pace e meno mali ci sarebbero fra gli uomini».

Replica Socrate: «Ma Teodoro, i mali non potranno morire, perché è una necessità che ci sia sempre qualcosa di opposto al bene; né i mali possono stabilirsi fra gli dèi, ma di necessità si aggirano su questa terra e nella natura mortale. Anche per questo bisogna tentare di fuggire al più presto via di qui: là: e fuggire è adeguarsi quanto più possibile al dio»¹⁵.

(2) Dopo aver dato vita e movimento agli astri e – come raccontavano i nostri progenitori, che per essere discendenti prossimi dei primi generati, non s’ingannavano nel riferire «cose di famiglia» – dopo ave-

¹³ Da questa concezione nasceranno poi i sofismi e i paradossi che caratterizzeranno la critica alla comunicazione. Il grande rigore logico delle dimostrazioni, ma anche la capacità di avvalersi dei trucchi propri del linguaggio e dei giochi di parole, furono una delle caratteristiche salienti della scuola megarica.

¹⁴ Cfr. L. RUGGIU, *op. cit.*, pp. 165-166.

¹⁵ *Theaet.*, 176a3-b3.

re formato gli altri dèmoni, il Demiurgo si rivolse loro per incaricarli di proseguire la sua opera: restavano ancora tre generi mortali [γένη θνητά] da generare¹⁶, e se questi «non fossero stati generati, il cosmo sarebbe stato incompiuto [οὐρανὸς ἀτελής], e non perfetto come deve essere [τέλεος ἰκανῶς]¹⁷». Non può essere però l'«artefice massimo» a dar vita ai tre generi mancanti, perché da lui possono nascere solo dèi: l'*optimum*. La compiutezza dell'universo, la sua perfezione, esige che il bene sia tale in una gradualità, che pretende uno sforzo di tenuta come continua riconferma: il che non è, tuttavia, l'immobilismo¹⁸.

Espresso in forma sghemba è qui uno dei caposaldi del decalogo socratico-(platonico): – sapienza e giusto agire non stanno nell'acquisizione stabile, non scalfibile, della virtù; la strada in salita che le si apre davanti non lascia scorgere un termine.

II

Il tema dell'*episteme* – spina dorsale dell'indagine che Euclide narra di aver fissato in scrittura in un βιβλίον da lui accuratamente compilato, registrando nella quasi interezza¹⁹ gli argomenti trattati a suo tempo dai dialoganti – viene affrontato movendo da un'impostazione sensistica, soggettivistica, secondo cui conoscenza, «fermo sapere» [ἐπιστήμη] è sensazione [αἴσθησις], ed ogni sensazione – frutto dell'incontro fra un soggetto senziente e un oggetto sentito – è «sensazione di ciò che è», dunque non è mai falsa: ogni cosa quale *a me* pare, tale essa è *per me*; quale pare a un altro, tale essa è per lui. E comunque si sia o si diventi, siamo legati fra noi, io e gli altri, in dipendenza reciproca.

¹⁶ A fianco della stirpe degli dèi le specie necessarie alla completezza del tutto sono quelle degli animali volatili, acquatici, terrestri (cfr. *Tim.* 40a).

¹⁷ *Tim.* 41b7-c2.

¹⁸ Cfr. *Theaet.*, 153a1-d5.

¹⁹ Euclide, rianimando dialogicamente il racconto fattogli da Socrate della conversazione con Teeteto, agisce alla stessa maniera del Socrate di quella conversazione, che fa rivivere il defunto Protagora con le sue parole. Nelle parole di Euclide ὅστε μοι σχεδόν τι πᾶς ὁ λόγος γέγραπται (143a4-5)], non deve sfuggire la portata ironica, con quanto ne consegue, di quel σχεδόν τι πᾶς, «quasi tutto»; da chiedersi quanto quel «quasi» può falsare quanto affermato da Euclide circa la precisione e l'attendibilità del discorso da lui riportato.

Ne consegue che nessuna cosa è per se stessa una sola: ‘essere’, ‘unità’, ‘bene’, sono pensabili soltanto al plurale, nella moltiplicazione dei soggetti e dei loro predicati.

La realtà cui apparteniamo è soggetta a un movimento incessante, alla ineluttabilità della trasformazione: l’essere (o meglio tutto ciò che noi non correttamente parlando diciamo ‘essere’, perché niente mai è [ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν], tutto *diviene* [ἀεὶ δὲ γίγνεται]) si genera dal divenire²⁰. Siamo sulla linea di Protagora, dell’“uomo misura di tutte le cose” – i cui esiti (o presupposti) relativistici si radicano nel mobilismo universale.

La condivisione di questi principi, di questa prospettiva, porta in primo piano, a fianco di Protagora, poeti e sapienti, Omero, Epicarmo, Eraclito, Empedocle: «tutti l’un dopo l’altro i sapienti, tranne Parmenide [πλὴν Παρμενίδου]»²¹. Il primo dei tre richiami a Parmenide nel *Teeteto* si identifica in questa separazione dell’Eleate dal coro dei sapienti: una esclusione, un isolamento, che può essere (come di fatto dimostrerà di essere) il segno di una forza. Una contrapposizione in cui il diverso, l’emarginato, si palesa gigante.

Un secondo richiamo all’Eleate sarà nella ripresa del tema del movimento, o più precisamente della «realtà in traslazione» (o «mobilità dell’essere»²²), per indagarne più a fondo le ragioni — tenuto conto dell’espandersi, in Jonia e fuori della Jonia, del conflitto intorno a queste concezioni. Sostenute dagli adepti di Eraclito, ma le cui radici erano state già repute omeriche o anche più antiche²³.

²⁰ «Ora il mondo stesso appare come uno stato di movimento in cui non si trova essere né alcuna qualità definita, ma solo movimento e mescolanza. Su questo livello si approfondisce anche la prospettiva storica. In aggiunta a quello di Protagora si trovano ora i nomi di filosofi della natura e poeti fino a Omero, vale a dire di tutti coloro che hanno cercato di cogliere concettualmente l’esistenza» (P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, cit., p. 881).

²¹ *Theaet.*, 152e2.

²² *Theaet.*, 179d3: σκεπτόεν τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν. – È molto difficoltoso rendere con esattezza, in un italiano che abbia senso (traduzione, non traslitterazione), il sintagma φερομένη οὐσία; la migliore restituzione sembra quella, in francese, del NARCY (*Théétète*, Paris, Flammarion, 1997): «réalité en translation».

²³ Cfr. *Theaet.*, 179e3-4: «Di queste dottrine eraclitee, o, come tu dici, omeriche, o anche più antiche [τῶν Ἡρακλειτείων; Ὀμηρείων καὶ ἔτι παλαιωτέρων]».

Con gli Eraclitei, d'altronde, è impossibile imbastire un confronto di idee: il movimento continuo, che è fondamento del loro pensiero, non consente interruzioni né pause di riflessione, e le risposte alle eventuali domande rivoltegli sono come «freccette scagliate a pioggia», per le quali è escluso – in quanto impossibile – il controllo o verifica del bersaglio se raggiunto o meno, il che ad essi non interessa.

Loro preoccupazione è piuttosto l'eventuale esistenza di qualcosa di saldo [βέβαιον], di stabile [στάσιμον].

Su simili presupposti è impossibile distinguere i maestri dagli allievi: non ci sono allievi né maestri riconosciuti. Essi «vengono sù da soli» αὐτόματοι ἀναφύονται²⁴ né è possibile con loro scambiare ragioni o chieder conto di alcunché. Essi vanno presi in esame e studiati come un 'problema' [ὥσπερ πρόβλημα]²⁵.

(Così si sfoga il matematico Teodoro).

Socrate torna di nuovo a 'spostare indietro' l'origine del problema: furono gli antichi poeti i primi a negare l'immutabilità e ad indicare, poeticamente dissimulando, l'origine del tutto in Oceano e Teti, flussi d'acqua scorrente, mobilità perpetua. I sapienti delle generazioni successive parlarono del continuo incessante movimento del tutto non allusivamente ma in forma esplicita, tal che tutti, anche gli ingenui e gli incolti – «perfino i calzolari»²⁶ – potessero capire.

A questo punto Socrate ha come un soprassalto: «Stavo per dimenticarmi [...] altri ci sono stati che misero in luce condizioni opposte a queste, come per esempio:

immoto viene ad essere il nome per il tutto²⁷

e le altre, che *i varii Melissi e Parmenidi* sostengono fermamente, in

²⁴ *Theaet.*, 180c1.

²⁵ Non sarà superfluo ricordare che πρόβλημα, da προβάλλω 'getto innanzi', 'butto fuori', ha come significato-base: 'sporgenza, impedimento'; nel caso nostro, un ostacolo alla piana prosecuzione della ricerca relativa all'*episteme*.

²⁶ Cfr. *Theaet.*, 180d4.

²⁷ Cfr. Melisso, DK, B7,7.

opposizione a tutti costoro, e cioè che tutto è uno, ed è stabile in se stesso, non avendo alcuno spazio in cui muoversi»²⁸.

I “varii Melissi e Parmenidi”? Perché moltiplicarli, plurali, i due Eleatici? E perché Melisso, di una generazione più giovane, e seguace dottrinale di Parmenide, vien nominato prima del suo maestro?

E perché Socrate dice di essere stato per dimenticarli? Ma se aveva già rammentato Parmenide [152e2] come l'unico oppositore dei “fluenti”.

Assai verosimilmente questa formulazione è mirata a esprimere – seppure in modo platonicamente obliquo – quello che va ritenuto, per me, come uno dei punti fondamentali del pensiero platonico: la decisa distinzione fra Parmenide e i suoi seguaci. Fra il pensiero totale, vitale, del Maestro di Elea e il potenziale (già all'origine) formalismo eristico dei suoi adepti.

L'alternativa se proseguire il colloquio con Teeteto esaminando – a fianco delle motivazioni dei *ῥέοντες* – le ragioni di chi sostiene la stabilità del tutto (alternativa invece caldeggiata da Teeteto), viene respinta da Socrate per più motivi, di cui due principali: uno, che l'ampiezza e la complessità dell'esame indurrebbe a un'indagine più frettolosa e superficiale del dovuto e costringerebbe Socrate a venir meno all'impegno di liberare, mercé l'arte maieutica, Teeteto dai pensieri sulla *episteme*, dei quali è come gravido. Ma il primo e principale motivo del rifiuto socratico d'accollarsi l'analisi degli “immobilisti” si dichiara nella confessione del filosofo di un proprio senso di soggezione nei confronti degli Eleati, in generale, e di Parmenide in particolare: – un passo celeberrimo dove Parmenide appare omericamente giganteggiante: αἰδοίος, ‘venerando, degno di rispetto’, e δεινός, ‘temibile, straordinario’. Dall'espressione improntata a nobile profondità e ad un tanto profondo pensiero, che vien da temere di non comprendere affatto il senso delle sue parole e ancor meno l'intenzione che le ha dettate.

Un passo celeberrimo e citatissimo: forse (per rivolgere su noi quan-

²⁸ *Theaet.*, 180e4.

to Socrate riferisce a se stesso), più citato che non scavato nei suoi significati riposti e nelle intenzioni di chi lo ha scritto.

Perché, dobbiamo chiederci, per esempio, insistere tanto sulla vecchiezza [εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτεν εἶναι] di un Parmenide sessantacinquenne [περὶ ἕτη μάλιστα ἐξήκοντα], con i capelli tutti bianchi [σφόδρα πόλιοον]? Nel Dialogo da noi tenuto come filo conduttore, un Socrate quasi settantenne esercita la sua attività d'insegnamento senza cedimenti né stanchezze.

Che cosa voleva che fossimo indotti a pensare, Platone, dietro a questa pesante vecchiezza dell'Eleate? Forse che il pensiero di Parmenide è precocemente invecchiato, svuotato di energia, per l'uso fattone dai seguaci corruttori? Quello che è certo è che l'alta evidenza stilistica e la felice vena narrativa, non priva dei sali del comico, come in ogni scrittore 'realista', di Platone si rivela una porta lucente al di là della quale non cessano mai di operare le trappole del linguaggio, le insidie di una correlazione interna mascherata e (essa stessa, davvero) maieutica, di una conoscenza che si dà solo per distrazione e per ironia. Non è sterile chiedersi se questa sia stata, per Platone, la lezione più operante del suo beffardo Maestro.

GRACIELA E. MARCOS DE PINOTTI¹

Conexiones entre físicos y sofistas según Platón

Las discusiones con los llamados ‘físicos’ o ‘fisiólogos’ (*physikoi*, *physiologoi*) ocupan un espacio importante en los escritos platónicos. Sus posiciones son a veces asociadas a tesis sofísticas con las que ellas guardarían nexos estrechos, al punto que refutar a unas y otras permite a Platón, en un mismo movimiento, establecer tesis caras a su filosofía. Un ejemplo lo proporciona el *Teeteto*, donde la tesis protagórica del hombre-medida es asociada a la del físico heraclíteo, defensor de la tesis movilista extrema según la cual todo fluye y nada permanece². La refutación de ambas contribuye al rechazo de la concepción del conocimiento como mera sensación, lo que no es un dato menor si tenemos en cuenta que en ese diálogo, más que definir qué es, Platón se preocupa por aclarar qué cosa *no* es el conocimiento (*epistéme*). Otro ejemplo lo brinda el *Sofista*, donde la tesis sofística de la imposibilidad de lo falso es enraizada en la negación parmenídea del no ser, quedando atadas ambas a la misma suerte.

En estas páginas dirigimos la atención al singular nexo entre “físicos” y sofistas que recorre ambos tratamientos³, sobre cuya base examinamos algunos pasajes del *Teeteto* y del *Sofista*. Ciertos planteos procedentes de heraclíteos y eleatas, desde la óptica platónica, envuel-

¹ Universidad de Buenos Aires – CONICET (grelmarcos@gmail.com).

² La imagen platónica de Heráclito como defensor del movilismo extremo, condensado en la tesis *pánta rhei*, “todo fluye”, es aceptada y desarrollada luego por Aristóteles, Teofrasto y toda la tradición posterior. Con todo, es una expresión parcial de su doctrina, la cual pone énfasis en el fluir, en el dinamismo de la realidad, no menos que en la unidad y regularidad de ese fluir. Sobre la cuestión cfr. CASERTANO 2009, 97-98.

³ Sobre la figura de Parménides como “físico”, abonada por numerosos testimonios antiguos, cfr. el agudo tratamiento que brinda CASERTANO 1989, espec. 33-45.

ven aporías insalvables. La tesis que pretende que todo está sujeto a cambio y nada permanece pone en riesgo el hecho mismo del lenguaje y suprime la posibilidad del conocimiento, en tanto que la prohibición parmenídea de pensar o decir lo que no es no puede ser consistentemente formulada, parece pensar Platón, porque cualquier referencia a lo que no es obliga a atribuirle algún tipo de ser. De ahí a asociar la tesis movilista al protagorismo, o enraizar en la negación parmenídea del no ser la negación sofística del error, hay, con todo, un trecho, lo que nos obliga a ser cautos al considerar las relaciones de parentesco que Platón traza entre sendos predecesores físicos y ciertas posiciones de cuño sofístico. Estas genealogías o ‘descendencias’ no están exentas de dificultades. Por un lado, suponen vincular dos filosofías que influyeron sobre su propio pensamiento, como es el caso del heraclitismo y de la filosofía del “gran Parménides”, con posiciones sofísticas a las que es decididamente hostil. Por otro lado, las derivaciones mencionadas – en un caso hacer del hombre la medida de todas las cosas, en el otro caso, negar que sea posible pensar o decir lo falso – son seguramente ajenas al espíritu que animaba a aquellas filosofías. Pareciera que Platón, no menos que Aristóteles, reconstruye las doctrinas de sus predecesores de manera funcional a la exposición de su propia filosofía⁴. En lo que sigue argumentaremos en esta dirección. Específicamente, intentaremos mostrar cómo a través de la atribución a Protágoras del movilismo heraclíteo, Platón confiere a la doctrina de la homomensura un sustento metafísico que facilita su refutación, decisiva para su rechazo de la ecuación de conocimiento y sensación. En cuanto a su vinculación de la tesis sofística que niega lo falso con la negación parmenídea del no ser, también en este caso tal ligamen facilitaría la refutación de la primera, verdadero blanco del ataque del *Sofista*, a riesgo de hacer aparecer a Platón como “parricida”. Es discutible, con todo, que tal parricidio tenga realmente lugar en el *Sofista*, como argumenta sólidamente Casertano a través de un análisis cuidadoso del pasaje donde el Extranjero eleático presumiblemente lo anuncia⁵. En el curso de este trabajo haremos algunas consideraciones en línea con esta interpretación, subrayando en qué importante medida Platón pudo considerarse heredero y continuador de Parménides.

⁴ Cfr. CASERTANO 2009, 84.

⁵ Cfr. CASERTANO 1996, espec. 138-142, 189-192.

1. La sección del *Teeteto* dedicada a la discusión de la definición de ‘conocimiento’ como sensación constituye una de las principales fuentes para el estudio de la doctrina de Protágoras, cuya tesis del hombre-medida es asociada por Platón a esa fórmula y también a la tesis movilista extrema según la cual todo fluye y nada permanece. Veamos el nexo que se establece entre esta última y el protagorismo.

El propósito que lleva a Platón a ocuparse de la homomensura es dilucidar la naturaleza del conocimiento. El *Teeteto* en su conjunto está consagrado a la búsqueda de una definición de *epistéme*. Es en el marco de la primera definición, tentativa, que hace consistir al conocimiento en percepción (*aísthesis*), donde tiene lugar la referencia a la doctrina protagórica de la medida. La explicación de la ciencia en términos de percepción, hace decir Platón a Sócrates, es la que dio Protágoras, si bien este ha dicho lo mismo de otra manera, al declarar al hombre “medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” (*Teet.* 152a1-4). Y la comparación no se detiene aquí, ya que de inmediato se afirma que la doctrina protagórica está a su vez ligada a la tesis movilista para la cual “nada es jamás, sino que siempre deviene” (*Teet.* 152e1), tesis que Platón no vacila en adjudicar a filósofos y poetas.

Mucho se ha discutido a propósito de esta singular “combinación dialéctica”, como da en llamarla Cornford⁶, entre las tres doctrinas que, al decir de Platón, afirman “lo mismo”. En todo caso, no cabe entender esto literalmente. La posición que reduce el conocimiento a mera sensación, ontológicamente considerada, condice con una realidad en la que no hay ningún tipo de permanencia sino constante devenir, y es en una realidad semejante, sugeriría Platón, donde toma sentido constituir al hombre en medida de todas las cosas.

Ahora bien, para determinar hasta qué punto cabe imputar a Protágoras una doctrina movilista o, como se la suele llamar también, ‘heraclíteo’, lo primero a tener en cuenta es que Platón la atribuye aquí a *todos* los sabios con la sola excepción de Parménides, i.e. a Heráclito pero también a Empédocles, al igual que “a los más eminentes poetas de uno y otro género”, caso de Epicarmo y Homero (*Teet.* 152e2-4). No se trata, pues, de que Protágoras sea un heraclíteo confeso, como no podría serlo Homero, quien encabeza la vasta nómina de pensadores a quienes Platón adjudica el movilismo, entendido aquí como

⁶ Cfr. CORNFORD 1935, 47.

rasgo característico del pensamiento de la mayoría de los “físicos” antes que de una escuela filosófica determinada. Por otra parte, si bien se hace culminar esta corriente movilita en el autor de la doctrina de la homomensura, no olvidemos que ella influye sobre Platón mismo, en la versión extrema que, según testimonia Aristóteles, le transmite Cratilo. Dentro de este marco singularmente complejo, resultado de detectar intuiciones análogas en situaciones filosóficas y culturales distintas, protagorismo y movilismo terminan asociados. Debemos preguntarnos, sin embargo, en qué medida es lícito asimilarlos. Para responder esta cuestión seguimos a Spangenberg, cuya argumentación resulta persuasiva. Si bien la *homo-mensura* defendida por Protágoras y la doctrina heraclítica, sostiene la autora, «se tocan en algunos puntos, en otros, lejos de implicarse mutuamente como pretende Platón, se oponen»⁷.

Pues bien, si reparamos en el modo en que ambas doctrinas son fusionadas, encontramos, por un lado, que Platón presenta la posición heraclítica como una “doctrina secreta” de Protágoras, quien habría hablado en enigmas a la multitud, reservando la verdad en secreto a sus discípulos (152c8-11)⁸. Sea cual fuere el contenido de esa verdad, su carácter *secreto* no deja dudas de la ausencia de la doctrina en cuestión en la obra del Abderita. Por otro lado, esta doctrina reduce todo ser a devenir, sosteniendo que «nada es uno (*hén*) en sí y por sí mismo (*autò kath' autó*)», ni es posible «darle una denominación justa ni decir que posee una determinada cualidad» (*Teet.* 152d 2-4). Esta descripción se puede relacionar *mutatis mutandis* con la que líneas antes Platón ha ofrecido de la homomensura a través del célebre ejemplo del viento, el cual «es frío para quien lo siente frío, pero no lo es para quien no» (152b2-4). A partir de este ejemplo, Platón concluye que para Protágoras, «las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe» (152c2-3). Aquí, sin embargo, se acaban las semejanzas, cuya explicación saca a la luz importantes diferencias entre las dos posiciones. Desde la perspectiva del Abderita, la posibilidad de un ser en sí es negada como consecuencia de relativizar el ser de las cosas al hombre, afirmando que todo ser es *para alguien*. La doctrina secreta, en cambio, envuelve una cierta concepción acerca de cómo son las

⁷ Cf. SPANGENBERG 2009, 101.

⁸ Sobre la atribución de una “doctrina secreta” a Protágoras cfr. las detalladas referencias de BOERI 2006, n. 54 *ad loc.* 152c, 89-90.

cosas en sí mismas, rechazando que posean *un ser único (hén)* y haciéndolas sustrato de *cualidades contrarias*⁹. Platón soslaya esta diferencia crucial entre ambas posiciones, omitiendo que el protagorismo, como él mismo lo presenta en el *Teeteto*, rehúsa expresamente pronunciarse acerca de lo que las cosas son en sí mismas independientemente de su aparecer al hombre y que el movilismo niega el ser en sí en función de una ontología según la cual conviene a cada cosa tanto una cualidad como su opuesta. En suma, el protagorismo no se compromete a reconocer ninguna instancia objetiva más allá de lo que aparece, mientras que la doctrina movilista envuelve una tesis acerca del ser mismo de las cosas. El hecho de que Platón, aun cuando fusione las posiciones de Teeteto, Protágoras y Heráclito, se tome el trabajo de refutarlas una por una, vendría a corroborar que las mismas están lejos de implicarse mutuamente.

2. Veamos ahora el tratamiento que merece la filosofía de Parménides en el *Sofista*. La negación eleática del no ser es asociada allí a la negación sofística de lo falso, lo cual ata la suerte de ambas y empuja a Platón a poner a prueba la tesis paterna, considerando la posibilidad de su refutación. Pero, ¿la hay realmente? Creemos que no. Lejos de rechazar la óptica parmenídea, como bien advierte Casertano, Platón se mueve totalmente dentro de los parámetros metodológicos y lógicos del Eleata, desarrollándolos y completándolos¹⁰. En lo que resta de este trabajo argumentaremos en esta dirección.

Aparte de que el tono empleado en *Sof.* 241d-242b y las expresiones de las que Platón se sirve impiden ver allí inequívocamente un anuncio de parricidio – podrían leerse, incluso, en términos de que Platón *no quiere* ser considerado un parricida –¹¹, si se insistiera en reconocer en dicho pasaje una voluntad parricida, aun así habría que concluir, al cabo de leer el diálogo, que se trata de una ironía de Platón más que otra cosa. No es la tesis de Parménides, en efecto, la que resulta verdaderamente refutada en el *Sofista*, y nos parece improbable que Platón haya considerado haberla impugnado realmente. Por el contrario, una lectura atenta de la obra no deja dudas de que (i) el blanco último de la argumentación que deriva en el establecimiento de la realidad del

⁹ Cfr. SPANGENBERG 2009, 101-105.

¹⁰ Cfr. CASERTANO 1996, 139, 189-190.

¹¹ Cfr. CASERTANO 1996, 140.

no ser es la posición sofística y no la del “gran Parménides”; (ii) el no ser cuya realidad se establece no es el no ser absoluto, contrario del ser, que Parménides había negado y que Platón, como buen discípulo suyo, *también* excluirá; (iii) el mayor logro del *Sofista* es desenmascarar ciertas argucias sofísticas que constituían aplicaciones ilícitas de lo sostenido por Parménides, muchas de las cuales Platón ha expuesto en el *Eutidemo*. Si es cierto que tales falacias tienen una base indiscutiblemente eleática, no lo es menos que se ciñen a la letra pero no al espíritu de la filosofía de Parménides. En la medida en que Platón, al refutar la tesis sofística de la imposibilidad de lo falso, logra desenmascararlas, no se aleja del “padre Parménides” sino que, por el contrario, se acerca a él.

A continuación ofrecemos algunas consideraciones en apoyo de los puntos mencionados¹², los cuales no han recibido la merecida atención, a nuestro modo de ver, por parte de aquellos estudiosos que se refieren al “parricidio” de Platón.

(i) El pasaje relevante en este caso es *Sof.* 236d9-237a1. Allí, tras una serie de intentos infructuosos de definir al sofista a través del procedimiento de división dicotómica, se intenta caracterizarlo como imitador, productor de un tipo especial de imágenes que son los simulacros o apariencias en el terreno de los discursos (*en toîs lógois phantásmata*, *Sof.* 234e1). Surgen obstáculos, sin embargo, que impiden avanzar en este sentido¹³. Platón advierte que la terminología empleada en la caracterización del sofista es problemática: al intentar definirlo como un artífice de falsedades, implícitamente se acepta que el decir o el pensar falsos son reales, que hay falsedad, pero esta tesis envuelve la contradicción de «suponer que lo que no es es» (*hypothésthai tò mè òn eînai*, *Sof.* 237a3-4). Tal hipótesis infringe la prohibición de Parménides, quien había alertado sobre la imposibilidad de probar que lo que no es sea. Su ontología se presenta así como un obstáculo para la empresa de condenar al sofista como artífice de falsedades. Demostrar que lo falso es posible, refutando con ello a la sofística, exige a Platón

¹² Para un análisis más detallado cf. MARCOS DE PINOTTI 2005, 240-248, cuyas líneas principales sintetizamos a continuación.

¹³ Las dificultades que se plantean en *Sof.* 236d9-237a1, a cuya solución irá dirigida la discusión siguiente, son dificultades (*aporíai*) a las que «siempre, tanto antiguamente como ahora» se ha enfrentado la filosofía. Platón dará solución a las mismas en función de una concepción de la filosofía como problematización que delata la influencia de Sócrates y que el mismo Aristóteles hará suya.

mostrar que la hipótesis del ser del no ser, aunque se presente intuitiva e inmediatamente alejada de la verdad, tiene sentido y, más aún, es verdadera. El problema de la imposibilidad de *condenar* lo falso reaparece en *Sofista* 241d1-e6, al solicitar Platón que no se lo tome por un parricida (*patraloías*, d3) por su decisión de poner a prueba el argumento paterno, con miras a establecer – invirtiendo, diríase, la formulación del frag. 2 de Parménides – que «lo que no es, bajo cierta relación, es y lo que es, a su vez, de algún modo no es» (*Sof.* 241d6-7). Sin ello, afirma por boca del Extranjero, será vano intentar hablar de discursos o pensamientos falsos, de imágenes, copias, imitaciones, o apariencias: en todos estos casos nos pondremos en contradicción con nosotros mismos, atribuyendo ser a lo que *no* es. Platón, en suma, *enraíza* el problema de la falsedad en la ontología de Parménides, pero nos hace saber que el blanco de sus críticas no es propiamente su tesis ‘no hay no ser’, sino la de quienes se apoyan en ella para mantener que no hay falsedad. Al traducir la negación del no ser en negación de la falsedad, como si la imposibilidad de pensar o decir algo falso se siguiera sin más del *dictum* parmenídeo – una suerte de fidelidad “literal”, en términos de Casertano, al principio parmenídeo –¹⁴, el sofista está construyendo, sobre la base de la ininteligibilidad del no ser, la propia tesis de la irrealidad de lo falso. La relación que esta tesis guarda con el *dictum* paterno del que procede es la de una mala imitación con relación a su original.

(ii) Otro indicador de que no es la tesis parmenídea la que resulta impugnada en el *Sofista* lo brinda la discusión de 237b-239c en torno a lo que no es de ningún modo (*tò medamôs ón*, *Sof.* 237b8), un no ser en sí mismo y por sí mismo (*tò mè ón autó kath'hautó*, *Sof.* 238c10) del cual nada puede pensarse o decirse ... ni siquiera que nada puede pensarse o decirse de él. La mayor dificultad que genera el no ser absoluto es, en efecto, que siendo impensable, impronunciable, etc., no nos es dado declarar tales imposibilidades, ya que al intentar hacerlo le atribuimos ser. Para enunciar rectamente algo *acerca de él*, no habría que agregarle nada de lo que es, pero puesto que sin tales agregados no es posible hablar sobre algo, los requisitos que debería satisfacer un enunciado sobre lo que no es de ningún modo (*medamôs*) son contrarios a los que requiere un enunciado como tal.

No es sencillo determinar si esta argumentación refuta o, por el con-

¹⁴ Cfr. CASERTANO 1996, 190.

trario, confirma a Parménides. En alguna medida, la aporía final sobre *tò medamôs ón* es desfavorable al Eleata, por mostrar que al negar que fuese expresable, pensable, etc., se contradijo a sí mismo. Cornford, con todo, encuentra que esta sección del diálogo no cuestiona a Parménides ni podría estrictamente ir dirigida «contra él sin incurrir en mala fe». Platón estaría más bien confirmando, a su juicio, la doctrina de que lo totalmente irreal no puede pensarse ni decirse, presente tanto en este pasaje del *Sofista* como en *República V*¹⁵. Sendas interpretaciones son plausibles, de modo que no es imposible ver aquí una confirmación por parte de Platón de la tesis parmenídea, antes que un rechazo. Concediendo a Parménides la impensabilidad, impronunciabilidad, etc. de lo que no es en absoluto, Platón querría advertirnos sobre la ilicitud de apelar a esas imposibilidades para de ellas derivar algo positivo. Parménides, con todo, no lo habría hecho, si es que al proclamar que no es posible pensar ni decir lo que no es quiso expresar lo que, a nuestro entender, Platón termina por aceptar tras la intrincada discusión acerca de *tò medamôs ón*: cuanto consiga pensarse o decirse, *no* será acerca de él. De ahí que ya avanzada la discusión, establecida la realidad del no ser a título de alteridad o diferencia, el Extranjero enfatice que la afirmación de tal no ser no hace alusión al contrario del ser, respecto al cual “hace tiempo que le hemos dado la despedida” (*Sof.* 258e6-8)¹⁶. Platón estaría admitiendo que su demostración del ser del no ser no concierne al no ser que es «contrario del ser» (*enantíon tou óntos*, *Sof.* 258e6), y si este contrario del no ser, como prácticamente todos los intérpretes aceptan, es el que Parménides había prohibido indagar, está reconociendo que la tesis parmenídea de la inexistencia del no ser no se ve afectada. En lo que atañe a lo que no es de ningún modo, contrario del ser, Platón es fiel a Parménides: ambos lo niegan.

(iii) Resta aclarar en qué sentido la refutación de la tesis sofística, más que alejar a Platón de Parménides, lo acerca a él. A nuestro modo de ver, Parménides no es responsable de las argucias que Platón consigue desarticular en el *Sofista*. No se trata solo de que la tesis de la irrealidad de lo falso es apenas una versión de la negación parmenídea

¹⁵ Cfr. CORNFORD 1935, 188 y 192.

¹⁶ Sobre la ambigüedad de la expresión «hace ya tiempo» (*pálai*) en *Sof.* 258e8, que se referiría tanto a la discusión acerca de lo que no es en absoluto (*Sof.* 237bss.) como a la negación parmenídea del no-ser, cf. MARCOS DE PINOTTI 2005, 245.

del no ser y, como toda imitación, jamás podría reproducir con exactitud la tesis original. El problema es que hay versiones buenas y malas de un original, hay semejanzas (*eikónes*), pero también meras apariencias (*phantásmata*) que distorsionan aquello que imitan, introduciendo elementos que comportan engaño e ilusión. La sofística es, decididamente, una mala versión, por traicionar el espíritu de la filosofía de Parménides, para quien la imposibilidad de pensar y decir lo que no es está lejos de derivar en la asignación de verdad a todo aquello que se piense y diga. Deriva más bien, diríamos sin temor a exagerar, en lo contrario, si se tiene en cuenta lo severa que es la condena parmenídea al lenguaje de los mortales, esto es, al lenguaje humano en general. Es cierto que en su poema, correlativamente con la necesidad de decir y pensar lo que es (B6, 1-2), Parménides insiste en la imposibilidad de decir o pensar lo que *no* es (B8, 8-9), declarándolo “impensable” y aun “innombrable” (*anóeton*, *anónymon*, B8, 17). Mas la declaración de esta imposibilidad no está destinada a interpretarse, digamos, literalmente. Aparte del hecho de que Parménides lo menciona en su poema, la verdad proclamada por la diosa establece que “no ser no es posible” (B2, 3), que “la nada no existe” (B6, 2), lo que hace difícil aceptar la impensabilidad de lo que no es. El *dictum* parmenídeo apuntaría más bien a distinguir un pensar y un decir genuinos de otros que no constituirían instancias genuinas de pensar y hablar. Sin lo que es, insiste Parménides, «no encontrarás el pensar» (B8,35-36), pero no porque no se dé aquello que el hombre común llama ‘pensar’, sino porque estaremos ante una instancia de pensamiento no genuino, una mera opinión. Otro tanto a propósito del decir: si no decimos lo que es, no será un verdadero decir, mas no en tanto ruido desprovisto de cualquier significación, sino porque estaremos ante una serie engañosa de palabras que en vez de exhibir lo que es tal como es, lo desfiguran. Las referencias que los mortales efectúan al enfrentarse con la realidad son evaluadas por eso como meros “nombres” (B8, 38-39), cuyo uso condena a los hombres a «no encontrar en la realidad sino lo que ellos mismos han puesto en ella»¹⁷.

Estos aspectos del pensamiento de Parménides, aquí solo bosquejados, pueden dar una idea del trecho que separa su posición de la de quienes disuelven, peligrosamente, toda distinción entre verdad y error, asignando verdad a todo lo que pueda pensarse y decirse. Pla-

¹⁷ Cfr. CORDERO 1984, 196.

tón no pudo ignorar la distancia que separa al “padre Parménides” de las criaturas sofísticas, que se ciñen a la letra pero no al espíritu de lo dicho por aquel, al derivar conclusiones que para el Eleata hubieran resultado inaceptables. Por esto, en fin, solo irónicamente Platón puede hablar de parricidio. Al demostrar en el *Sofista* que el no ser se combina con el pensamiento y con el discurso, impidiendo que sean siempre verdaderos, Platón da razón de la falsedad y retorna, con ello, a Parménides, de cuya condena al lenguaje de los mortales hay claras resonancias en la distinción platónica entre conocimiento y opinión. La suya, en definitiva, a diferencia de la construida por las ‘criaturas sofísticas’, es una versión fiel al “padre Parménides”.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes:

PLATÓN, *Teeteto – Sofista*, en DUKE, E. A.; HICKEN, W. F.; NICOLL, W. S. M.; ROBINSON, D. B., 1995: *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens*, Oxford University Press.

Bibliografía secundaria:

BOERI, M. 2006: Introducción, traducción y notas a Platón, *Teeteto*, Buenos Aires, Losada.

CASERTANO, G. 1989: *Parmenide il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, Loffredo Editore.

CASERTANO, G. 1996: *Il nome della cosa. Linguaggio e realta negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo Editore.

CASERTANO, G. 2009: *I Presocratici*, Roma, Carocci editore.

CORDERO, N. 1984: *Les deux chemins de Parménide. Édition critique, Traduction, Études et Bibliographie*, Paris-Bruxelles.

CORNFORD, F.M. 1935: *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, Londres, Humanities Press; citado por trad. esp. de N. CORDERO y M. LIGATTO, Buenos Aires, Paidós, 1968.

MARCOS DE PINOTTI, G. 2005: «Platon, son 'père Parménide', et l'héritage sophistique», en FATTAL, M. (éd.), *La philosophie de Platon*, tome II, Paris, L'Harmattan, 237-268.

ROBERTO VELARDI¹**Recitazione rapsodica e *hypokrisis* retorica**

Lo *Ione*, il dialogo nel quale Platone mette in scena l'incontro tra Socrate e un rapsodo di successo, offre la possibilità di gettare luce su un tema che non mi pare sia stato finora sufficientemente indagato: le modalità di recitazione dei poemi omerici tra V e IV secolo a.C. e i rapporti che intercorrono tra questa e la *hypokrisis* retorica.

Come è noto la parte centrale del dialogo prende avvio dalla domanda di Ione sul motivo per il quale egli provi un interesse esclusivo per Omero e un totale disinteresse nei confronti di qualsiasi altro poeta. Socrate risponde che ciò dipende dal fatto che la sua attività di recitatore professionale di poesia non si basa su una *techne*, cioè su un sapere di tipo razionale, ma è invece dovuta a una *theia dynamis*, cioè a una forza divina. Si tratta della stessa forza che agisce anche sul poeta che compone e che da questo si trasferisce al rapsodo che ne recita i versi:

PLAT. *Ion* 533 d 1-e 5

Ω. ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὄν παρὰ σοὶ περὶ Ὀμήρου εὖ λέγειν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις ἣ σε κινεῖ, ὥπερ ἐν τῇ λίθῳ ἦν Εὐριπίδης μὲν Μαγνήτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν. καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοῦς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθει τοῖς δακτυλίοις ὥστ' αὐτὸ δύνασθαι ταῦτόν τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστ' ἐνίστε ὄρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων καὶ δακτυλίων ἐξ ἀλλήλων ἡρτῆται· πᾶσι δὲ τοῦτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρτηται. οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέου μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται.

Questo tuo parlare bene di Omero, infatti, non è una tecnica, come

¹ Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (rvelardi@unior.it).

dicevo poco fa, ma è una forza divina che ti muove, come nella pietra che Euripide ha chiamato Magnete e che i più chiamano pietra di Eraclea. Questa pietra non solo attrae a sé gli anelli di ferro, ma immette la sua forza anche negli anelli, in modo che questi sono messi in grado di fare la stessa cosa che fa la pietra e di attrarre altri anelli; e così talvolta si forma una lunga catena di pezzi di ferro e di anelli che pendono gli uni dagli altri: a tutti questi la forza deriva da quella della pietra. Nello stesso modo la Musa crea invasati e attraverso questi invasati tiene legata una catena di altri posseduti dall'entusiasmo.

La calamita è la divinità che ispira il canto al poeta; come questi è in grado di comporre solo i canti ispirati da quella divinità, così anche il rapsodo è interessato al repertorio di un solo poeta e durante la recitazione partecipa empaticamente ai sentimenti dei personaggi che interpreta, tanto da ricavare la sensazione di essere fisicamente presente laddove si svolgono gli eventi descritti dai versi:

ibid. 535 b 2-c 8

Ω. ὅταν εὖ εἶπης ἔπη καὶ ἐκπλήξῃς μάλιστα τοὺς θεωμένους, ἢ τὸν Ὀδυσσεῦα ὅταν ἐπὶ τὸν οὐδὸν ἐφαλλόμενον ἄδῃς, ἐκφανῆ γιγνώμενον τοῖς μνηστῆρσι καὶ ἐκχέοντα τοὺς οἰκτοὺς πρὸ τῶν ποδῶν, ἢ Ἀχιλλεῦα ἐπὶ τὸν Ἑκτορα ὀρῶντα, ἢ καὶ τῶν περὶ Ἀνδρομάχην ἐλεινῶν τὴν ἢ περὶ Ἑκάβην ἢ περὶ Πρίαμον, τότε πότερον ἔμφρων εἶ ἢ ἔξω αὐτοῦ γίγνη καὶ παρὰ τοῖς πράγμασιν οἴεται σου εἶναι ἢ ψυχή οἷς λέγεις ἐνθουσιάζουσα, ἢ ἐν Ἰθάκῃ οὖσιν ἢ ἐν Τροίᾳ ἢ ὅπως ἂν καὶ τὰ ἔπη ἔχη;

ΙΩΝ. Ὡς ἐναργές μοι τοῦτο, ὦ Σώκρατες, τὸ τεκμήριον εἶπες· οὐ γάρ σε ἀποκρυψάμενος ἐρῶ. ἐγὼ γὰρ ὅταν ἐλεινόν τι λέγω, δακρύων ἐμπίμπλανται μοι οἱ ὀφθαλμοί· ὅταν τε φοβερόν ἢ δεινόν, ὀρθαὶ αἱ τρίχες ἴστανται ὑπὸ φόβου καὶ ἡ καρδία πηδᾷ.

S.: quando reciti bene e lasci attoniti gli spettatori, o quando canti Odisseo che balza sulla soglia, si manifesta ai pretendenti e scaglia le frecce ai loro piedi, oppure Achille che si lancia contro Ettore o, ancora, il compianto di Andromaca o di Ecuba o di Priamo, allora sei in te o sei fuori di te e la tua anima, in preda all'entusiasmo, crede di essere presente ai fatti che reciti, che si svolgano a Itaca a Troia o dove siano ambientati i versi?

I.: quale vivido esempio mi porti a riscontro, Socrate; non ti nasconderò nulla. Quando recito qualcosa che muove a compassione gli occhi mi si riempiono di lacrime; quando recito qualcosa che suscita paura o sbigottimento i capelli mi si drizzano sulla testa per la paura e mi batte forte il cuore.

Si noti l'aggettivo *ἐναργής*, che in questa battuta di Ione ricorre forse per la prima volta, nella letteratura greca superstita, come termine tecnico del lessico retorico, che connota la parola che fa vedere, che evoca immagini, e che ricorre regolarmente nelle definizioni dell'*ekphrasis* nei *Progymnasmata* (vd., per esempio, Theon *Progymn.* 118, 7s. Spengel: «Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος περιγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον»). Le parole di Socrate non hanno solo descritto perfettamente le emozioni e le sensazioni del rapsodo, ma sono state talmente precise e vivide da mettergli davanti agli occhi la scena di se stesso che recita.

La recita rapsodica ottiene infine i medesimi effetti di coinvolgimento emotivo nel pubblico, ultimo anello della catena:

ibid. 535 d 8-e 6

CΩ. Οἴσθα οὖν ὅτι καὶ τῶν θεατῶν τοὺς πολλοὺς ταῦτα ταῦτα ὑμεῖς ἐργάζεσθε;

ΙΩΝ. Καὶ μάλα καλῶς οἶδα· καθορῶ γὰρ ἐκάστοτε αὐτοὺς ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ βήματος κλάοντάς τε καὶ δεινὸν ἐμβλέποντας καὶ συνθαμβοῦντας τοῖς λεγομένοις. δεῖ γάρ με καὶ σφόδρ' αὐτοῖς τὸν νοῦν προσέχειν· ὡς ἂν μὲν κλάοντας αὐτοὺς καθίω, αὐτὸς γελάσομαι ἀργύριον λαμβάνων, ἂν δὲ γελῶντας, αὐτὸς κλαύσομαι ἀργύριον ἀπολλύς.

S.: Sai dunque che [voi rapsodi] provocate queste stesse reazioni nella maggioranza degli spettatori?

I.: Lo so benissimo, perché ogni volta, dall'alto del palco, li vedo piangere, guardare atterriti e in preda allo stupore per quello che dico. E bisogna che stia bene attento a loro, perché se piangono riderò per il denaro che avrò ricevuto, ma se ridono sarò io a piangere per quello che ho perso.

Il rapsodo appare pienamente consapevole del fatto che è il suo tipo di recitazione a ottenere il coinvolgimento emotivo del pubblico e che quanto più raggiunge questo risultato tanto maggiore sarà il suo successo; perciò, con consumata abilità professionale, controlla attentamente le reazioni degli ascoltatori nei momenti di maggior tensione drammatica.

Ione ritrova nelle parole di Socrate una descrizione fedele del suo comportamento e la accetta senza riserve, ma nel momento in cui Socrate definisce il suo stato psichico una forma di mania e di possessione e lo paragona a quello dei partecipanti ai rituali coribantici (535 e 7-536 d 3) nega di essere in preda alla mania quando parla di Omero (536 d

4-7). Nel serrato dialogo che segue l'obiettivo di Socrate è dimostrare che il rapsodo non ha la competenza per parlare dei diversi argomenti trattati da Omero, che richiederebbero invece, tanto ai poeti quanto ai rapsodi, la conoscenza delle relative tecniche. Messo alle strette dalla domanda su quali siano le competenze specifiche del rapsodo, Ione sostiene di sapere:

ibid. 540 b 3-5

Ἄ πρέπει, οἶμαι ἔγωγε, ἀνδρὶ εἰπεῖν καὶ ὅποια γυναικί, καὶ ὅποια δούλῳ καὶ ὅποια ἐλευθέρῳ, καὶ ὅποια ἀρχομένῳ καὶ ὅποια ἄρχοντι.

Ciò che conviene, credo, a un uomo dire e ciò che conviene a una donna, a un servo e a un uomo libero, a chi è comandato e a chi comanda.

La risposta di Ione va inquadrata in quell'orientamento di pensiero che individuava in Omero non solo un maestro di poesia, ma anche la fonte di ogni sapere tecnico e di modelli esemplari di comportamento. Un orientamento che ha la sua espressione più compiuta nel *De Homero* dello Pseudo Plutarco, ma che pervade buona parte della cultura greca e che affonda sicuramente le sue origini nell'ideologia e nella prassi delle scuole rapsodiche e di quegli *epainetai* di Omero di cui Platone parla nel decimo libro della *Repubblica* (606 e 2-5), e tra i quali annovera anche Ione (*Ion* 536 d 2-3; d 4-6; 541 e 1-3; 542 b 3-4). Intese in questo senso le parole del rapsodo significano «so che cosa è opportuno che dicano un uomo e una donna, etc., in quanto l'ho imparato da Omero, maestro dell'Ellade». Secondo Ione, insomma, la conoscenza dei poemi omerici lo metterebbe in grado di giudicare l'appropriatezza dei discorsi in relazione allo status sociale di chi li pronuncia. Questa risposta offre a Socrate il destro per fare ammettere al suo interlocutore di essere, in quanto esperto rapsodo e conoscitore di Omero, inesperto nelle tecniche del pilota di navi, del medico, del mandriano o della tessitrice. Ma quando Socrate, proseguendo nell'elencare gli esempi di tecniche sulle quali Ione non ha competenza specifica, chiede se il rapsodo:

ibid. 540 d 1-2

Ἄλλ' οἶα ἀνδρὶ πρέπει εἰπεῖν γινώσεται στρατηγῶ στρατιώταις παραινούντι;

Saprà quali cose conviene che uno stratega dica ai soldati per esortarli?

Ione risponde affermativamente ribadendo con ritrovato orgoglio:

540 d 5

Γνοίην γοῦν ἂν ἔγωγε οἷα στρατηγὸν πρέπει εἰπεῖν.

Io saprei certamente quali cose conviene che uno stratega dica.

Come è stato giustamente osservato più volte tuttavia, la rivendicazione di Ione è meno ovvia di quanto non appaia a una prima lettura. In un saggio recente sul dialogo Carlo Brillante sottolinea l'uso della forma *πρέπει*, che rimanda alla nozione retorica di *πρέπον*, e osserva che «Ione pone al centro dell'attenzione l'arte della parola, che non è vincolata a contenuti specifici, ma a ciò che le circostanze e il carattere dei personaggi di volta in volta richiedono». Si consumerebbe qui una frattura netta tra i diversi punti di vista dei due interlocutori, perché Socrate, attribuendo la poesia all'ispirazione divina, non ne riconoscerebbe l'autonomia, rivendicata invece da Ione, e centrerebbe la sua attenzione sui contenuti espressi dai poeti. Nella critica radicale al rapsodo si celebrerebbe il giudizio negativo di Platone nei confronti degli «orientamenti contemporanei – cito ancora Brillante – che sostenevano l'autonomia dell'arte della parola e ad essa attribuivano un ruolo importante nell'indurre persuasione e coinvolgimento emotivo nell'ascoltatore» (C. BRILLANTE, *Poesia e invasamento poetico: Democrito e lo Ione platonico*, in ID., *Il cantore e la musa. Poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa (ETS), cap. VIII, pp. 213-259, in part. p. 255 ss. e nn. 64 e 65).

Le osservazioni di Brillante invitano a riflettere sui rapporti tra rapsodia e retorica tra V e IV secolo a.C. e a porre alcune domande. È legittimo attribuire a Ione il ruolo di mero portavoce di posizioni maturate in un ambito estraneo alla professione di rapsodo? Mi chiedo se il discredito che, a giudicare da più fonti, colpiva i rapsodi sia sufficiente a interpretare la figura di Ione quasi come un personaggio caricaturale e fittizio, completamente privo di personalità autonoma, a differenza di tutti gli altri interlocutori di Socrate nei dialoghi, la cui personalità storica emerge sia pure attraverso il filtro deformante della scrittura platonica. Senza voler negare le influenze della cultura contemporanea, è possibile ricondurre le battute di Ione innanzitutto alla pratica concreta della sua professione?

Osserverei in primo luogo che quando Ione afferma di sapere ciò che conviene dire a un uomo o a una donna, etc., non sta proponendo un elenco di personaggi omerici, come quello utilizzato poco prima da

Socrate a mo' di esempio (Odisseo, Achille, Andromaca, Ecuba, Priamo), ma di tipi umani astratti (uomo, donna etc.). Possiamo presumere che quando afferma di sapere che cosa conviene che il comandante dica ai soldati, abbia in mente non solo le parole con le quali i capi militari degli Achei e dei Troiani incitano le truppe alla battaglia, rivolgendosi a loro in discorso diretto, ma anche il tono di voce e l'enfasi emotiva con la quale queste parole vengono pronunciate. Un'enfasi emotiva che si distinguerà da quella impiegata nelle scene relative all'assalto di Achille contro Ettore o al lutto di Andromaca, perché saprà adattarsi alla differente circostanza, ma che sarà ugualmente marcata. Mi pare insomma che oltre che come rivendicazione del possesso di un sapere contenuto nei poemi omerici, l'orgogliosa affermazione del rapsodo possa essere intesa anche come capacità di esprimere i contenuti dei discorsi dei personaggi nelle modalità ritenute più adeguate al tipo umano e alle circostanze nelle quali è di volta in volta coinvolto il personaggio che prende la parola.

Si tratta di un'attitudine che lo stesso Platone sembra riconoscere alla recitazione rapsodica nel terzo libro della *Repubblica*. Qui Socrate, per illustrare la sua classificazione dei generi di διήγησις e la compresenza nel testo omerico di ἀπλή διήγησις (narrazione semplice, del poeta che parla in prima persona per narrare o commentare lo sviluppo dell'azione o per introdurre o commentare le parole dei personaggi) e διήγησις διὰ μιμήσεως (narrazione mediante mimesi, discorso diretto del personaggio), ricorre a un esempio tratto dal primo libro dell'*Iliade* dove, fino al v. 16:

PLAT. *Resp.* 393 a 6-b 2

λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητῆς καὶ οὐδὲ ἐπιχειρεῖ ἡμῶν τὴν διάνοιαν ἄλλοτε τρέπειν ὡς ἄλλος τις ὁ λέγων ἢ αὐτός· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα **ὥσπερ αὐτὸς ὢν ὁ Χρύση** λέγει καὶ πειράται ἡμᾶς ὅτι μάλιστα ποιῆσαι μὴ Ὅμηρον δοκεῖν εἶναι τὸν λέγοντα ἀλλὰ τὸν ἱερέα, **πρεσβύτην ὄντα**.

È il poeta stesso che parla, senza tentare di sviare altrove la nostra attenzione, facendoci credere che a parlare sia un altro e non lui, mentre i versi che seguono li pronuncia *come se fosse Crise* e cerca di farci credere che non parla Omero ma il sacerdote, *che è un vecchio*.

Quest'ultima precisazione, relativa alla connotazione di Crise come vecchio, potrebbe sembrare superflua, ma non appare più tale alla luce

di quanto Socrate afferma poco più avanti per chiarire in termini generali ciò che intende dire, al di là dell'esempio specifico:

ibid. 393 c 5-6

Ὅμοιόν τὸ γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα μιμεῖσθαι ἔστιν ἐκείνον ᾧ ἂν τις ὁμοιοῖ;

rendersi simile a un altro nella *voce* e nella *figura* non è imitare colui al quale ci si rende simili?

Anche se nel prosieguito del discorso Socrate tornerà a parlare dei poemi come testi scritti e di Omero come compositore, mi pare del tutto evidente che queste parole alludano all'Omero recitato e interpretato. L'espressione 'parlare come Crise' non si riferisce al contenuto delle parole del personaggio, che, d'altra parte, non si caratterizzano in modo particolare come discorso da vecchio, ma a elementi che attingono alla ὑπόκρισις, quali timbro e intonazione della voce, postura e gestualità. Allora, quando Ione rivendica alla sua arte la conoscenza di ciò che «conviene a un uomo dire e ciò che conviene a una donna, a un servo e a un uomo libero, a chi comanda e a chi è comandato» (540 b 3-5) si sta probabilmente riferendo, sia pure in modo non del tutto esplicito, sotto la pressione incalzante dell'interrogatorio di Socrate, non solo ai contenuti dei discorsi dei personaggi, ma anche, se non forse soltanto, al modo in cui ne rappresenta le battute e i discorsi nel vivo della recitazione.

Nel ben noto capitolo 26 della *Poetica*, nel quale mette a confronto epica e tragedia, Aristotele fornisce interessanti informazioni sulla recitazione rapsodica:

ARIST. *Poet.* 1462 a 2-13

τὴν μὲν οὖν πρὸς θεατὰς ἐπιεικεῖς φασὶν εἶναι <οἱ> οὐδὲν δέονται τῶν σχημάτων, τὴν δὲ τραγικὴν πρὸς φαύλους· εἰ οὖν φορτικὴ, χείρων δῆλον ὅτι ἂν εἴη. πρῶτον μὲν οὐ τῆς ποιητικῆς ἢ κατηγορία ἀλλὰ τῆς ὑποκριτικῆς, ἐπεὶ ἔστι περιεργάζεσθαι τοῖς σημείοις καὶ ῥαψωδοῦντα, ὅπερ [ἔστι] Σωσίστρατος, καὶ δίδοντα, ὅπερ ἐποίει Μνασίθεος ὁ Ὀπούντιος. εἶτα οὐδὲ κινήσις ἅπανα ἀποδοκιμαστέα, εἴπερ μηδ' ὄρχησις, ἀλλ' ἢ φαύλων, ὅπερ καὶ Καλλιπτίδῃ ἐπετιμάτο καὶ νῦν ἄλλοις ὡς οὐκ ἐλευθέρως γυναικας μιμουμένων. ἔτι ἡ τραγωδία καὶ ἄνευ κινήσεως ποιεῖ τὸ αὐτῆς, ὡςπερ ἡ ἐποποιία· διὰ γὰρ τοῦ ἀναγνώσκου φανερά ὅποια τίς ἔστιν.

Dicono che l'epica sia destinata a spettatori di buon gusto, i quali non

hanno bisogno di gestualità, mentre la tragedia si rivolge a spettatori rozzi: se dunque è volgare è chiaro che è peggiore. L'accusa innanzitutto non riguarda la poetica ma la recitazione, giacché è possibile esagerare con i gesti anche nella rapsodia, come nel caso di Sosistrato, e nel canto, come fa Mnasiteo di Opunte. Inoltre non ogni movimento è da respingere, se non è da respingere la danza, ma solo quelli volgari, come ciò che si rimproverava a Callippide e ora ad altri, di non saper imitare donne perbene. Ancora, la tragedia porta a termine il suo compito anche senza movimenti, come l'epica, perché le sue qualità emergono dalla lettura.

Aristotele parla di *μίμησις ἐποποιική* e di *μίμησις τραγική*, con evidente riferimento alla realizzazione spettacolare dell'epica e della tragedia e distingue nettamente, da un lato, la *ποιητική* dalla *ὑπόκρισις*, dall'altro, la fruizione dei due generi mediante *ἀνάγνωσις* (lettura individuale del testo scritto) da quella mediante *ὑπόκρισις*. In linea di massima la recitazione rapsodica è più composta di quella tragica, in quanto caratterizzata da assenza di gestualità o comunque da una gestualità più contenuta, ma è anch'essa passibile di eccessi, come quelli che Aristotele attribuisce all'altrimenti ignoto rapsodo Sosistrato. È probabile che una recitazione del tipo di quella di Sosistrato si sia affermata piuttosto tardi, mentre nelle fasi più antiche, cioè quelle immediatamente successive all'istituzione dell'agone rapsodico delle Panatenee, la *hypokrisis* dei rapsodi si realizzasse sul piano della *phonè* piuttosto che su quello dello *schema*.

Tuttavia anche per quanto riguarda gli aspetti della sua recitazione relativi alla *φωνή* e allo *σχῆμα* Ione potrebbe rivendicare a giusta ragione di essere allievo di Omero, perché indicazioni in tal senso possono essere reperite nel testo stesso dei poemi. Spesso il discorso del personaggio è introdotto o seguito da espressioni o formule relative allo stato d'animo del parlante, al tono di voce e alla gestualità che ne accompagna le parole. Per rimanere ai brani citati da Socrate come esempio della recitazione di Ione, si veda la formula *ὡς ἔφατο κλαίων / κλαίουσ' (α)* «così diceva piangendo» che regolarmente segue il lamento di Priamo (*Il.* 22, 429), di Ecuba (22, 437; 24, 760) e di Andromaca (22, 513; 24, 746) per la morte di Ettore. Il discorso che Priamo rivolge a Ettore per scongiurarlo di non battersi con Achille è introdotto dalle seguenti parole:

Il. 22, 33-37

ὦμωξεν δ' ὁ γέρον, κεφαλὴν δ' ὁ γε κόψατο χερσίν

ὑψός· ἀνασχόμενος, μέγα δ' οἰμώζας ἐγεγώνει
 λιγρόμενος φίλον υἱόν· [...]
 τὸν δ' ὁ γέρον ἐλεεινὰ προσηύδα χειῖρας ὀρεγνύς·

il vecchio dette in un gemito, si percosse la testa con le mani
 alzandole in alto, e gridava forte tra i gemiti
 scongiurando suo figlio...
 a lui il vecchio tendendo le braccia diceva...*

Al termine del discorso il poeta aggiunge:

ibid. 76-81

Ἡ ῥ' ὁ γέρον, πολιὰς δ' ἄρ' ἀνὰ τρίχας ἔλκετο χερσὶ
 τίλλων ἐκ κεφαλῆς· οὐδ' Ἔκτορι θυμὸν ἔπειθε.
 μήτηρ δ' αὐθ' ἐτέρωθεν ὀδύρετο δάκρυ χέουσα
 κόλπον ἀνιεμένη, ἐτέρηφι δὲ μαζὸν ἀνέσχε·
 καί μιν δάκρυ χέουσ' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·

Disse il vecchio, e si tirava con le mani i bianchi capelli
 strappandoli via dalla testa; ma non piegava l'animo d'Ettore.
 Dall'altra parte piangeva la madre versando lacrime,
 scoprendosi il seno, con l'altra mano alzava la mammella;
 e versando lacrime gli diceva parole che volano.

Una descrizione dettagliata e icastica dei gesti e dell'impostazione della voce, che si presta a essere interpretata quasi come una didascalia drammaturgica. Si pensi, ancora, alla descrizione di Antenore delle differenti caratteristiche dell'eloquenza di Menelao e di Odisseo in *Il.* 3, 210-24:

στάτων μὲν Μενέλαος ὑπείρεχεν εὐρέας ὤμους,
 ἄμφω δ' ἐζομένω γεραρότερος ἦεν Ὀδυσσεύς·
 ἀλλ' ὅτε δὴ μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὕφαινον
 ἦτοι μὲν Μενέλαος ἐπιτροχάδην ἀγόρευε,
 παῦρα μὲν ἀλλὰ μάλα λιγέως, ἐπεὶ οὐ πολὺμυθος
 οὐδ' ἀφασμαρτοεπής· ἦ καὶ γένει ὕστερος ἦεν.
 ἀλλ' ὅτε δὴ πολὺμητις ἀναΐξειεν Ὀδυσσεύς
 στάσκειν, ὑπαὶ δὲ ἴδεσκε κατὰ χθονὸς ὄμματα πήζας,
 κνήπτρον δ' οὐτ' ὀπίσω οὔτε προπρηνὲς ἐνώμα,
 ἀλλ' ἀστεμφὲς ἔχεσκεν αἴδρεϊ φωτὶ εἰοικώς·
 φαίης κε ζᾶκοτόν τέ τιν' ἔμμεναι ἄφρονά τ' αὐτως.

* Le traduzioni dell'*Iliade* sono di Giovanni Cerri.

ἀλλ' ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλην ἐκ κτήθεος εἶη
καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν εἰκότα χειμερίησιν,
οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος·
οὐ τότε γ' ᾧδ' Ὀδυσῆος ἀγασσάμεθ' εἶδος ἰδόντες.

Se stavano in piedi, Menelao sovrastava con le sue ampie spalle, se invece sedevano entrambi, il più imponente era Odisseo; ma quando poi formulavano in pubblico discorsi e pensieri, Menelao allora parlava conciso, poche battute, ma con grande efficacia, ch  non era di molte parole n  si lasciava sfuggire sciocchezze, del resto era anche pi  giovane. Quando invece s'alzava a parlare Odisseo scaltrito, se ne stava in piedi a lungo, guardava all'ingi , fissando gli occhi a terra, non agitava lo scettro n  avanti n  indietro, ma lo teneva immobile, alla maniera di uno inesperto: avresti detto che era imbronciato o addirittura fuori di s . Ma quando svolgeva dal petto la sua voce possente e le parole, dense come fiocchi di neve d'inverno, con Odisseo allora nessuno si sarebbe messo in gara: non stavamo pi  come prima a stupirci per il suo aspetto.

Anche l'eloquenza di Nestore viene caratterizzata in modo preciso, in *Il.* 1, 247-49:

... τοῖσι δ  Νέστωρ
ἦδυεπις ἀνόρουε λιγυρὸς Πυλίων ἀγορητῆς,
τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδῆ.

in mezzo a loro Nestore
eloquente si alz , il dolce parlatore dei Pili,
dalla cui lingua pi  dolce del miele scorreva la voce.

Osservavo prima che Ione si riferisce non a personaggi dei poemi, ma a tipi umani esemplificati dal testo omerico.   noto che le descrizioni omeriche dell'eloquenza di Menelao, Odisseo e Nestore furono prese a modello dalla teoria retorica per designare i *genera dicendi*: il *genus subtile* o ἰσχνόν era esemplificato dall'eloquenza di Menelao; il *genus grande atque robustum* o ᾄδρὸν era associato a Ulisse; quello *medium*, detto anche *floridum* o ἀνθηρόν all'eloquenza di Nestore. L'attestazione pi  antica dell'associazione alla retorica di questi eroi omerici rinvia al periodo compreso tra la fine del V e gli inizi del IV secolo a.C. Nel *Fedro* di Platone (261 b 6-c 4) Socrate parla di Νέστορος καὶ

Ὀδυσσεώς τέχνηαι, dei manuali di retorica di Nestore e di Odisseo, figure dietro le quali si celerebbero rispettivamente Gorgia, da un lato, e Trasimaco o Teodoro, dall'altro, come suggerisce Fedro e Socrate sembra confermare: è possibile che Gorgia fosse visto come rappresentante del *genus ἀνθρώπων* e Trasimaco e Teodoro di quello ἀδρὸν. Mi sembra che l'assunzione di eroi omerici a modelli di eloquenza abbia qualche affinità con la formalizzazione di modelli di recitazione corrispondenti a differenti tipi umani. Due processi analoghi, entrambi messi in moto dall'interpretazione dei poemi omerici, che dovettero svilupparsi parallelamente nell'ambito della rapsodia e della retorica, presumibilmente nella seconda metà del quinto secolo a.C.

La prima parte del terzo libro della *Retorica* di Aristotele è dedicata alla *lexis*, cioè a quell'aspetto della tecnica retorica che non va inteso come elemento esornativo e aggiuntivo rispetto all'argomentazione, ma come la realizzazione linguistica dell'argomentazione efficace ai fini della persuasione. La riflessione aristotelica sull'efficacia della *lexis* è imperniata sulla nozione di adeguatezza, che si consegue, da un lato, mediante l'uso corretto della lingua, dall'altro, grazie all'abilità a esprimere emozioni e caratteri e a parlare in modo proporzionato agli argomenti trattati:

ARIST. *Rhet.* 1408 a 10-11

τὸ δὲ πρέπον ἔξει ἡ λέξις, ἐὰν ᾗ παθητικὴ τε καὶ ἠθικὴ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀνάλογον.

La *lexis* avrà adeguatezza se sarà in grado di esprimere emozioni e caratteri e se sarà proporzionata agli argomenti trattati.

Si noti l'uso del participio neutro sostantivato del verbo πρέπειν, impiegato da Ione nell'espressione ἃ πρέπει ἀνδρὶ εἰπεῖν. L'adeguatezza ai temi trattati consiste nell'attitudine a non esprimersi in modo improvvisato su argomenti importanti e, viceversa, a non parlare in modo solenne su argomenti di poco conto e a non colorire il discorso con espressioni volgari (1408 a 11-14). La *lexis* sarà in grado di esprimere emozioni (παθητικὴ) se, in caso di oltraggio, sarà quella di chi è adirato, in caso di azioni empie e turpi, di chi è indignato e addirittura riluttante a parlare; in caso di azioni encomiabili, di chi parla con ammirazione; in caso di eventi che suscitano compassione, di chi si esprime in tono sommesso (1408 a 16-19). Aristotele sottolinea che una *lexis* di questo genere rende credibile il discorso, inducendo il pubblico

a ritenere che le cose stiano effettivamente come sostiene l'oratore, anche se non si tratti della verità, in quanto chi ascolta è sempre portato a condividere lo stato d'animo di chi esprime le proprie emozioni:

ibid. 1408 a 23 s.

συνομοιοπαθεῖ ὁ ἀκούων ἀεὶ τῷ παθητικῶς λέγοντι.

L'ascoltatore condivide le emozioni di chi parla in modo tale da esprimere emozioni.

La performance oratoria risulta insomma persuasiva se è in grado di realizzare quella stessa dinamica di compartecipazione emotiva dell'oratore e del pubblico, che Socrate e Ione hanno descritto per lo spettacolo rapsodico. La *lexis* sarà infine ἠθικὴ, cioè in grado di esprimere caratteri, quando si adeguerà al *genos* e alla *hexis*, allo status e alla condizione che intende rappresentare: ὅτι ἀκολουθεῖ ἡ ἀρμότιουσα ἐκάστῳ γένει καὶ ἔξει (1408 a 26 s.). Aristotele chiarisce che per γένος intende la classe d'età (ragazzo, uomo, vecchio), il sesso (uomo, donna), la provenienza (Spartano o Tessalo) e, per condizione, quella che qualifica il genere di vita, per esempio, quello della persona ignorante e quello della persona colta, che «non esprimerebbero le stesse cose nello stesso modo» (1408 a 31 s.). La tipologia qui elencata da Aristotele è molto simile a quella alla quale Ione dichiara di essere in grado di adeguare la sua recitazione.

Dai brani che abbiamo esaminato emergono dunque elementi di forte affinità tra le osservazioni di Aristotele sulla *lexis* retorica e quanto è possibile ricostruire sulla *hypokrisis* rapsodica. Un'affinità che Aristotele interpreta, all'inizio del libro come rapporto di filiazione genetica della prima dalla seconda:

ARIST. *Rhet.* 3, 1403 b 21-1404 a 23

τρίτον δὲ τούτων, ὃ δύναμιν μὲν ἔχει μεγίστην, οὕτω δ' ἐπιχειρήται, τὰ περὶ τὴν ὑπόκρισιν. καὶ γὰρ εἰς τὴν τραγικὴν καὶ ραψωδίαν ὄψε παρήλθεν ὑπεκρίνοντο γὰρ αὐτοὶ τὰς τραγωδίας οἱ ποιηταὶ τὸ πρῶτον. δῆλον οὖν ὅτι καὶ περὶ τὴν ῥητορικὴν ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ὡσπερ καὶ περὶ τὴν ποιητικὴν: ὅπερ ἕτεροὶ τινες ἐπραγματεύθησαν καὶ Γλαύκων ὁ Τήσιος. ἐστὶ δὲ αὐτὴ μὲν ἐν τῇ φωνῇ, πῶς αὐτὴ δεῖ χρησθαι πρὸς ἕκαστον πάθος, οἷον πότε μεγάλη καὶ πότε μικρῶ καὶ μέση, καὶ πῶς τοῖς τόνοις, οἷον ὀξεῖα καὶ βαρεῖα καὶ μέση, καὶ ῥυθμοῖς τίσι πρὸς ἕκαστα. τρία γὰρ ἐστὶ περὶ ἀσκοποῦσιν· ταῦτα δ' ἐστὶ μέγεθος ἀρμονία

ῥυθμός. τὰ μὲν οὖν ἄθλα σχεδὸν ἐκ τῶν ἀγώνων οὗτοι λαμβάνουσιν, καὶ καθάπερ ἐκεῖ μίζον δύνανται νῦν τῶν ποιητῶν οἱ ὑποκριταί, καὶ κατὰ τοὺς πολιτικούς ἀγῶνας... οὐπω δὲ σύγκριται τέχνη περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ καὶ τὸ περὶ τὴν λέξιν ὄψε προῆλθεν· καὶ δοκεῖ φορτικὸν εἶναι, καλῶς ὑπολαμβανόμενον;

... ἀλλ' ὅμως μέγα δύναται, καθάπερ εἴρηται, διὰ τὴν τοῦ ἀκροατοῦ μοθηρίαν. τὸ μὲν οὖν τῆς λέξεως ὅμως ἔχει τι μικρὸν ἀναγκαῖον ἐν πάσῃ διδασκαλίᾳ· διαφέρει γάρ τι πρὸς τὸ δηλῶσαι ὡδὶ ἢ ὡδὶ εἰπεῖν· οὐ μέντοι τοσοῦτον, ἀλλ' ἅπαντα φαντασία ταῦτ' ἐστὶ, καὶ πρὸς τὸν ἀκροατὴν... ἐκείνη μὲν οὖν ὅταν ἔλθῃ ταῦτο ποιήσει τῇ ὑποκριτικῇ, ἐγκεχειρήκασιν δὲ ἐπ' ὀλίγον περὶ αὐτῆς εἰπεῖν τινες, οἷον Θρασύμαχος ἐν τοῖς ἐλέοις· καὶ ἐστὶ φύσεως τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι, καὶ ἀτεχνότερον, περὶ δὲ τὴν λέξιν ἔντεχνον. διὸ καὶ τοῖς τοῦτο δυναμένοις γίνεταί πάλιν ἄθλα, καθάπερ καὶ τοῖς κατὰ τὴν ὑπόκρισιν ῥήτορσιν· οἱ γὰρ γραφόμενοι λόγοι μίζον ἰσχύουσι διὰ τὴν λέξιν ἢ διὰ τὴν διάνοιαν. ἤρξαντο μὲν οὖν κινῆσαι τὸ πρῶτον, ὥσπερ πέφυκεν, οἱ ποιηταί· τὰ γὰρ ὀνόματα μιμήματ' ἐστίν, ὑπῆρξε δὲ καὶ ἡ φωνῆ πάντων μιμητικώτατον τῶν μορίων ἡμῖν· διὸ καὶ αἱ τέχναι συνέστησαν, ἢ τε ῥαψωδία καὶ ἡ ὑποκριτικὴ καὶ ἄλλαι γε.

Il terzo argomento da affrontare, che ha una grandissima forza, ma non è stato ancora trattato, è quello che riguarda la recitazione. Anche nella tragedia e nella rapsodia essa giunse tardi, perché inizialmente furono i poeti in prima persona a recitare le tragedie. È chiaro dunque che nell'ambito della retorica è accaduto lo stesso che nell'ambito della poetica, dove fu trattata, tra gli altri, da Glaucone di Teo. La recitazione risiede nella voce, nel modo in cui deve essere impiegata per esprimere ciascuna emozione, quando, per esempio debba essere forte, quando debole, quando media, e come debba essere in rapporto ai toni, vale a dire acuta, grave e media, e nei ritmi, in relazione a ciascuna emozione. Tre sono infatti gli elementi ai quali badano, cioè volume, armonia e ritmo. Costoro vincono i premi negli agoni poetici, e come al giorno d'oggi gli attori hanno maggior successo dei poeti, lo stesso accade anche nei dibattiti politici... Non è stato ancora composto un manuale su questi argomenti, dal momento che anche lo studio della *lexis* è arrivato tardi e, a ben considerare, è volgare...

... Tuttavia la *hypokrisis* ha una grande forza, come si è detto, a causa della pochezza dell'uditorio. Lo studio della *lexis* deve dunque avere un po' di spazio in ogni insegnamento, perché fa differenza, ai fini della dimostrazione, esprimersi in un modo o nell'altro, certamente non tanto grande, ma tutti questi elementi costituiscono il modo in cui il pensiero si manifesta e sono finalizzati all'ascoltatore... Quando entra in gioco, la *lexis* ottiene lo stesso effetto della *hypokrisis*. Alcuni hanno cercato di

parlarne brevemente, come Trasimaco nelle *Compassioni*. La capacità di recitare è una dote naturale, e ricade al di fuori della tecnica, mentre ciò che riguarda la *lexis* attiene alla tecnica. Perciò ottengono premi coloro che sono bravi in questo, come gli oratori che sono bravi nella recitazione. Infatti, i discorsi scritti hanno maggior forza grazie alla *lexis* che in virtù del pensiero. Cominciarono a muovere i primi passi [nell'ambito della *lexis*], com'è naturale, i poeti; le parole sono infatti imitazioni e la voce è la più imitativa delle nostre facoltà; quindi furono create le tecniche relative, la rapsodia, la recitazione e le altre.

Aristotele si accredita qui come primo autore a trattare sistematicamente la *lexis* in quanto aspetto specifico dell'attività dell'oratore, pur riconoscendo un modesto precedente in Trasimaco di Calcedone, il retore già affermato nel 427 a.C., che occupa il secondo posto nella successione dei tecnografi proposta nella pagina finale delle *Confutazioni sofistiche*. Nella concezione di Aristotele *lexis* e *hypokrisis* sono due aspetti di un'unica realtà: la *hypokrisis* è sul piano della performance oratoria ciò che è la *lexis* sul piano della composizione del discorso. L'oratore politico combina nella sua arte i due ruoli, che in ambito poetico sono ormai separati, del compositore e dell'attore e possiamo supporre che Aristotele immagini che l'atto di composizione dei discorsi oratori si svolga secondo le stesse modalità che, nella *Poetica*, prescrive per la composizione della tragedia:

ARIST. *Poet.* 1455 a 22-34

Δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὁμμάτων τιθέμενον· οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα [ὁ] ὄρων ὥσπερ παρ' αὐτοῖς γιγνόμενος τοῖς πραττομένοις εὐρίσκοι τὸ πρέπον καὶ ἥκιστα ἂν λανθάνοι [τὸ] τὰ ὑπεναντία... ὅσα δὲ δυνατὸν καὶ τοῖς σχήμασιν συναπεργαζόμενον· πιθανώτατοι γὰρ ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν εἰσιν, καὶ χειμαίνεται ὁ χειμαζόμενος καὶ χαλεπαίνει ὁ ὀργιζόμενος ἀληθινώτατα. διὸ εὐφυοῦς ἡ ποιητικὴ ἐστὶν ἢ μανικοῦ· τούτων γὰρ οἱ μὲν εὐπλαστοὶ οἱ δὲ ἐκστατικοὶ εἰσιν.

Bisogna comporre le trame delle tragedie e rifinirle nel linguaggio ponendosele quanto più è possibile davanti agli occhi; vedendo infatti nel modo più chiaro, proprio come se si fosse presenti ai fatti stessi, si potrà trovare ciò che è adeguato e sfuggiranno meno le incongruità... E inoltre rifinendole, per quanto è possibile, anche nei gesti: risultano infatti più convincenti coloro che per la loro stessa natura si lasciano trasportare dalle emozioni e in modo più autentico sconvolge chi è sconvolto e fa adirare chi è adirato. Perciò l'arte poetica è propria di chi è ben dotato o

di chi è folle, perché di questi gli uni sono facilmente adattabili, gli altri sono portati a uscire da sé.

Nella ricostruzione storica di Aristotele l'autonomia della *lexis*, il suo statuto di oggetto autonomo di indagine, tardò a emergere anche nell'ambito della tragedia e dell'epica proprio perché inizialmente furono i poeti stessi a recitare le loro composizioni. Fu tuttavia in questo ambito, prima che in quello retorico, che cominciò ad affermarsi lo studio della *hypokrisis*. Non è possibile essere sicuri che il Glaucone di Teo, di cui si parla qui (e forse in *Poet.* 1461 b 1) come primo autore di un trattato sulla *hypokrisis* della poesia sia lo stesso Glaucone menzionato da Ione nel dialogo platonico insieme ai rapsodi Metrodoro di Lampsaco e Stesimbrotto di Taso. Se così fosse avremmo un forte indizio del fatto che furono proprio i rapsodi ad affrontare per primi lo studio della recitazione.

MARCO ZINGANO¹**Une opération platonicienne: l'avènement des quatre vertus**

L'éthique platonicienne présente deux grands moments. Le premier correspond à ce qu'on appelle la période socratique, composée par les dialogues autour du *Protagoras*; le deuxième est inauguré conceptuellement par le Livre IV de la *République* et va durer jusqu'à la fin de sa carrière. Alors qu'on a l'habitude, tout à fait justifiée en ce qui concerne la métaphysique platonicienne, de diviser la période inaugurée par la *République* encore en deux phases, une première autour de la *République* elle-même, où Socrate est le porte-parole de la Doctrine des Idées, et une deuxième, où Socrate se fait de plus en plus discret et où la Doctrine des Idées passe à être examinée de manière assez critique, en ce qui concerne l'éthique platonicienne, cependant, il y a une claire continuité pour les thèses centrales de sa pensée morale depuis la *République* jusqu'aux derniers écrits de Platon, ce qui justifie de poser, pour sa carrière intellectuelle en philosophie morale, une seule rupture, celle annoncée en toutes lettres dans le Livre IV de la *République*.

Une seule rupture, mais de taille. Le Livre IV marque, en effet, le distancement que Platon prend définitivement vis-à-vis de l'intellectualisme socratique, dans la mesure où il y introduit les parties de l'âme (la partie rationnelle et les parties non-rationnelles, celle appétitive et celle colérique). Platon donne ainsi assise conceptuelle aux conflits moraux à l'intérieur du sujet, en sorte qu'un phénomène aussi important comme l'acrasie devient dorénavant non seulement possible, mais aussi prévisible, alors qu'il était conceptuellement interdit dans la perspective de l'intellectualisme socratique². La tripartition de

¹ Universidade de São Paulo (mzingano@usp.br).

² Voir le témoignage d'Aristote à ce propos: *Éthique à Nicomaque* VII 3 1145b21-29.

l'âme fait donc époque pour la pensée platonicienne³. Platon introduit les parties de l'âme pour pouvoir penser le conflit moral sous la forme d'une lutte interne à l'âme du sujet; ce faisant, il obtient une théorie de l'action plus robuste (car capable d'expliquer un bon nombre de phénomènes courants du monde moral qui restaient opaques à l'intellectualisme extrême, dont notamment l'acrasie), en même temps qu'elle lui permet d'envisager des thèmes sous une nouvelle perspective pour sa pensée politique⁴.

Cette rupture est certainement le trait le plus saillant lorsqu'on considère l'ensemble la production intellectuelle platonicienne en philosophie morale. Pourtant, elle ne fait pas table rase, puisque certaines thèses, présentes déjà dans la première phase, l'accompagneront jusqu'aux derniers écrits. La plus célèbre parmi ces dernières est probablement celle selon laquelle personne n'agit mal volontairement⁵. Dans ce travail, je voudrais en attirer l'attention sur une autre, que je vais appeler ici le *rétrécissement du champ sémantique des vertus*, et qui accompagne toute la carrière de Platon en tant que philosophe moral. C'est une thèse plus discrète, mais qui, ou au moins ainsi je l'espère montrer,

³ Dans le célèbre mythe qui nous compare à des marionnettes, dans le Livre I des *Lois*, il est fait justement mention des conflits internes (sous forme de ficelles qui nous tirent en direction opposées) comme la grande innovation théorique grâce à laquelle «nous aurons ainsi délimité plus nettement le vice et la vertu; et ce sujet une fois élucidé, on verra peut-être plus clair dans l'éducation et les autres pratiques» (645b8-c3).

⁴ Notamment celui de la persuasion: puisque les citoyens autres que les philosophes doivent coopérer dans la vie ensemble de la ville et n'y peuvent arriver qu'en suivant des opinions vraies, dont le critère de vérité pourtant ne leur appartient pas, Platon doit envisager toute une stratégie pour pouvoir faire en sorte que seuls les philosophes puissent leur transmettre ces contenus vrais, qui eux (les philosophes) possèdent sous la forme de savoir, mais qui ne peuvent être communiqués aux autres, par définition (puisque ils ne sont pas de philosophes), que sous la forme d'opinion. Il s'ensuit de là deux conséquences bien connues: (i) le fait que le philosophe doit occuper seul la place d'où proviennent les opinions (devant, donc, procéder à l'expulsion de tout autre qui veuille occuper cette place, sophistes et poètes confondus) et (ii) le fait que le philosophe ne peut s'adresser aux autres de la même manière comme il s'adresse à ses compagnons de savoir, mais doit au contraire employer une technique de persuasion, qui, cette fois-ci, sera la *bonne* persuasion (par contraste avec celle employée par les sophistes et orateurs, qui est la *mauvaise* persuasion: *Gorgias* 454e3-455a7).

⁵ Voir, par exemple, H. SEGVIC, *No one errs willingly: the meaning of Socratic intellectualism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XIX 2000, pp. 1-45; S. ROTONDA-RO, *Nessuno fa il male volontariamente – le passioni, la volontà, l'ingiustizia e la legge: Platone*, Leg. IX, «Methexis» XIII 2000, pp. 39-55.

n'est pas moins efficace dans la mise en place du dispositif platonicien en matière morale. En effet, elle est une pièce fondamentale pour obtenir la réduction des autres vertus à la connaissance. Cette réduction a lieu dans la première phase, en particulier dans le *Protagoras*. Mais elle est aussi importante pour la deuxième période, puisqu'elle assure la correspondance de la vertu morale à la structure psychique du sujet agissant, en sorte que les vertus correspondent aux trois parties de l'âme (à condition d'en poser une quatrième comme celle qui règle le fait même de chaque vertu rester là où elle doit rester, en l'occurrence, la justice, qui n'a pas une partie de l'âme propre à elle, mais qui zèle sur la résidence des autres vertus dans chaque partie correspondante de l'âme).

Par rétrécissement du champ des vertus, j'entends le fait que Platon opère systématiquement avec quatre et seulement quatre vertus: la tempérance, le courage, la justice et la sagesse⁶, en laissant de côté toute une pléthore de dispositions que le discours ordinaire et celui savant reconnaissaient comme des vertus⁷. La liste des vertus à laquelle fait allusion Aristote dans son *Éthique à Eudème* peut déjà nous donner une idée de la richesse de ces discours: la douceur, la pudeur, l'indignation, la libéralité, la magnanimité, la magnificence, l'être vrai, la dignité s'inscrivent comme des vertus à côté des quatre mentionnées ci-dessus⁸. Il s'agit d'une thèse à partir de laquelle Platon met en place

⁶ Une fois opérée, dans l'*Euthyphron*, la réduction de la piété à la justice; le *Protagoras* entame l'analyse de l'unité des vertus avec cinq vertus – la piété, la justice, la tempérance, le courage et la sagesse –, mais se conclut par l'affirmation de l'unité des quatre vertus: *panta chrêmata estin epistêmê, kai hê dikaiosunê kai sôphrosunê kai hê andreia* (361b1-2), étant donné que la piété est une espèce de justice.

⁷ Ménon, dans le dialogue de même nom, mentionne comme vertus le courage, la tempérance, la sagesse, le grandeur d'âme et «tant d'autres» (74a4-6), mais Socrate, lorsqu'il reprend cette liste dans le but de les examiner, les appelle comme «toutes ces entreprises et endurances de l'âme», *panta ta tês psuchês epicheirêmata kai karterêmata* (88c3-4), réservant ainsi le nom de vertus à seulement quelques-unes d'entre elles. Platon peut donc se servir de toutes ces qualités de l'âme, et attribuer, par exemple, le grandeur d'âme au naturel philosophe (*Rép.* VI 490c10), tout en limitant l'analyse des vertus à quatre seulement. Il est à remarquer que la libéralité et le grandeur d'âme sont associés à deux reprises avec la danse et la musique (*Rép.* III 403c3; *Lois* VII 795e2).

⁸ *Éthique à Eudème* II 3 1220b38-21a12. Cette liste est présentée par Aristote comme une liste courante, à laquelle il doit pourtant apporter certaines corrections, en particulier en ce qui concerne le dernier membre, la prudence, qui sera traité par Aristote non pas comme une vertu morale, mais comme la vertu intellectuelle qui opère à l'intérieur de la vertu morale.

son dispositif argumentatif, mais en défense de laquelle il n'argumente pas. Ou à peine; en effet, on trouve uniquement dans l'*Euthyphron* un argument dont le but consiste à montrer que la piété, à titre de justice dans les rapports entre les êtres humains et les dieux, est une partie de la justice, qui concerne en général les rapports entre les êtres doués de raison, en sorte que tout cas de piété est un cas de justice, mais non l'inverse⁹. Une fois la piété réduite à une espèce de la justice, Platon opère désormais avec les quatre vertus qui seront connues, plus tard, comme les vertus cardinales: le courage, la tempérance, la justice et la sagesse.

Ce stratagème de rétrécissement s'accompagne d'un élargissement du champ auquel s'applique chacune des vertus, comme si, par là, ce qui était laissé de côté par le rétrécissement revenait à être intégré sous une forme interne à chacune de ces quatre et uniquement quatre vertus. Cet élargissement est bien évident dans les cas du courage et de la tempérance. En répondant à la question que Socrate venait de lui poser sur le courage, Lachès se limite à en donner un cas, à savoir, celui du soldat qui tient son rang et repousse les ennemis (*Lachès* 190e). Problème classique pour cette période, Socrate lui explique tout de suite qu'il ne veut pas qu'on lui énonce des cas du courage, mais qu'on définisse ce qui est commun à tous ces cas – des cas comme le courage dans la guerre, bien sûr, mais aussi à l'égard des périls dans la mer, ou face aux maladies, ou bien à la pauvreté, ou aux dangers de la politique, ou encore face aux douleurs et aux craintes, mais aussi «dans la lutte contre les appétits et plaisirs» (191d7). Lachès s'y emploiera, en proposant que le courage est une certaine fermeté de l'âme (*karteria tis tês psuchês*); la suite du dialogue, cependant, va lui montrer les défaillances de sa définition. Il s'est pourtant passé quelque chose de très important, qui est simplement admis et plus jamais discuté. Le courage est typiquement vu comme une vertu exigée là où la vie est mis en danger par quelque chose d'extérieur, notamment par un être animé. C'est le cas par excellence du courage dans la guerre, lorsqu'on fait face à un ennemi. Or, ici, il s'agit de quelque chose de beaucoup plus large, puisque le courage est commun à la guerre, aux périls de la mer (ce qui est à la limite admissible, puisque la vie y est certes en danger, même s'il s'agit d'un élément naturel, non animé), mais aussi à lutter contre les maladies (où aucun ennemi extérieur n'intervient), ou encore à être

⁹ *Euthyphron* 12d1-10.

fort devant les appétits et les plaisirs (où le danger de mort est fort lointain, ou totalement absent). Tout le dialogue tourne autour de la tâche de trouver une définition à ce qui a été élargi de la sorte, et aucun commentaire n'est fait à l'égard de l'élargissement lui-même.

Un élargissement similaire s'opère en ce qui concerne la tempérance. A proprement parler, la tempérance est la disposition vertueuse à l'égard des plaisirs liés au sens du toucher et du goût, notamment vis-à-vis du boire, manger et avoir des rapports sexuels. La première définition de Charmide va déjà dans ce sens, puisque tout faire avec ordre et posément (*Charmide* 159b) renvoie à agir avec modération notamment lorsqu'on est aux prises avec les passions, dont les plus violentes sont souvent celles liées au goût et au toucher. La seconde définition, selon laquelle est tempérant celui qui éprouve de la honte, en sorte que la tempérance est la pudeur (160e), souligne encore davantage cet élément de se contenir face aux plaisirs charnels. Pourtant le terme grec même, *sôphrosunê*, est porteur d'une ambiguïté, puisqu'il fait référence, d'un côté, à cette maîtrise des plaisirs, mais aussi, de l'autre côté, à la sagesse, étant donné que l'homme *sôphrôn* est aussi celui qui garde sa tête, préserve la réflexion et ne se laisse donc pas aller¹⁰. A partir de la deuxième partie du dialogue, lorsque Critias intervient, les définitions vont se faire de plus en plus abstraites et par là vont renforcer cet élément de connaissance: «faire ses propres affaires», *to ta heautou prattein* (161b6), «se connaître soi-même» *to gignôskein heauton* (165b4). Cette dernière formulation rappelle l'enjeu socratique par excellence et parachève ainsi l'intellectualisation de la tempérance.

Cet élargissement s'opère avec une sorte d'effilement des vertus, de manière à ce qu'elles finissent par se confondre. C'est déjà le cas pour le courage, qui, dans le *Lachès*, est appliqué aux maladies et, ce qui nous intéresse davantage, aux plaisirs. Or, c'est justement la tempérance la vertu qui cherche la bonne mesure pour les plaisirs et les peines. Courage et tempérance de la sorte se confondent. Mais aussi la tempérance est présentée, dans le *Charmide*, comme la vertu de s'occuper de ce qui est propre à chacun, et c'est justement cette expression, *to ta heautou prattein*, qui figurera, dans *République* IV, comme

¹⁰ Voir notamment Helen NORTH, *Sophrosyne – Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (Ithaca, 1966) pour une vue d'ensemble de cette notion pour la pensée antique.

la définition de la justice (433a7-9). En fait, la *République* témoigne d'une difficulté à séparer l'une de l'autre. La tempérance est d'abord rapprochée de la notion courante de maîtrise (*enkrateia*) de certains plaisirs et appétits (430e4-5), mais finit par être définie comme une concorde entre l'élément meilleur en nous – la raison – et l'élément moins bon – la partie non-rationnelle – «ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier selon une harmonie naturelle» (432a8-b1). La tempérance est donc la subordination de la partie non-rationnelle à la partie qui possède raison. Par contre, la justice est définie, en reprenant les termes appliquées auparavant à la tempérance dans le *Charmide*, comme le fait de s'occuper de ses propres tâches, *to ta hautou prattein* (433a8). Ce qui signifie que la justice est le fait que chaque partie de l'âme reste là où elle doit rester, chacune faisant de la sorte ce qu'elle doit faire. C'est donc une bien subtile différence, celle entre les définitions de la tempérance et de la justice: est juste celui dont les parties de l'âme restent là où elle doivent rester, ce qui implique donc que la partie non-rationnelle reste subordonnée à la partie rationnelle, mais cette subordination de la partie non-rationnelle à la raison est précisément ce que signifie la tempérance. Ce sont donc la même chose, lorsqu'elles sont considérées extensionnellement, mais distinctes, lorsqu'elles sont prises intensionnellement.

Les dialogues *Lachès* et *Charmide* possèdent une affinité frappante, qui s'éclaire à la lumière de cette stratégie à trois volets: rétrécissement – élargissement – effilement. Dans ces deux dialogues, le résultat de la discussion – l'une sur la nature du courage, l'autre sur la nature de la tempérance – se termine de manière aporétique. Dans le *Lachès*, Socrate conseille Nicias d'aller mieux s'enquérir auprès du philosophe Damon, parce que la définition que Nicias propose à la fin, en l'occurrence, que le courage est la science des choses à craindre ou à en avoir confiance, n'est pas la définition du courage seulement, mais de la vertu toute entière. En cherchant la définition d'une partie de la vertu, Nicias est tombé sur la définition de la vertu entière. De même, dans le *Charmide*, la dernière définition proposée (cette fois-ci par Critias) pour la tempérance, en l'occurrence, se connaître soi-même, implique que la tempérance est une science de soi-même et de toutes les autres, étant donné qu'une connaissance ne peut être connaissance de soi-même que si elle a été préalablement connaissance d'un objet. Le résultat est que la tempérance en tant que science des biens et des

maux serait une sorte de super-science, celle qui connaît à soi-même et à toutes les autres sciences. Ainsi élargie, la tempérance risque de devenir peut utile, puisque, par exemple, le médecin est celui qui soigne et n'a besoin que de la médecine pour soigner, alors que la tempérance devrait inclure en soi-même la médecine et toutes les autres sciences, en plus de connaître à soi-même. C'est donc une aporie sur laquelle bute la fin du *Charmide*. Or, cette aporie partage avec celle qui clôt le *Lachès* une même inflexion conceptuelle. Dans le *Lachès*, la définition trouvée n'est pas celle du courage, mais celle de la vertu toute entière, qui inclut donc le courage. Dans le *Charmide*, le savoir à qui se réduit la tempérance est un super-savoir – aussi panoptique que celui de la dialectique proposée aux livres V-VII de la *République*, dont dispose le philosophe et qui inclut nécessairement le savoir spécifique de toutes choses, y compris des actions tempérantes. Dans les deux cas, il y a bien un échec, mais à l'envers: on échoue non pas parce qu'on n'a pas réussi à avoir un résultat, mais parce que le résultat qu'on en a eu va bien au-delà des attentes et inclut beaucoup plus qu'on ne s'y attendait – en quelque sorte, on obtient sans le vouloir ce qui est plus difficile, en ratant pourtant ce qui est plus facile.

Le but de cette manœuvre argumentative, qui opère par un rétrécissement du champ sémantique des vertus pour ensuite élargir l'application de chacune des vertus, quitte à les confondre, consiste à rendre acceptable la thèse, bien paradoxale, selon laquelle toutes les vertus se réduisent à une seule, la sagesse. Ce faisant, Platon prépare le terrain pour sa preuve sur l'unité des vertus¹¹. La preuve, ou mieux: les preuves¹² seront fournies par le *Protagoras*, qui tire tout le profit de cette manœuvre de rétrécissement – élargissement – effilement. En effet, Socrate y veut montrer que la vertu est une seule et même nature. Le premier argument dans cette direction consiste à montrer que justice et pitié, si elles ne sont pas la même vertu, sont au moins très voisines (331b4-5). À la lumière de l'*Euthyphron*, on comprend mieux l'assurance de Socrate sur ce point. Le deuxième argument veut montrer

¹¹ Je soutiens qu'il cherche à prouver la thèse forte de l'unité des vertus, et non seulement leur réciprocité: l'unité implique la réciprocité des vertus, mais l'inverse n'est pas vrai.

¹² Le *Protagoras* produit quatre preuves pour l'unité des vertus: (i) 331a6-332a1; (ii) 332a2-333b6; (iii) 349e1-351b2; (iv) 351b3-359a1. L'argument (iii) est repris à la lumière de (iv) en 359a2-360e5.

que tempérance et sagesse sont aussi la même vertu. L'argument suppose que toute chose ne possède qu'un et seulement un contraire; or, tempérance et sagesse ont un même contraire, *aphrosunê*, en sorte que, d'après le texte, ou bien une même chose possède plus d'un contraire, ou bien tempérance et sagesse ne sont que deux noms qui renvoient pourtant à une même et unique chose. Protagoras devient agacé à cause de cet argument – mais le texte ne nous dit pas si son agacement se doit au fait de devoir consentir à la thèse de l'unité, et donc abandonner la sienne de la diversité des vertus, ou bien au fait que, de toute apparence, il y a quelque chose qui cloche dans cet argument, qu'il n'arrive pourtant pas à déjouer¹³. Il nous importe ici de signaler que, quel que soit la valeur de cet argument, il va dans la même direction que celui du *Lachès*: en élargissant l'application de chaque vertu, on facilite la tâche de prouver qu'elles sont toutes des connaissances, en sorte que la sagesse est ce qui, par sa présence, rend vertueux celui qui la possède¹⁴.

Pour démontrer pourtant que la vertu a une seule et unique nature à laquelle nous prêtons différents noms (en fonction des différents champs d'application de cet unique et même savoir: aux dangers, le courage; aux plaisirs, la tempérance, et ainsi de suite), Socrate a encore, dans le *Protagoras*, deux tâches de nature bien distincte. La première, qu'il s'acquitte par moyen d'un argument assez complexe, dont la validité exige une étude très délicate (349e1-351b2), consiste à montrer que le courage est, dans un sens important, réductible au savoir. En effet, des quatre vertus, le courage est celui qui s'annonce le plus difficile à se laisser réduire à une forme de savoir ou connaissance, comme le déclare expressément Protagoras (349d2-8)¹⁵. D'autre part,

¹³ Comme le montrera Aristote dans les *Topiques*, il y a une troisième possibilité: *aphrosunê* est ambiguë et contient deux sens, le premier contraire à tempérance; le deuxième, contraire à sagesse.

¹⁴ Selon l'expression du *Lachès* 189e4.

¹⁵ Le *Lachès* est un dialogue qui poursuit ce même but. Un détail, pourtant, semble les opposer: l'exemple de celui qui plonge dans un puits est pris par Lachès de manière à montrer que celui qui y va sans connaissance est plus courageux que celui qui en a connaissance (193c), alors que, dans le *Protagoras*, le même exemple sert à illustrer que ceux qui plongent sans en avoir connaissance ne sont pas courageux, mais fous, les courageux étant ceux qui plongent avec connaissance (349d-350a). Ce contraste a provoqué beaucoup de commentaires; une manière simple de les accorder, pourtant, semble celle de limiter l'opposition à ce que dit Lachès (dont l'analyse du courage s'avère alors incohérente), sans par là se répandre sur le dialogue tout entier.

pourtant, Socrate doit garantir que sa démonstration que toutes les vertus se réduisent au savoir ne dépend pas de la stratégie, elle-même non mise à preuve mais simplement supposée, du rétrécissement du champ sémantique des vertus. Il est évident que ce rétrécissement lui rend plus facile la tâche de montrer que toute vertu est savoir, en dépit des difficultés qui resurgissent à propos du courage. Et ce rétrécissement facilite la preuve exactement dans la mesure où il ne peut s'opérer que par un élargissement interne à chaque vertu des cas auxquels elles s'appliquent, et par où elles s'effilent. Or, on peut contester cet élargissement et par là bloquer toute l'opération de démonstration fondée sur le rétrécissement – en niant, par exemple, qu'on est courageux devant des plaisirs ou peines.

Pour éviter cela, Socrate doit apporter un argument en faveur de la réduction de toutes vertus au savoir indépendamment de toute manœuvre de rétrécissement. C'est exactement ce qu'il fait par moyen de l'argument qui commence abruptement à 351b3 et se clot à 359a1, l'argument le plus long et le plus célèbre du *Protagoras*: celui de la science métrique de tous les plaisirs. Pour qu'il fonctionne, il faut accepter (i) que tout plaisir est un bien (prémisse admise par la foule) et (ii) que tous les plaisirs sont commensurables les uns aux autres (prémisse proposée par Socrate à son nom et à celui de Protagoras). Acceptées ces deux prémisses, l'argument montre alors que se profile par derrière les plaisirs présents et futurs un calcul qui détermine lesquels on doit choisir et en quelle intensité. Le résultat, pour être bien bref, c'est qu'une science de la mesure finit par commander toute recherche du plaisir, ce qui montre que la connaissance resurgit avec force de commandement là où, à première vue, elle en était totalement absente ou exclue.

Le résultat en est que les trois vertus – la tempérance, la justice, le courage – deviennent la sagesse, cette sagesse qui, une fois possédée, fait que le sujet possède toutes les vertus. La *République*, en introduisant la tripartition de l'âme, va changer considérablement la donne, puisque, d'une part, la justice prendra une position de relief face aux trois autres (précisément pour ne pas avoir à soi une partie déterminée de l'âme, alors que les trois autres correspondent chacune à une partie de l'âme); d'autre part, un bon nombre de citoyens n'aura pas toutes les vertus, tout en étant pourtant vertueux. En effet, les producteurs, pour qu'ils soient vertueux, doivent posséder la justice et la tempérance, mais non pas nécessairement le courage, et sûrement pas

le savoir; de même, les gardiens, pour qu'ils soient vertueux, doivent posséder la justice, la tempérance et le courage, mais sûrement pas le savoir. Il n'empêche, les philosophes ont toutes les vertus, et, ce qui est particulièrement important ici, ils les ont toutes parce qu'ils savent. Les philosophes les ont toutes en fonction du savoir qui les définit en tant que philosophes. Aux philosophes est ainsi préservée l'unité des vertus fondée sur le savoir, une unité qui auparavant, dans les dialogues socratiques, était attribuée à tout un chacun, s'il était vertueux, mais qui désormais, dans la *République*, est refusée aux producteurs et gardiens. Et pourtant, malgré ces ruptures et changements, la *République*, ainsi que les dialogues postérieurs¹⁶, vont continuer à opérer avec quatre et seulement quatre vertus, en consolidant par là une pratique qui sera pour ainsi dire canonisée sous le titre de «vertus cardinales». Ces quatre vertus nous semblent aujourd'hui si naturelles qu'il nous est même difficile de déceler l'opération platonicienne qui est à l'origine de leur avènement.

¹⁶ Pour n'en donner qu'un exemple: *Lois* I 631c5-8.

Episteme, doxa e anamnesi nel Menone di Platone

Il *Menone* platonico, a differenza della parallela esposizione del *Fedone*, presenta la dottrina dell'anamnesi a un duplice livello; da un lato esemplifica in concreto un caso di reminiscenza nella celebre dimostrazione condotta da Socrate con lo schiavo, dall'altro, immediatamente dopo, fornisce una descrizione o un'autointerpretazione del procedimento seguito, svolgendone le implicazioni teoriche. Scopo ultimo dell'introduzione dell'anamnesi è, nel particolare frangente del dialogo, la confutazione del cosiddetto argomento pigro, suscettibile di paralizzare la ricerca in quanto proclama l'impossibilità di ricercare ciò che non si conosce; l'esito dell'argomentazione esposta da 85b8 a 86b4 è infatti che, se l'anima è immortale e ha conosciuto cose poi dimenticate, le sarà possibile ricercare e ricordare ciò che in quel momento si trova a non sapere. Socrate sembra prendere in parte le distanze dall'argomento nei dettagli, affermando di non voler insistere più di tanto a favore del *logos*, ma mantenendo come punto fermo che sia possibile e necessario cercare e trovare ciò che non si conosce, il che renderebbe più coraggiosi e meno pigri.

I termini di *doxa* e di *episteme* giocano un ruolo fondamentale nell'argomento, in quanto definiscono il tipo di sapere presente inizialmente nello schiavo, quello risvegliato e recuperato grazie all'interrogazione socratica e quello che lo schiavo (cioè l'uomo in generale) sarà in grado di conseguire in futuro. Questi concetti non sono tuttavia esenti da ambiguità, che rendono difficoltosa l'interpretazione del passo; a complicare le cose è in gran parte la precomprensione di queste nozioni, che l'interprete è quasi inevitabilmente portato a mettere in uso, alla luce delle nette distinzioni platoniche stabilite in particolare

¹ Università degli Studi di Pisa (b.centrone@fls.unipi.it).

già nel seguito del *Menone* stesso (97a9 sgg.), poi nella *Repubblica* e nel *Teeteto*; ma contribuisce in tal senso anche un'oggettiva ambivalenza dei termini, presente del resto anche nel *Fedone*, in una situazione in cui i significati ordinari si confondono con usi che cominciano a specializzarsi nel senso tecnico voluto da Platone. Questo contributo rappresenta un tentativo di chiarire tali ambiguità.

Dopo la celebre dimostrazione geometrica, Socrate afferma dapprima che l'andamento del colloquio con lo schiavo ha mostrato come in lui fossero presenti opinioni vere (δόξαι, ἀληθεῖς δόξαι, δόξαι) riguardo a cose che non conosceva e che *tutte* queste opinioni erano sue proprie (85b8-9). Poi, che se qualcuno domanderà ripetutamente e in molti modi quelle stesse cose, lo schiavo finirà per avere una conoscenza precisa, non inferiore a nessuno (ἀκριβῶς επιστήσεται, 85c11-d1). La prima occorrenza del verbo ἐπίσταμαι si ha dunque in connessione con un avverbio di un certo peso specifico, ἀκριβῶς, che qualifica in termini certamente positivi il sapere ipoteticamente conseguito. E ancora, lo schiavo saprà (di nuovo ἐπιστήσεται, d3-4) senza che nessuno lo abbia istruito, ma solo per essere stato interrogato, riprendendo lui stesso da se stesso la conoscenza (ἀναλαβὼν τὴν ἐπιστήμην); in questo riprendere l'*episteme* consiste l'anamnesi.

Sembra dunque configurarsi un passaggio da *doxa* a *episteme*, che si ha la tentazione di interpretare alla luce delle distinzioni successivamente tematizzate da Platone. Nel processo conoscitivo descritto si possono infatti distinguere, all'ingrosso, due fasi; la prima è costituita dalla condizione ordinaria, in cui lo schiavo possiede, a livello potenziale o attuale, opinioni, e opinioni vere; la seconda, frutto di un'interrogazione ripetuta e diversificata, rappresenta una fase indubbiamente più avanzata, i cui marcatori sono il verbo ἐπίστασθαι e il termine ἐπιστήμη. La distinzione terminologica sembra corrispondere al processo di avanzamento nella conoscenza che porta dall'opinione vera alla scienza.

Questa descrizione non ha mancato di suscitare interrogativi e perplessità. Una prima difficoltà consiste nel fatto che il passaggio è apparentemente presentato come una semplice ripetizione meccanica; τὰ αὐτὰ ταῦτα sembra implicare che verranno ripetute quelle stesse domande, quasi si trattasse di un mero imprimersi mnemonico. È però difficile pensare che possa essere questo il senso del procedimento descritto, ed è preferibile intendere che lo schiavo verrà interrogato sugli stessi argomenti, ma in modi diversi (πολλαχῆ, 85c11). Se si tratta di

un teorema di geometria si può presumere che alla ripetizione di alcuni passaggi obbligati si affianchi una differente costruzione del medesimo problema, o una dimostrazione condotta per altra via²; per altri argomenti può essere immaginato un procedimento di accerchiamento del problema da molti lati, che porta al consolidamento di un'opinione vera. È il processo di *bebaiosis*, a cui Platone allude in altri contesti (cfr. esemplarmente *resp.* 533d1; *Polit.* 309c5-8: ἀληθῆς δόξα μετὰ βεβαιώσεως), e la cui descrizione, lasciata qui in sospenso, potrebbe essere integrata da vari esempi forniti nei dialoghi (basti pensare, per esempio, a come, nel *Fedone*, la tesi dell'immortalità dell'anima venga consolidata da vari lati ricorrendo a dimostrazioni sempre meglio fondate). Verrebbe dunque spontaneo dare un senso forte a ἐπίστασθαι, pur se si deve riconoscere che si tratta comunque di una prima approssimazione, in quanto l'*episteme* compiuta implica una visione sinottica che non si riduce al possesso di un singolo teorema di matematica; il processo descritto potrà (e dovrà) infatti essere esteso all'intera geometria e a tutti gli altri *mathemata* (85e1-3).

Anche l'espressione οὐδενὸς ἥττον non manca di provocare perplessità: risulta infatti difficile pensare che lo schiavo debba necessariamente raggiungere il massimo livello possibile di conoscenza, e l'affermazione in questa forma sembra ignorare la differenza tra le potenzialità basilari di ogni uomo e l'eccellenza in un campo. È allora possibile pensare a una provocazione, da parte di Socrate, nei confronti di Menone, padrone dello schiavo, e di Anito, tesa a ridimensionare eventuali presunzioni di superiorità³; o anche all'idea di una indifferenziazione *qualitativa* di determinate conoscenze oggettive rispetto ai loro possessori: nella dimostrazione di un teorema di geometria presa di per sé un matematico di professione non è superiore un profano che ne sia all'altezza. Ma forse, più semplicemente, si tratta di un'iperbole che ha la funzione di amplificare l'idea del passaggio a un sapere più avanzato e possiede valenze protrettico-pedagogiche, in quanto sottolinea come il conseguimento di queste conoscenze sia alla portata di tutti; e ciò in linea con la scelta, quale interlocutore, di uno schiavo ignorante di geometria e con l'intento principale di confutazione dell'argomento pigro.

² Cfr. *Platon.Menon*. Traduction de M. CANTO-SPERBER, Paris 1991, p. 275, n. 168; D. SCOTT, *Plato's Meno*, Cambridge 2006, pp. 106-7.

³ Cfr. D. SCOTT, *op. cit.*, p. 108.

È possibile riportare questa distinzione di due fasi conoscitive alla differenza tra una serie di contenuti e una particolare capacità intellettuale, consistente nell'individuazione dei nessi logici esistenti tra proposizioni che nel loro insieme costituiscono una dimostrazione; capacità che, a differenza dei singoli contenuti, non si può trasmettere meccanicamente. Platone, com'è noto, insiste molto sull'idea che l'insegnamento non si realizzi tramite la trasmissione meccanica di nozioni (cfr. esemplarmente *symp.* 175c-e), ma risvegliando e indirizzando determinate capacità: si può indicare qualcosa a qualcuno, ma non infondere la vista a un cieco (cfr. *resp.* 518b-d). Il fatto, però, che ciò che è detto trovarsi nello schiavo corrisponda a opinioni, e opinioni vere, punta anche alla presenza di *contenuti* di verità (sul piano analogico, non solo la vista, ma la vista insieme a un repertorio di immagini)⁴.

Va sottolineato che quanto descritto corrisponde a una condizione futura dello schiavo, non a quella attuale. Con il futuro ἐπιστήσεται Socrate ci proietta in uno scenario futuro, in cui lo schiavo avrà conseguito l'*episteme*, o almeno un sapere superiore a quello da lui posseduto al momento, dopo l'interrogazione; ciò contribuisce, come vedremo subito, a complicare l'interpretazione di ciò che segue. Il conseguimento di questa conoscenza sarà propriamente un "riprendere" l'*episteme*⁵; ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν significa il recupero di un'*episteme* che era già presente, distinto dalla sua primitiva acquisizione (ἐπιστήμην λαμβάνειν o λαβεῖν); di qui la successiva inferenza che allora si tratta di un ricordare (ἀναμνησκεισθαι), dove è sottintesa la condizione del "sapere prima" (πρότερον ἐπίστασθαι, cfr. 81c9 e *Phaedo* 73c1-2) perché possa propriamente parlarsi di ricordo⁶.

Che si tratti della ripresa di una precedente *episteme* può giustificarsi, a questo livello, solo alla luce dell'affermazione che lo schiavo trae questa conoscenza da sé, non essendoci nessuno che lo ha istru-

⁴ Cfr. G. VLASTOS, *Anamnesis in the Meno*, «Dialogue» (1965), 4, pp. 143-167, anche in *Plato's Meno in the Focus*, ed. by J.M. Day, Oxford 1994, pp. 88-111 (da cui citiamo), cfr. p. 96 (proposizioni logiche primitive).

⁵ Cfr. *Phaedo* 75e4-6; *Theaet.* 198d6. Nel *Fedone* vengono parimenti distinti ἐπιστήμην λαβεῖν, relativo alla conoscenza prenatale (75b4-6; c4-5) ed ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν, che indica la ricognizione nella vita terrena, benché a 74b4-5 e 74c7-9 la prima espressione venga applicata, a differenza che nel *Menone*, anche alla conoscenza conseguita in vita.

⁶ Su questa condizione dell'anamnesi cfr. T. EBERT, *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Stuttgart 1994, pp. 34-5.

ito (85d3-4). Tesi, anche questa, problematica, perché Socrate contrappone insegnare e domandare, ma con il suo domandare conduce l'interlocutore su un percorso obbligato; il suo procedimento sembra configurarsi, in ultima analisi, come un insegnamento mascherato, sia pure con una sua peculiarità dal punto di vista pedagogico, in cui l'apporto dell'interlocutore che risponde è minimo, se non nullo. Poco più avanti, in effetti (cfr. 87b5-c1), Socrate equiparerà espressamente διδασκτόν e ἀναμνηστόν⁷. L'intento di Platone sembra però essere, in questa circostanza, non tanto quello di fondare la differenza tra la trasmissione passiva di contenuti e la sollecitazione di percorsi autonomi, ma la dimostrazione della presenza di conoscenze preesistenti: in nessun frangente lo schiavo mette in atto particolari capacità autonome di inferenza (come sarebbe stato lecito attendersi se lo scopo principale fosse stato quello appena indicato), ma il fatto che nel rispondere egli sia in grado di scegliere tra alternative rispetto alle quali Socrate non si pronuncia serve a dimostrare che le conoscenze in questione preesistevano in qualche forma.

Si presenta però, a questo punto, una prima difficoltà: si può parlare propriamente di anamnesi solo se viene richiamata un'*episteme* preesistente, ma il processo indicato sembra piuttosto configurare l'emergere di un'*episteme* che in precedenza non c'era; anche dando per dimostrato che nello schiavo fossero già presenti opinioni vere, si potrebbe tutt'al più concludere che a essere ricordate sono quelle opinioni; non si comprende però perché ciò dovrebbe estendersi all'*episteme* conseguibile in futuro, a proposito della quale potrebbe trattarsi di un consolidamento senza nessun precedente. Si può affermare che quella *episteme* fosse già nello schiavo solo nel senso di una presenza a livello potenziale, latente; ma l'*episteme* iniziale, solo potenziale, e quella conclusiva, attualizzata, non sono la stessa cosa. Il ricordo normalmente inteso, invece, richiama conoscenze che sono già state presenti a livello attuale, e non semplicemente potenziale. L'anamnesi dovrebbe consistere nel processo di attualizzazione e successivo consolidamento di conoscenze latenti, ma tale processo implica operazioni riferibili solo all'anima nella sua condizione incarnata, quali quelle compiute dallo schiavo durante l'interrogazione socratica (in particolare, ad esempio, la costruzione della figura). Il passaggio all'*episteme* sembrerebbe con ciò escluso dal ricordo in senso normale, non essendo qualcosa che

⁷ Cfr. R.S. BLUCK, *Plato's Meno*, «Phronesis» 6 (1961), pp. 94-101, cfr. p. 95.

lo schiavo ha mai esperito; ma dato che proprio in questo passaggio consiste l'ἀναμνήσκεσθαι (cfr. 81d-45: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν: l'anamnesi nella sua totalità include l'indagare e l'imparare), quest'ultimo non è inquadrabile senza residui in una normale fenomenologia del ricordare.

Una considerazione parallela dell'anamnesi nel *Fedone* conferma questo punto⁸. Nel *Fedone* viene a far parte del fenomeno dell'anamnesi una serie di conoscenze derivate dal confronto con l'esperienza sensibile e non riconducibili ad una normale fenomenologia del ricordare; la tesi, ad esempio, intuita nel corso del processo anamnastico, secondo cui il sensibile aspira a essere come l'idea, rimanendole però sempre inferiore (cfr. *Phaedo* 75a1-2; a11-b2), non è una conoscenza che possa derivare all'anima da un ricordo relativo alla sua precedente condizione disincarnata, dal momento che, almeno nella descrizione mitica, l'anima non poteva avere, in tale condizione, alcuna esperienza del mondo sensibile. L'imparare consiste appunto nel ri-prendere le conoscenze apprese prima di nascere, ma di questo imparare fa organicamente parte il riconoscimento della diversità tra idee e sensibili, che avviene necessariamente per la prima volta durante la vita terrena.

Il successivo passaggio complica ulteriormente le cose. Socrate propone (85d9-10) una disgiunzione in base alla quale l'*episteme ora* in possesso dello schiavo (τὴν ἐπιστήμην, ἣν νῦν οὗτος ἔχει) è stata in qualche momento acquisita o era da sempre in suo possesso (ἤτοι ἔλαβέν ποτε ἢ ἀεὶ εἶχεν). Il problema consiste nello stabilire quale sia l'*episteme* a cui ci si riferisce quando si dice che costui ora (νῦν) la possiede. Siamo di fronte a tre opzioni possibili:

a) poiché la precedente descrizione configurava una condizione dello schiavo in cui egli avrebbe conseguito una conoscenza esatta, e tale descrizione si riferiva al futuro (ἀκριβῶς ἐπιστήσεται), alcuni hanno identificato l'*episteme* in questione con tale condizione, successiva al processo di consolidamento descritto in via ipotetica⁹. Il νῦν si riferireb-

⁸ Mi permetto di rimandare in proposito a B. CENTRONE, *L'anamnesi nel Fedone tra conoscere e sapere*, in *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di G. Giannantoni*, Napoli 2008, pp. 105-18, cfr. pp. 112-13; 116-17.

⁹ R.S. BLUCK, *Plato's Meno*, Cambridge 1961, p. 313 considera questa possibilità senza prendere una posizione decisa; più decisa, ma con qualche dubbio Cantosperber, *op. cit.*, p. 276, n. 171; con convinzione G. FINE, *Inquiry in the Meno*, in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. KRAUT, Cambridge 1992, p. 213 e 223-4 n. 40, cfr. nota successiva.

be, non al tempo presente del dialogo, ma al momento della narrazione corrispondente alla futura acquisizione di *episteme*. Il significato effettivo sarebbe 'l'*episteme* che possiederà allora'. A favore di questa lettura sembra giocare il fatto che al momento presente lo schiavo non è ancora in possesso dell'*episteme*, che conseguirà solo al termine del processo di consolidamento accennato; e se lo schiavo non possiede ora l'*episteme*, sembra che il *vôv* debba indicare un momento trasposto nel futuro.

Sono stati fatti valere diversi argomenti contro questa interpretazione¹⁰, ma quello più semplice e probabilmente decisivo è il riferimento alla situazione concreta dello schiavo che viene poco dopo. Socrate domanda infatti a Menone se qualcuno in quella casa abbia mai istruito in geometria lo schiavo, ricevendone una risposta negativa; ciò gli permette di escludere che lo schiavo abbia acquisito in qualche momento l'*episteme*, a favore dell'altro corno della disgiunzione, secondo cui egli ne era da sempre in possesso, almeno da quando era uomo (85d12-e6, *infra*). Ora, la domanda socratica e la corrispondente risposta hanno senso solo se ci si riferisce alla situazione attuale dello schiavo, perché in un momento del futuro non si potrebbe escludere che qualcuno abbia insegnato geometria allo schiavo (il futuro anteriore a quel momento è infatti ignoto a Socrate). Se dunque il *vôv* si riferisce al momento presente, rimangono due possibilità circa la natura dell'*episteme* in questione

b) un'*episteme* latente, che verrà risvegliata in futuro¹¹;

c) il sapere che lo schiavo ha al momento, consistente in opinioni vere attualizzate.

Se si dà ad *episteme* un valore forte, può trattarsi solo dell'*episteme* potenziale/latente; questo sapere è infatti attribuito ora allo schiavo, ma lo schiavo non possiede ancora l'*episteme* compiuta. In alternativa è possibile dare a *episteme* un significato più generico di sapere, senza implicazioni epistemologiche forti.

Anche la b) non è esente da difficoltà: se infatti l'*episteme* in questione è quella latente, essa doveva essere presente anche prima del risveglio delle opinioni vere, e il *vôv* sembra diventare superfluo (certamente si tratta ora di un tipo di potenzialità più vicina al sapere compiuto in atto, ma si tratta pur sempre di un sapere latente). Inoltre, quando si considera l'ipotesi che lo schiavo abbia acquisito questa *episteme*,

¹⁰ D. SCOTT, *op. cit.*, pp. 110-12, con critica delle tesi di G. Fine.

¹¹ Così D. SCOTT, *op. cit.*, pp. 109 sgg., con rimandi alla precedente letteratura.

Socrate domanda se è stato istruito in matematica (85e3); ora, non avrebbe senso ipotizzare che venendo istruito in matematica lo schiavo abbia acquisito l'*episteme* latente.

Il *vûn* deve dunque riferirsi alla situazione posteriore all'interrogazione socratica e precedente l'acquisizione futura di una *episteme* in senso forte, e il sapere in questione deve avere i requisiti dell'attualità. Sembra allora più appropriato pensare che l'*episteme* di cui si parla indichi, in senso più debole, un qualche 'sapere' generico. Si tratta comunque di un sapere di grado superiore rispetto alla condizione iniziale dello schiavo, e cioè di quelle opinioni vere risvegliate e attualizzate dal domandare socratico, suscettibili di evolvere poi, secondo modalità da precisare, in *episteme*. Una conferma si trova quando Socrate afferma, in riferimento alla situazione del momento, ἔχει δὲ ταύτας τὰς δόξας (85e7), descrizione che deve essere equivalente a τὴν ἐπιστήμην ἣν νῦν οὗτος ἔχει. Poco dopo, in effetti, l'esito della dimostrazione sarà che in lui vi erano opinioni vere, che divengono ἐπιστήμαι quando sono risvegliate da un'interrogazione (86a7).

Questo uso debole di *episteme*, identificabile con l'opinione vera, non è particolarmente sorprendente. Un'analoga oscillazione tra un sapere di primo livello, superiore al senso comune e qualificato come *episteme*, e un'*episteme* in senso forte si trova nel *Fedone*, sempre nel contesto della dottrina dell'anamnesi¹². A 74b2 Socrate, usando la prima persona plurale, afferma che abbiamo conoscenza dell'uguale in sé e che tale *episteme* è stata acquisita (τὴν ἐπιστήμην λαβόντες) a partire dalle cose sensibili. Questa nozione non può evidentemente ammontare alla conoscenza compiuta dell'idea e alla capacità di renderne ragione, appannaggio di pochi (76c1-2), ma tutt'al più a una nozione non ancora consolidata della sua esistenza; Simmia concorda sull'esistenza dell'uguale in sé e delle altre realtà di questo tipo, nonché sullo scarto ontologico esistente tra idee e sensibili, ma non gli si può ancora attribuire quell'*episteme* che tra i presenti sembra essere posseduta dal solo Socrate, capace di render ragione, διδόναι λόγον (76b8-12). L'acquisizione di questa *episteme* di primo grado consiste in un richiamare alla mente l'idea, stimolato, come nel *Menone*, dall'esperienza sensibile (*Phaedo* 74b6; c7-9: l'*episteme* dell'uguale in sé ha il suo punto di partenza negli uguali sensibili, ἐκ τούτων τῶν ἴσων); questo sapere equivale dunque, nei termini platonici più propri, a un'opinione vera,

¹² Cfr. ancora B. CENTRONE, *op. cit.*, part. pp. 114-15.

salvo il fatto che nel *Fedone* oggetto di questa opinione è l'idea, ancora assente nel *Menone*.

Tornando al *Menone* e all'alternativa, espressa nella disgiunzione, tra la possibilità che lo schiavo abbia acquisito in qualche momento queste conoscenze (ἐλαβέν ποτε) o che le abbia avute sempre (ὅτι εἶχεν) il suo primo corno viene escluso (85d13-86a1) sulla base del fatto che egli non è stato mai istruito da nessuno in geometria. L'esclusione si riferisce all'acquisizione in questa vita (il che non elimina ancora, in linea di principio, la possibilità che quelle conoscenze siano state apprese in qualche altro momento, non durante la vita terrena; la disgiunzione è esclusiva solo se poi si riferisce al tempo della vita terrena). L'opzione vera è dunque l'altra, che le aveva sempre. Tuttavia, se l'acquisizione di quelle conoscenze viene fatta coincidere con l'ipotetico insegnamento in geometria, si sarebbe portati a concludere che lo schiavo ha in effetti acquisito quelle conoscenze dopo l'interrogazione socratica. Proprio per questo motivo Socrate fa notare, come abbiamo visto, che ha solo interrogato, non insegnato (85d3-4); ciò gli consente di sostenere che queste conoscenze non sono mai state acquisite in vita. Tuttavia, anche se Socrate ha solo condotto un'interrogazione, egli ha comunque risvegliato conoscenze latenti, che in questo senso si potrebbero dire acquisite. L'intera dimostrazione, del resto, si regge solo se il sapere dello schiavo a cui si fa riferimento non coincide con un sapere unicamente potenziale, ma con quello conseguito in atto dopo l'interrogazione socratica, a cui risulta difficile, in prima istanza, non applicare la formula ἐπιστήμην λαβεῖν.

Per dare ragione in qualche modo del passo è in effetti indispensabile far rientrare in gioco la distinzione tra conoscenza attuale e conoscenza latente. Il passaggio può essere allora così parafrasato: *la conoscenza attuale che lo schiavo ora, dopo l'interrogazione socratica, possiede, consistente in opinioni vere, l'aveva da sempre, ma a livello latente; queste opinioni erano già in lui a livello potenziale e di esse si può dire che sono state risvegliate, non acquisite.* Questo risveglio di conoscenze è indicato dall'espressione ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν, e ad esso non si applica la formula ἐπιστήμην λαβεῖν. Solo a queste condizioni si può ammettere che non si dia un'acquisizione di *episteme* nella vita terrena, salvo porsi l'annoso problema, legato alla dottrina della reminiscenza, dello spostamento dell'apprendimento nella vita prenatale, che ripropone la questione delle sue modalità. Data l'alternativa nei termini proposti, ed esclusa la prima opzione, rimane che le cono-

scenze in questione siano state apprese in un'altra vita. La conclusione è però formulata, rinunciando all'uso del verbo λαμβάνειν, nei termini ἐν ἄλλῳ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει: in un altro tempo aveva queste conoscenze e le aveva apprese. Il piuccheperfetto ἐμεμαθήκει è però ambiguo, potendo significare che a) le aveva apprese o che b) le sapeva; era cioè costantemente nella condizione di sapere. Dell'ambiguità di μανθάνειν Platone si mostra consapevole in un passo dell'*Eutidemo* 277e5-278a7: μανθάνειν può significare sia l'acquisizione di cognizioni che non si posseggono (imparare), sia l'applicazione di un sapere già posseduto, sinonimo di συνιέναι, il sapere di chi già sa. Ἐμεμαθήκει non implica dunque necessariamente che vi sia stato un momento della vita precedente in cui l'anima ha appreso. Il ricorso a questo verbo può forse segnalare l'idea che all'anima nella sua condizione disincarnata non sono applicabili categorie temporali e che dunque non si può propriamente parlare di un momento in cui l'anima passa dal non sapere al sapere; ciò potrebbe evitare il regresso all'infinito¹³. Il punto va naturalmente perduto in qualsiasi esposizione mitica dell'anamnesi che ricorra a categorie temporali, come mostra anche il successivo passaggio, in cui l'esistenza prenatale è collocata nel tempo (ὁ χρόνος ὅτ' οὐκ ἦν ἄνθρωπος), e dove la somma di questo tempo, in cui lo schiavo non era uomo, e di quello in cui l'anima è incarnata in un corpo viene a costituire la totalità del tempo (τὸν ἀεὶ χρόνον), senza che si acceda a una dimensione atemporale.

Si assume qui pacificamente, in base a quanto convenuto in precedenza (81a-c), che vi sia un tempo precedente l'incarnazione in cui l'anima non è un uomo, il quale ultimo è propriamente l'insieme di anima e corpo. Poiché non si dà un tempo in cui l'anima non si trovi in una di queste due condizioni, incarnata o disincarnata, uomo o non uomo (ὄν τ' ἂν ἦ χρόνον καὶ ὄν ἂν μὴ ἦ ἄνθρωπος), ne consegue che per tutto il tempo l'anima aveva queste cognizioni, e che dunque è immortale. L'aver queste cognizioni per tutto il tempo è ora espresso dal futuro perfetto μεμαθηκυῖα ἔσται, che sembra escludere, anche

¹³ Cfr. anche M. CANTO-SPERBER, *op. cit.*, p. 277 n. 174; il problema del potenziale regresso all'infinito è già posto da Leibniz, cfr. G. VLASTOS, *op. cit.*, pp. 102-3; N. GULLEY, *Plato's Theory of Recollection*, «The Classical Quarterly», New Series, Vol. 4 (1954), pp. 194-213, cfr. p. 196; D.E. ANDERSON, *The Theory of Recollection in Plato's 'Meno'*, «Southern Journal of Philosophy» 9 (1971), pp. 225-35, cfr. p. 228; si veda anche Platone, *Menone*, a cura di M. BONAZZI, Torino 2010, p. 77 n. 70, con rimandi a ulteriore letteratura.

per la fase prenatale, un apprendimento verificatosi in qualche momento del tempo. Delle cognizioni possedute si parla ora nuovamente in termini di opinioni, δόξαι (85e7), e opinioni vere, ἀληθεῖς δόξαι (86a7), cosa che punta in direzione dell'equivalenza, *in questo contesto*, di δόξα ed ἐπιστήμη (come si è visto, infatti, questo sapere viene ripetutamente qualificato in termini di ἐπιστήμη ed ἐπίστασθαι); d'altro canto, la distinzione viene ribadita in termini di differenza tra opinioni latenti e conoscenze risvegliate da un'interrogazione: ἀληθεῖς δόξαι, αἱ ἐρωτήσει ἐπεγερθεῖσαι ἐπιστήμαι γίνονται (86a7-8), dove ἐπιστήμη è nuovamente applicabile, come si è visto, sia al sapere che lo schiavo possiede in quel momento (ἐπιστήμην ἦν νῦν οὗτος ἔχει), sia a quello che conseguirà al termine dell'interrogazione ripetuta e diversificata (ἀκριβῶς ἐπιστήσεται).

In altri termini, la distinzione tra *doxa* ed *episteme* nei suoi termini platonici più noti sembra da un lato richiamata allusivamente, dall'altro non aiuta la comprensione del passo se applicata rigidamente, dato il carattere fluttuante della terminologia, ancora in parte basata sugli usi più comuni. E non potrebbe essere diversamente, dato il contesto retorico del dialogo, il cui interlocutore, ignaro di dottrina platonica e terminologia tecnica, deve essere persuaso della possibilità di superare l'impasse causata dall'argomento pigro. La confutazione di questo argomento ha luogo mostrando che riguardo alle cose che non si sanno si hanno opinioni vere, con tutte le ambiguità del caso, e che dunque è possibile (venire a) sapere ciò che non si sa.

L'analisi del passo conferma altresì le difficoltà di applicare alla nozione di anamnesi in Platone le condizioni ordinarie del ricordare, da lui stesso stabilite con più precisione nel *Fedone*, in particolare per quel che riguarda la necessità del "sapere prima", πρότερον ἐπίστασθαι. Il fenomeno dell'anamnesi nel suo complesso include l'iter percorso dallo schiavo in termini che non possono avere un precedente, e dunque la condizione non viene interamente soddisfatta. Le ambiguità riscontrate a proposito di ciò che doveva essere già presente nello schiavo e legate in parte alla non precisa distinzione di *doxa* ed *episteme*, insieme alla difficoltà di concepire il fenomeno dell'apprendimento da parte dell'anima nella vita prenatale, puntano in direzione di una lettura non letterale dell'esposizione mitica. La stessa espressione ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν racchiude un'ambiguità, potendo indicare la ripetizione di qualcosa di già avvenuto, ma anche semplicemente il trarre da sé in base a un processo inferenziale, fondato sulla congenericità della

natura richiamata a 81b. ἀναμνήσκεσθαι può significare, in questa prospettiva, il richiamare alla mente non nel senso di un ricordo che implica ripetizione e previa conoscenza, ma in quello della intrinseca connessione logica della realtà nella sua interezza, dove una conoscenza ne richiama un'altra. L'anamnesi, dunque, come capacità inferenziale, ma anche ricordo di contenuti proposizionali (nel *Menone*, relativi alla virtù e ad altre cose, 81c7-8). Il "sapere prima" rimanda all'anteriorità ontologica dell'oggetto della conoscenza, che l'anima può attingere dal suo interno per la sua affinità con la realtà ideale, senza implicazioni circa un precedente nel tempo di tutti i passaggi conoscitivi esperiti dalla singola anima incarnata. Un'interpretazione metaforica è favorita dall'impossibilità di prendere alla lettera l'unico passaggio, di difficile interpretazione e situato in un contesto decisamente mitico, che potrebbe fondare la tesi secondo cui *ogni* conoscenza ha un precedente ed è dunque ricordo:

essendo l'anima immortale e nata più volte, e avendo visto sia ciò che è di qua sia ciò che è nell'Ade, tutte le cose, non c'è nulla che non abbia appreso (o: che non sappia) (μεμύθηκεν) (81c5-7)¹⁴

L'anima nella sua esistenza prenatale come descritta, ad esempio, nel *Fedro* non può certamente avere esperito la realtà terrena, e ogni conoscenza qualificabile come ricordo rimanda alla sua condizione di-sincarnata in quanto conoscenza pura di idee. Ma nella misura in cui il fenomeno della conoscenza per l'anima incarnata comprende anche altri passaggi, la figura del ricordo assume il valore di una metafora che indica l'affinità tra l'anima e la realtà ideale; quell'affinità che consente di dire, con il *Menone*, che «la verità delle cose è da sempre nella nostra anima» (86b1-2).

¹⁴ Su questo passo cfr. CANTO-SPERBER, *op. cit.*, p. 80 n. 136; pp. 258-60, nn. 121; 122; 125.

SERAFINA ROTONDARO¹

**Chi fa ciò che gli pare ed è privo di *nous* non fa ciò che vuole.
Riflessioni sulla nozione di *boulesis* nel *Gorgia* platonico**

C'è un'affermazione di Socrate nel *Gorgia*² che suona alquanto paradossale: chi fa ciò che gli pare, egli dice, se è privo di *nous*, non fa ciò che vuole. L'intento di questo saggio è quello di tentare di dare una spiegazione di questo paradosso, anzi di dimostrare che non si tratta di un paradosso, ma di una tesi filosofica che trova la sua giustificazione nel significato che il personaggio Socrate attribuisce nel dialogo a tre parole chiave strettamente connesse sul piano semantico: potere, sapere e, soprattutto, volere.

Il contesto nel quale l'affermazione in questione si colloca è quello della discussione tra Socrate e Polo sulla retorica: la retorica, sostiene Socrate, non è, come aveva precedentemente sostenuto Gorgia, una *technè*, ma un'*empeiria*, una sorta di pratica empirica che produce un certo piacere (462b-c). Essa appartiene al genere dell'adulazione (*κολακείαν*: 463b1), che ha come scopo quello di sedurre gli ascoltatori con discorsi allettanti quanto ingannevoli.

A queste considerazioni di Socrate Polo ribatte che i retori nella città non sono affatto considerati adulatori di poco conto; al contrario,

¹ Università degli Studi di Napoli "Federico II" (srotondaro@virgilio.it).

² Per il testo greco del *Gorgia* mi sono basata sull'edizione critica oxoniense di J. Burnet. Ho tenuto presenti le seguenti traduzioni: A. CROISSET, in PLATON, *Oeuvres complètes*. Édition du texte et traduction française, Les Belles Lettres, Paris, vol. III, 2, 1923; E.R. DODDS, Plato, *Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford, at Clarendon Press 1976 (I ed. 1959); G. CAMBIANO, PLATONE, *Dialoghi filosofici*, vol. I, Torino 1970; S. NONVEL PIERI (a cura di), PLATONE, *Gorgia*, Napoli 1991; M. CANTO-SPERBER, PLATON, *Gorgias*, "Flammarion", Paris 1993; P. SCAGLIETTI, PLATONE, *Gorgia*, Milano 1993. La traduzione di base è stata, comunque, quella di G. Cambiano.

essi hanno un grande potere (μέγιστον δύνανται: 466b4). Socrate non è d'accordo: i retori non hanno alcun potere, se il potere è un bene per chi lo detiene. Eppure, obietta Polo, i retori, come i tiranni, uccidono chi *vogliono* (βούλονται: 466c1), spogliano delle ricchezze ed esiliano dalle città chiunque a loro *piaccia* (δοκῆ: 466c2). Socrate ribatte che i retori e i tiranni sono i meno potenti nella città, perché non fanno nulla di ciò che *vogliono* (βούλονται: 466e2), quantunque facciano ciò che ad essi *sembra meglio*. Infatti, se il potere è un bene per chi lo detiene, come Polo ha affermato, non si può certo dire che sia un bene, per un uomo privo di *nous* (νοῦν μὴ ἔχων: 466e10), fare le cose che gli sembrano migliori.

Per argomentare la sua tesi Socrate non muove dalla dimostrazione che i retori, come i tiranni, non hanno *nous* e che la retorica non è una *techné* (su questo punto, probabilmente, gli sembra sufficiente quanto detto in precedenza sulla retorica come *empeiria*), ma segue tutt'altro percorso: quello di dimostrare, innanzi tutto, che i retori e i tiranni, a dispetto dell'opinione comune, non fanno nulla di ciò che *vogliono*.

Il procedimento apodittico muove dalla considerazione che gli uomini non vogliono ciò che fanno, ma ciò in vista di cui lo fanno: per esempio, quelli che prendono medicine, non vogliono bere la medicina e soffrire per la cura, ma vogliono guarire. In altre parole, se si fa qualcosa in vista di qualcos'altro, non si vuole ciò che si fa, ma ciò in vista di cui lo si fa: 467d6-7. Ora, ci sono cose buone, cose cattive, cose che non sono né buone né cattive. Sono buone la sapienza, la salute, la ricchezza; cattive le cose a queste contrarie; non sono né buone né cattive le cose che talvolta partecipano del bene, talvolta del male, come sedere, camminare, navigare. Ebbene, le cose intermedie, quando sono fatte, sono fatte in vista di quelle buone: quando, ad esempio, camminiamo, cerchiamo il bene nel camminare, convinti che sia meglio; e quando facciamo il contrario, ossia stiamo seduti, lo facciamo in vista della stessa cosa, ossia del bene. Così pure, quando uccidiamo, esiliamo e derubiamo gli altri, lo facciamo convinti che sia meglio per noi fare queste cose piuttosto che non farle. Nessuno di noi, infatti, vuole condannare a morte, esiliare dalle città, spogliare qualcuno delle ricchezze semplicemente per il gusto di farlo; se queste azioni sono utili (ὠφέλιμα), *vogliamo* farle, se invece sono dannose (βλαβερὰ), non vogliamo farle: 468c3-5. Dunque, noi vogliamo ciò che è bene, ma non vogliamo le cose né buone né cattive, né quelle cattive.

Ora, se qualcuno, tiranno o retore che sia, condanna a morte un

uomo, lo esilia dalla città, lo priva delle sue ricchezze, credendo che ciò sia meglio per sé, mentre accade (τυγχάνει) che sia peggio, costui fa ciò che gli pare, ma non fa ciò che vuole (468d1-7). Pertanto, se fare ciò che si vuole equivale ad avere potere, il tiranno ed il retore non hanno alcun potere (468e).

Polo obietta che chi nella città ha la possibilità di fare ciò che gli pare, in qualunque modo lo faccia, giustamente o ingiustamente, è degno di invidia. Per Socrate, invece, chi uccide ingiustamente è da compatire e chi lo fa giustamente non è certo da invidiare (469a-b). Il massimo dei mali è, infatti, commettere ingiustizia, sicché se Socrate dovesse scegliere tra commettere un'ingiustizia e subirla, preferirebbe (βουλοίμην: 469c1) e dunque sceglierebbe (ἐλοίμην: 469c2) certamente di subirla.

La nozione di potere espressa da Polo, sulla falsariga di quella espressa precedentemente da Gorgia, implica chiaramente la possibilità di realizzare ogni desiderio, la facoltà di disporre della vita e dei beni altrui; l'uomo che "può" è l'uomo potente, che si trova in una posizione di dominio sugli altri, che dispone degli altri come di mezzi per raggiungere i propri fini, che può agire secondo il proprio arbitrio. Socrate corregge questa nozione di potere: se una determinata azione risulta essere, in se stessa o nelle sue conseguenze, dannosa, essa non può essere intesa come manifestazione del potere (*dynamis*), e, meno che mai, del volere (*boulesis*) di chi la compie. Ne consegue, dunque, che il tiranno ed il retore, nel momento in cui uccidono, esiliano dalla città, derubano gli altri, commettendo ingiustizia, non fanno ciò che vogliono, perché l'ingiustizia è un male non solo per chi la subisce, ma anche per chi la compie. Pertanto, l'uomo che agisce ingiustamente lo fa involontariamente, non volendolo. Tutto questo, però, sarà detto espressamente solo più avanti, in 509e, quando Socrate collegherà esplicitamente la tesi dell'involontarietà del male alla definizione di *boulesis* data in 467c-469c e si sforzerà di dimostrare che chi commette ingiustizia è il più infelice degli uomini. Nel passo che stiamo esaminando siamo ancora lontani da questa argomentazione, che viene comunque assunta come corollario per la dimostrazione della tesi secondo cui fare ciò che pare meglio è diverso dal fare ciò che si vuole.

Ma cerchiamo di capire meglio il senso dell'affermazione di Socrate, tesa a dimostrare che retori e tiranni non hanno affatto il potere che si pensa. C'è un punto nel passo in esame sul quale ritengo importante soffermare l'attenzione e riguarda la denotazione del termine *boulesis*. Socrate stabilisce alcuni punti fondamentali che è importante riepilogare:

- 1) quando una persona fa qualcosa, non vuole ciò che fa, ma ciò in vista di cui lo fa;
- 4) nessuno vuole cose cattive o intermedie (né buone, né cattive), ma solo cose buone;
- 5) se una certa azione è buona, vale a dire vantaggiosa per chi agisce, egli vuole farla, ma se è intermedia o cattiva, egli non vuole farla;
- 6) chi fa una cosa (come uccidere o esiliare un uomo) credendo che sia vantaggiosa per sé, mentre risulta essergli dannosa, fa ciò che gli pare, non ciò che vuole;
- 7) solo ciò che è realmente buono per l'agente è oggetto di *boulesis*; pertanto, se qualcosa che l'agente *crede* buono per sé è di fatto cattivo, esso non è oggetto di *boulesis*;
- 8) chi è privo di intelletto e nella città fa ciò che gli pare, non ha vero potere, né fa ciò che vuole.

Da quanto detto sembrerebbe che il paradosso “chi fa ciò che gli pare, non fa ciò che vuole” trovi la sua spiegazione nel fatto che se qualcuno, facendo ciò che gli pare meglio, non ottiene per sé il vantaggio desiderato, allora non fa ciò che vuole, giacché chi agisce vuole sempre ciò che è bene per se stesso. Ora, dire che l'effettivo risultato di un'azione possa essere diverso da quello che l'agente voleva e che, in circostanze simili, il risultato non è voluto è qualcosa di abbastanza comprensibile. Ma è davvero questa ovvietà che le affermazioni socratiche vogliono esprimere? Dove si colloca lo scarto tra ciò che si ritiene meglio per sé e ciò che si vuole? Nella distanza tra ciò che si desidera e ciò che di fatto si ottiene? Oppure nella distanza tra ciò che si crede di volere e ciò che si dovrebbe volere in quanto veramente buono per sé?

In effetti, come ha evidenziato Mctighe³, l'argomentazione di Socrate è basata su una fallacia. Essa, infatti, si sposta disinvoltamente da:

tutti gli uomini vogliono il bene (ciò che essi ritengono meglio per sé)

a:

tutti gli uomini vogliono il bene effettivo (un bene che cioè corrisponde alle loro aspettative)

a:

tutti gli uomini vogliono il bene (ciò che è oggettivamente un bene, a prescindere dalle opinioni soggettive).

Socrate, in sostanza, giocherebbe con una duplice lettura del verbo

³ K. MCTIGHE, *Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing*: Gorgias 466a-468e, in «Phronesis» XXIX, n. 1 (1984), pp. 195-236.

volere, adottando agli inizi della sua argomentazione quella *de dicto* (nella quale “fare ciò che si vuole” è equivalente a “fare ciò che sembra bene”) e alla fine quella *de re* (nella quale “fare ciò che si vuole” equivale a “fare ciò che è realmente bene”)⁴. Inoltre, secondo lo studioso, il senso ristretto di *boulesis*⁵ come desiderio del vero bene espresso in questo passo del *Gorgia* contrasta con l’uso, ricorrente negli altri dialoghi e nello stesso *Gorgia*, dei termini della famiglia di *boulesis* in riferimento al bene apparente. In considerazione di ciò e della capziosità dell’argomento socratico, Mctighe conclude che l’intero ragionamento sia rivolto *ad hominem* ed abbia un valore protrettico, non epistemologico: l’*elenchos* sarebbe qui usato solo con funzione distruttiva nei confronti di un personaggio pieno di presunzione come Polo, che, a differenza di Gorgia, nella discussione non è animato dal desiderio di ricercare la verità ed ha perciò bisogno che qualcuno, inducendolo in contraddizione, demolisca la falsa opinione che ha di se stesso. Subire l’umiliazione di essere confutato in presenza di altri è la condizione

⁴ La riprova del fatto che Socrate identificherebbe inizialmente ciò che si vuole con ciò che si crede bene è che i beni che vengono menzionati sono la salute, la sapienza, la ricchezza. Si tratta, dice Mctighe, di beni che sono definiti tali in base alle concezioni personali dell’agente. Almeno all’inizio dell’argomentazione socratica, dunque, l’oggetto della *boulesis* è il bene apparente. Senonché, nel contesto di questo passo mi sembra difficile pensare che la salute e la sapienza siano considerate alla stregua di beni apparenti. Se per bene apparente s’intende qualcosa che sembra tale all’agente, anche se di fatto non lo è, il contrasto tra apparire ed essere, almeno inizialmente, si situa, a mio avviso, non al livello dei beni che con le nostre azioni cerchiamo di ottenere, ma al livello delle azioni che compiamo per ottenerli. Alle considerazioni di Mctighe va, infatti, aggiunto che ad un certo punto del passo in esame sembra che oggetto del volere siano non solo i fini delle nostre azioni, ma anche le azioni stesse, le quali sono esse stesse volute se si rivelano utili al raggiungimento del fine voluto.

⁵ Sul senso ristretto di *boulesis* cfr. anche le *Definizioni*, dove del volere (βούλησις) si parla in questi termini: «inclinazione conforme alla giusta ragione; desiderio ragionevole; desiderio conforme a ragione secondo natura» (413c8-9). Dunque, il volere appartiene alla sfera della *orexis*, del desiderio, ma con una differenza specifica tutt’altro che irrilevante. Il volere è un desiderio *meta logou*, secondo ragione. Non solo, è un desiderio conforme a ragione “secondo natura”. Il che significa che tutti i desideri non conformi al *logos* sono contro natura, nel senso che contrastano con ciò che per natura l’uomo desidera, ovvero il proprio bene. Per natura noi tendiamo al bene; quando il bene cui il nostro desiderio tende è quello che la ragione indica, ciò che si desidera è ciò che si vuole. In caso contrario, quando ciò che si desidera non è conforme alla ragione, ciò che si desidera non è ciò che si vuole, dal momento, appunto, che il volere non può che desiderare il bene *meta logou*. Anche Aristotele farà propria l’accezione ristretta del termine *boulesis*. Su ciò cfr. *Eth. Nic.* 1136b; *Rhet.* 1369a.

preliminare ed indispensabile perché personaggi come Polo possano, se non intraprendere la ricerca filosofica, perlomeno essere ricondotti alla modestia. E dunque, dal momento che Socrate parla non per amore del *logos*, ma solo per distruggere la presunzione di sapere del suo interlocutore, non c'è ragione perché egli rispetti le esigenze della logica e del *fair play*.

Dal mio punto di vista, invece, Socrate non sta giocando in modo capzioso con la duplice lettura del verbo “volere”, né mi sembra che le intenzioni dell'*elenchos* siano semplicemente quelle di “purgare” Polo dalla falsa presunzione che ha di se stesso, senza proporre un'alternativa alla concezione del potere che Gorgia prima e Polo poi hanno espresso. Ritengo, invece, che Socrate stia tentando, attraverso un percorso graduale, che parte da premesse sulle quali l'interlocutore possa dare il suo assenso, di definire quale sia il reale oggetto di *boulesis*, questione fondamentale per dimostrare che chi è privo di *nous*, facendo ciò che gli sembra bene e non ciò che vuole, non ha conoscenza di sé, dei suoi reali desideri e dei mezzi utili a dare una risposta alle esigenze più profonde della sua anima. L'enunciazione iniziale, secondo cui ciascuno non vuole ciò che fa, ma ciò in vista di cui lo fa, non è evidentemente sufficiente per capire quale sia esattamente la causa finale delle nostre azioni, che è anche l'oggetto delle nostre volizioni. Il successivo passaggio è individuare lo scopo dell'agire nel bene effettivo, quello cioè che realizza le aspettative dell'agente: per fare un esempio, se corriamo convinti che faccia bene alla nostra salute, non sapendo però di avere dei problemi al cuore che ci impedirebbero di correre, e di fatto le nostre condizioni di salute ne risultano peggiorate, ciò che noi volevamo era la salute, ma abbiamo finito per ottenere un male, a causa della nostra ignoranza di ciò che è veramente giovevole per noi. Ma l'aver individuato nel bene effettivo lo scopo del nostro agire non è ancora sufficiente a definire l'oggetto di *boulesis*. Infatti, come si è detto, benché l'agire ingiustamente possa procurarci ciò che crediamo di desiderare, ad esempio la ricchezza o il dominio sugli altri, in realtà non ci procura ciò che realmente e razionalmente vogliamo, ciò che, accogliendo l'interpretazione ipotetica di Gulley⁶, non potremmo fare a meno di volere se avessimo conoscenza di ciò che è veramente *agathón*. Infatti, il vero oggetto di *boulesis* non è il bene rispondente alle

⁶ Cfr. N. GULLEY, *The Interpretation of 'No One Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues*, in «Phronesis» 10-n. 1 (1965), pp. 82-96.

nostre aspettative, ma il bene reale, che è tale indipendentemente dalle nostre opinioni soggettive e anche delle nostre aspettative coscienti.

Tra le interpretazioni che sono state date dell'affermazione socratica secondo cui fare ciò che pare meglio è diverso dal fare ciò che si vuole mi sembra interessante quella proposta da Cornford, il quale, rifacendosi peraltro all'interpretazione plotiniana⁷, ritiene che la *boulesis* vada intesa come la peculiare forma di desiderio del nostro "vero" io, che ha in sé connaturato un impulso al bene, di cui, in qualche modo, divina, ovvero intuisce la natura e perciò lo vuole. Talvolta però accade che, pur essendoci in noi un'istintiva tendenza al bene, l'intuito del nostro "vero io" sia come oscurato; in tali circostanze, per l'appunto, ci capita di agire ingiustamente, facendo ciò che ci sembra bene, ma non ciò che veramente vogliamo. In effetti, la nozione di un "vero io"⁸ non compare nel *Gorgia* e per chiarirla gli studiosi in linea con l'interpretazione di Cornford devono far ricorso ad altri dialoghi: c'è, allora, chi fa riferimento all'*Alcibiade* I, 130c, dove si afferma che l'anima è l'uomo, e chi alla *Repubblica*, X, 611b9-612a3, dove si sostiene che la vera natura della *psyché* va colta nel suo stato di perfetta purezza, quando non è mescolata al corpo, ma, libera dai legami con la sensibilità, segue il suo istintivo amore per il sapere, volgendosi a quegli oggetti divini, immortali ed eterni a cui è affine. M. J. O'Brien richiama anche il passo del VI libro della *Repubblica* 505a-506a, in cui Socrate sostiene che l'oggetto che ogni anima persegue come meta di tutte le sue azioni è l'idea del bene, del quale tutti gli uomini hanno un innato desiderio, al punto che, quando si tratta di cose giuste e belle, essi si accontentano anche dell'apparenza, mentre quando si tratta del bene, nessuno è soddisfatto di beni apparenti, ma tutti vogliono i beni reali⁹. E l'anima, pur mo-

⁷ Plotino ritiene che ogni azione umana sia motivata da un'istintiva ricerca del bene che procede dalla vera natura dell'anima e di cui solo il vero io dell'agente, non necessariamente il suo io cosciente, è conoscitore (V. 5.12.5-9; VI. 8.13.11-12; I. 6.7.3-44; I. 7.1.23; I. 8.2.2-4 (n. 198).

⁸ Sulla nozione di un "vero io" cfr. F.M. CORNFORD, *Before and after Socrates*, Cambridge 1932, p. 51. Anche E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 236, sottolinea che la distinzione tra ciò che la gente pensa di volere e ciò che "realmente" vuole è comprensibile solo alla luce della distinzione platonica tra l'anima (*inner man*), che è un essere razionale immortale, e l'io empirico, che è distorto dalle esperienze terrene (il rimando è a *Resp.* 611b sgg.). Ciò che io realmente voglio fare equivale a ciò che io dovrei voler fare.

⁹ Cfr. M.J. O'BRIEN, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill 1967, pp. 217-218, n. 15.

strandosi sempre incerta ed incapace di cogliere pienamente l'essenza del bene, ne "divina" in qualche modo l'importanza, cercando, guidata da questa intuizione, ciò senza di cui nessuna cosa potrebbe esserle utile. Per M. J. O'Brien questa ricerca del bene è esattamente ciò che nel *Gorgia*, con una diversa terminologia, è espresso dalla nozione di *boulesis* e nel *Simposio* dalla nozione di *eros*.

In effetti, per spiegare la differenza tra ciò che crediamo di volere e ciò che vogliamo realmente, non mi sembra necessario ricorrere alla nozione, assente nel *Gorgia*, di un "vero io". Il bene è l'oggetto del volere razionale, dove il volere razionale non è da intendersi come una sorta di profondo impulso che risiede, per così dire, "inconsciamente" nell'anima, come nella tesi sostenuta da Plotino e da Cornford. Tutti gli uomini realmente vogliono il bene, solo che non tutti lo conoscono e per questo a volte si sbagliano, credendo di volere ciò che invece non vorrebbero se sapessero che non è il vero bene, quello che solo il *nous* è in grado di cogliere.

Come ha giustamente sottolineato Gulley, Socrate in 509c8-510a5 spiega che volere il vero bene (e tutti lo vogliono) non basta ad impedire a chi agisce di commettere ingiustizia. Chi fallisce nel conseguire il bene è perché non lo conosce. Esiste, dunque, una stretta relazione tra l'argomentazione secondo cui fare ciò che pare bene è diverso dal fare ciò che si vuole e la tesi dell'involontarietà del male più avanti sostenuta da Socrate. Il paradosso dell'involontarietà del male nel *Gorgia* trova, infatti, la sua giustificazione proprio in questa nozione di *boulesis*: nessuno vorrebbe il male se lo conoscesse e tutti vorrebbero il vero bene se sapessero qual è. Ecco spiegata la ragione per cui il possesso della *boulesis*, come volere diretto al vero bene, non è una sufficiente difesa contro l'errore¹⁰.

Una lettura di tipo soggettivistico dell'affermazione per cui fare ciò che pare meglio è diverso dal fare ciò che si vuole, che non fa riferimento né alla nozione di un vero io, né a quella di *boulesis* come desiderio del bene reale, ossia del bene che è tale indipendentemente dalle convinzioni dell'agente, viene proposta da Santas: l'agente fa cose che non vuole fare solo nel caso che persegua risultati cattivi per lui. Se, ad esempio, le azioni del tiranno conducessero ad un risultato che egli considera nocivo per sé, ad esempio il suo assassinio, di queste azioni

¹⁰ Cfr. N. GULLEY, *The Interpretation of 'No One Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues*, in "Phronesis" 10-n. 1 (1965), pp. 82-96.

si dovrebbe dire che sembravano buone a lui, ma non sono ciò che realmente egli voleva. Quindi, per Santas, il bene reale dell'agente è semplicemente ciò che egli ritiene bene per sé¹¹.

Se quanto sostiene lo studioso è vero (un'analisi del passo in questione, avulsa da ciò che segue, sembrerebbe, in effetti, dargli ragione), non si spiega, però, il senso dell'argomentazione platonica tesa a dimostrare che l'ingiustizia – e il tiranno è ingiusto – è sempre dannosa, procurando a chi la compie vantaggi solo apparenti. In seguito si dirà che Archelao, quand'anche fosse convinto di avere conseguito dei vantaggi con le sue azioni delittuose, per giunta impuniti, era doppiamente infelice: in primo luogo perché la sua anima era corrotta dall'ingiustizia, in secondo luogo perché il massimo di tutti i mali è non essere puniti per i propri crimini.

Come si evince dalle interpretazioni sopra esaminate e come accenavo all'inizio di questo breve saggio, il problema è: come bisogna intendere il bene oggetto di *boulesis*? Si tratta di ciò che è bene secondo le opinioni personali dell'agente o di ciò che è bene per lui indipendentemente dalle fallaci convinzioni che egli ha di ciò che è meglio per sé? E, inoltre, il meglio, suscettibile di sembrare tale senza esserlo, riguarda i fini o i mezzi usati per ottenerli? Nell'interpretazione soggettivistica, come si è visto, il bene che vogliamo è sempre ciò che riteniamo bene per noi. Se ci accade di non perseguirlo, ma di ottenere per caso, contrariamente cioè alle nostre previsioni, un risultato che riteniamo cattivo per noi, le azioni che abbiamo fatto in vista di quel fine non le abbiamo volute. Ad esempio, quando noi vogliamo la ricchezza, convinti che sia un bene per noi, ma con le nostre azioni finiamo per procurarci la povertà, che evidentemente riteniamo un male, di quelle azioni si deve dire che non erano da noi volute.

In effetti, il passo del *Gorgia* che stiamo esaminando è su questo punto abbastanza ambiguo. Il caso contemplato da Socrate in 468d-e per differenziare ciò che pare meglio da ciò che si vuole è quello in cui accade di considerare adatto al perseguimento di un bene (di qualcosa che tutti, persino Polo, riconoscono come tale)¹² qualcosa che in realtà non è utile a questo scopo. Il “sembrare”, dunque, attiene a ciò che

¹¹ G. SANTAS, *The Philosophy of Socrates*, London 1979, pp. 224-225.

¹² La distinzione fatta da Socrate tra cose buone, cose cattive e cose intermedie non mi sembra che risponda a criteri soggettivistici: gli esempi della salute, della ricchezza e della sapienza si riferiscono a cose sulla cui natura di beni tutti concordano.

si fa in vista di qualcosa, non al fine in vista di cui lo si fa. Non è il bene perseguito – così pare – ad essere suscettibile di erronee valutazioni soggettive, ma solo i mezzi che in vista di quel fine noi usiamo. Precedentemente, però, in 467c-468b, l'oggetto del volere era stato chiaramente identificato solo con i fini delle nostre azioni, che sono sempre beni, non con le azioni stesse. È solo in 468c e in 468d che il volere, invece, sembra avere come oggetto anche ciò che si fa in vista del bene, qualora, però, i mezzi usati siano utili all'effettivo raggiungimento dell'*agathón* desiderato. In 468c Socrate afferma dapprima che noi non vogliamo ammazzare, esiliare, rubare semplicemente per farlo; ma subito dopo sostiene che se queste azioni sono utili, allora le *vogliamo*. Dunque è oggetto del volere non solo ciò in vista di cui agiamo, ma anche ciò che facciamo in vista di qualcos'altro, qualora, però, sia di fatto utile al nostro scopo. E se l'utilità di un'azione si misura dalla soddisfazione che dà ai nostri desideri, procurandoci ciò in vista di cui abbiamo operato, allora si deve concludere che quell'azione è stata voluta. Se è così, ne deriva che anche uccidere, derubare, esiliare sono atti voluti, se utili a procurarci il bene cui miriamo. E che qualunque atto ingiusto, se serve al raggiungimento di un *agathón* desiderato, è esso stesso non solo utile, ma anche voluto. Tutto questo contrasta, però, con la tesi, difesa da Socrate nelle pagine successive, secondo cui l'ingiustizia è sempre un male, indipendentemente dai beni apparenti che essa può procurarci. La misura del male che l'ingiustizia ci procura è data, infatti, dall'infelicità, e nessuno vuole essere infelice. È per questo che nessuno fa il male volontariamente, ossia volendolo.

Alla luce di questa considerazione, dunque, anche l'elenco dei beni indipendenti¹³ fatto da Socrate in 467e-468a deve essere riletto. I beni

¹³ In effetti, l'elenco dei beni indipendenti, in quanto voluti di per sé e non in vista di qualcos'altro, comprende, come si è visto, la ricchezza e la salute, rispecchiando la "volgare" concezione circa gli *agathá*, che contrasta con quanto Socrate afferma nell'*Eutidemo*, dove sostiene che nessuna delle cose comunemente ritenute beni è tale realmente, se non è accompagnata da intelligenza: è l'uso intelligente della ricchezza, per esempio, a renderla un *agathón*; se invece fosse usata stoltamente, sarebbe addirittura meglio non averla. Probabilmente il riferimento a questi beni convenzionali si spiega con le immediate intenzioni di Socrate nella conversazione con Polo: gli basta che egli convenga su questo punto, ossia che ci sono delle cose che noi perseguiamo per se stesse e non in vista d'altro; tali cose sono ciò che noi consideriamo beni ed è il bene finale l'unico oggetto del volere. Disquisire sulla reale natura di questi *agathá* convenzionali non rientra nel progetto di Platone all'interno di questo contesto discorsivo.

che comunemente riteniamo di perseguire per sé e non in vista d'altro, come la salute, la ricchezza, la *sophia* acquistano essi stessi un valore strumentale, se è vero che il fine ultimo di ogni nostra azione è la felicità. E se l'ingiustizia non consente di raggiungere questo bene, essa non può essere voluta, quand'anche giovi a procurarci la ricchezza, che ci sembra essere un bene per sé, ma non lo è. Mi rendo conto che il passo in esame non dice tutto questo, ma di fatto non è possibile leggerlo isolatamente dal seguito, tanto più che è in funzione del discorso sulla felicità del giusto e l'infelicità dell'ingiusto che le riflessioni sulla *boulesis* sono introdotte. Nel nostro passo l'agire contro il proprio desiderio più intimo, ovvero contro il proprio desiderio razionale del bene¹⁴, che non coincide con il piacere, è dovuto non a costrizioni esterne, ma all'ignoranza di ciò che è veramente utile per la nostra felicità e di ciò che veramente vogliamo. È in questo genere d'ignoranza che versano i tiranni, i retori e quanti, più in generale, sono privi di *nous*: credere di essere arbitri della loro vita e padroni dell'esistenza altrui, mentre sono prigionieri della loro stessa insipienza. Perché l'uomo veramente libero e potente non è chi può fare ciò che gli pare, ma chi ha la capacità di tendere verso ciò che realmente dovrebbe volere e che sa essere il vero bene. È questa capacità, che si nutre di *nous* e di *boulesis*, il vero potere di un uomo.

¹⁴ Intendo qui con "desiderio razionale" quel desiderio che tutti hanno e che scoprirebbero di avere se avessero conoscenza di ciò che è veramente bene per loro.

FRANCO TRABATTONI¹**Cause formali e cause finali nel *Fedone***

1. Le pagine del *Fedone* che contengono la risposta di Socrate all'obiezione di Cebete (95e-107b) sono tra le più dense di tutta l'opera platonica. Non solo esse appaiono cariche di significato da un punto di vista generale (un luogo comune di una lettura che potremmo definire a maglie larghe vede in questi passi la mossa decisiva che fonda il passaggio dal sensibile all'intelligibile, ovvero dal piano fisico a quello metafisico); vi si trova anche materia per discutere un'ampia gamma di problemi più ristretti, ma filosoficamente non meno importanti, come i seguenti: il problema di spiegare come avvengono la generazione e la corruzione nel mondo fisico; il problema delle cause, della loro natura e del loro funzionamento; il problema del ruolo della causa finale; il problema di decidere se le idee sono cause, e – ove lo siano – in che senso lo sono; il problema di capire che cosa si intende per «seconda navigazione» e «fuga nei *logoi*»; il problema del metodo, a cui si allude nell'uso della nozione di «ipotesi». A tutto questo si aggiunga l'insieme intricato di questioni connesse alla teoria delle idee, ai concetti di «partecipazione», di «presenza», di «idee in sé» e di «idee in noi», al possibile rapporto tra partecipazione e predicazione (dunque tra versante logico e versante ontologico della teoria), alla faticosa genesi della differenza tra predicazione essenziale e predicazione accidentale, ecc.

Non è dunque sorprendente che la letteratura critica sia qui particolarmente ricca. Non è detto, tuttavia, che questa ricchezza sia davvero un vantaggio: almeno per chi vorrebbe servirsene con lo scopo di capire il significato di queste pagine platoniche. In effetti la maggior parte degli studi, in particolare quelli di lingua inglese, lavorano intorno ai problemi che abbiamo sopra elencato prelevandoli dal contesto in cui

¹ Università degli Studi di Milano (franco.trabattoni@unimi.it).

si trovano, vuoi per rimarcare le carenze dell'approccio platonico, vuoi per correggere tali carenze sulla base di pure ipotesi, e poi costruire spezzoni di teoria dove siano salvi ad un tempo la coerenza del testo e il suo interesse dal punto di vista di un filosofo contemporaneo.

Confesso che non riesco a capire dove stia l'interesse di questo tipo di operazione. Se infatti lo scopo dell'interprete è quello di ricostruire nella maniera più adeguata possibile il decorso argomentativo del testo, è chiaro che il metodo in oggetto è sbagliato. Nell'elenco di argomenti che abbiamo stilato sopra abbiamo volutamente tralasciato di parlare dell'anima e della sua ipotetica immortalità. Ma è ovvio che nel testo platonico tutti quegli argomenti sono parti di un insieme che ha appunto lo scopo di provare tale assunto; ed è parimenti ovvio che se si perde di vista questo obiettivo si perde anche la possibilità di capire perché Platone abbia parlato proprio di quelle tematiche, e soprattutto perché ne abbia parlato in un certo modo (facilmente giudicabile come carente) e non in un altro². Se viceversa il testo antico costituisce più che altro uno spunto e un'occasione per trattare problemi filosofici interessanti per un contemporaneo, allora non si vede perché perdere tempo con argomenti arcaici e difettosi, invece di affrontare direttamente la cosa in sé alla luce di concezioni più mature.

In forza di queste ragioni, io mi atterrò al primo corno dell'alternativa, ossia allo scopo di capire, nei limiti del possibile, qual è lo sviluppo argomentativo del testo. Oggetto dell'indagine sarà tuttavia solo la sua prima parte, cioè quella che va dall'introduzione del problema della generazione e della corruzione (96e) all'accordo raggiunto circa l'esistenza delle idee (102b).

2. La prima domanda che dobbiamo porci è per quale ragione Socrate, rispondendo all'obiezione di Cebete, ritenga necessario indagare in generale la causa della generazione e della corruzione (95e8-96a1). Gli approcci analitici di cui abbiamo detto sopra non si pongono questa domanda, perché partono dal presupposto implicito che si tratti di un'indagine filosoficamente interessante, meritevole di essere indagata di per sé (dal Socrate di Platone, da Platone stesso, da Aristotele³, e

² Cfr. BURGER 1984, p. 3: «...no argument can be immediately isolated from its context; its significance, particularly if it is or appears to be unsound, can be grasped only by taking into account its functions in the whole».

³ Cfr. *metaph.* A, 991b3-4; *de gen. et corr.* B, 335b10-16.

ovviamente anche da noi). Dunque quello che avremmo di fronte in queste pagine sarebbe un piccolo trattato platonico *de generatione et corruptione*⁴. Purtroppo però il testo, come abbiamo detto, non ci autorizza ad aspettarci qualcosa di questo genere. Quello che possiamo aspettarci è che Platone analizzi qui il problema della generazione e della corruzione solo quel tanto che basti per stabilire una premessa utile alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima⁵. Ed infatti questo è appunto quello che accade.

Con la sua obiezione Cebete aveva messo in questione non l'immortalità dell'anima, ossia la sua capacità di sopravvivere anche parecchie volte alla morte intesa come distacco di anima e corpo, ma la sua incorruttibilità in quanto tale, presa come sostanza in sé e per sé. L'idea di Cebete, in altre parole, è che anche se l'anima fosse più coriacea del corpo, tuttavia potrebbe comunque essere corruttibile. Lo studio della generazione e della corruzione si rende necessario, di conseguenza, per stabilire se tutto quello che esiste è corruttibile, oppure se bisogna porre anche qualcosa di incorruttibile. Nel primo caso l'obiezione di Cebete non può evidentemente essere confutata. Nel secondo invece sì, in uno di questi due modi: 1) o mostrando direttamente che l'anima appartiene alla realtà incorruttibile; 2) oppure collegando l'anima a un'altra realtà incorruttibile e derivando la sua incorruttibilità dal suo rapporto con quella. L'opzione 1) non è però disponibile. In precedenza infatti Socrate aveva mostrato che l'anima è affine alla realtà incorruttibile, ma con ciò stesso aveva anche ammesso che non è identica ad essa; e proprio l'insufficienza di questa dimostrazione era stato il punto di appiglio delle obiezioni di Simmia e Cebete. Non resta dunque che 2). Si tratta, evidentemente, di dimostrare l'esistenza delle idee, e poi di ricavare da lì, con ulteriori argomentazioni, che questa condizione consente di dimostrare l'immortalità dell'anima. Che proprio questo, e non altro, sia lo scopo dell'indagine sulla generazione e la corruzione è del resto chiarito dallo stesso Socrate nel corso del suo ragionamento:

Mi muovo infatti per tentare di dimostrarti qual è la specie di causa che ho elaborato, e torno di nuovo verso quegli oggetti di cui molto ab-

⁴ Trattano il passo in questo modo, fra gli altri, VLASTOS 1969, TAYLOR 1969, BURGE 1971, STOUGH 1976, SEDLEY 1998.

⁵ Questa limitazione, a ben guardare, è già implicita nell'ironia di un Socrate interessato di fisica, ben diverso dal Socrate descritto nell'*Apologia*; e nel fatto che il *Timeo* si occuperà dello stesso problema in modo marcatamente diverso.

biamo parlato e prendo le mosse da quelli, ponendo che esistano qualcosa di bello in sé e per sé, di buono e di grande, e così di tutte le altre cose: se tu mi concederai e sarai d'accordo che queste cose esistono, a partire da queste ho speranza di mostrarti la causa e di scoprire che l'anima è immortale (100b3-9).

L'intera trattazione della generazione e della corruzione e delle sue cause non ha dunque che un unico scopo, ossia quello di mostrare *che le idee esistono*; e perciò non possiamo ragionevolmente pretendere che questa trattazione si occupi di qualcosa che eccede questo obiettivo.

Il passaggio seguente consiste nel capire in che modo l'indagine delle cause della generazione e della corruzione possa mostrare la necessaria esistenza delle idee. Osserviamo in primo luogo una cosa. Iniziando la sua cosiddetta autobiografia Socrate non parla solo di generazione e di corruzione, ma anche dell'essere di ciascuna cosa: «mi sembrava magnifico conoscere le cause di ciascuna cosa, perché ciascuna singola cosa si genera, perché perisce e perché è» (96a9-10). Quest'avvertenza fa giustizia di un problema, rilevato dalla critica, nelle argomentazioni che seguono: dove non si parla soltanto del divenire, ma anche – si dice – dell'appartenenza di una certa qualità a un certo soggetto⁶. L'idea che qui ci sia una commistione tra il piano fisico e quello logico è semplicemente un equivoco, se non altro perché una differenziazione netta fra questi due ambiti non è compatibile né con il testo né più in generale con la dottrina platonica (in cui le idee, come giustamente rimarcato da Vlastos⁷, hanno insieme una rilevanza logica e metafisica).

Per conoscere le cause di ciascuna cosa Socrate dice di essersi inizialmente rivolto alla fisica naturalistica, ma di essersene poi distaccato perché profondamente deluso dalle soluzioni proposte da tale tipo di indagine. Questa delusione è spiegata in base a sei diversi esempi, tramite i quali Socrate mostra che le soluzioni fisiche sono insufficienti (96d8-97b7):

- 1) la causa per cui un uomo aumenta è il nutrimento (e ciò non può essere)
- 2) la causa per cui un uomo è più grande di un altro è la testa (e ciò non può essere);

⁶ Secondo Annas, poiché la spiegazione offerta da Socrate riguarda questo secondo stato di cose (l'appartenenza di una qualità a un soggetto), non si tratterebbe nemmeno di una vera spiegazione causale (ANNAS 1982, p. 318).

⁷ VLASTOS 1969, pp. 304-305.

3) la causa per cui il dieci è maggiore dell'otto è il due (e ciò non può essere);

4) se si aggiunge l'unità A all'unità B, l'aggiunzione è causa del fatto che l'unità A o l'unità B diventino due; oppure del fatto che l'aggiunta possa far sì che A e B, essendo ciascuno uno, diventino due. Ed è strano che l'aggiunzione possa trasformare l'uno in due;

5) se si divide in due una unità, questa unità diventa doppia, e la causa di questo raddoppiamento (la separazione) è esattamente l'inverso della causa che nel caso precedente trasformava l'uno in due (l'aggiunzione);

6) non si capisce come l'uno si genera.

Che cos'hanno in comune tutti questi esempi? Alcuni critici hanno messo in luce soprattutto la disomogeneità⁸ (ad esempio tra i casi 2 e 3, dove non c'è moto di generazione e corruzione, e i casi 4 e 5, dove invece c'è). Altri hanno cercato l'elemento comune nel principio, spesso ripetuto da Platone, dell'incompatibilità dei contrari, ossia «nessun non-F può essere causa di F in x»⁹. Così ad esempio si esprime Julia Annas:

Forms are explanations... because only they do justice to the intuitive demand that something's being F cannot be explained by something which is the opposite of F, but can only be explained by citing something which is F, and indeed a better example of F than the thing explained¹⁰.

Più articolata, ma sempre dello stesso tenore, la proposta di David Sedley. In primo luogo se la causa deve essere appropriata deve rispettare le seguenti condizioni:

If x causes anything to be F (whose opposite is un-F)

(1) x must not be un-F

(2) x's opposite must not cause anything to be F

(3) x must never cause anything to be un-F¹¹.

⁸ Cfr. STOUGH 1976, pp. 3 e sgg., che divide i "puzzle" proposti nel testo in tre diversi gruppi.

⁹ Come ha notato Annas, l'ipotesi che la vera causa siano le idee non tanto perché siano immateriali ma perché permettono di soddisfare la richiesta che la spiegazione escluda una contraddizione tra opposti è in un certo senso un luogo comune nella critica (ANNAS 1982, pp. 315-316 e n. 14, dove sono citati BURGE 1971, STOUGH 1976 e GALLOP 1975).

¹⁰ ANNAS 1982, p. 317.

¹¹ SEDLEY 1998, p. 121.

In secondo luogo:

As a step towards understanding why Plato is so fiercely attached to the principle that opposites cannot cause opposites... is an improved grasp of its positive counterpart, the principle that what causes F must itself be F¹².

Questo tipo di soluzione si adatta effettivamente a tutti gli esempi: gli effetti (F) prodotti nei primi cinque casi (lasciamo stare il quinto, che non è ulteriormente articolato) sono l'esser grande (1 e 2), l'esser maggiore (3), l'esser due (4 e 5). Ma le cause rispettive (nutrimento, testa, due, aggiunzione e separazione) non sono essi stessi degli F. Dunque si comprende la perplessità di Socrate, nel non riconoscere le cause addotte come responsabili dell'effetto preciso che sono chiamate a spiegare.

Se tuttavia la questione è posta in questo modo, l'argomentazione rischia di diventare irrilevante, sia sul piano del suo valore teorico generale sia per quanto riguarda il suo ruolo all'interno della dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Il principio secondo cui la qualità F in x può essere generata solo da una causa che sia a sua volta F, infatti, non sembra per niente valido sul piano fisico (come ha notato Sedley, i controesempi sarebbero facili da trovare¹³). Ma in tal caso non si vede perché Socrate dovrebbe proprio invocare tale principio come soluzione al problema della causalità fisica: non solo si finirebbe per attribuire a Platone una dottrina incredibilmente ingenua, ma tale dottrina sarebbe anche in palese contrasto con il tipo di spiegazioni che lo stesso Platone utilizza, nel *Timeo*, per esporre le dinamiche del mondo naturale. Se viceversa si afferma che il principio in oggetto vale solo sul piano logico, da un lato la causa di cui si parla verrebbe ridotta alle condizioni che permettono di attribuire a un soggetto un determinato attributo, dall'altro non sarebbe per niente chiaro che ruolo svolge questo tipo di ricerca nell'argomentazione relativa all'immortalità dell'anima. La causa cercata, in altre parole, sarebbe una sorta di tautologia, più o meno come quando si dice che una cosa è rossa per la presenza in essa del colore rosso. Ma se lo scopo dell'indagine relativa alle cause della generazione e della corruzione consiste nell'individuare

¹² Ivi, p. 119.

¹³ SEDLEY 1998, p. 123.

l'esistenza una realtà incorruttibile, questa tautologia sarebbe del tutto inefficace, perché non dice nulla di rilevante in rapporto all'obiettivo dell'argomentazione¹⁴.

Per tutte queste ragioni, pur senza negare la parziale validità della proposta di Annas e Sedley, è necessario evadere dalla biforcazione tra piano fisico e piano logico, e portare invece il discorso sul piano ontologico, l'unico che può davvero essere utile per stabilire che l'anima è incorruttibile per essenza. Per fare questo, puntiamo anzitutto l'attenzione sui primi due esempi di causalità scorretta proposta da Socrate nel passo citato. Quivi si dice che la vera causa per cui una persona è più grande di un'altra non può essere la testa e che la vera causa per cui il dieci è maggiore dell'otto non può essere il due. Tuttavia Socrate non spiega perché tali cause sarebbero insufficienti. È però facilmente ipotizzabile che la sua motivazione sia la seguente. Poniamo di avere davanti a noi due persone, una più grande dell'altra per la lunghezza di una testa, e proviamo a fare l'inventario degli "oggetti" che percepiamo. Anzitutto vediamo la persona A (più piccola), la persona B, (più grande), la testa di B (che rende B più grande di A), e poi tutte quante le parti fisiche di A e di B. È tutto? Secondo Platone no. Infatti noi percepiamo, oltre a tutte queste "cose" fisiche, anche la grandezza

¹⁴ Ha scritto in proposito Vlastos: «When I want to know what makes this figure a square rather than a pentagon, what answers my question is not the *existence* as such of the Form...but the logical content of his definition» (VLASTOS 1969, pp. 306-307, corsivo dell'A.). Sulla stessa linea anche Sedley. Per ovviare alla cattiva fama che circonda le cause introdotte da Platone nel *Fedone* (che sembrano «vacuous»), Sedley sostiene che questo tipo di spiegazione può al contrario avere un valore enorme se essa viene intesa come un invito a indagare l'essenza della cosa in oggetto trovandone la definizione (SEDDLEY 1998, p. 127). Ora, anche a prescindere dal fatto, in parte riconosciuto anche da Sedley (ivi, pp. 127-128), che in Platone non si trovano mai né le definizioni né casi di problemi filosofici risolti per loro mezzo, l'approccio adottato da Vlastos e Sedley è un esempio eloquente del modo scorretto di procedere di cui abbiamo parlato sopra. Se Platone introducesse nel *Fedone* l'indagine relativa alla generazione e alla corruzione con lo scopo di presentare la sua dottrina su questo argomento, la sua proposta apparirebbe certo assai debole (come ha scritto la Annas, si tratterebbe di «a very limited and idiosyncratic kind of formal explanation», ANNAS 1982, p. 318), e forse non sarebbe inopportuno tentare in qualche modo di rinforzarla. Ma dato invece che Platone affronta questo argomento solo per dimostrare l'esistenza delle idee come passo preparatorio alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, allora tutti questi rilievi diventano privi di senso; ciò che Platone vuol dimostrare è proprio e semplicemente quello che VLASTOS nega, ossia che non si può rispondere alla domanda sulle cause per cui una certa cosa è x se non dicendo che partecipa della forma X.

di B (e la piccolezza di A). Che “cose” come la piccolezza o la grandezza siano effettivamente per Platone delle entità che noi percepiamo quando rivolgiamo la nostra attenzione alla realtà sensibile è affermato chiaramente in più luoghi. Si pensi anzitutto allo stesso *Fedone*, laddove Socrate espone la dottrina della reminiscenza mediante l'esempio dell'uguale. Quivi Socrate istituisce una differenza tra gli “uguali” che noi “vediamo” nelle cose sensibili e l'uguale in sé (74c). L'idea è che noi, quando vediamo due pietre e due legnetti uguali, vediamo con i sensi le due pietre e i due legnetti, e oltre a questo percepiamo con l'intelletto una terza cosa, ossia l'uguaglianza tra le coppie di oggetti menzionati. Cose come l'uguale, insomma, hanno una ben precisa caratterizzazione ontologica, in quanto sono oggetti del nostro conoscere, esattamente come gli oggetti sensibili che percepiamo con i sensi. Del resto questa dottrina è chiaramente espressa anche nel *Teeteto*, dove Socrate dimostra che alla conoscenza relativa al sensibile (ad esempio ai suoni e ai colori) si accompagna sempre una conoscenza relativa a determinate qualità universali che sono parimenti oggetto del nostro conoscere, come l'essere, l'identico, il diverso, l'unità, la dualità (185b2: si noti la somiglianza con gli esempi del *Fedone*), il simile, il dissimile, ecc¹⁵.

Ora, poiché le caratteristiche menzionate sono oggetti di conoscenza, devono necessariamente possedere uno statuto ontologico proprio, e dunque sottostare alle condizioni che regolano in generale gli oggetti realmente esistenti. Una di queste condizioni, di cui si parla appunto nel passo del *Fedone* in oggetto, è che vi sia una causa adeguata tanto del loro essere (si ricordi la precisazione di 96a10) quanto del loro divenire. L'elemento cruciale che Socrate vuole mettere in luce, a tale proposito, è che mentre le cause di carattere sensibile sono del tutto

¹⁵ Secondo la Stough Socrate rigetta le spiegazioni fisiche in quanto ritiene, erroneamente, che quando un uomo diventa grande quello che accade è che la piccolezza diventa grandezza. Tale errore deriva, sempre a parere della studiosa, dalla scorretta assimilazione dell'attributo (la grandezza) a ciò di cui l'attributo è attributo, nel senso che dire «Simmia è grande» equivarrebbe a dire che in Simmia esiste la componente della grandezza (STOUGH 1976, p. 12). Ma questa spiegazione, in realtà, prende per assodato proprio quello che si dovrebbe chiarire. Che «cose» come la grandezza siano solo attributi di soggetti fisici è precisamente quello che Platone intende negare. E che non si tratti di una pura e semplice ingenuità filosofica lo si può verificare paragonando la tesi platonica, ad esempio, alle nozioni di *eidōs* e di “intuizione eidetica” nella fenomenologia husserliana.

adeguate a spiegare effetti di carattere sensibile, quando l'effetto è di tipo intellegibile anche la causa deve essere intellegibile. Se, in altre parole, il fatto che Tizio mangi molto più di Caio è del tutto sufficiente a giustificare le differenze che i miei organi di senso sperimentano nell'entrare in contatto con gli adipi rispettivi, tale spiegazione invece non è più sufficiente quando si tratta di spiegare perché io, vedendo Tizio e Caio, "percepisco" anche la grandezza dell'uno e la piccolezza dell'altro. La causa di questa grandezza, secondo Socrate, non può essere niente di fisico, ma deve essere una forma intelligibile omeospecifica all'oggetto percepito. Altrimenti l'esistenza della grandezza in quanto grandezza non si spiegherebbe, e saremmo costretti a dire che essa non ha causa alcuna (ovvero è causata dal nulla).

Ancora più chiaro diventa il discorso se passiamo dagli esempi 1), 2) e 3) agli esempi 4) e 5). Il problema di capire come mai operazioni opposte come l'unire o il dividere possano produrre un identico effetto (la duplicazione) è qui puramente accessorio. Il problema vero è un altro, ed è chiaramente esposto da Socrate alle righe 97a1-5:

Mi stupisco infatti del fatto che quando ciascuna delle due era separata dall'altra, ciascuna delle due era una, e non erano due, mentre poi, avendole avvicinate l'una all'altra, proprio questa sia la causa per loro dell'essere diventate due, ossia l'unione che consiste nell'essere collocate l'una vicino all'altra.

Ciò che produce lo sconcerto e la meraviglia di Socrate è dunque il fatto che l'unione di due cose singole abbia prodotto qualcosa come «l'essere due», che prima non c'era, e che si supponga che la causa propria di questo «essere due» siano delle operazioni irrilevanti, quanto all'effetto «essere due», quali l'aggiunzione o l'avvicinamento. Se poi vogliamo essere certi del fatto che aggiunzione e avvicinamento siano a tal proposito irrilevanti, basta osservare che l'identico effetto (ossia la comparsa di una dualità) può essere prodotto dall'azione opposta, cioè il dividere (ecco la funzione, che come abbiamo detto è accessoria, dell'osservazione relativa ai contrari). C'è dunque qualcosa di reale, che appare e scompare in concomitanza con la generazione e la corruzione, che le cause fisico-meccaniche non sono capaci di giustificare. Se unisco due cose che prima erano unità separate (o divido due cose che prima erano unite), dal punto di vista fisico la quantità di essere è rimasta identica: nulla si è generato (dal niente) e nulla è perito (nel niente). Ma da un punto di vista ontologico la faccenda è

completamente diversa. Infatti ora è comparsa, apparentemente dal nulla, una cosa che prima non c'era, ossia la forma del due. Ed ecco spiegato anche il sesto esempio addotto da Socrate, ossia la difficoltà di capire come l'uno si genera (ἐν γίγνεται). A ben guardare questo è in effetti il caso più dirimente. Che difficoltà ci può essere nel capire come due cose diventano una sola? Non basta unirle? Ma appunto la difficoltà non è questa: la difficoltà sta nel capire in che modo l'unione ha prodotto la "forma" dell'unità. E se le cause fisico-meccaniche non possono essere spiegazioni adeguate per fatti di questo genere, si deve necessariamente trovare un altro tipo di causa, ad essi adeguata: altrimenti questo effetto sarebbe generato dal nulla.

3. Il contesto teorico all'interno del quale si muove l'indagine relativa alle cause della generazione e della corruzione non è dunque né fisico né logico, ma ontologico, nel senso preciso dell'ontologia parmenidea e degli effetti che essa ha prodotto sugli sviluppi della filosofia greca sino a Platone. La regola imposta dai pensatori di Elea, da Parmenide a Melisso, è che non può mai accadere un passaggio dall'essere al nulla o viceversa dal nulla all'essere. Come spiegare, rispettando questa regola, il divenire? La soluzione proposta dai presocratici che la manualistica è solita chiamare "pluralisti" consiste nel tenere ferma dall'eternità e per l'eternità la stessa quantità di materia, e di spiegare il divenire (e in particolare i processi di generazione e di corruzione) tramite diverse forme di aggregazione della medesima. In tal modo i principi eleatici sembrano essere salvi. La tesi di Platone è che questa soluzione sarebbe efficace solo se tutta la realtà fosse costituita dalle sostanze materiali e solo se, corrispettivamente, tutta la conoscenza avesse natura sensibile. Si può invece constatare che nella realtà esistono forme immateriali che sono oggetto di una conoscenza specifica, ossia intellettuale, da parte dei soggetti umani. Ma questo significa che nei processi di divenire non ci sono soltanto aggregazione e disaggregazione di una materia quantitativamente identica, ma vi sono anche la comparsa e la scomparsa, apparentemente improvvise, di enti immateriali e intelligibili come le "forme". Così, ad esempio, se è vero che il giovane diventa vecchio, che il frutto diventa maturo, che l'acqua si trasforma in ghiaccio senza che nessun minimo frammento di materia passi dall'essere al nulla o viceversa, per tutti questi processi esistono tuttavia degli oggetti reali che sembrano subire proprio questo genere, ontologicamente impossibile, di trasformazione: la forma "giovane",

che prima esisteva, a un certo punto sparisce nel nulla, mentre la forma “vecchio”, che prima non c’era, compare dal nulla; lo stesso dicasi dell’acerbo e del maturo (nel caso del frutto), del liquido e del solido (nel caso dell’acqua), ecc. Ma se tutte queste forme sono, come per Platone indubbiamente sono, oggetti reali, allora i principi eleatici impongono l’esistenza di cause non fisiche, come sono appunto le idee.

Se tutto questo è plausibile si può anche capire come mai, nella discussione delle teorie presocratiche relative alla generazione e alla corruzione, Platone separi in maniera molto netta la posizione di Anassagora da quella degli altri fisici, e la prenda in considerazione solo in un secondo tempo. L’insoddisfazione di Socrate nei confronti dei presocratici riguarda inizialmente, come abbiamo visto, l’incapacità di questi ultimi di vedere che i processi di aggregazione e di disaggregazione, a cui Socrate allude soprattutto con gli esempi 4 e 5, non sono in grado di spiegare la comparsa e la scomparsa delle forme. Ma questo rimprovero può essere esteso anche ad Anassagora? Ci sono buone ragioni per rispondere negativamente. Una probabile ricostruzione del suo pensiero ipotizza infatti che egli avrebbe affermato l’eternità e l’incorruttibilità di tutte quante le qualità che appaiono e scompaiono nei processi di divenire. Come è possibile, egli si chiede in un ben noto frammento (B 19), che da ciò che non è né carne né capello si generino (il riferimento è ai processi di nutrizione e di assimilazione) sostanze di questo genere? L’unica soluzione consentita dalle regole parmenidee, a cui Anassagora allude con molta chiarezza in altri frammenti (B11, 12), è che i semi della carne e del capello già preesistano nei composti formati dagli alimenti, sia pure in proporzione minoritaria, e diventino percepibili attraverso i cambiamenti quantitativi prodotti dalla dinamica della nutrizione e dell’assimilazione¹⁶.

Naturalmente i semi di Anassagora, anche ammettendo che sia corretta la ricostruzione che abbiamo proposto sopra, sono ben lontani dal livello di astrazione che caratterizza le forme platoniche come l’unità, la dualità, la grandezza, ecc. Resta vero, tuttavia, che a differenza di altri presocratici Anassagora non può essere accusato di aver violato la regola eleatica secondo cui non vi può essere passaggio dall’essere al nulla e viceversa. Da un punto di vista platonico, invece, gli può essere imputato il fatto che l’ossequio alle regole di Parmenide avrebbe dovuto condurlo a riconoscere in primo luogo l’esistenza di

¹⁶ Cfr. VLASTOS 1969, p. 310, n. 50; CENTRONE 2000, p. 220, n. 29.

entità immateriali all'interno dello stesso universo sensibile, e in secondo luogo all'ammissione che tali entità, dovendosi attenere anch'esse ai divieti di Parmenide, implicano necessariamente l'esistenza di una dimensione intelligibile separata da quella sensibile. In questo senso poteva essere promettente l'introduzione, accanto ai semi, di un principio come l'intelletto, ove ovviamente fosse inteso come separato ed immateriale. Ma in realtà Anassagora non sembra essere giunto sino a questo livello. Se è vero infatti che a suo parere il *nous* è «indipendente e non mescolato a cosa alcuna, ma sta da solo in se stesso», è anche vero che questo *nous* è descritto come «la più sottile e più pura di tutte le cose» (B 12). Da qui la delusione di Socrate, documentata nel nostro passo del *Fedone*: Anassagora, pur avendo tra le mani un tipo di causa separato dalle cause sensibili, e dunque potenzialmente diverso da esse sul piano qualitativo, in realtà non ne fa uso, e continua a spiegare la generazione e la corruzione utilizzando come cause entità fisico-materiali (98b9-c1).

Nel passo del *Fedone* dedicato ad Anassagora Socrate segnala questa carenza soprattutto puntando sul fatto che un principio come l'intelletto, se fosse davvero estraneo alla dimensione fisico-meccanica, dovrebbe funzionare come causa finale. Questa circostanza ha creato molti problemi agli interpreti, perché se la tesi generale che qui Platone vuole sostenere è che i presocratici non hanno capito che la vera causa dell'essere e del divenire delle cose può essere soltanto l'idea, da un lato la necessità che la causa cercata abbia carattere finalistico viene introdotta solo nel confronto con Anassagora, dall'altro non è chiaro se, ed eventualmente in che modo, l'idea possa essere considerata una causa finale. Qui la critica si è divisa tra quanti hanno cercato in qualche modo di dimostrare che le idee sono cause finali e quanti lo hanno invece negato¹⁷. Io propendo per questa seconda opzione, e ritengo anche che questo problema non venga affrontato né tanto meno risolto nel *Fedone*. Infatti una causa finale non può essere semplicemente intellegibile, ma deve anche essere intelligente: tale avrebbe dovuto essere (ma non è) il *nous* di Anassagora; e tali invece saranno la causa della mescolanza del *Filebo* e l'intelletto demiurgico nel *Timeo*¹⁸. Per

¹⁷ Vlastos, ad esempio, lo nega, sulla base di 99c6-d2, dove Socrate dichiara che le cause finali non è riuscito a trovarle VLASTOS 1969, p. 302.

¹⁸ Cfr. VLASTOS 1969, p. 303: la funzione teleologica, come chiarito sia nel *Fedone* sia nel *Timeo*, compete esclusivamente all'intelletto o all'anima. Anche secondo

quanto invece riguarda il *Fedone*, Platone si limita a far notare che i potenziali vantaggi della posizione di Anassagora non l'hanno tuttavia condotto alla soluzione giusta, perché, fra le altre cose, una spiegazione causale completa deve tenere conto anche del fine. Ma Platone non ha interesse a sviluppare questo motivo nel passo in oggetto, perché irrilevante in rapporto allo scopo dell'argomentazione (dimostrare che l'anima è incorruttibile). A questo fine è invece rilevante provare che il divenire non può essere spiegato se non ponendo l'esistenza di una causa formale (per usare la terminologia aristotelica) separata dal sensibile, e responsabile della scomparsa e comparsa all'interno di esso delle qualità astratte.

4. Possiamo dunque concludere il nostro discorso come segue. Volendo ribattere l'obiezione di Cebete Socrate afferma che occorre discutere il problema della causa della generazione e della corruzione. Ma non ha nessuna intenzione di produrre in proposito una dottrina completa e coerente. Ciò di cui egli ha bisogno è semplicemente un argomento forte per farsi concedere che le idee esistono, dal momento che proprio su questa base egli spera di convincere Cebete che l'anima è indistruttibile. Per fare questo egli mostra che esistono nel divenire degli eventi che non si possono spiegare mediante cause fisico-materiali. Perciò, dato per scontato il principio che ogni evento deve avere una causa adeguata alla sua natura, diviene necessario porre l'esistenza di enti come le idee immobili, intellegibili, immateriali. Il riferimento al mondo della generazione e della corruzione, di conseguenza, non implica affatto che Platone stia qui tentando di elaborare una teoria generale della causalità. Tale riferimento, in effetti, ha solo e unica-

la Annas le idee platoniche (compresa l'idea del bene) sono irrilevanti in rapporto al problema teleologico, mentre solo nel *Timeo* (46c-47a; 68e-69d) si trova ciò che nel *Fedone* è mancante (ANNAS 1982, p. 315). Taylor, viceversa, pur riconoscendo che la spiegazione teleologica non sembra avere un diretto riferimento alle idee, si ingegna di trovare un modo per mostrare che la causa finale per cui Socrate è in carcere deve essere in ultima analisi trovata nelle idee stesse, e precisamente nell'idea del bene (TAYLOR 1969, pp. 46-47). Qualche analogia con la proposta di Taylor ha la spiegazione di Sedley: poiché la causa finalistica è causa solo delle cose buone, in ultima analisi deve risalire all'idea del bene, e dunque si tratta di una particolare applicazione della causa formale (SEDDLEY 1998, pp. 126-127). Ma contro la mediazione tra forma e fine operata dall'idea del bene vale il rilievo di Vlastos citato sopra: il fine può essere prodotto solo da un ente intelligente (come l'intelletto o l'anima), non da enti intellegibili (come le idee, compresa la stessa idea del bene).

mente lo scopo di fondare l'ipotesi delle idee su un'evidenza che non può essere elusa. Non solo, dunque, Platone non si dilunga a spiegare in che modo le idee funzionino come cause del divenire, qual è il loro rapporto preciso con i causati, che valore euristico potrebbero avere, ecc. Si può anche mostrare, in effetti, che quando Platone si porrà come obiettivo specifico l'indagine relativa alle cause dell'universo fisico (intendo nel *Timeo*), adotterà procedimenti del tutto diversi. Alla luce di tutto questo, mi paiono dunque fuori bersaglio sia le critiche che sono state mosse all'ingenuità e alla vuotezza delle spiegazioni causali individuate nel *Fedone*¹⁹ (del tipo: una cosa è grande perché partecipa della grandezza), sia i volenterosi tentativi di mostrare che si tratta di una teoria fruttuosa, o comunque in qualche modo compatibile con la grandezza filosofica di Platone²⁰. Nell'interpretare Platone c'è una specie di regola generale che, se bene applicata, non delude praticamente mai. Quando si ha l'impressione di trovare delle dottrine o dei ragionamenti poco compatibili con la sua statura intellettuale, quello che di solito accade è che l'interprete, invece di tentare di capire l'obiettivo per cui l'autore ha scritto il testo che legge, impone a quel testo scopi diversi, per lo più quelli che sembrano ragionevoli all'interprete medesimo. Sotto la delusione del lettore, dunque, si annidano quasi sempre i suoi pregiudizi.

¹⁹ Si veda ad esempio che cosa scrive la Annas: «We find, then, that Plato finds fault with one kind of explanation, praises another and offers a third» (ANNAS 1982, p. 318). Ossia, Platone trova insufficienti le spiegazioni fisiche, reclama una spiegazione teleologica, e poi ne propone una terza che non è né l'una né l'altra cosa. Tutto ciò sarebbe strano, ancora una volta, solo se Platone si proponesse in questo brano di spiegare le cause della generazione e della corruzione; ma poiché il suo obiettivo è quello di dimostrare che le idee esistono, ogni stranezza scompare.

²⁰ Così Vlastos e Sedley negli articoli citati.

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS 1982 = J. ANNAS, *Aristotle on Inefficient Cause*, «The Philosophical Quarterly» 32, pp. 311-326.
- BURGE 1971 = E.L. BURGE, *The Ideas as Aitias in the Phaedo*, «Phronesis» 16, pp. 1-13.
- BURGER 1984 = R. BURGER, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, Yale.
- CENTRONE 2000, *Platone*, Fedone, Roma-Bari.
- DELACY 1939 = Ph. H. DELACY, *The Problem of Causation in Plato's Philosophy*, «Classical Philology» 34, pp. 97-115.
- GALLOP 1975 = D. GALLOP, *Plato*, Phaedo, Oxford.
- NATALI 2003 = C. NATALI, *La forma platonica è una causa formale?*, in G. DAMSCHEN (hrsg.), *Plato und Aristoteles – sub ratione veritatis*, Festschrift Wieland, Göttingen, pp. 158-173.
- SEDLEY 1998 = D. SEDLEY, *Platonic Causes*, «Phronesis» 43, pp. 114-132.
- STOUGH 1976 = Ch. L. STOUGH, *Forms and Explanations in the Phaedo*, «Phronesis» 21, pp. 1-30.
- TAYLOR 1969 = C.C.W. TAYLOR, *Forms as Causes in the Phaedo*, «Mind» 78, pp. 45-59.
- VLASTOS 1969 = G. VLASTOS, *Reasons and Causes in the Phaedo*, «The Philosophical Review» 78, pp. 291-325.
- YONEZAWA 1991 = Shigeru YONEZAWA, *Are the Forms αἰτίαι in the Phaedo?*, «Hermes» 119, pp. 37-42.

ANASTÁCIO BORGES DE ARAÚJO JR.¹**Escrita e pensamento no *Fedro* de Platão**1. *Introdução*

Este trabalho tem como tema a relação entre escrita e pensamento no diálogo *Fedro* de Platão. A partir de uma interpretação da crítica à escrita expressa no mito de Theuth (274 b-279 b) iremos procurar entender como agem os personagens Fedro e Sócrates, no início do diálogo, diante do discurso escrito de Lísias. Acreditamos que, neste diálogo, não há uma censura indiscriminada à escrita, mas, antes, uma apreciação do possível efeito nocivo que a escrita pode fazer ao movimento mais essencial do homem: sua atividade de pensar. Podemos dizer que embora existam escritos mais ou menos propícios à atividade filosófica, a atitude socrática, oposta à paralisia do jovem Fedro, evidencia que, mesmo frente à escrita vulgar, como é o caso do discurso de Lísias, é possível, através da atividade do pensamento, anular seus efeitos perniciosos.

Tentaremos mostrar, ao final, que a reação de Sócrates, realizada em dois discursos, tem como função, por um lado, denunciar as reais intenções do discurso de Lísias e, por outro, provocar em Fedro uma afecção que lhe restitua a capacidade de pensar e aprender. O movimento do pensamento é a atividade, ainda que passível de erro, que pode nos conduzir em direção ao que nos realiza, pois ajuda-nos a avaliar o quanto algo é benéfico, proveitoso, necessário ou não. É esta atividade de pensamento que falta ao personagem Fedro e que Sócrates tem como tarefa despertar. Vamos ao texto, mas, antes, gostaríamos de fazer duas considerações sobre o diálogo *Fedro*.

A primeira é sobre a temática do diálogo *Fedro*. Muito se tem discutido sobre qual seria esta temática ou, ainda, qual seria o elemento

¹ Universidade Federal de Pernambuco, Brasil (abaraujojr@uol.com.br).

fundamental que daria coesão ao diálogo. Temas como *eros*, *retórica* e *psicagogia* estão sempre entre aqueles mais evocados pelos intérpretes, mas não há exatamente um consenso. No entanto, acreditamos que, em geral, no início dos seus diálogos, Platão fornece as “pistas” da temática que será desenvolvida no diálogo e quais seriam os problemas relevantes ligados a esta temática. Assim, no caso do diálogo *Fedro*, a fala inicial de Sócrates parece-nos reveladora: «Ó amigo Fedro, de onde vens e para onde vais?»².

Esta pergunta sugere que a temática principal do diálogo são as coisas que movem os homens, isto é, as causas do agir humano e neste sentido o diálogo, realmente, trata daqueles temas consagrados pelos comentadores, quer dizer do *amor*, da *retórica*, e da *condução das almas*, mas, também, discorre sobre muitos outros temas que são vitais aos homens, como *riqueza*, *loucura*, *arrebatamento*, *narrativas*, *beleza*, *educação* e *conhecimento*. Resumindo: podemos afirmar que o diálogo *Fedro* é uma longa divagação acerca das motivações que determinam a ação humana. Neste sentido, o diálogo *Fedro* não estaria longe do *Elogio de Helena* de Górgias, quer dizer, se neste último o sofista investiga as causas do agir de Helena, aquilo que a teria levado até Tróia, no primeiro Sócrates deseja saber o que determina o agir do jovem Fedro³.

São muitos os exemplos que reforçariam a interpretação de que o *Fedro* é um diálogo sobre as causas do agir humano: já no início há uma movimentação inusitada de Sócrates para fora dos muros de Atenas que acompanha Fedro que procura uma oportunidade para memorizar o discurso de Lísias. Lembremos, ainda, como é significativa a metáfora da alma tripartida tal como uma carruagem com um cocheiro e dois cavalos que nos movem em diversas direções e a partir de diferentes tendências. Ou ainda o tema das asas que arrastam os amantes. O *Fedro* parece-nos um diálogo fluido que percorre, poeticamente, todas as coisas que nos fazem viver e movimentar. Para nós, neste contexto de investigação das causas do agir humano, o exame da *escrita* ganha sentido bem mais amplo e profundo, pois a *escrita* é uma fonte fundamental de aquisição de cultura e, neste sentido, merece ser analisada enquanto tal. Dito isto, passemos ao segundo ponto.

² *Phaedrus*, 227 a1. ὦ φίλε Φαίδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν.

³ Devemos dizer que esta aproximação entre Platão e Górgias foi inspirada em uma exposição oral de Giovanni Casertano sobre o sofista num curso sobre os Pré-Socráticos ministrado na Universidade Federal de Pernambuco.

Gostaríamos de chamar atenção, ainda que de modo rápido, para o fato de que, na maior parte das vezes, nos diálogos platônicos existem os planos dramáticos que muitas vezes se multiplicam e entrelaçam-se. Porém, há, em cada plano dramático, duas ordens distintas e solidárias. Quero dizer, há o domínio da ação dramática no qual acontecem as coisas e, também, há o plano no qual as personagens discutem e compreendem. Ou seja, como o diálogo platônico é uma *mimeses* de uma investigação dialogada e como existe, na realidade de qualquer investigação, o plano dos acontecimentos e o plano da compreensão, resulta que no diálogo esta duplicidade também se faz presente. O conhecimento é uma forma de assimilação das coisas do mundo e as personagens realizam no decorrer do diálogo este processo de apreensão. No caso do diálogo *Fedro*, aquilo que as personagens vão compreendendo refere-se ao que se passava, antes, no campo dos acontecimentos e das ações. Este duplo aspecto do diálogo, que parece flagrante no *Fedro*, está em harmonia com a convicção platônica de que a inteligibilidade é condição fundamental para o agir. Quanto maior for nossa capacidade de compreender, mais estaremos aptos para a ação. Assim, podemos dizer que no *Fedro*, Platão não se limita a mostrar as coisas que acontecem dramaticamente, mas, discute “por que” elas acontecem daquela maneira e não de outra. É por isso que seus diálogos são filosofia.

Assim, ao justapormos a concepção de escrita construída na narrativa mítica do final do diálogo àquilo que acontece entre os personagens no início do diálogo, estamos tentando compreender a relação entre escrita e pensamento, tentando galgar um nível de compreensão mais adequado acerca dessa relação. Tentaremos ainda mostrar como a escrita é uma concreção de um movimento do pensar que procura compreender um ser em movimento. Resulta então que são sempre provisórios, efêmeros e contextualizados os pontos de contato entre o pensamento e aquilo que esta sendo pensado. O nosso plano de compreensão e interpretação de um diálogo é ele mesmo a abertura de uma nova dimensão, na qual somos chamados a nos posicionar e na qual é estabelecida uma nova relação entre escrita e pensamento. Passemos ao texto.

2. O Mito de Theuth

O contexto em que surge o mito de Theuth é após o segundo discurso de Sócrates (257 b7 e ss.), depois da retratação, quando Sócrates

tes propõe investigar «qual a maneira bela e não bela de escrever?»⁴. Aliás, este é um eixo temático da segunda parte do diálogo *Fedro*, isto é, compreender qual é a natureza da escrita, para determinar a sua conveniência e inconveniência. Porém deixemos claro: Sócrates não condena a escrita indiscriminadamente, aliás, ao contrário, Sócrates diz, um pouco antes, que «é manifesto para todo mundo que não é vergonhoso, em si mesmo, escrever discursos»⁵, mas vergonhoso é falar ou escrever de maneira não bela, quer dizer feia⁶. Resumindo: Sócrates está tentando, na segunda parte do diálogo, estabelecer as regras do falar e do escrever, as relações entre verossimilhança e verdade e como é possível relacionar retórica e dialética para estabelecer critérios da boa e da má escrita. É neste contexto que surge o mito de Theuth⁷:

– Ouvi dizer que havia nos arredores de Náucratis, no Egito, uma dessas velhas divindades a quem lhe era consagrado o pássaro denominado íbis. Essa divindade era conhecida pelo nome de Theuth. Foi o primeiro a descobrir o número e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de gamão e dos dados, e até mesmo os caracteres da escrita (καὶ δὴ καὶ γράμματα). Nesse tempo, Thamous reinava em todo o Egito, com residência na grande cidade da região alta que os helenos denominavam Tebas Egípcia, e davam a divindade o nome de Ammon. Esse rei foi procurado por Theuth, que lhe demonstrou as artes (τὰς τέχνας ἐπέδειξεν), dizendo que era preciso distribuí-las para os outros egípcios. O rei lhe perguntou qual poderia ser a utilidade de cada uma dessas artes e na medida em que Theuth ia passando por cada uma delas, explicando-as, Thamous censurava e elogiava, conforme as explicações lhes pareciam boas ou más. Dizem que Thamous fez a Theuth muitas declarações, num sentido e noutro, acerca de cada uma das artes, que seria longo enumerar aqui. Porém, quando chegou aos caracteres da escrita, disse Theuth: “Eis aqui, ó Rei, o aprendizado que tornará os egípcios mais sábios e com melhor memória. Foi descoberto o remédio para a memória e para a sabedoria”. O rei respondeu: “Ó engenhosíssimo Theuth, uma coisa é a capacidade de engendrar artes (ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης), outra é julgar (ἄλλος δὲ κρῖναι) sobre a parte de prejuízo e de vantagem para quem delas tiver de fazer uso. E agora tu, pai da escrita, por bene-

⁴ *Phaedrus*, 258 d7. Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν;

⁵ *Phaedrus*, 258 d1-d2. Τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δήλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους.

⁶ *Phaedrus*, 258 d4-d5. Ἄλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἦδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχροῦς τε καὶ κακῶς.

⁷ *Phaedrus*, 274 c5-275 b2.

volência atribui-lhes potência contrária à que lhes é própria. Pois, produzirá esquecimento na alma daqueles que a aprenderem, pelo descuido da memória. Confiante no registro, será por meios externos, através de marcas estrangeiras e não pelo seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos aprendizes parece sabedoria, não a verdadeira. Depois de ouvirem sobre todas as coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão sages, quando na grande maioria, não passarão de ignorantões, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade.

Chamam-nos atenção alguns aspectos neste mito que iremos comentar, ainda que rapidamente, muito embora seja preciso ter claro que não é possível, neste breve trabalho, esgotar todas suas dimensões. Eis aqui três aspectos da narrativa que chamam nossa atenção: i) A primeira é que a divindade Theuth descobre realidades que são extremamente significativas no universo dos diálogos platônicos: os números, o cálculo, a geometria e a astronomia, aliás, grande parte daquelas realidades e atividades que são propedêuticas na formação do filósofo conforme foi apresentado no diálogo *República* (521 c e ss.). Podemos dizer que Theuth apresenta artes que nos aproximam do inteligível. Deste domínio surgem os números, os jogos e também os caracteres junto com arte da escrita. ii) O segundo ponto é que, contraposto ao domínio do divino e inteligível, apresenta-se o domínio dos homens, representado pelo rei Thamous que é procurado pela divindade que exhibe suas artes e defende a necessidade de distribuí-las aos egípcios. Até aqui tudo parece na ordem natural, o deus dá aos homens as artes que lhes são necessárias pela sua imperfeição. iii) O terceiro ponto, este é problemático, é que o rei, Thamous, não recebe, simplesmente, as artes descobertas pelo divino Theuth, mas questiona qual a vantagem, a utilidade, a ajuda, o benefício que estas artes podem trazer aos homens. Como um rei pode questionar a divindade? Em seguida, a Divindade, Theuth, aceita as objeções de Thamous e começa a justificar-se acerca da utilidade de cada arte, explicações estas censuradas ou elogiadas pelo rei Thamous. Novamente aqui, é surpreendente que o rei, ainda que divino, possa julgar as explicações do Deus. Por último, com relação à arte da escrita, o rei Thamous não só desaprova os caracteres da escrita como mostra o engano da divindade sobre os efeitos desta arte na alma do homem; ela transformará os homens em esquecidos, preguiçosos e pseudo-sábios.

Qual o sentido central desta narrativa?

Parece-nos que a relação entre Theuth e Thamous reproduz, no domínio da narrativa mítica, aquilo que se passa, analogicamente, no interior do próprio homem. Justificamos: esta movimentação que acontece entre algo que é produzido e a avaliação disso que acabou de ser produzido é uma símile do próprio movimento do pensamento, o diálogo silencioso da alma consigo mesma. Se esta interpretação for aceitável, pensar é uma atividade de produção e julgamento, ter idéias e imediatamente avaliá-las. Assim, o mito estaria estabelecendo que a atividade humana de julgar é fundamental para o viver humano. Quero dizer, sem blasfêmias aos deuses, julgar a utilidade de algo é estabelecer uma relação com este algo visando a sua finalidade: só a partir da relação de quem usa com o que é usado é que se pode julgar o *bem* daquilo que está sendo usado. Como apóio, podemos lembrar que na *República* (X, 601 c e ss), quando Sócrates deixa claro que só aquele que usa um objeto pode julgar a utilidade dele, pois quem usa conhece melhor a utilidade da coisa usada, pois conhece o uso e a função que orientou seu surgimento. Assim o cavaleiro conhece melhor o uso das rédeas e pode tanto orientar o artesão de arreios quanto julgar a qualidade de serventia do exemplar produzido. Neste sentido, parece-nos natural que na perspectiva humana, visando o bem do homem, só o homem pode julgar a utilidade de algo. O mito estaria sugerindo o julgar como atividade estrita do homem que pode orientá-lo na avaliação das coisas humanas, avaliando o benefício dessas coisas.

Para julgar se as artes descobertas pelo deus são úteis aos homens é preciso relacioná-las com a humanidade e é isso que faz o rei Thamous, pois conhece a humanidade com suas necessidades e também imperfeições. Sua fala toma uma dimensão oracular: «uma coisa é a capacidade de engendrar artes (*ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης*), outra é julgar (*ἄλλος δὲ κρίναι*) sobre a parte de prejuízo e de vantagem para quem delas tiver de fazer uso».

Ora, é a capacidade de avaliar, separar, discriminar que balizará a vantagem e o prejuízo que pode trazer a *escrita*. O apego e o mau uso da escrita transformará os escritos em substitutos da pesquisa viva: «a escrita, diz Sócrates, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura⁸, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como

⁸ Aliás se pensarmos a palavra como mimese, *mimema*, imagem, a crítica à escrita não é outra coisa que a crítica à *mimeses*. Note-se que o verbo grego γράφω significa

vivos; mas se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade» (*Fedro*, 275 d5). O escrito é apenas uma pequena amostra daquilo que é vivido na própria alma de quem investiga, simulacro daquilo que deve ser registrado devidamente na própria alma. O escrito será um brinquedo (*paidia*, 276 b5), um subproduto da investigação viva a que se dedica o filósofo. No máximo pode ajudar a lembrança, mas nunca substituir a memória.

Podemos mesmo ampliar a crítica às artes produzidas pela divindade, os jogos, os números devem ser utilizados na medida em que nos fazem aproximar da inteligibilidade em que se enraízam, mas não devem ser tomados como fins em si mesmos. Acho que podemos ir em direção da conclusão e tratar, de modo breve, da relação dos personagens Sócrates e Fedro, no início do diálogo, com o discurso escrito de Lísias.

3. Fedro e Sócrates diante do escrito

Para voltar ao tema da relação de Sócrates e Fedro com o discurso escrito de Lísias, gostaríamos de partir de uma questão colocada por Sócrates, no contexto da *República* que acabamos de nos referir, explorando melhor as razões que fazem com que quem use algo está numa posição melhor para julgar a utilidade deste algo; a questão, quase uma afirmação, é a seguinte: «Ora a excelência, a beleza e a justeza de cada utensílio, cada animal e cada ação não é outra que não seja o uso/a função (τὴν χρείαν) em relação com a qual cada coisa foi feita ou nasceu?»⁹.

Quer dizer, usar algo é relacionar-se com o benefício que este algo produz e mais, é estar próximo da necessidade, da exigência que fez como que este algo viesse a ser ou nascesse. Assim, julgar uma coisa é estabelecer a relação desta coisa com a necessidade e o benefício que lhe fez surgir. Ou seja, estamos querendo dizer que o flautista julga, através do uso, se a flauta preenche as qualidades requeridas para

arranhar, desenhar, traçar, escrever e redigir. A crítica à escrita é uma extensão da crítica à mimese.

⁹ *República*, X 601 d4-d6. Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζώου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἦ πεποιημένον ἢ πεφυκός;

aquela necessidade específica do som que ele precisa. No caso do discurso de Lísias que paralisou o pensamento de Fedro, não tendo ele qualquer capacidade de julgar a utilidade e o benefício ou prejuízo daquele escrito, temos que admitir que as respostas de Sócrates, nos seus dois discursos, vêm de um só golpe denunciar as verdadeiras razões de ser do discurso de Lísias e trabalhar em benefício do jovem Fedro, dando outro sentido ao discurso.

Ou seja, o primeiro discurso de Sócrates é uma revelação das intenções ocultas de Lísias, quer dizer das necessidades que lhe fizeram surgir, bem como, ao mesmo tempo, a construção de uma peça deliberadamente retórica que visa convencer Fedro que Sócrates também sabia fazer uso de uma boa retórica, atendendo a função de remover as certezas de Fedro. Porém, ao seguir o lema de Lísias, ofende, também, a nobreza de Eros e, neste sentido, é algo inconveniente, pois segue o conteúdo do discurso de Lísias e difama a divindade. É preciso, então, uma retratação.

O segundo discurso vem atender a necessidade de desfazer a blasfêmia que foi feita contra Eros e convencer Fedro, seduzi-lo do benefício de tornar-se filósofo. Assim, a partir da compreensão da escrita como um subproduto oriundo de uma investigação viva, e da relação que foi possível estabelecer entre a escrita e o pensamento, podemos dizer que o perigo da escrita reside em sua possibilidade de matar o pensamento, tal como o escrito de Lísias o fez com Fedro. Sócrates, com seus discursos, desperta Fedro para a capacidade humana de julgar, este foi o efeito imunológico do encadeamento dos dois discursos de Sócrates.

Para encerrar, gostaria de dizer-lhes que muito embora este escrito que acabei de lhes oferecer possa parecer um tanto quanto incompleto e até mesmo óbvio, posso garantir-lhes que ele (nosso brinquedo) serviu-nos para começar a pensar, mover nosso entendimento para tentar elaborar coisas muito mais grandiosas do que aquilo que acabo de oferecer-lhes. No entanto, a diferença entre aquilo que experienciamos e isto que podemos ofertar-lhes neste escrito é uma dificuldade da qual não podemos escapar.

SERGIO DI GIROLAMO¹**Zenone di Elea nel *Fedro* platonico**

Nel più vasto dibattito sulla questione della natura e dello scopo ultimo dell'opera di Zenone di Elea la relativa testimonianza del *Fedro*² pone alcuni quesiti circa il proprio rapporto con gli attinenti passi del *Parmenide*³, che, quale che ne sia la lettura, costituiscono un imprescindibile punto di confronto sul tema. Il *Parmenide*, infatti, dà un chiaro e organico resoconto sulla questione, a fronte dell'assenza a riguardo di indicazioni di per sé significative da parte dei pochi e brevi frammenti zenoniani posseduti. Inoltre, tale resoconto è puntualmente ripreso da Simplicio⁴ nelle pagine in cui questi, in dialogo critico con altre testimonianze antiche sull'opera zenoniana, cita e commenta DK29B1, 2 e 3⁵.

Com'è noto, il *Parmenide* individua lo scopo dello scritto di Zenone nell'aiuto al discorso del maestro Parmenide contro le obiezioni di non meglio identificati oppositori. Avendo costoro derivato dalla tesi parmenidea «il tutto è uno»⁶ conseguenze ridicole e ad essa contrarie, l'opera zenoniana avrebbe attaccato la tesi della pluralità degli enti as-

¹ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" (sergiodigirolamo@gmail.com).

² *Phaedr.* 261d6-8 = DK29A13.

³ *Parm.* 127a7-d5 = DK29A11; *Parm.* 127d6-128b6 (= A12* in M. UNTERSTEINER, *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1963, pp. 42-5) (≈ n°12 in H. D. P. LEE, *Zeno of Elea. A Text with Translation and Notes*, Cambridge, 1936, pp. 20-1); *Parm.* 128b7-e4 = DK29A12; ma vd. anche *Parm.* 135d8-136be4.

⁴ Come dimostrato da F. SOLMSEN, "The tradition about Zeno of Elea re-examined", *Phronesis*, 16, 1971, pp. 126-7.

⁵ SIMP. in *Arist. Phys.* pp. 138,3-141,11 (Diels).

⁶ *Parm.* 128a8-b1: ἐν ... εἶναι τὸ πᾶν. Per una dettagliata analisi della presentazione delle tesi parmenidea, zenoniana e antieleatica nel *Parmenide* vd. G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, 1996, pp. 12-6.

serita dagli avversari parmenidei, derivandone conseguenze ancor più ridicole⁷.

Tuttavia, questo resoconto platonico non è esente da problemi, dubbi e obiezioni⁸. Ad esempio, si pone la difficoltà dell'effettiva riconducibilità di tutte le argomentazioni zenoniane ad un intento antipluralista, data l'assenza di chiare indicazioni in proposito per i paradossi sul moto. O ancora, sussiste il problema del rapporto delle dimostrazioni zenoniane con le tesi parmenidee, sia per la difficoltà di ricondurre la versione platonica di queste ultime al contenuto del poema di Parmenide, sia per l'applicabilità delle confutazioni di Zenone a quello stesso uno-tutto che Platone presenta come la tesi parmenidea fondamentale.

È in questo dibattito che si pone l'osservazione, variamente rilevata, di un accostamento di Zenone ai sofisti, se non addirittura agli eristi, da parte del *Fedro* platonico⁹. In considerazione di questo e di altri dati sono state proposte delle esegesi che si discostano dalla versione del *Parmenide* e suggeriscono di riconoscere nello Zenone storico una

⁷ *Parm.* 128b7-e4 = DK29A12.

⁸ Un ampio quadro è in SOLMSEN, *art. cit.*, e in N.L. CORDERO, "Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste?", *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 100-26. Ma già prima di Solmsen sono state variamente avvertite e affrontate le difficoltà connesse al resoconto platonico: vd., ad es., G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932, pp. 87-93 e 144-52, e N.B. BOOTH, "Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?", *Phronesis*, 1, 1957, pp. 1-9. Ma vd. anche K. VON FRITZ, "Zénon von Elea", in A. PAULY, G. WISSOWA *et al.* (Hrsg.), *Pauly Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Zweit Reihe, XA, München, 1972, coll. 56-8, e ID., "Zeno of Elea in Plato's *Parmenides*", in J. L. HELLER and J. K. NEWMAN (eds.), *Serta Turyniana. Studies in Greek literature and palaeography in honor of A. Turyn*, Urbana (Ill.), 1974, pp. 329-41 (in cui sono riprese e sviluppate alcune osservazioni di Solmsen).

⁹ Ad es., F.M. CORNFORD, *Plato and Parmenides. Parmenides' "Way of Truth" and Plato's 'Parmenides' translated with an Introduction and a running Commentary*, London, 1939, pp. 67-8; R. HACKFORTH, *Plato's 'Phaedrus'. Translated with Introduction and Commentary*, Cambridge, 1952, p. 129 n. 1; J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, vol. I: *Thales to Zeno*, London and New York, 1979 (2nd ed. revised, one volume, 1982), p. 236; E. BERTI, "Zenone di Elea inventore della dialettica?", *La parola del passato*, 43, 1988, pp. 25-30; CORDERO, *art. cit.*, pp. 115 e 119. Nel corso del dibattito la testimonianza dell'*Alcibiade* I (119a1-6 = DK29A4) è generalmente trascurata, in ragione dei non pochi dubbi sulla sua attendibilità. In proposito vd. G. VLASTOS, "Plato's testimony concerning Zeno of Elea", *Journal of Hellenic Studies*, 95, 1975, pp. 155-61 (d'ora in poi citato come VLASTOS), e M. CAVEING, *Zénon d'Élée. Prologèmes aux doctrines du continu*, Paris, 1982, pp. 154-7 (d'ora in poi citato come CAVEING), ma anche UNTERSTEINER, *op. cit.*, pp. 30-3.

sorta di erista o nichilista, un contemporaneo critico di tesi e antitesi¹⁰. Di contro non sono mancati autori che hanno difeso il resoconto platonico, rilevando come il *Fedro* sia compatibile con il *Parmenide* e non rappresenti Zenone come un sofista¹¹.

È chiaro come il dibattito abbia un inevitabile carattere ipotetico, dovendosi muovere su vari piani testuali, fra i quali quello fondamentale dell'opera zenoniana è pressoché impraticabile. D'altronde, la natura specificamente speculativa, e non meramente storiografica, dei riferimenti platonici a Zenone induce ad accostarsi ad essi con un primario interesse a ricostruire la considerazione filosofica dell'Eleate da parte di Platone. In questa prospettiva il presente contributo intende esaminare la testimonianza del *Fedro* soprattutto muovendosi all'interno della dinamica narrativa e filosofica dello stesso dialogo, evidenziandone al contempo alcuni rapporti con il *Parmenide*.

La testimonianza su Zenone ricorre in quella sezione del *Fedro* in cui si affronta la questione di come un discorso sia composto bene e di come non lo sia¹². Secondo Socrate il discorso fatto bene e correttamente deve basarsi sulla conoscenza della verità circa il tema di cui intende parlare [259e4-6]. Fedro, invece, ricorda che secondo la retorica tradizionale al retore basta conoscere le opinioni di quanti dovranno giudicare sul tema, perché è basandosi su tali opinioni, e non sulla verità, che un discorso potrà persuadere con tecnica [259e7-260e1]. Contro questa posizione Socrate fa osservare la possibile obiezione per cui la retorica corrente non sia una tecnica, ma una mera pratica empirica¹³, non esistendo una vera tecnica del parlare senza la verità [260e2-7]. Sul punto s'impone così un esame approfondito, cui Socrate dà inizio definendo in generale la retorica come una *ψυχολογία* attraverso i discorsi, non solo nei tribunali e nelle altre assemblee pubbliche, ma anche in privato [261a1-b2]. Di nuovo, però, Fedro ha da obiettare: stando a ciò che ha appreso, la tecnica del parlare si applica solo all'ambito forense e politico. Per controbattere tale obiezione Socrate comincia col chiedere al suo interlocutore se questi, dunque, conosca solo i manuali di Nestore e Odisseo e non anche quelli di Palamede, ma Fedro, disorientato, non sa nemmeno se

¹⁰ BARNES, *op. cit.*, pp. 236-7 e 294-5, e CORDERO, *art. cit.*

¹¹ VLASTOS, pp. 136-55, e CAVEING, pp. 129-57.

¹² *Phaedr.* 259e1-275b5.

¹³ *Phaedr.* 260e5: ἄτεχνος τριβή.

con Nestore debba intendersi Gorgia e con Odisseo Trasimaco o Teodoro [261b3-c3]. Abbozzando solo un assenso su tali identificazioni [261c4: ἴσως], Socrate passa subito a dimostrare come chi si serve della tecnica del parlare nei tribunali e nei consessi pubblici non si comporti diversamente da colui che è semplicemente designato come il Palamede di Elea [261c4-d8].

Riferendosi a queste tre figure di utenti della tecnica dei discorsi, il testo platonico mostra un'impostazione rappresentabile nel seguente schema¹⁴:

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
A	τέχνη	φανῆναι	τοῖς αὐτοῖς	τὸ αὐτὸ	τοτὲ μὲν	δικα- ιον		ὅταν δὲ βού- ληται	ἄδικον
B	τέχνη	δοκεῖν	τῇ πόλει	τὰ αὐτὰ	τοτὲ μὲν	ἀγαθὰ		τοτὲ δ'αὐ-	τάναν- τία
C	τέχνη	φαίνε- σθαι	τοῖς ἄκού- ουσι	τὰ αὐτὰ		ὅμοια ἔν μὲνον- τα	καὶ καὶ		ἀνόμοια πολλά φερόμε- να

La corrispondenza, quando non l'identità, tra i termini di ciascuna colonna è evidente. Inoltre, è chiaro come tra i corrispettivi termini in 6 e 9 intercorra un qualche rapporto di contrarietà¹⁵, come del resto confermato dal τάναντία in B-9. Infine, dal contesto sopra ricostruito pare corretto desumere che se *A* e *B* si riferiscono all'uso della tecnica dei discorsi rispettivamente nei tribunali [261c4-5: ἐν δικαστηρίοις] e nei consessi pubblici [261d3: ἐν δημηγορίᾳ], *C* si riferisca all'uso della stessa tecnica in privato [261a9: ἐν ἰδίοις]. È di quest'ultimo uso, dunque, che è preso ad emblema il Palamede di Elea.

¹⁴ *A* = 261c10-d1; *B* = 261d3-4; *C* = 261d6-8. Il termine in B-1 non è direttamente presente nel testo, ma è chiaramente sottinteso, giacché l'intera proposizione in 261d3-4 ha la stessa reggente di *A*.

¹⁵ In questa sede non interessa discutere se si tratti o meno di una contraddittorietà logica.

Riguardo all'identità di tale figura il testo non fornisce alcun suggerimento, a differenza di quanto avviene per Nestore e Odisseo. Tuttavia, la corrispondenza dei termini che compaiono in C-6 e C-9 con i dati ricavabili dalle testimonianze zenoniane, in particolare quella del *Parmenide*¹⁶, non lascia dubbi che si tratti di Zenone¹⁷.

L'impostazione testuale sopra schematizzata evidenzia inequivocabilmente l'*intentio operis* di proporre uno stretto parallelismo tra Zenone e i retori e i sofisti operanti nei tribunali e nelle pubbliche assemblee. In tal senso l'affermazione socratica per cui Fedro conosce solo i manuali di Nestore e Odisseo, ma non anche quelli di Palamede, nonché il tentativo del giovane di risalire solo all'identità delle prime due figure, non indicano un'asimmetria tra i tre casi considerati¹⁸, ma si spiegano narrativamente come scene conseguenti all'iniziale opposizione di Fedro a riconoscere alla retorica un'applicazione anche in ambito privato. A sua volta tale opposizione, che costituisce il motivo diegetico perché il suddetto parallelismo sia formulato in un modo così didattico, appare del tutto prevista da Socrate. Questi, infatti, fin da 261a7 si mostra consapevole di stare estendendo il campo di applicazione della retorica oltre i limiti comunemente riconosciuti¹⁹, includendo *senza eccezioni* un ambito per il quale egli stesso deve già pensare implicitamente ad almeno un esempio concreto, quello appunto del Palamede di Elea²⁰. D'altronde, lo stesso Fedro dà subito il proprio

¹⁶ Si tratta della corrispondenza, richiamata ad es. da CALOGERO, *op. cit.*, p. 109, non solo con la coppia ὅμοια-ἀνόμοια in *Parm.* 127e2-7, ma anche con le coppie ἐν-πολλά/πλήθος e στάσις-κίνησις, considerate insieme alla prima sul piano eidetico in 128e6-129e4 (in particolare 129d8-e1).

¹⁷ Identificazione già riconosciuta da diversi autori antichi: DIOG. LAERT. IX 25 = DK29A1 (I, p. 247, 13-14); HERM. (= SYRIAN.) in *Pl. Phaedr.* (Couvreur), p. 225, 2; *Schol. ad Plat. Phaedr.*, 261d p. 85 (Greene). Da costoro si discosta solo QUINTILIANO, III, 1, 10, che individua in Alcidamante il Palamede eleatico, ma tale individuazione è solitamente respinta (per la moderna discussione a riguardo vd. R. VELARDI, *Platone: 'Fedro'*, a cura di R. V., Milano, 2006, pp. 246-7 n. 219). Non sono nemmeno mancate altre proposte esegetiche, tendenti a ricondurre il Palamede eleatico all'ambito sofistico o megarico (in proposito vd. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pp. 58-9, e M. MIGLIORI, *Unità, molteplicità, dialettica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea*, Milano, 1984, p. 13 n. 5).

¹⁸ Come invece ritengono VLASTOS, p. 155, e CAVEING, p. 154.

¹⁹ Si noti l'οὐ μόνον ... ἀλλὰ καὶ in 261a8-9.

²⁰ Da rilevare che l'espressione ἐν ἰδιότης, identificante l'ambito dei discorsi di cui è preso ad esempio Zenone, ha un corrispettivo nella formula ἐν ἰδιότης συνουσίας, che in

assenso²¹ alla spiegazione socratica del perché anche il caso zenoniano rientri nel suddetto parallelismo.

Gli unici fattori di distinzione tra *A* e *B* da un lato e *C* dall'altro sono rappresentati dai termini in 5, 7 e 8. *A*-5, *A*-8, *B*-5 e *B*-8 rinviano alle mutevoli circostanze forensi²² e politiche sulla cui base il retore stabilisce con quale, tra due opposte qualità, fare apparire di volta in volta una stessa cosa. *C*-7, invece, dipende verosimilmente dal fatto che si fa riferimento ad uno specifico scritto²³, dal quale in qualche modo dovevano emergere *insieme* le opposte proprietà con cui le stesse cose erano fatte apparire. In ogni caso, tali distinzioni non incidono sul parallelismo di fondo tra *A*, *B* e *C*, ossia che mediante una tecnica le stesse cose possono essere fatte apparire ad un medesimo soggetto con qualità opposte.

Dato tale parallelismo, la questione se la testimonianza del *Fedro* su Zenone concordi con quella del *Parmenide* o presenti l'Eleate come un erista, contemporaneo assertore o negatore di tesi opposte, verte innanzitutto sul ruolo che hanno i tre enunciati congiuntivi ricavabili da *C*²⁴:

		Tesi		Antitesi
<i>P</i>	Le stesse cose (sono)	simili	e	dissimili
<i>Q</i>	Le stesse cose (sono)	una	e	molte
<i>R</i>	Le stesse cose (sono)	in quiete	e	in movimento

Si potrebbe ritenere che Platone raffiguri Zenone come un erista se qualche elemento del passo del *Fedro* indicasse un interesse dell'Eleate

Soph. 232c7-10 e *Resp.* VI 499a4-9 è usata in riferimento a discussioni di tipo sofistico o eristico. Sull'espressione vd. VELARDI, *op. cit.*, pp. 242-3 n. 214.

²¹ *Phaedr.* 261d9: μάλα γε.

²² Vd. D.A. WHITE, *Rhetoric and Reality in Plato's 'Phaedrus'*, Albany, 1993, pp. 197-8, sulle possibili circostanze per cui un retore può fare apparire ad uno stesso uditorio una medesima cosa in modo opposto.

²³ Sulla questione del numero delle opere di Zenone pare fondata la tesi a favore di un unico scritto, che del resto è confortata dalla stessa testimonianza del *Parmenide*. Sul tema vd. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte I: *I presocratici*, vol. III: *Eleati*, a cura di G. REALE, Firenze, 1967, pp. 338-43 n. 2 (pp. 341-3 con aggiornamenti di Reale), VLASTOS, pp. 136-42, e W.T. MATSON, "The Zeno of Plato and Tannery vindicated", *La Parola del Passato*, 43, 1988, pp. 312-36 (in particolare pp. 317-8). La corrispondenza tra le tre coppie di opposti di *C* e quelle presenti nel *Parmenide* (vd. *supra* n. 16) potrebbe indicare che anche il *Fedro* intenda riferirsi ad un unico testo zenoniano.

²⁴ Le lettere identificative riprendono VLASTOS, p. 150, e CAVEING, p. 150.

a dimostrare la verità o la falsità sia della tesi che dell'antitesi dei tre enunciati congiuntivi.

Tuttavia, il *Fedro* non fornisce indicazioni sulla struttura delle argomentazioni zenoniane e sull'effettiva posizione in esse dei rispettivi congiunti di *P*, *Q* e *R*. Il *Parmenide*, invece, individuando esplicitamente nella confutazione dell'assunto pluralista l'intento ultimo dello scritto di Zenone, indica almeno per *P* una collocazione argomentativa del tutto in accordo con tale intento. Infatti, *P* può considerarsi con ogni ragionevolezza come corrispondente all'enunciato che in *Parm.* 127e2²⁵ figura *ex hypothesi*, in quanto derivante da quell'assunto pluralista la cui negazione è ottenuta attraverso la negazione dello stesso *P*.

In siffatte condizioni testuali sono state proposte delle letture che riconducono anche *Q* e *R* all'interno di una dinamica argomentativa volta alla confutazione della tesi della molteplicità degli enti²⁶. Tali letture sono plausibilmente compatibili sia con l'indicazione del *Parmenide* di un complessivo scopo antipluralista del discorso zenoniano²⁷, sia con possibili interpretazioni dei paradossi del moto come aventi questo stesso scopo²⁸.

Di contro, però, resta l'innegabile parallelismo sopra evidenziato tra il Palamede di Elea e i retori e i sofisti. Anzi, tale corrispondenza è oggetto delle successive battute del *Fedro*.

Infatti, riferendosi al parallelismo appena tracciato, per prima co-

²⁵ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια.

²⁶ Vd. VLASTOS, pp. 150-3, soprattutto per *P* e *Q* (per le riserve su *R* vd. pp. 142-9). Su *P* e *Q* vd. anche BERTI, *art. cit.*, p. 34. CAVEING riprende e approfondisce lo studio di Vlastos (cap. III), interpretando anche *R* come parte di un'argomentazione antipluralista (pp. 136-8 e 150-2). Nella stessa direzione di Caveing su *R* si muovono BARNES, *op. cit.*, p. 294, e MATSON, *art. cit.*, che difende la lettura di P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887 (2^{ed.} 1930), pp. 248-9. Ma su *R* già CALOGERO, *op. cit.*, riconosce la maggiore attendibilità, fra varie ipotesi, della lettura di Tannery (pp. 112-5), esprimendo invece delle riserve su *Q* (p. 110).

²⁷ Molto più complessa resta, invece, la questione dei rapporti tra le argomentazioni zenoniane e le tesi parmenidee, che il *Parmenide* presenta in termini monistici e che invece il *Fedro* non menziona affatto. Per alcuni spunti e proposte su tale questione vd. W. KULLMANN, "Zenon und die Lehre des Parmenides", *Hermes*, 86, 1958, pp. 157-72; P.K. CURD, *The legacy of Parmenides*, Princeton (N.J.), 1998, pp. 171-9; J.A. PALMER, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford, 1999, pp. 95-108; ID., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford, 2009, pp. 189-96.

²⁸ Vd., ad es., TANNERY, *op. cit.*, pp. 248-9, CAVEING, cap. II e pp. 136-8, e MATSON, *art. cit.*

sa Socrate afferma: «dunque la tecnica antilogica non concerne solo i tribunali e i discorsi pubblici, ma, come pare, quest'unica tecnica, se pure è tale, riguarda tutti i generi di discorso»²⁹. Da tale passaggio emergono almeno due dati fondamentali.

Innanzitutto, con l'espressione ἡ ἀντιλογική in 261d10 e con il termine τέχνη in 261e2 si sta facendo riferimento ai procedimenti argomentativi adottati in *tutti e tre i casi poc'anzi considerati* (A, B e C), procedimenti già identificati in quella circostanza con il termine τέχνη³⁰. Dunque, le parole di Socrate in 261d10-e2 stanno includendo anche le argomentazioni zenoniane.

In secondo luogo, è lo statuto dei suddetti procedimenti ad essere in questione. Infatti, riferendosi al termine τέχνη immediatamente precedente, l'inciso socratico εἴπερ ἔστιν [261e2] mostra come Socrate stia riflettendo su tali procedimenti mettendone in discussione lo statuto di vera tecnica.

Il motivo è che il discorso socratico è ancora impegnato nella discussione avviata in 259e7-260e7, discussione che aveva portato Socrate a mettere in questione la natura di vera tecnica della retorica tradizionale. Ora, l'inciso di 261e2 mostra come il precedente discorso socratico non si sia interrotto durante la trattazione della corrispondenza tra i retori e il Palamede eleatico, ma anzi abbia considerato i procedimenti argomentativi di *tutti* costoro alla luce della questione della differenza tra vera tecnica del parlare e mera pratica empirica, differenza connessa con la conoscenza della verità. Questa continuità discorsiva è confermata dai passaggi successivi.

Infatti, riferendosi alla tecnica, ammesso che sia tale, emersa dal precedente parallelismo, Socrate afferma che mediante essa si avrà la capacità, nei limiti del possibile, di rendere ogni cosa simile a ogni altra³¹. Alla richiesta di chiarimenti da parte di Fedro, Socrate spiega che questo procedimento dell'ὁμοιοῦν consiste nel «condurre poco a poco attraverso le somiglianze, muovendo ogni volta da ciò che è verso il suo opposto»³² così da poter ingannare gli altri. Tuttavia, Socrate aggiun-

²⁹ *Phaedr.* 261d10-e2: οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογική καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς εἴοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν ἄν αὕτη εἴη.

³⁰ Vd. colonna 1 dello schema.

³¹ *Phaedr.* 261e2-3.

³² *Phaedr.* 262b5-7: μεταβιβάζειν κατὰ μικρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκάστοτε ἐπὶ τοῦναντίον, ma vd. anche 262a2-3.

ge come chi intenda compiere questi progressivi spostamenti minimi, senza essere egli stesso ingannato, debba conoscere la verità sulle cose, *conditio sine qua non* per poterne distinguere le somiglianze e le differenze. La conclusione socratica è che, insegnando ad andare a caccia delle sole opinioni e non della verità, i maestri di retorica offrono una tecnica dei discorsi ridicola, che *in realtà non è una vera tecnica*³³.

Dato il suddetto riferimento del termine τέχνη di 261e2 alle procedure argomentative adottate non solo in *A* e *B*, ma anche in *C*, a tutti e tre questi casi deve altresì riferirsi il procedimento dell'ὁμοιοῦν³⁴, che appunto esplicita che cosa il precedente termine τέχνη identifichi. D'altronde, a conferma di tali riferimenti si pone la spiegazione socratica di questo "rendere ogni cosa simile ad ogni altra", spiegazione che si applica non solo ai casi *A* e *B*, ma anche *C*. Infatti, il partire da una cosa e il giungere progressivamente al suo opposto [262b7: τοῦναντίον] descrivono non solo i procedimenti dei retori nei discorsi forensi e assembleari, ma anche la dinamica delle argomentazioni zenoniane: come nei primi due casi una determinata cosa può essere fatta apparire in un dato modo per poi giungere a farla apparire nel modo opposto [vd. *B*-9 = 261d4: τὸναντίον], così nel terzo caso dall'ipotesi della pluralità si fa apparire la somiglianza degli enti per poi arrivare a farne apparire la dissomiglianza, e ancora si fanno apparire l'unità e la quiete a partire rispettivamente dalle apparenze della pluralità e del movimento³⁵.

Dunque, il *Fedro* si occupa delle tre coppie di opposti zenoniani non tanto per come esse figurano nel testo dell'Eleate – in modo assertorio o *ex hypothesi* –, ma principalmente in quanto rientranti all'interno di procedimenti argomentativi che costituiscono l'effettivo oggetto di riflessione. E nello specifico questi procedimenti mostrano un parallelismo con quelli dei retori tradizionali e dei sofisti non solo per il loro passare da un opposto all'altro, ma soprattutto per i loro rapporti con la verità e l'opinione nel compiere tali passaggi. Si tratta di un aspetto fondamentale, che emerge in piena chiarezza e coerenza dal *Fedro*, oltre che dal *Parmenide*.

³³ *Phaedr.* 262c1-3.

³⁴ Su tale procedimento vd. VELARDI, *op. cit.*, pp. 250-1 n. 222 (p. 251).

³⁵ Questi ultimi due tipi di spostamenti argomentativi si darebbero comunque, sia ritenendo il Palamede eleatico un antipluralista (come sostengono gli autori citati *supra*, n. 26), sia considerandolo un erista.

Nel *Fedro*, infatti, la pretesa della retorica tradizionale di fare discorsi prescindendo dalla verità e basandosi sulla sola opinione è confutata da Socrate attraverso un'analisi nella quale, in base al principio per cui non esiste una vera tecnica del parlare senza verità, si mette in discussione lo statuto di vera tecnica dei procedimenti dei retori e si mostra come costoro non possano comunque ignorare la verità. In tale analisi il discorso socratico include anche il caso zenoniano, il cui parallelismo con quello dei retori tradizionali si basa su almeno due elementi: il fare apparire una stessa cosa con qualità opposte, passando con progressivi spostamenti minimi da una determinazione al suo contrario, e soprattutto il fare discorsi non basandosi su quella che poi si chiarirà essere la verità eidetica. Difatti, avendo criticato congiuntamente i procedimenti argomentativi dei retori e di Zenone in un'unica sezione, successivamente il dialogo tratta della τέχνη del vero retore, riconoscendone due requisiti imprescindibili nel possesso del metodo dialettico e nella conoscenza della verità eidetica³⁶.

Da questo punto di vista si evidenzia una continuità del giudizio platonico su Zenone tra il *Fedro* e il *Parmenide*. È ben noto, infatti, come quest'ultimo dialogo affermi che le argomentazioni zenoniane sollevano delle aporie ἐν τοῖς ὁρωμένοις [*Parm.* 130a1, ma anche 135e1-2], in quanto riguardano unicamente il piano fisico senza considerare τὰ λογισμῶ λαμβανόμενα [vd. *Parm.* 130a2 e 135e2-4], la dimensione eidetica. In tal modo le argomentazioni zenoniane restano sul terreno della δόξα muovendo da un'opinione, quell'ipotesi pluralista che Zenone mira a confutare attraverso la derivazione da essa di conseguenze ridicole e contraddittorie.

Tuttavia, sarebbe sbagliato leggere la testimonianza del *Fedro* platonico sull'Eleate come una totale critica di quest'ultimo. La presentazione di Zenone come un Palamede ha indubbiamente un valore positivo, perché di tale figura mitica il testo platonico intende verosimilmente attivare una marca semantica ben registrata nella cultura greca del V e IV sec. a.C., quella di benefattore dell'umanità e inventore di tecniche³⁷. Agli occhi di Platone, infatti, Zenone ha il merito di avere

³⁶ *Phaedr.* 269c9-272b6.

³⁷ Vd. VLASTOS, pp. 154-5; CAVEING, pp. 153-4; BERTI, *art. cit.*, p. 25; VELARDI, *op. cit.*, pp. 243-5 nn. 216 e 217. Questo aspetto di Zenone come scopritore ritorna evidentemente nella considerazione aristotelica dell'Eleate come inventore della dialettica, giudizio riportato in DIOG. LAERT. IX 5, 25 = DK 29A1 (I, p. 247, 14-16), in DIOG.

elaborato un procedimento argomentativo dalle grandi potenzialità, un procedimento che le testimonianze platoniche concordemente conducono all'*ἀντιλογική*³⁸.

La determinazione del significato di quest'ultimo termine in rapporto a Zenone ha costituito un importante punto di discussione per l'interpretazione delle relative testimonianze platoniche³⁹. In proposito è stato rilevato come per Platone l'antilogia non abbia in sé un carattere positivo o negativo, ma acquisti piuttosto una specifica configurazione in base all'uso che ne viene fatto⁴⁰. Ora, i riferimenti del *Parmenide* alle procedure zenoniane ne evidenziano alcuni limiti d'uso, la cui correzione riconfigura in senso positivo tali procedimenti.

In primo luogo, come poc'anzi ricordato, c'è il loro essersi riferiti al solo piano fisico. In questo senso i discorsi di Zenone e quelli dei suoi avversari sono dei *λόγοι ἀντιλογικοί* non solo in quanto confutazioni delle rispettive tesi avverse, ma probabilmente anche in quanto rispecchianti la relatività e la contraddittorietà del mondo fenomenico cui rimandano⁴¹.

In secondo luogo le argomentazioni zenoniane si sono limitate a considerare una sola ipotesi e a derivarne le necessarie conseguenze, trascurando del tutto l'ipotesi contraddittoria⁴². Questo punto è innanzitutto di grande rilevanza ai fini del moderno dibattito sulla figura dello Zenone storico: se l'Eleate avesse sviluppato argomentazioni per affermare o negare tesi e antitesi insieme, sarebbe difficile spiegare questo passaggio della testimonianza del *Parmenide*⁴³. Oltre a ciò, l'importanza del secondo appunto platonico ai procedimenti zenonia-

LAERT. VIII 2, 57 e SEXT. EMP. *adv. math.* VII 6 = DK29A10. In proposito vd. CAVEING, pp. 139-45, e BERTI, *art. cit.*

³⁸ *Phaedr.* 261d10, *Parm.* 128d2.

³⁹ Vd. ad es. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 67-8; VLASTOS, pp. 153-4; G. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, pp. 59-67; CAVEING, pp. 152-3 (ma vd. anche pp. 139-45); BERTI, *art. cit.*, pp. 25-37; PALMER, *Plato's Reception... cit.*, p. 101, e ID., *Parmenides... cit.*, p. 193; VELARDI, *op. cit.*, pp. 248-50 n. 221.

⁴⁰ KERFERD, *op. cit.*, p. 65.

⁴¹ Come rileva KERFERD, *op. cit.*, pp. 66-7, in particolare commentando *Phaedr.* 89d1-90c7, Platone appare consapevole che la propria concezione del mondo fisico comporti esiti antilogici per il relativo discorso. Per quanto riguarda Zenone, una connessione tra lo studio della natura e l'uso dell'antilogia è attestata in PLUTARCH, *Pericl.* A, 5 = DK29A4.

⁴² *Parm.* 135e8-136c5.

⁴³ Come giustamente rimarca CAVEING, p. 147.

ni risiede nel mostrare come questi, a giudizio di Platone, finissero per avere un esclusivo carattere confutatorio⁴⁴. Infatti, la rettifica per cui è necessario esaminare le conseguenze derivanti non solo da un'ipotesi, ma anche dalla sua contraddittoria, insieme alla precedente indicazione di non limitare l'indagine al piano fisico, ridefinisce i procedimenti zenoniani come un τρόπος τῆς γυμνασίας indispensabile per il riconoscimento della verità in cui uno venga ad imbattersi⁴⁵.

E non è privo di significato che ad apportare queste correzioni e a condurre su tali basi la *gymnasia* sia il personaggio Parmenide. Non è da escludere che si tratti di un riconoscimento platonico per l'attenzione riservata dal Parmenide storico al tema dell'ὁδὸς διζήσιος verso τὴν ἀλήθειαν.

⁴⁴ Su questo punto, considerato più direttamente in rapporto ai frammenti di Zenone, vd. S. GIOMBINI - F. MARCACCI, "Dell'antilogia", in IDD. (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia, 2010, pp. 287-90.

⁴⁵ *Parm.* 136e1-3.

SILVIO MARINO¹**Una prospettiva per il rapporto tra *μίμησις* e *ποίησις***

«Pa...pa...pa...». Così recita una delle arie² più celebri de *Il flauto magico* di Mozart, in cui Papageno e Papagena finalmente si trovano e decidono di vivere assieme. I propri nomi, nella ripetizione della prima sillaba, divengono imitazione della natura, della natura “volatile”³, nella imitazione del verso degli uccelli. Il passaggio dal tartagliamento sillabico al nome indica il passaggio da una natura ferina alla natura umana, significata dall’articolazione fonetica del nome⁴. Il suono, non significativo in quanto suono e quindi non ancora vettore di alcun significato, diviene nome, e, in quanto nome, perde l’aspetto dell’imitazione sonora e diviene cosa che richiama un’altra cosa, permettendo così l’“appropriazione” del mondo da parte dell’uomo. Natura e nome si pongono, in tal modo, su piani differenti, il secondo rappresentando l’uscita – positiva per l’autore del libretto mozartiano – da uno stato di inferiorità. Ma, a riflettere in termini platonici, il passaggio da una naturalità priva di termini alla posizione dei nomi indica una frattura

¹ Universidade Federal de São Paulo (silviolisbona@yahoo.it).

² Atto secondo, scena ventinovesima. Ringrazio Daniela Cappello per avermi ricordato di Papageno e Papagena.

³ Cfr. M. MILA, *Lettura del Flauto magico*, Einaudi, Torino, 2006²: «È prescritto che all’inizio del duetto Papageno e Papagena svolgano, durante l’introduzione strumentale, un “komisches Spiel”, un gioco di gesti comici. Questi consistono in uno starnazzare pestando i piedi larghi, come dei volatili (sono entrambi pennuti)» (p. 190).

⁴ Giustamente Mila suggerisce che «Su un piano, per così dire cosmologico, di quella che il Vico avrebbe chiamato la storia naturale eterna dell’uomo, si potrebbe avanzare l’ipotesi che Papageno e Papagena si posseggono vicendevolmente, si appropriano l’uno dell’altra, nel solo modo con cui all’uomo è dato possedere il non-io, le cose, il mondo esterno: dandogli un nome. Solo col dargli un nome l’uomo s’appropria di ciò che è fuori di lui e lo assimila alla propria sostanza» (*ibid.*).

tra la natura e l'uomo che pensa questa natura⁵: è soltanto con i nomi, articolati in discorso, in dialogo, che all'uomo si dà la possibilità di appropriarsi delle cose, nella ricostruzione linguistico-eidetica del reale.

Argomento di questa pur brevissima indagine è la relazione tra il legame che si istituisce tra natura e fare umano dal punto di vista della μίμησις e della ποίησις nel primo libro del *Regime* della *Collezione ipocratica* e nel *Cratilo* platonico, al fine di mostrare in qual misura, in quest'ultimo testo, il concetto di nome come μίμημα sia paragonabile al concetto di μίμησις del primo.

A primo acchito, si potrebbe intendere la ποίησις come *prius* logico e ontologico della μίμησις: senza un "fare" non potrebbe esistere un "imitare". È a partire da quest'angolo visuale che vorremmo considerare il rapporto tra questi due concetti e la loro relazione con la tecnica e la natura, nella doppia declinazione di natura del tutto e di natura umana.

Un frammento di Democrito, del resto, testimonia di una vicinanza tra il campo del naturale e il campo dell'umano:

nelle cose più importanti siamo allievi (degli animali); del ragno nella tecnica della tessitura e nella tecnica del rammendare, della rondine nella tecnica del costruire case, e degli uccelli dal canto soave, del cigno e dell'usignolo, nel canto secondo *mimesis* (κατὰ μίμησιν)⁶.

L'attività tecnica viene inquadrata dall'Abderita non nella separazione tra il dominio del naturale e quello dell'umano, ma nell'articolazione che questi due piani sviluppano all'interno di due ambiti differenti eppur congiunti. Una testimonianza di una concezione simile,

⁵ Per la frattura tra *logos* e cose cfr. la cosiddetta "seconda navigazione" del *Fedone* (96a-100a). Nell'interpretare questo passo, F. TRABATTONI, *Jacques Derrida e le origini greche del logocentrismo* (Platone, Aristotele), in «Iride. Filosofia e discussione pubblica» 17 (2004), pp. 547-568, ora in ID., *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano, 2009, pp. 141-163 (da cui si cita, afferma che questa «metafora, [...], indica che il ricorso ai *logoi* è un procedimento "secondo", una specie di *second best* a cui [Socrate, *scil.*] si deve attenere in mancanza del primo [l'intuizione intellettuale, *scil.*]» (p. 153).

⁶ DK 68 B 154. Per φύσις e διδασχὴ in Democrito (DK 68 B 33), cfr. M. CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO, *Physis et didachè chez Démocrite*, in S. GIOMBINI-F. MARCACCI (a cura di), *Il quinto secolo. Studi in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Città di Castello, 2010, pp. 83-100.

per la quale ciò che gli uomini possono fare è “imitare” la natura, si trova nel *Regime* pseudo-ippocratico: in questo trattato, nel libro primo, il discorso si concentra nella considerazione della tecnica medica inquadrandola nel più generale contesto della fondazione della τέχνη. Questo luogo può, forse, offrire una prospettiva privilegiata per una considerazione della *mimesis* che non sia legata a un concetto semplice di “imitazione”, che richiami il concetto di “falso”, di “contraffazione”, ma che possa dispiegare sensi più profondi nel cortocircuito che si instaura tra φύσις e νόμος.

Il tentativo dell'autore del *Regime*, ad apertura del trattato, è quello di mostrare che *natura* e *cultura* non sono domini separati, ma strettamente connessi; anzi, l'obiettivo è quello di mostrare che il campo delle tecniche umane si giustifica e trova il proprio fondamento nella natura:

Mostrerò che le tecniche, che sono visibili, sono simili ai παθήματα, visibili o invisibili, dell'uomo⁷.

All'interno di un discorso teso a mostrare il legame tra ciò che è visibile e ciò che è invisibile, l'autore prende a esempio l'arte divinatoria per istituire un legame tra la τέχνη e la φύσις ἀνθρώπου:

I παθήματα della tecnica divinatoria e della natura umana sono i medesimi; per coloro che li conoscono, la previsione è sempre corretta, per coloro che non li conoscono dipende dal caso⁸.

⁷ *Regime*, I, XII (ed. di R. JOLY, Hippocrate. *Du régime, édité, traduit et commenté par R. Joly avec la collaboration de Simon Byl, Corpus Medicorum Graecorum*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, p. 136, 5-6).

⁸ *Regime*, I, XII (JOLY CMG p. 136, 13-14). Interessante è l'uso del termine πάθημα, che può indicare sia la patologia in senso medico sia in generale la modificazione che una struttura subisce in conseguenza di mutate circostanze; per questo aspetto cfr. D. LANZA, *Pathos*, in S. SETTIS, (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*. Vol. 2, *Una storia greca, II Definizione*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 1147-55 e M. VEGETTI, *Tra passioni e malattia. Pathos nel pensiero medico antico*, in «Elenchos» XVI (1995) fasc. 1, pp. 117-30. Il concetto di πάθος/πάθημα, negli usi non solo medici, è indicativo, inoltre, di una “modificazione cognitiva”, ovvero di una modificazione che rende un soggetto cosciente di una determinata realtà che, senza l'insorgere del πάθος, altrimenti non sarebbe manifesta; per questo aspetto cfr. l'articolo di J. PIGEAUD, *Qu'est-ce qu'être malade? Quelques réflexions sur le sens de la maladie dans l'Ancienne médecine*, in R. JOLY, (éd.), *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons (22-26 septembre 1975)*, Université de Mons, 1977 (ora in J. PIGEAUD., *Poétiques du corps*, Les Belles Lettres, Paris, 2008, pp. 105-130).

Quanto è interessante notare è la connessione tra il tecnico e il fisiologico operata attraverso l'uso del termine *πάθημα*: da questo punto di vista, l'autore del *Regime* opera una *biologizzazione* della tecnica divinatoria. Questo riportare un termine proprio della fisiologia all'ambito del tecnico trova il suo corrispettivo nell'operazione inversa, ovvero nell'operazione che attribuisce alla φύσις concetti e istanze che fanno parte del dominio della cultura. La φύσις possiede infatti un sapere che giustifica quanto da essa operato e che viene presentato come un sapere tecnico:

La natura sa di per sé queste cose: fa alzare chi è seduto, fa riposare chi si agita. La natura ha gli altri caratteri della tecnica medica⁹.

Sono da notare, in questa pur breve frase, gli attributi della natura: da un lato il carattere di autocausalità, dall'altro il sapere della natura. La natura *sa* (ἐπίσταται) con certezza le operazioni corrette che un individuo deve compiere. Ma questo sapere deriva da una causalità spontanea insita nella natura stessa (αὐτομάτη). A questo livello la natura si pone dal lato del sapere tecnico, ed è proprio la tecnicità che si pone in modo primario sul naturale: non è la τέχνη ιητρική ad avere i caratteri della φύσις, ma è la φύσις a possedere i caratteri della τέχνη ιητρική, situazione che determina, da questo punto di vista, una priorità della τέχνη. In un contesto che enfatizza il movimento dialettico tra τέχνη e φύσις, il testo porta a fondare questi due ambiti a partire da una tecnicità che si pone come più originaria ancora della natura. Se le tecniche umane, come vedremo, imitano la natura, come può accadere che, nel passo appena riportato, il rapporto venga invertito a favore della τέχνη?

I passi in cui si istituisce il legame tra la cultura e la natura mostrano da un lato la dipendenza delle singole tecniche dalla natura e dall'altro quella della natura dal sapere tecnico, nell'essere la natura "sapiente" della correttezza delle operazioni che fa compiere.

Per quanto riguarda questo punto, si osserva in che misura sia il concetto di μίμησις a fondare la correttezza di ogni singola tecnica; è il celebre passo dal capitolo XI:

⁹ *Regime*, I, XV: «ἡ φύσις αὐτομάτη ταῦτα ἐπίσταται· καθήμενον ποιεῖ ἀναστήναι, κινεούμενον ποιεῖ ἀναπαύσασθαι. τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα ἔχει φύσις ιητρικῆς» (JOLY CMG pp. 136, 28-138, 2).

Gli uomini non sanno osservare l'invisibile a partire dal visibile; essi non sanno che le tecniche che utilizzano sono simili alla natura umana. L'intelletto degli dèi insegnò loro a imitare le loro proprie caratteristiche, ed essi sanno ciò che fanno ma non sanno ciò che imitano¹⁰.

In questo passo si opera uno slittamento tra i piani della μίμησις e della ποίησις; l'originarietà dell'azione non è più attribuito del fare, del ποιεῖν umano, ma della μίμησις. Da questo punto di vista il ποίημα nasconde, agli occhi dell'uomo, un μίμημα che sta a suo fondamento. Ma l'azione *produttiva* umana (e quindi l'azione *imitativa*) non riproduce la natura in termini di immagine, come si potrebbe inferire dall'attività del pittore o dello scultore; l'azione dell'artigiano è *ri-produttiva* nel senso dei meccanismi che sono alla base delle proprie azioni.

Se però poniamo attenzione al testo, ritroviamo che il concetto di μίμησις non si applica soltanto alla relazione tra il fare umano e il fare divino, ma alla stessa costituzione dell'universo:

il fuoco ha modellato da sé tutto nel corpo secondo uno schema (corretto), a *imitazione* dell'universo, accordando i piccoli (organi) ai grandi e i grandi ai piccoli¹¹.

Al di là della relazione tra macrocosmo e microcosmo che qui si ritrova e che è stata oggetto di numerosi studi¹², quanto occorre qui notare è che la nozione di μίμησις (in questo caso ἀπομίμησις) non è legata al concetto di copia o alla istituzione di due piani differenti seppur tra loro relati, ma semplicemente a quella del fare originario. Se la natura umana è parte della natura intesa nella sua generalità, allora il procedimento di strutturazione per l'uomo segue quello più generale della costituzione delle cose. Ciò significa che il fare originario (quel

¹⁰ *Regime*, I, XI: «Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται: τέχνησι γὰρ χρωόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνη φύσει οὐ γινώσκουσιν. Θεῶν γὰρ νοῦς ἐδίδαξε μιμεῖσθαι τὰ ἐσωτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι, καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται» (JOLY CMG p. 134, 21-24). Traduciamo qui l'articolo «τὰ» con «caratteristiche», accostando tale articolo al termine «παθήματα», che occorre nel capitolo XII (JOLY p. 136, 5) e che ha la funzione di istituire il parallelo tra le tecniche e la natura dell'uomo.

¹¹ *Regime*, I, X: «πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἐωυτὸ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὄλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρὰ» (JOLY CMG p. 134, 5-6).

¹² Si veda lo studio di R. JOLY, *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime*, Les Belles Lettres, Paris, 1960, pp. 37 ss.

fare da cui scaturiscono le cose) è esso stesso un atto mimetico. I passaggi concettuali che il testo offre partono dalla descrizione della costituzione dell'uomo nel suo essere fatto a imitazione del Tutto e arrivano ad affermare che le tecniche umane sono fatte a imitazione della natura umana; da ciò possiamo porre che se la natura umana è μίμησις della natura del Tutto¹³, e se le tecniche sono μιμήσεις della natura umana, allora le tecniche partecipano non soltanto della natura dell'uomo ma anche della natura del Tutto. Questa comunanza di natura del Tutto, natura umana e tecniche si riflette anche dalla parte dell'errore e della scorrettezza procedurale; per la breve analisi che portiamo avanti occorre tener ben presente questo aspetto:

Le cose che gli uomini hanno posto mai rimangono uguali, né nel senso della correttezza né in quello della scorrettezza¹⁴.

La correttezza e la scorrettezza sono concetti che individuano il piano di fondazione epistemologica di una scienza¹⁵, potendosi, a questo livello, porsi l'errore. La correttezza, però, non si ritrova soltanto al livello dell'umano, ma anche a quello della natura, ed è a questo livello che i processi biologici assumono, come notato, caratteristiche della scienza:

In questo caso, (le particelle) cambiano dal più grande al più piccolo prima del tempo, poiché esse non conoscono ciò che fanno¹⁶.

Il dominio del biologico, come il caso delle "particelle", non è sottratto a quella tecnicità originaria che abbiamo individuato nella φύσις αὐτομάτη, che sa (ἐπίσταται) cosa è opportuno far compiere e ciò che

¹³ Cfr. ad es. cap. X: «Intorno al ventre, il fuoco ha posto una concrezione di acqua fredda e umida, passaggio del soffio freddo e caldo, imitazione della terra... (περὶ δὲ ταύτην ὕδατος ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ σύστασιν, διέξοδον πνεύματος ψυχροῦ καὶ θερμοῦ, ἀπομίμησιν γῆς...)» (JOLY CMG p. 134, 8-10). Da notare che occorre lo stesso termine ἀπομίμησις anche nel passo appena riportato.

¹⁴ *Regime* I, XI: «τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι διέθεσαν, οὐδέποτε κατὰ ταῦτ' ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς» (JOLY CMG p. 136, 2-3).

¹⁵ Cfr. *De arte*, V, 6: «Ora, là dove quanto è corretto (τό τε ὀρθόν) e quanto non è corretto (τό μὴ ὀρθόν) sono esattamente delimitati, come potrebbe questa non essere un'arte?» (tr. A. JORI, *Medicina e medici nell'antica Grecia*, Napoli 1996). Si veda G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, 1991², pp. 35 ss.

¹⁶ *Regime*, I, VIII: «ἀλλ' ἀμείβει ἐκ τοῦ μέζονος ἐς τὸ μείον πρὸ μοίρης· διότι οὐ γινώσκουσιν, ὃ τι ποιέουσιν» (JOLY CMG p. 132, 10-11).

non lo è; ovvero in quella natura che conosce la correttezza di ciò di cui è causa. In tal modo l'autore assimila i piani del biologico e dell'umano, di ciò che è specificamente umano, ovvero della tecnica. Le particelle si comportano non diversamente dagli uomini nel momento in cui "non sanno ciò che fanno". Ma, a livello della natura, il legame tra μίμησις e ποίησις è diretto, mentre gli uomini, pur conoscendo ciò che fanno, non hanno la consapevolezza di ciò che *imitano*.

Gli uomini, con le loro tecniche, imitano la natura, ma tale imitazione non è la rappresentazione visiva, come si è detto, né tanto meno quella sonora, come nel caso di Papageno. Le tecniche riproducono l'azione e non un simulacro che inganna i sensi; la μίμησις di cui si tratta nel *Regime* è qualcosa di costitutivo della struttura del Tutto e – ciò che occorre sottolineare – non individua, da questo punto di vista, due domini differenti.

Gli esempi che l'autore del *Regime* produce sono esplicativi di questa concezione della μίμησις:

I tecnici fondono il ferro col fuoco, costringono il fuoco attraverso il soffio. Sottraggono il nutrimento (al ferro) contenuto e, una volta malleabile, lo battono e tendono; dopodiché, nutrito dall'acqua, esso diviene resistente. L'uomo subisce le medesime cose da parte del pedotriba¹⁷.

L'analogia unisce i piani del Tutto – nel riferimento al nutrimento-acqua –, della tecnica della siderurgia e della tecnica di allevamento dell'uomo; le operazioni che queste due tecniche presuppongono non sono altro che una sola modalità di azione sull'oggetto. Se l'analogia fosse istituita solo tra due tecniche, il testo del primo libro del *Regime* presenterebbe caratteri analoghi all'analogia istituita da Gorgia nell'*Encomio di Elena*¹⁸; il nucleo centrale nel *Regime* è, però, la dipendenza di questa analogia dalla natura del tutto. Ed è proprio alla luce

¹⁷ *Regime*, I, XIII: «Τεχνῖται τὸν σίδηρον πυρὶ τήκουσι πνεύματι ἀναγκάζοντες τὸ πῦρ. τὴν ὑπάρχουσαν τροφήν ἀφαιρέονται, ἀραιὸν δὲ ποιήσαντες παίουσι καὶ συνελαύνουσιν· ὕδατος δὲ ἄλλου τροφή ἰσχυρὸς γίνεται. ταῦτά πάσχει ἄνθρωπος ὑπὸ παιδοτρίβειω» (JOLY CMG p. 136, 15-18). Per un concetto di μίμησις più ampio del concetto di imitazione visiva cfr. J. PIGEAUD, *L'art et le vivant*, Gallimard, Paris, 1995: «l'autore medico, quando utilizza il senso "profondo" della *mimesis* che vuole stabilire, conosce il senso "estetico" della *mimesis*. [...]. La *mimesis* dello scultore, che è la finalità cosciente della propria produzione, partecipa, come tutte le tecniche umane, di una *mimesis* più profonda. La *technè* riproduce la natura» (p. 181).

¹⁸ Cfr. DK 82 B 11 § 14.

di questa comunanza tra i vari piani della realtà, istituita dall'autore ippocratico, che possiamo mostrare la vicinanza concettuale tra la μίμησις nel *Regime* e la μίμησις nel *Cratilo* platonico.

In questo dialogo platonico, emerge l'ipotesi che il nome sia un μίμημα, una imitazione della cosa. Nel dialogo si specifica il senso del verbo μιμείσθαι e si considera innanzitutto questa azione come *raffigurazione* della cosa¹⁹; questa stessa impostazione è sottesa all'esame del nome dell'imitare che si opera attraverso di esso:

Nome dunque, come sembra, è imitazione con la voce (μίμημα φωνῆ) della cosa che si vuole imitare; e denomina colui che imita con la voce quello ch'egli imita²⁰.

La vicinanza tra il concetto di μίμησις del *Regime* e quello del *Cratilo* si coglie nell'obiezione che Socrate muove a questa sua stessa affermazione, controbattendo al pensiero di Ermogene. Se il nome fosse realmente «imitazione con la voce della cosa che si vuole imitare», allora chi riprodurrebbe il verso di un animale, per ciò stesso *nominerebbe* (ὀνομαζέειν) l'animale²¹: Papageno chiama Papagena. Questa concezione dell'imitazione, per la questione del nome, viene respinta da Socrate, e principio sotteso a questo rifiuto è la distinzione tra due tipi di μίμησις differenti; concezione che abbiamo ritrovato nel primo libro del *Regime*. Infatti, il nome non è, nella prospettiva di Socrate, una rappresentazione che *riproduce* modalità di fenomenizzazione dell'oggetto²², ma ciò che è proprio di ciascuna cosa, ovvero l'οὐσία:

Ebbene, se qualcuno fosse capace di riprodurre proprio ciò, ovvero l'essenza, con lettere e sillabe, non renderebbe manifesto ciò che ciascuna cosa è?²³

¹⁹ Cfr. *Crat.* 423a1-3: «Se, poniamo, volessimo indicare l'in su e il leggero, leveremmo, credo, le mani verso il cielo, cercando d'imitare la natura medesima dell'oggetto» (tr. E. Martini, Rizzoli, Milano, 2006).

²⁰ *Crat.* 423b9-11 (tr. Martini modificata).

²¹ Cfr. *Crat.* 423c4-6.

²² Cfr. *Crat.* 423d4-9: «hanno gli oggetti ciascuno suono e figura, e molti anche colore? [...] Sicché pare che non quando uno imiti codeste cose, e neppure in codeste imitazioni, abbia luogo l'arte del nominare; ché siffatte arti sono o la musica o la pittura» (tr. Martini).

²³ *Crat.* 423e7-9: «Τί οὖν; εἴ τις αὐτὸ τοῦτο μιμείσθαι δύναται ἐκάστου, τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς, ἄρ' οὐκ ἂν δηλοῖ ἕκαστον ὃ ἔστιν...».

L'imitazione-riproduzione (μίμησις) che il nome dovrebbe operare rispetto al legame tra il linguaggio e la realtà²⁴ ricalca il concetto di μίμησις generale che l'autore del *Regime* utilizza nel descrivere le tecniche. Ed è a questo livello che possiamo tracciare un'analogia con il *Cratilo*. Il vasaio del *Regime* riproduce la natura non perché raffigura su di essi oggetti attraverso la pittura, ma perché riproduce un movimento, una struttura che è propria della natura²⁵. Tra le varie tecniche citate dall'autore ippocratico, significativa, ai nostri fini, è il riferimento alla scrittura nel suo legame con la conoscenza: oltre all'udito, alla vista, all'olfatto, al gusto, al tatto, alla regolazione del freddo e del caldo, appare la bocca (στόμα) come organo preposto al linguaggio articolato (διάλεκτος)²⁶. Queste sette strutture sono quanto rendono possibile la conoscenza per l'uomo. Importante è la relazione che si instaura tra le lettere e la conoscenza: come, in generale, gli uomini sanno ciò che fanno ma non sanno ciò che imitano, così la conoscenza si basa su queste sette figure (σχήματα):

La conoscenza utilizza sette figure. Tutte queste cose l'uomo fa, sia che sappia le lettere sia che non le sappia²⁷.

Anche la scrittura, le lettere e i nomi, rientra nella medesima concezione delle tecniche umane che l'autore ippocratico propone; ciò che, però, occorre notare, ai nostri fini, è che anche per il *Regime* vi è un legame tra i nomi e la natura, e questo legame è istituito dalla μίμησις comune a ogni tecnica. È da questo punto di vista che il *Cratilo* può reagire con il *Regime*, nell'analogia e nell'intersezione tra le varie tecniche, stabilite anche dal testo platonico. Una delle immagini più famose di questo dialogo è il paragone tra il nome e la spola: entrambi sono strumenti ed entrambi servono a distinguere, il primo l'οὐσία, la seconda il tessuto²⁸. Se analizziamo il termine οὐσία, osserviamo che

²⁴ Occorre puntualizzare che il termine «οὐσίαν», della nota precedente, può essere tradotto anche con «realtà», il che porterebbe ad affermare che il nome esprimebbe la realtà di ciascuna cosa.

²⁵ Cfr. *Regime*, I, XXII: «I vasi fanno girare la ruota, che non si muove né indietro né avanti, e muovendosi allo stesso tempo nei due sensi, riproduce la rivoluzione del Tutto» (JOLY CMG p. 140, 11-12). Lo stesso concetto di μίμησις è presente negli altri esempi che l'autore propone nei capp. XVI-XXIII.

²⁶ Cfr. *Regime*, I, XXIII (JOLY CMG p. 140).

²⁷ *Regime*, I, XXIII (JOLY CMG p. 140, 18-20).

²⁸ Cfr. *Crat.* 388b-c. Per questa analogia cfr. L. PALUMBO, *La spola e l'ousia*, in G.

esso è utilizzato in relazione sia all'azione del "distinguere" sia alla μίμησις. Il nome è, da un lato, uno strumento che serve a «insegnare e a distinguere la *realtà*»²⁹ e dall'altro è un μίμημα della cosa. Il parallelo che qui si vuole avanzare è che il nome, inteso come μίμησις, sia molto vicino concettualmente alla μίμησις del primo libro del *Regime*; ovvero esso indica un'azione della tecnica che ha a proprio fondamento un processo che la φύσις *ri-produce* nella configurazione e modificazione degli enti. Una tale concezione della μίμησις è condivisa dall'autore del *Regime* e dal *Cratilo*: la tecnica della posizione dei termini non può prescindere dall'analisi dei confini degli elementi (lettere e sillabe) in relazione all'analisi dei confini degli enti. Il carattere della μίμησις viene a configurarsi, nel *Cratilo*, attraverso la nozione di "somiglianza" (ὁμοιότης):

dopo aver effettuato queste divisioni [delle vocali e degli altri elementi dei nomi, *scil.*], dobbiamo distinguere bene, a loro volta, tutti gli enti ai quali bisogna porre i nomi [...]. Considerato bene tutto ciò, dobbiamo saper applicare ciascun elemento secondo la somiglianza (κατὰ τὴν ὁμοιότητα)³⁰.

La μίμησις che qui si affaccia è la marca della relazione tra i due domini del naturale e del tecnico, relazione giustificata dalla ὁμοιότης tra nomi e cose³¹. A ben considerare questo aspetto e nella prospettiva di riflettere sul senso della μίμησις nel *Regime* e nel *Cratilo*, la somiglianza rappresenta l'omologia tra le strutture degli enti e le strutture del linguaggio. Se cogliere l'οὐσία significa sia separare gli enti, come con la trama e l'ordito per il tessuto, sia *ri-produrre* (μιμῆσθαι) le cose rendendole attuali, possiamo inferire che il senso della μίμησις, in questo contesto, indica che la dialettica, la scienza delle διαίρεσεις, non fa altro che μιμῆσθαι gli enti nella loro distinzione reciproca. Da questo particolare punto di vista, e senza la pretesa di generalizzare queste suggestioni, la dialettica, tecnica che giudica della bontà della

CASERTANO (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 2005, pp. 65-94.

²⁹ *Crat.* 388b13-c1: «διδασκαλικόν [...] διακριτικὸν τῆς οὐσίας».

³⁰ *Crat.* 424c9-d6 (tr. Cambiano).

³¹ Per un'interpretazione della ὁμοιότης nel *Cratilo* cfr. L. PALUMBO, *μίμησις. Rappresentazione teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Lofredo, Napoli, 2008, pp. 345 ss.

posizione dei nomi, funziona come le tecniche che il primo libro del *Regime* presenta: esse hanno un legame di omologia funzionale con la natura proprio come la dialettica, che segue le nervature naturali tra gli enti e ha come scopo:

dividere per specie (κατ' εἶδη) seguendo le giunzioni (κατ' ἄρθρα) naturali e cercare di non lacerare alcuna parte, alla maniera di un cattivo macellaio³².

È appunto il ripercorrere i processi e le distinzioni che si danno in natura a essere la marca della correttezza e “garanzia di verità”. A differenza del *Regime*, non possiamo, però, affermare che il dialettico operi le proprie senza conoscere ciò che “imita”, condizione degli uomini del trattato pseudo-ippocratico, mentre è proprio la consapevolezza della μίμησις a fondare la dialettica. Da questo angolo visuale, essa si configura come *atto mimetico* che separa e congiunge termini che sul piano dell'essere sono separati o congiunti: è il dialettico a decidere dell'unione di Papageno e Papagena.

³² *Phaedr.* 265e1-3 (tr. Cambiano modificata).

MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA¹

**Insultare o dialogare? Qualche riflessione
su *Repubblica* e *Ippia Maggiore***

a Gianni,
a le opere e i giorni... *insieme*

Ogni atto linguistico è una *provocazione*. Una provocazione fatta da chi parla, che non vuole essere intesa come un'offesa, ma come un invito al dialogo. A volte, però, chi ascolta, per ragioni diverse, può non accettare quella provocazione, e allora il dialogo è assente. Quando pronunciamo parole, con l'intenzione di comunicare qualcosa, per quanto banale possa essere, il contenuto del nostro discorso veicola il nostro stato di spirito e il nostro modo d'essere, tradisce le nostre aspettative o maschera le nostre affezioni. Per questo, molte volte siamo accusati di non aver inteso realmente e correttamente ciò che ci era richiesto, di non aver risposto educatamente a ciò che il nostro interlocutore ci diceva, insomma di essere *ingiusti*. Questa "intermittenza della comunicazione" dà luogo a molti malintesi, sia nei discorsi che costruiamo sul nostro vivere quotidiano, sia in quelli delle nostre analisi filosofiche. Così ogni interlocutore, portando con sé esperienze di vita personale, intrasmissibili, assomiglia a un incrocio sempre nuovo, sempre con una strada da rifare e da 'riaggiustare', nella quale gli avvallamenti e i rialzi della comunicazione a volte si riconoscono e si riesce ad evitarli, altre volte non si riconoscono, o si ignorano, e ci fanno sobbalzare. Il filosofo, dunque, deve essere capace di indovinare, svelare, di classificare il carattere dell'interlocutore che gli è di fronte, se vuole che il discorso non termini in una pura aporia.

Secondo Amalia Riccardo «Discutere è come partecipare ad una

¹ Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (mgomesdepina@unior.it).

fešta o ad un banchetto. Come tutte le feste e i banchetti, anche il discutere prevede il rispetto delle regole dello stare insieme. E quando il discorso, le feste o i banchetti minacciano di interrompersi, perché qualcuno ne infrange le regole, gli astanti non possono che protestare.

Il problema è che spesso nei discorsi, come nelle feste e nei banchetti, le regole non sono evidenti, ma tacitamente assunte. E per questo è più facile infrangerle. Talvolta senza rendersene conto» (2004: 423).

In effetti Socrate, nella multiformità dei caratteri con cui si presenta, essendo uomo e non dio, è accusato moltissime volte di ‘commettere ingiustizia nei discorsi’, e non sempre quando discorre riesce ad evitare lo scontro delle personalità, ragion per cui l’esito discorsivo delle sue affermazioni si deve principalmente all’impatto emotivo che le sue asserzioni provocano nei suoi interlocutori. Non solo, ma lo scontro che si determina tra i parlanti dipende chiaramente dal *pathos* dell’interlocutore che ci si trova di fronte, e per questo, parlando di *giustizia* del e nel *logos*, non si può lasciare da parte lo scopo del *logos*, la ragione del proprio discorso. Per cui la ‘giustizia’, o la ‘non giustizia’ di un dialogo poggia soprattutto sull’intreccio di tre fattori: il *pathos* dell’interlocutore che ci si trova dinanzi, la maniera di entrare in contatto, di scontrarsi, con questo *pathos*, e l’obiettivo che ambedue i parlanti perseguono.

La finalità di questo contributo è allora di vagliare la correttezza del metodo socratico, analizzando anche il concetto del giusto metodo con il quale condurre una conversazione. Scegliamo, a questo fine, due dialoghi: la *Repubblica* e l’*Ippia maggiore*².

La *Repubblica* è il dialogo che tratta esplicitamente il tema della giustizia. Socrate è condotto a casa di Cefalo, dove discorrerà sulla giustizia e l’ingiustizia. Il percorso filosofico e le argomentazioni che lo porteranno ad affermare la preferibilità della vita giusta a quella ingiusta non costituiranno oggetto diretto di questo contributo. Vogliamo appena soffermarci su alcuni passi di questo dialogo, e specialmente quelli nei quali Socrate è fatto oggetto di aspri insulti da parte di Trasimaco.

² Per il testo greco della *Repubblica* ho usato l’edizione di I. BURNET (1972) *Platonis Opera*, tomo IV e di S.R. SLINGS (2003); per le traduzioni ho tenuto presenti M.H. da ROCHA PEREIRA (1993⁷) *Platão A República*; M. VEGETTI (2007) *Platone La Repubblica*. Per l’*Ippia Maggiore*, l’edizione di I. BURNET (1977) *Platonis Opera*, tomo III; e la traduzione di M.T. SCHIAPPA DE AZEVEDO (1989²) *Platão Hípias maior*.

Ci troviamo nel libro I della *Repubblica*, in 336 A. Socrate ha appena finito di confutare, non senza alcune titubanze e timori, la tesi di Polemarco, sebbene questi si sia lasciato guidare abbastanza docilmente dalla capacità espositiva e persuasiva del discorso socratico. Al contrario di Polemarco, Trasimaco si mostra un interlocutore molto più aggressivo e molto meno disposto ad essere sconfitto in combattimento, o convinto facilmente dalle ben note ‘chiacchiere’ socratiche. Infatti, nota Socrate, era già da molto che Trasimaco stava tentando di *impadronirsi del discorso* (336 B 2: ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου), essendo però impedito da coloro che gli erano intorno e che desideravano ascoltare Socrate fino alla fine.

La caratteristica psicologica di Trasimaco è indicata già dal senso che Socrate attribuisce al verbo ἀντιλαμβάνω: quando è accompagnato dal genitivo, il verbo significa anche ‘impadronirsi’ e ‘diventare signore di’. Due sinonimi che indicano chiaramente l’anima desiderosa di potere, di diventare padrona di tutto e di tutti. Trasimaco, infatti, non era riuscito ad intervenire prima perché ne era stato sempre *impedito* (B 3: διεκώλυετο) dagli altri, ossia perché non era riuscito ad assicurarsi la collaborazione degli uditori e di quelli che gli stavano intorno.

Potremmo dire che in questa breve descrizione teatrale Platone anticipa la caratteristica dell’anima del tiranno nel IX libro³, perché come il tiranno ha bisogno di allearsi con qualcuno che lo faccia giungere al potere, prima di impadronirsi di tutto, anche Trasimaco aveva avuto bisogno di una breccia nel discorso socratico e del permesso degli altri uditori per introdurre ed affermare le sue idee⁴.

La tesi che Trasimaco vuole difendere, dunque, è una tesi che rispecchia la sua forma di essere e di pensare e, di conseguenza, il suo *pathos*. Trasimaco è un sofista che sostiene la tesi della giustizia come l’utile del più forte, forse perché egli si considera il più forte e dunque colui che deve sconfiggere e distruggere l’argomentazione socratica o le argomentazioni che non siano in accordo con la sua.

Ora, la maniera di condurre il discorso sulla giustizia era sembrata a

³ Cfr. 571a-580c. Per un’analisi della natura del desiderio tirannico, vedi PALUMBO (2001: 60-87).

⁴ Una piccola pausa o una disattenzione da parte di Socrate, potremmo dire, è stata sufficiente affinché si verificasse l’attacco di Trasimaco. ‘Pausa’, però, che Socrate aveva avuto l’opportunità di prevedere, dato che era riuscito a salvare il suo discorso evitando l’‘afonia’. Per la questione dell’‘afonia’ di Socrate nel I libro della *Repubblica*, vedi il mio *A ‘orfandade’ da filosofia – funções e uso da imagem na República* (2010).

Socrate *idonea*, cioè corretta e giusta (Dixsaut: 2004), non solo a convincere l'interlocutore che aveva dinanzi, cioè Polemarco, ma anche adeguata a tutti gli altri ascoltatori. Questo è un errore che Socrate sconta lungo tutta la *Repubblica*, essendo infatti obbligato a descrivere particolareggiatamente le parti dell'anima, soprattutto perché quando si parla non si parla soltanto *alla parte razionale* dell'interlocutore, ma a *tutta* l'anima. Tuttavia, questa sarà una coscienza che Socrate conquisterà solo dopo esser stato criticato, per non dire maltrattato, da Trasimaco. Ma su questo, vedremo.

Come si giunge, intanto, nel dialogo, al vituperio? Torniamo un po' indietro.

Trasimaco entra nella discussione, o nel campo di battaglia, disposto ad abbattere tutto ciò che gli si possa frapporte nel suo cammino. Ora, letteralmente, il nome Trasimaco significa "audace in battaglia", "temerario"⁵, ed è in ragione di questa qualità che pretende dimostrare di esser capace di combattere la tesi di Socrate. Così, nelle pagine 338 D-343 A, accusa Socrate di essere vergognoso, di essere un sicofante nella discussione, di usare trucchi capziosi nell'argomentazione, di essere una nullità, di essere infantile e semplicione. La discussione filosofica, per Trasimaco, si deve accompagnare alla volontà e alla capacità di esporsi, cosa che egli è disposto a fare, ma che Socrate, a quanto pare, no. La fiducia che il sofista ha nella propria tesi e l'animosità che lo sostiene fanno sì che il suo discorso diventi offensivo, all'inizio in maniera contenuta, e in seguito completamente *pleonectica*.

Trasimaco parte dall'opinione che la giustizia nell'argomentazione corrisponde all'adeguare il proprio sentire alla tesi del più forte, e, dato che egli vede se stesso come il detentore della tesi forte e le argomentazione di cui Socrate si serve sono realmente molto deboli, secondo Trasimaco, è vergognoso che sia consentito a Socrate confutare in forma così semplicistica e banale la tesi, per esempio, di Polemarco. Il motivo di questa aggressività forse risiede nel fatto che Polemarco espone tesi di Trasimaco, perché 'probabilmente' è il suo amato e, in qualche maniera, la sconfitta e la persuasione del giovane lascia il sofista, in quanto suo amante, abbastanza malvisto di fronte agli altri interlocutori. Per questo motivo, egli non desiderava altro che appropriarsi del discorso per rimettere di nuovo in sesto la sua tesi e vendicare

⁵ Per la differenza tra coraggio e temerarietà, vedi il lungo *excursus* nel *Protagora*, 349 A-351 B.

l'onore offeso. La prima offesa appare effettivamente in 338 D 2: «sei un infame (βδελυρός), Socrate».

Con l'aggettivo βδελυρός Trasimaco segna i limiti della sua concezione di quello che dovrebbe essere un vero avversario. Lo stesso aggettivo, sebbene usato soltanto in riferimento a cose, significa anche 'fetido', 'di cattivo odore'. È possibile che, usando il termine, Trasimaco stia alludendo anche a questo significato, visto che Socrate era solito dedicare pochissimo tempo alla propria igiene personale⁶. E per ciò, per il sofista, la maniera di condurre l'argomentazione da parte di Socrate rivela un animo svergognato e impudente, una specie di *gioco sporco*, perché non è giusto interpretare i discorsi in maniera tale da travisare e 'insudiciare' un argomento. Poco dopo, in 340 D 2, Socrate viene accusato di essere anche un sicofante nella discussione (Συκοφάντης γάρ εἶ... ἐν τοῖς λόγοις), dato che è capace di discutere solo in malafede e non è disposto a lasciarsi convincere dalla forza della tesi dell'avversario.

Ora, in sintesi, le linee della difesa socratica sono queste: innanzi tutto, Socrate afferma che la giustizia non può appartenere al più forte perché questi può ingannarsi, e, conseguentemente, chi obbedisce al più forte, nel farlo, può danneggiarlo; poi dice che chi governa deve possedere una tecnica, poiché, come accade sempre per tutte le tecniche, chi la possiede agisce guardando al vantaggio dell'oggetto cui si applica la tecnica (come, per esempio, nel caso del medico e dell'agricoltore) e non del proprio; e dunque, anche il governante mira al vantaggio del governato e non al suo proprio. Socrate conclude, infine, che la perfetta ingiustizia non può esistere, poiché anche i gruppi di uomini ingiusti hanno bisogno di una qualche giustizia per poter sopravvivere. Per qualche tempo Trasimaco, molto sicuro di sé, non ha difficoltà a smontare le argomentazioni socratiche, continuando a difendersi offendendo. In 341 B 8-9, invita persino Socrate ad attaccare la sua tesi usando i suoi abituali e capziosi trucchi da sicofante (πρὸς ταῦτα κακούργει καὶ συκοφάντει, εἴ τι δύνασαι), non solo perché si ritiene preparato per difendersi, ma anche perché lo stile socratico è, per lui, un furto di tesi altrui, alterate e rivendute come proprie.

Poi, in 341 C 4, lo accusa di non valer nulla (οὐδὲν ὄν), perché con-

⁶ Cfr. *Simposio* 174 A 3-5, ove si dice che per il banchetto in onore di Agatone, Socrate si era lavato, profumato e calzato, cosa che di raro faceva.

tinua insistentemente a rifiutarsi di combattere, preferendo farsi scudo con la presenza degli altri compagni, in un vile atteggiamento di codardia e di ingiustizia nell'interrogare e nel rispondere. Trasimaco sostiene che questi atteggiamenti di Socrate rivelano la sua mancanza di coraggio e giunge persino al punto di paragonarlo ad un indifeso bambino che non sa nemmeno soffiarsi il naso: «Dimmi, Socrate, ce l'hai una balia? (343 A 4: ... τίτθη σοι ἔστιν;) [...] Non si accorge che hai il moccio al naso e non te lo soffia quando ne hai bisogno (343 A 7-8: κορυζῶντα περιορῶ καὶ οὐκ ἀπομύττει δεόμενον)». E continua, chiamandolo 'grande sempliciotto' (343 D 2: εὐηθέστατε), dal momento che insiste nel mantenere la stessa tattica di difesa, non volendo accettare che essa non sta sortendo alcun effetto.

Come si vede, la discussione tra Socrate e Trasimaco rispecchia la rispettiva concezione che i due hanno della giustizia e del dialogare giustamente in filosofia. Se pretende realmente di salvare la vita giusta dalla cattiva fama che la circonda, Socrate deve esporsi e prendere una posizione forte contro la tesi di Trasimaco. L'avversario che ha dinanzi è un uomo che confida nella sua capacità di persuadere e crede nella veracità della propria argomentazione, che conta sull'appoggio implicito o esplicito della maggioranza. Per convincerlo della falsità della sua tesi, Socrate ha bisogno di 'ricalibrare' il suo discorso, ha bisogno di modellarlo in maniera conforme all'interlocutore, perché sarebbe un peccato trascurare le enormi potenzialità di Trasimaco.

Ora, se per giustizia s'intende fare ciò a cui si è portati per natura (cfr. I 370 A 4), e se la funzione del filosofo è quella di difendere e salvaguardare la buona opinione (cfr. IV 419 A-427 C), allora Socrate non può sfuggire al suo obbligo e al suo dovere. Man mano che prende coscienza della necessità di porre qualcosa di se stesso nelle tesi che presenta e, di conseguenza, di poter diventare più vulnerabile nei confronti del suo avversario, Socrate guadagna fiducia e le sue argomentazioni, anche se continuano a non convincere Trasimaco, divengono più pregnanti e Trasimaco comincia a vacillare. Se Socrate combatteva contro una tesi che si sosteneva sull'animosità e una certa razionalità dell'avversario, ora egli comincia a combattere solo contro la testardaggine e l'insistenza dell'avversario, perché dal punto di vista razionale Trasimaco non può considerarsi non convinto. La ragione, la parte razionale dell'anima, riconosce la giustezza della confutazione, ma ha bisogno di un'alleata, la parte animosa, per poter impadronirsi dello scettro e governare l'anima tutta. Questo è il compito più diffici-

le, e Socrate lo sa. In effetti, ora Trasimaco si limita appena a sbuffare rispetto al modo socratico di confutare e raggiunge lo stato di ebollizione quando arrossisce⁷; a partire da questo momento i suoi commenti divengono meno forti e meno offensivi. Di fatto, si nota solamente un ironico 'carissimo' (ὦ ἡδίστε) in 348 c 7 e poi silenzio assoluto⁸.

Si può definire giusto il modo di procedere socratico? In parte sì e in parte no. Socrate si trovava dinanzi un insieme eterogeneo di passioni che si lasciavano guidare dalla brama⁹ di vittoria, con lo scopo soltanto di vincere sulla tesi avversaria. Quando Socrate conquista, con la sua argomentazione, la parte razionale dell'anima di Trasimaco, opera un mutamento nel suo modo di dialogare; egli passa ad annuire e a distrarsi, risultando un interlocutore quasi assente. Dal punto di vista logico, Socrate ha difeso correttamente la tesi che la giustizia è utile e buona e l'ingiustizia non lo è, ma dal punto di vista *psicologico* la sua confutazione non era stata condotta in maniera giusta, poiché la persuasione dell'anima non passa solo attraverso la ragione, come abbiamo detto, ma deve coinvolgere tutta l'anima, e principalmente la sua parte impulsiva. Ecco il motivo per il quale Socrate decide di 'purificarsi' ricostruendo dall'inizio tutto il processo dialogico, non solo perché a ciò viene sollecitato dagli altri interlocutori, specialmente Glaucone e Adimanto, ma anche perché sente che è stato ingiusto nei riguardi della propria filosofia, dato che non ha saputo persuadere completamente Trasimaco e non è riuscito a trarlo dalla sua parte, avendolo soltanto fatto ammutolire.

Tuttavia, la coscienza della giustizia nel dialogare fa sì che Socrate abbandoni molte volte un'argomentazione per poi tornarci di nuovo, e la *Repubblica* è solo uno dei molti esempi che si potrebbero citare. Dove però Socrate si serve di un altro stile di interrogazione che gli procura molti impropri, è nell'*Ippia maggiore*.

Basandoci sulla stessa definizione della narrazione fatta nella *Repubblica*, vediamo che ci sono tre forme dell'opera letteraria: la forma narrativa semplice, quella imitativa e quella mista, cioè quella che

⁷ Per le motivazioni del rossore di Trasimaco, vedi il mio: *L'arrossire sorridendo di Ippocrate* (2004: 39-64).

⁸ Trasimaco non interverrà più nel dialogo fino al v libro, 450 A, quando chiede a Socrate di continuare la sua argomentazione.

⁹ L'aspetto animalesco di Trasimaco è notato da Socrate, che afferma che il sofista si era avventato contro il suo discorso come un animale selvaggio, cercando persino di dilacerarlo. Cfr. I 336 B 5-6.

deriva dalla combinazione delle altre due¹⁰. Per esempio, il dialogo con Trasimaco è narrato da Socrate utilizzando la forma narrativa mista, quella dei poemi, nella quale il narratore parla in prima persona, ma poi riproduce i discorsi fatti dai suoi personaggi come se fossero loro a parlare. E questo accade perché sappiamo benissimo che è Socrate che narra il dialogo. *L'Ippia maggiore*, al contrario, utilizza un discorso imitativo, nel quale il narratore – assente, perché si parla in discorso diretto – presenta un discorso come se fosse un'altra persona, plasmando il più possibile il linguaggio sul carattere del personaggio. Questa distinzione tra le forme narrative presentate nel III libro della *Repubblica* ci interessa per un motivo molto semplice e allo stesso tempo importante, e cioè quello della finzione 'caratteriale'. Nell'*Ippia maggiore* Socrate non viene mai direttamente insultato, come accade nella *Repubblica*, mentre il suo *alter ego* sì. Vediamo come.

L'incontro di Socrate con Ippia è narrato in forma diretta. La rappresentazione teatrale del dialogo risulta dall'incontro dei due interlocutori che dialogano fra loro, senz'alcuna introduzione fatta da un interlocutore esterno al dialogo stesso. Dopo un lungo scambio di battute, Socrate affronta il problema della bellezza, interrogando Ippia circa la sua opinione sul bello (Casertano, 2007a: 31-36). Il sotterfugio cui ricorre Socrate è quello di essere stato vittima dell'impertinenza di un tale che lo confuta sistematicamente per non saper distinguere il bello dal brutto, e, di conseguenza, Socrate si è visto con mani e piedi legati senza sapergli rispondere (286 C-E), e per questo non vuole cadere nuovamente *nel ridicolo*¹¹ (286 E 2) nel corso dell'argomentazione.

Tuttavia, prima di passare al tema dell'*alter ego* fittizio di Socrate, apro una parentesi per ricordare che Platone utilizza il termine 'ridicolo', e i suoi derivati, almeno cinque volte in questo dialogo: 281 D 9: γέλωτ'; 286 E 2: γέλωτα; 293 C 4: γελοιοτέρως; 294 A 5: γελοῖος; 297 D 6: γελοιώτερος¹². La funzione di questi termini è, nella maggioranza dei casi, sottolineare la vanità del sofista, poiché non esser capace di

¹⁰ Cfr. III 391 C-396 E.

¹¹ Concordo con le parole di B. Russell: «Questo è il grande merito dell'utilizzare il ridicolo in una controversia. Il ridicolo non sostituisce un dogma con un altro, ma suggerisce l'assurdità di tutti i dogmi in ambiti dove risulta razionale solo il dubbio o una confessione di ignoranza».

¹² Non abbiamo, però, calcolato le occorrenze del verbo γελάω (ridere, prendere in giro) o del sostantivo γέλως (risata), che sarebbero state anche interessanti per l'argomento che stiamo trattando.

rispondere ad una richiesta è per Ippia una macchia nel suo *curriculum* di sapiente. Così, l'esca è lanciata; il sofista Ippia saprà giustamente come impedire che si verifichi il ridicolo, dato che si proclama sapiente ed esperto nelle più alte discipline.

Ora, Ippia è un interlocutore che malvolentieri si lascerebbe interrogare e per questo, a nostro parere, Socrate escogita una maniera per farlo e crea una 'doppia figura socratica', un 'clone' di se stesso, precisamente un *alter ego*: «Mi metterò il più possibile nella pelle del nostro uomo e proverò ad interrogarti» (287 B 5: φέρε ὅτι μάλιστα ἐκεῖνος γενόμενος περιῶμαί σε ἐρωτᾶν).

In altri dialoghi Socrate utilizza questo espediente, quasi sempre di comune accordo con i suoi interlocutori, ma qui nell'*Ippia maggiore* la maniera di usarlo e l'effetto che ne consegue sono differenti. Anche se non è chiamato per nome, il 'clone' creato è accettato come reale. Ippia risponde a Socrate come se questi realmente stesse a ripetergli le obiezioni che il 'clone' gli fa. È un gioco accettato da tutti e due, finché non diventa estremamente serio. Quando Ippia si vede confutato perché non sa soddisfare alle richieste dell'*alter ego* socratico, sorgono i primi attriti. Il fatto è che questi vuole la definizione del *bello* e non la definizione di *cose belle* e, secondo Ippia, la pentola è certamente un esempio che non si trova allo stesso livello della ragazza citata in 287 E. «Ma, Socrate, che razza di persona è questa? Solo un uomo senza educazione userebbe esempi così volgari in una questione che richiede serietà» (288 D 1-3: ὦ Σώκρατες, τίς δ' ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος; ὡς ἀπαίδευτός τις ὃς οὕτω φαῦλα ὀνόματα ὀνομάζειν τολμᾷ ἐν σεμνῷ πράγματι).

La verità è che per rendere il gioco più schizofrenico era stato proprio Socrate a lanciare critiche a se stesso, servendosi sempre della voce del suo 'clone': «Che ingenuo che sei, Socrate!» (288 B 8). Non solo, ma è proprio Socrate che getta legna sul fuoco che egli stesso ha acceso, dicendo che: «È chiaro, non si tratta di un uomo raffinato, ma di un rozzo: un uomo che non pensa ad altro che alla verità» (288 D 4-5: Τοιοῦτός τις, ὦ Ἰππία, οὐ κομψὸς ἀλλὰ συρφετός, οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές).

Al contrario di quanto succede nel dialogo con Trasimaco, nel quale Socrate è accusato di non esporre le proprie idee e opinioni, e quindi di non dialogare con giustizia, con Ippia, certamente meno interessato a dimostrare la verità della sua tesi, il dialogo si mantiene quasi sempre sulla difensiva, probabilmente perché in quel momento il sofista si tro-

vava lontano dalle luci della ribalta e non aveva necessità di mostrarsi il più forte nella battaglia dialogica.

C'è un'evidente sfasatura nei due modi di argomentare sofisticati: quello di Trasimaco, con forti motivazioni epistemiche, quello di Ippia con motivazioni, diremmo oggi, puramente estetiche.

Ci sembra improbabile che Ippia non intenda la richiesta di Socrate, e cioè definire *il* bello e non *le* cose belle. Al contrario, ci sembra più probabile che Ippia non consideri la richiesta di Socrate sufficientemente seria da meritare una giusta discussione razionale e riflessiva – a ben vedere, Ippia risponde per soddisfare una richiesta di aiuto –, continuando a giocare con le carte che Socrate ha posto sul tavolo. Per dimostrare quest'idea, riproduciamo due brevi passaggi dai quali ci sembra possa evincersi questa illazione:

1) Ippia – Il nostro uomo, si è visto, è un grande *semplicitto* e non intende nulla delle cose belle! (289 E 1-2: εὐθηέστατος οὖν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ οὐδὲν ἐπαῖτει περὶ καλῶν κτημάτων).

Socrate – Non hai mai avuto a che fare con lui, Ippia! È un uomo ostinato, che non accetta nulla con facilità (289 e 7-8: Ἄπειρος εἶ τοῦ ἀνδρός, ὦ Ἰππία, ὡς σχέτλιός ἐστι καὶ οὐδὲν ῥαδίως ἀποδεχόμενος).

2) Ippia – Per Eracle, che *razza d'uomo* è questo? Non vuoi dirmi chi è? (290 D 10-E 1: Ἡράκλεις, οἷον λέγεις ἄνθρωπον, ὦ Σώκρατες. βούλει μοι εἰπεῖν τίς ἐστίν).

Socrate – Non lo conosceresti, anche se ti dicessi il nome (E 2: Οὐ γὰρ ἂν γνοίης, εἴ σοι εἴποιμι τοῦνομα).

Socrate – Ah, no! Adesso lo conosco bene, è un *idiota qualunque* (E 3: Ἄλλα καὶ νῦν ἔγωγε γινώσκω, ὅτι ἀμαθής τίς ἐστίν).

Socrate – È un vero *flagello*, Ippia!... (E 4: Μέμμερος πάνυ ἐστὶν ὦ Ἰππία).

Chiediamoci di nuovo: il modo socratico di condurre la discussione è giusto? Dato l'avversario che ha di fronte, la risposta è affermativa. Ricorrere all'*alter ego* è una maniera di verificare fino a che punto Socrate può mettere alla prova il sapere del sofista, sebbene questo stratagemma poi fallirà. In verità, Ippia continua a dar corda a Socrate, e interviene solo per mostrare il suo fastidio a proposito dell'insistenza dell'immaginario interlocutore.

C'è una serie di indizi sparsi nel testo, che mirano alla correttezza del procedere socratico, offerti proprio da Socrate. Si tratta di tracce che Platone dissemina nel testo per indicare il cammino che Socrate sta percorrendo. Socrate classifica questo inopportuno soggetto come qualcuno che lo perseguita e non si stanca di porlo in difficoltà in qualunque situazione o momento. Non solo, ma se per caso avesse un bastone a portata di mano, non esiterebbe a dargliele di santa ragione, se Socrate si lasciasse convincere facilmente dalla bellezza e non dalla giustezza di un'affermazione (cfr. 292 A 6-7).

Non si può evitare di paragonare questo interlocutore immaginario al *daimon* che Socrate evoca nell'*Apologia*, 31 D 1 (δαίμονιον) e 40 A 4 (δαίμονίου), e cioè alla voce profetica che lo guida e lo spinge a non accontentarsi mai dell'acquisito, ma ad andare sempre oltre. Un *daimon* che è quasi la metafora della stessa coscienza umana, diremmo oggi in senso psicologico.

In 288 D 4 Socrate afferma che quest'interlocutore non è κομψός, raffinato, cioè non si preoccupa dell'aspetto estetico delle sue affermazioni, giungendo perfino a volte ad essere σурφρετός, grossolano. Il motivo dell'affermazione è detto subito dopo: è che egli non pensa ad altro se non *alla verità* (D 5: οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές). Si stabilisce qui, a nostro parere, una correlazione con un passo del libro V della *Repubblica*, dove Socrate afferma che il vero spettacolo, per colui che non si sazia mai di apprendere, è quello della verità (475 E 4: τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας). Pertanto, quando l'obiettivo e l'oggetto dalla nostra investigazione sono la verità, il modo di affrontare il problema può certamente non essere il più attraente e bello, ma non è certo ingiusto. Per questo, l'interlocutore immaginario di Socrate può giungere anche ad essere terribile, testardo, σχέτλιος, come una specie di torpedine¹³ che non si stanca di morderci.

Conviene notare che tutti gli aggettivi che Platone, per bocca di Socrate, usa per qualificare l'interlocutore immaginario sono aggettivi che hanno un senso sia positivo che negativo. Mentre Ippia usa soltanto termini dal senso negativo (si veda ἀμαθής, idiota, ignorante, di 290 E 3), Socrate utilizza a bella posta aggettivi con sensi ambigui. Κομψός, ad esempio, vale sia arguto, o ingegnoso, sia artificialmente raffinato;

¹³ Cfr. *Menone*, 84 B. Qui l'esempio della torpedine si riferiva al processo instancabile di domandare per orientare lo schiavo nell'acquisizione di un sapere già insito in lui (Trindade Santos: 1999).

σχέτλιος, abbiamo visto, è al tempo stesso resistente, ostinato, e terribile; μέρμερος è allo stesso tempo pericoloso, funesto o astuto, fine. Anche in 298 A 5 (τῷ θρασεῖ), Socrate usa ancora il termine θρασύς, che significa intrepido, coraggioso o troppo fiducioso e temerario, nel valutare il proprio interlocutore.

Allora, per discutere con giustizia bisogna valutare il carattere dell'interlocutore e soppesare le parole che si usano nel dialogo, perché ognuna d'esse veicola un concetto che va al di là dello stesso discorso. Se, al contrario di quel che succede nell'*Ippia maggiore*, nella *Repubblica* Socrate riesce ad uscire, attraverso un percorso euporetico, dall'aporia in cui si era cacciato alla fine del I libro, identificando nel modo di sentire di Trasimaco un sentimento filosofico oscurato, cioè un'anima impulsiva leggermente deviata di un futuro guardiano della *kallipolis*, possiamo dire che il suo modo di condurre il dialogo rivela, in certo modo, una giustizia nell'uso dell'*elenchos*. Ciò che sembrava una pura provocazione diventa effettivo dialogo, un confronto di idee che portano ad una conquista positiva del sapere, anche se questo sapere sarà poi abbandonato e scambiato con un altro. L'amicizia riconquistata con Trasimaco mostra che la giustizia nel dialogare è visibile solo quando si raggiunge *insieme* un sapere che diventa *comune*. Anche opponendo resistenza, offendendosi a volte, si riesce ad attingere delle verità che non ci si sognava di raggiungere.

Una conferma la troviamo nel *Teeteto*, dialogo in cui effettivamente appare l'espressione «non commettere ingiustizia nell'interrogare né nei discorsi» (167 E 1-3). Eppure, chi la proferisce è Protagora, anche se per bocca di Socrate. Ancora una volta, Platone riprende e rinnova la posizione socratica della presa di coscienza del corretto *elenchos*. Nell'apologia di Protagora che costruisce Platone, Socrate è giustamente criticato dal sofista, e riconosce di non essere stato onesto nel confutare le risposte del giovane Teeteto, lasciandolo in una condizione aporetica. Al contrario degli impropri della *Repubblica* e dell'*Ippia maggiore*, nel *Teeteto* Protagora offre una lezione di argomentazione dialettica a Socrate, mostrando il valore e il fine di ogni dialogo filosofico: la costruzione di un metodo che avvicini sempre più coloro che amano la filosofia alla vera conquista di un sapere valido per tutti:

Non essere ingiusto nell'interrogare, perché sarebbe molto irragionevole che chi proclama di curarsi della virtù non persistesse a far altro che a commettere ingiustizia nei discorsi. In questo campo si commette

ingiustizia quando nel fare un dibattito non si distingue tra il contendere e il discorrere: nel primo caso non si fa sul serio e si cerca, nella misura del possibile, di far sbagliare, mentre nel discorrere si fa seriamente e si cerca di correggere l'interlocutore, facendogli notare soltanto quegli sbagli, nei quali sia incorso per causa propria e delle compagnie precedenti. Se fai così, quelli che discutono con te incolperanno se stessi della loro confusione e difficoltà e non te, anzi ameranno e seguiranno te, mentre odieranno se stessi e fuggiranno da se stessi per volgersi alla filosofia, per diventare altri e liberarsi in tal modo da quelli che erano prima (167 E-168 A, tr. Cambiano).

Questo è appunto ciò che Socrate apprende dalla sapienza di Protagora, per il quale prova un grande rispetto. Se il dialogare di Socrate si può considerare giusto o meno, questo si deve al fatto che per «comportarsi con giustizia nel dialogo» si debba intendere soprattutto – al di là, naturalmente, della correttezza logica delle argomentazioni, cioè del rispetto da parte dei dialoganti dei presupposti del discorso che insieme si sono raggiunti e insieme si sono accettati (cfr. *Gorgia*; Casertano; 2007a: 58-99) – l'aver coscienza delle nostre imperfezioni e allo stesso tempo la capacità di poter apprendere attraverso i nostri errori.

BIBLIOGRAFIA

- PLATO (1972) *Respublica*: BURNET Ioannes, *Platonis Opera*, tomo IV, London: Oxford University Press.
- PLATO (1977) *Theaetetus*: BURNET Ioannes, *Platonis Opera*, tomo I, London: Oxford University Press.
- PLATO (1977) *Hippias Major*: BURNET Ioannes, *Platonis Opera*, tomo III, London: Oxford University Press.
- PLATÃO (1989²) *Hípias maior*: SCHIAPPA DE AZEVEDO Maria Teresa, Platão *Hípias maior*, Coimbra: INIC.
- PLATÃO (1993⁴) *Apologia de Sócrates*: TRINDADE SANTOS José, Platão *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PLATÃO (1993⁷) *A República*: ROCHA PEREIRA Maria Helena da, Platão *A República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PLATÃO (2005) *Teeteto*: NOGUEIRA Adriana Manuela & BOERI Marcelo, Platão *Teeteto*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PLATO (2003) *Respublica*: SLINGS S.R., *Platonis Opera*, tomo IV, Oxford: Clarendon.
- PLATONE (1981) *Dialoghi filosofici*: CAMBIANO Giuseppe, Torino-UTET.
- PLATONE (2007) *La Repubblica*: VEGETTI Mario, Platone *La Repubblica*, Milano: Bur.
- CAPRA Andrea (2007): «Stratagemmi comici da Aristofane a Platone, Parte II. L'invettiva (*Cavaliere, Gorgia, Repubblica*)»; in *Stratagemmi*, 3, pp. 7-45.
- CASERTANO Giovanni (a cura di) (2004) *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, vols. 2 Napoli: Loffredo Editore.
- CASERTANO Giovanni (2007a) *Paradigmi della verità in Platone*, Roma: Editori Riuniti.
- CASERTANO Giovanni (2007b) «Linguaggio, discorso e verità nella *Repubblica* di Platone»; in GONZÁLEZ DE TOBIA Ana María (ed.), *Lenguaje, Discurso y civilización... cit.*, pp. 373-395.
- DIXSAUT Monique (2004) «Parlare giustamente»; in: CASERTANO Giovanni (a cura di), *Il Protagora di Platone... cit.*, vol. 1, pp. 402-421.
- GOMES DE PINA Maria da Graça (2004) «L'arrossire sorridendo di Ippocrate»; in CASERTANO Giovanni (a cura di), *Il Protagora di Platone... cit.*, vol 1, pp. 39-64.
- GOMES DE PINA Maria da Graça (2010) «A 'orfandade' da filosofia – funções e uso da imagem na *Reública*»; in *Filosofia e Educação – Uberlândia*, vol. 24, n.º 48 (jul./dez. 2010), pp. 373-386.
- GONZÁLEZ DE TOBIA Ana María (ed.) (2007), *Lenguaje, Discurso y civilización. De Grecia a la modernidad*, La Plata: Centro de Estudios de Lenguas Clásicas / Universidad Nacional de La Plata.

- PALUMBO Lidia (2001) *Eros Phobos Epithymia Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli: Loffredo Editore.
- RICCARDO Amalia (2004) «Le condizioni del discorso»; in CASERTANO Giovanni (a cura di), *Il Protagora di Platone... cit.*, vol. 2, pp. 423-459.
- TRINDADE SANTOS José (1999) «A anamnese no argumento do *Ménon*»; in TRINDADE SANTOS José (org.), *Anamnese e saber*, cit., pp. 63-107.
- TRINDADE SANTOS José (org.) (1999), *Anamnese e saber*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- VEGETTI Mario (2003) *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi.

ALEXANDER P. D. MOURELATOS

**The Function and Distinct Contribution of the Divided Line
in Plato's *Republic*: with Special Attention to *eikasia***

*For Gianni Casertano*¹

Plato makes it amply clear in the *Republic* that the figure of «the Cave» is an allegory of the moral upbringing and progress of humanity in general: he has Socrates announce it as a «parable of the state of human nature with respect to culture and the lack of it» (514A); and when a discomfited Glaucon observes that «both the story and the prisoners in it are strange», Socrates responds, «They are like us» (515A). Because the allegory of the Cave comes, in Plato's text, immediately after the section on the Divided Line, there is a tendency among readers of the dialogue to project themes of the Cave back into the Line, and likewise to import into an analysis of the Cave the terminology of the four states or stages of cognition that are distinguished in the Line – from the bottom to the top, *eikasia*, «reliance on images, conjecture»; *pistis*, «well-grounded belief»; *dianoia*, «thinking»; and *nous* or *epistēmē*, «knowledge, insight, understanding». Accordingly, a frequent exercise in college teaching of the *Republic* is to invite students to name characters or moments from Platonic dialogues that exemplify one or another of the four levels of the Line. Thus Cephalus or Polemarchus or Euthyphro might be cited as instances of the «eikastic

¹ It is with special pleasure that I dedicate this essay to Gianni Casertano, fellow-pilgrim in the *bodos* toward understanding Parmenides and the pre-Socratics, also my first academic host in Italy, and a friend over three decades. I thank the editors of this volume for inviting me to join in this amply deserved tribute to Professor Casertano for his rich and wide-ranging contributions to teaching and scholarship in the field of ancient Greek philosophy.

mentality»; the realist but virtuous Crito, as a man of *pistis*; Theodorus in the *Theaetetus* as a practitioner of *dianoia*; and Diotima in the *Symposium* as an adept in *nous*. Whatever may be the pedagogic merits of this exercise, or of similar ones, the assimilating of Line to Cave has the effect of distorting and obscuring the quite special contribution the Line makes to the project of the *Republic*. It is significant that, in spite of the abundant presence of the language of light, darkness, shadow, and reflections in the Cave, the terms used in the Line for the four levels of cognition do not recur in the Cave. The terms are reintroduced later in the dialogue, at 533E, at the end of the long section (starting at 521C) that explains the program of higher education for philosophical rulers – the five mathematical subjects, and then finally dialectic. The function of the Line, I shall argue here, is primarily to lay the ground for the program of studies in mathematics and dialectic in 521C–534B. Let me start by reviewing some of the exegetic issues posed by the Line passage. I shall concentrate on *eikasia*, the lowest level of the Line, for reasons that will be clear in what follows.

I

The actual line, the drawing of which is envisaged at *Republic* VI. 509D–511E, is reproduced in the sort of diagram found in standard translations: a vertical line in two major parts and four segments, from bottom to top, *D–C–B–A*, divided so that the ratio of *D* to *C* and of *B* to *A* is the same as the ratio of Part *D+C* to Part *B+A*. The two large composite parts represent, respectively, the two realms: the *horaton*, the «visible», or *horōmenon*, «what is seen»; and the *noēton*, «intelligible», or *nooumenon*, «thing grasped through intellect». Plato tells us that the lengths of the segments measure degree of *saphēnia*, «clarity/certainty» (509D). So, segment *A*, at the top, should be drawn longest, and segment *D*, shortest. The vertical line also serves to separate laterally four levels of cognitive states or stages of *psychē*, «soul», on one side, from the corresponding four-fold ontological distinction and ranking of objects, on the opposite side. At the lowest and shortest segment *D*, we have *eikasia* on the side of soul, and *eikones*, «images», on the ontological side. Plato immediately explains that by «images» he means «first, shadows, and furthermore, reflections in water and on polished surfaces» (509D–E).

Any reader of this passage is likely to be raising, sooner or later, at least four questions. (1) Could Plato intend that we should take his explication of the term *eikones* seriously, and thus adhere to the literal sense of «visual images»? (2) Is *eikasia* the predicament of human beings generally, or is it the predicament of inquiring souls in certain special circumstances only? The parallel with the Cave would suggest the former. But this seems preposterous. Surely, we do not spend our lives looking at physical shadows and reflections. (3) Is the predicament of *eikasia* one of mistaking the image for the original, or is it one of gaining indirect access to the original through and by means of the image? The parallel of *eikasia* with *dianoia*, at the penultimate level of the Line, suggests the latter. But the parallel with the predicament of the chained prisoners in the allegory of the Cave suggests the former. (4) The standard and probably best translation for *eikasia* is «conjecture». But Plato is unmistakably exploiting the connection between *eikasia* and *eikōn*. What exactly is the semantic link in the context of the Line between «conjecture» and «image»?

It will not do to fight Plato's text. The Line is expressly limited to the contrast between the two realms of «what is visible/seen» and «what is intelligible/grasped by intelligence». It is right to assume, I should think, that when Plato speaks of *eikones* in this passage he does intend what he explicitly states: shadows and natural visual reflections. The phrase that provides closure to the sentence at issue, «and everything of this sort» (*pan to toiouton*), gives us no right to expand the list at will. We may do so, but only for the purpose of adding more examples of physical images. Plato has prepared us for this restriction of the term *eikōn* to physical images in a passage that very obviously prefigures the Line:

So, the images of letters too, whether they appear in water or in mirrors, we shall not come to know before we come to know those, the originals. (*Rep.* III. 402B5)

I shall return to this passage later, as it contains, I believe, the basis for an answer to one of the four exegetic questions raised above. At this juncture, I want to call attention to a detail of the text that is generally overlooked. Note that Plato says «first, shadows». To us this is surprising. Physical reflections, in modern mirrors or in photographic or electronic reproductions, are certainly far superior to shadows.

Shadows show nothing of the intrinsic color of the object that casts the shadow; they show partly the color of the reflecting surface and partly the color of the ambient light. Ancient mirrors, as any visitor to archaeological museums can attest, show color very poorly. And even water and other liquids do not reflect color as well as is done by modern mirrors or by modern technologies for reproduction. Nonetheless, even to an ancient observer shadows are inferior to other forms of reflection. So, then, why should Plato mark shadows as his «prime» (*prōton*, 509E) example?

One answer might be that Plato, proceeding from the bottom to the top of the Line, puts first what is ontologically most degraded. This may be true. But there is a more compelling consideration. Color, after all, is conspicuously absent both in the Line and in the Cave. One thing shadows do quite well is to select, in a low form of abstraction, the numerical properties and the contours and outlines of objects. Moreover, numerical and geometric properties are the objects at the corresponding third level of the Line, which comprises images of what is at the highest level of the Line. It would seem that at its lower three levels the Line focuses exclusively on the numerical specifications and the shapes of things.

If the *eikones* in the Line are physical images, and in particular of the numerical and figurational aspect of things, how are we to understand the term *eikasia*? Unlike the terms assigned to other segments of the Line, which have important uses throughout the corpus of Plato's writings, *eikasia* is not a standard term in Plato's philosophy. Outside the Line and the passage that recalls and reviews the Line in Book VII of the *Republic* (534A), the word occurs only in the spurious dialogue *Sisyphus*. There the context is ironic and deprecatory: «deliberation will be found to be no different from science (*epistēmē*) and *eikasia* and improvisation (*schediasmos*)» (390C4). It is fairly clear that the correct translation of *eikasia* in the *Sisyphus* passage should be «conjecture»; and this is the common use of the term in later writers. Plato no doubt was familiar with this use. For in a number of passages he uses the verb *eikazō* not in the sense «to make like to» or «to represent» or «to portray», which are the well-attested uses that are semantically and etymologically closest to *eikōn*, but rather with the sense «to guess, to conjecture». Why would Plato be saying that the soul's awareness of physical images constitutes «conjecture»? Doubtless, there is some word-play here – one may compare Plato's play with *eikōn* and *eikōs*,

«plausible, likely» in other contexts². But what exactly is the point of such play in the Line?

At the start of the passage, at 509D, Plato uses the antithesis *saphēnia/asapheia*, «clarity/unclarity» ambiguously: what is measured in grades by the two antonyms could be either the cognitive states or the objects themselves. But at the end of the passage, at 511D-E, we are told unambiguously that higher and lower degrees of reality (*alētheia*) in the objects themselves correspond to higher and lower grades of *saphēneia* in the cognitive states of the soul (*pathēmata en tēi psychēi*). And since the lower two levels of the Line, on the ontological side, comprise visible objects, this would seem to lead us to interpreting *eikasia* as something like limited, or indirect, or partial, visual perception of the number and shape of things. If we adhere to this constraint, how may we connect *eikasia* with the sense «to conjecture» that is standardly borne by the cognate verb *eikazō*?

It is relevant to note that it is of the essence of an *eikōn*, «image», that it should make visual objects more accessible, nearer to us. I cannot have a view of the back of my head or the back of my body; but I can see a reflection of it in a mirror. The presence of other bodies not directly visible to me may be revealed by a reflection or even by a shadow, as in the case of a person or a vehicle approaching me from behind. The shape of the top of a tall tree may not be visible to me at the particular spot where I stand in relation to the tree; but perhaps I can see the shadow cast by the tree's top two or three feet in front of me. The surface of a lake brings the sun or the moon or the stars down to earth. In general, with physical images we don't need to make our own way to things in order to view them up close; the image brings the object or objects closer to us. With a mirror or two I could see everything in my surroundings without moving an inch. I shall refer to this as the «positive-heuristic» function of images.

This enhanced or extended visual accessibility of objects that is provided by reflections and shadows is bought, however, at a price. To be-

² See *Tim.* 29B-C, where we find triple play involving *apeikasthentos*, «of what has been fashioned as an image», *eikonos*, «of the image», *eikotas*, «correspondingly appropriate, likely, plausible». Cf. my study “The Epistemological Section (29B-D) of the Proem in Timaeus’ Speech: Discussion of M. F. Burnyeat’s Analysis, and a Comparison with Xenophanes B34 and B35,” in *Plato’s Timaeus Today*, edd. Richard Mohr and Barbara M. Sattler (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2010), pp. 225–247, esp. 235–237.

gin with, there is the inevitable effect of distortion or degrading that is imported by features of the surface on which a shadow is projected or by the material of the reflecting medium. But even when such distortion and degrading is minimal, images at their very best provide only projections and perspectives of things, and only certain perspectives. Accordingly, the awareness I have of the figurational aspect of things through visual images would be inevitably partial, only from this or that angle. I see a shadow that has the shape of an ellipse; but the object which casts the shadow is a sphere. I see a shadow that has the shape of a trapeze; but the object casting it is a cube. For that matter, if my awareness of the world was limited to reflections – even if these reflections appeared in modern mirrors – not only would I not know that any one single object has potentially a huge variety of perspectives, I would not even know that I am viewing objects from a particular post, and that there are such things as viewing angles and perspectives. I could only come to this realization if I were to leave my post by the mirror and then started to look around. So long as I continue to occupy that post, I can only catch perspectives, and I myself am the captive of that particular station and that particular point of view. I shall refer to this as the «epistemologically negative» function of images.

We are beginning to glimpse answers to the exegetic questions raised above. There is no need to rush to gloss Plato's talk of «images» in the Line as moral allegory. It is better to proceed by first exploring the full implications of «image» in the literal sense Plato intended. The epistemological contrast between a cognitive attitude that stays with the natural optical projections of things and a cognitive attitude that goes beyond shadows and reflections, seeking to view the «animals, plants, and manufactured objects» themselves that cast the shadows and reflections (510A), is thematically suggestive in itself. Indeed, it is the very theme of a strictly perspectival view of things, with its correlative theme of confinement to a viewing station, that makes possible the grand moral allegory of imprisonment developed in the immediate sequel to the Line, the Cave.

Dwelling for a while more on the literal sense of «image», we can immediately answer the third of the four questions. The positive-heuristic and the epistemologically negative functions implied in the concept of an «image» necessarily carry over into *eikasia*. The cognitive attitude of *eikasia* is both a viewing of things through their images and also a mistaking of images for originals. It is in the logic of Plato's conception

of knowing as a quest for *alētheia*, «truth, reality», that a viewer of images should say things of this sort: «*What* I saw then, I now realize, was this ball; but I had seen it only *as* an elongated ellipse, having seen only a shadow of it». This is, of course, hindsight. Only the viewer who has gone beyond *eikasia* to a higher level of the Line can say this. As Plato himself put it in the example of the letters, in the passage I cited earlier (402B5), only a literate person will recognize what s/he sees when gazing at reflections of letters in water or mirrors³. But to say that *eikasia* is the mistaking of images for originals is somewhat misleading. For it suggests that the mistake arises because of resemblance between image and original. Plato's point in the Line is, rather, that the soul in *eikasia* has not gone beyond reflections and shadows, that its world is constituted purely by perspectively-bound physical images.

The word play in the term *eikasia* now begins to make sense. No single English term will work for translation. We need something wordy, say, «perception through image(s)»; and the latter inevitably implies some *eikazein*, some guesswork, «conjecture». For, with the benefit of the hindsight and the insight gained at a higher level, the perspectively-bound view can subsequently be demoted to mere guesswork.

We do not yet have a resolution of the issue raised in question (2). Whereas the mythical prisoners in the Cave are aware only of a world of shadows and aural images, in the Line it makes little sense that before we learned to recognize visually «animals, plants, and manufactured objects» we have spent some time – and perhaps still spend a good deal of our time – staring at shadows and reflections of these various objects. To resolve this difficulty we need to review the special function of, and the distinct contribution made by, each of the famous three figures in the grand triptych at the center of the *Republic*: the Sun (507C-D), the Line (509D-511E), the Cave (514A-517C).

II

The Sun aims to introduce and clarify the concept of the Good (*to agathon*) through an analogy:

³ This is a well-chosen illustration. The illiterate person may mistake different instances of the same letter-type, printed in different fonts or in various hands of cursive writing, as distinct letters; and the same person may mistake different letter types (say, h and n) as variants in font or hand-writing.

The relation the Good has in the realm of intelligibles (*en tōi noētōi topōi*) to intelligence (*pros noun*) and to things intellectually grasped (*pros ta nooumena*) is [analogous to] the relation the sun has, in the realm of visibles, to eyesight and to things visible. (508B, my translation)

The isomorphism of the two complexes of relations is explored at some length both before and after this passage. We need not dwell on the details here. The important point in the context of the present essay is that the Sun is strictly a simile that articulates and motivates a set of light-metaphors applied to the triad of the Good, Intelligence, and Forms.

The Line retains from the Sun the contrast of intelligibles to visibles. But whereas in the Sun intelligence/intelligibles and vision/visibles are placed side-by-side, in simile, the Line places the same pairs in a single continuous line, with entities of superior metaphysical and epistemological importance on the upper half, and entities of inferior metaphysical and epistemological importance on the lower half. The implication is that seeing is an inferior mode of knowing, and knowing, a superior mode of seeing. Given this cognitive-epistemic character of seeing in the Line, it is quite understandable that Plato in three relevant contexts also uses the language of «belief» rather than of «vision». He uses *doxaston*, «object of opinion/belief», instead of *horaton*, at 510A, with reference to objects; and he uses *doxa*, «belief/opinion», to encompass the two lower segments of the Line, *D+C*, both at 511D in the Line and again at the reprise and summary of the Line, at the end of the section on higher education, 534A. But just as the coda of «and all things of this sort» at 510A gives us no license to go outside the genre of «shadows and physical reflections», the allusion to the doxastic function of seeing gives us no license to expand *doxa* in the Line broadly, to encompass beliefs concerning matters other than those of the shapes and numerical features of physical objects and their images.

The Line, standing as it does between the simile of the Sun and the allegory of the Cave, has a rationale of its own. Ostensibly and in the first instance, it is a mathematical diagram and a mathematical construction that involves the characteristic positing of hypotheses: «Divide a line in two main parts in accordance with the same ratio that is applied for dividing each of these main parts into two sub-parts». The Line also shows the other characteristics of abstraction, selection, and simplification that are peculiar to mathematics. At its two lower

levels, from the grand phantasmagoria of the «visible world» the Line selects only the aspect of shape. At the penultimate level, the subject of mathematics and the mathematical approach to objects is represented by *logismoi*, which presumably encompasses both arithmetic and the study of *logoi*, «ratios», and by *geōmetriai*, «the sciences of geometry» (510c). With respect to the latter, «shapes» and «the three kinds of angles» are mentioned in the text by way of examples. So, clearly the focus in the Line is not on cognition generally but narrowly and selectively on our knowledge of the quantitative and geometrical aspect of objects.

In short, as an expository device in a philosophical text, the Line belongs to the same genre to which we would assign such devices as language games or thought-experiments involving artificially simple assumptions. The thematic strand of «shape» can be traced clearly enough through at least the first three levels. Imagine a person, call her Theodora, who has some awareness of the distinction between rectilinear and curvilinear objects. In the case of the latter class of objects, however, Theodora's awareness is limited to shadows. Now let us also assume that in the physical world there are such things as hoops (the ones children play with). The only aspect of a hoop Theodora is aware of is the hoop's lack of corners and angles. To Theodora, who knows hoops only from the shadows they cast, hoops are various forms of an ellipse. Freed of the predicament of being aware only of shadows, Theodora can look at an actual hoop. At that point she comes to realize that much more than closed, continuous curvature is involved in this instance. The hoop has that special shape she comes to know as a «circle», a curve which is marvelously uniform, not – as in the case of an ellipse – alternately wide and sharp in its bends. When Theodora progresses to learning geometry, she will come to know many more facts about a circle, for example, that a circle is that special shape such that all lines that cut it into two semicircles are equal.

What exactly would it be for Theodora to reach the highest level of the Line, that of *nous*? Plato's remarks at 510B-511D concerning that highest level are utterly programmatic and visionary in tenor. Theodora would need to reach a level of abstraction that goes beyond the use of diagrams and the positing of ad hoc assumptions (*hypotheseis*, a term that occurs ten times in the passage; cf. *hypothemenois* at 510c). The latter two practices were evidently characteristic of the proof methods employed in the mathematics of Plato's time. By contrast, Plato envis-

ages an approach that «resorts to absolutely nothing perceivable» (αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος), proceeding «by the forms themselves and through them» (αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν, 510B). It is relevant to recall here that the axiomatization of geometry achieved by Euclid occurs almost two generations after the composition of the *Republic*. That project may well have been inspired by the call made in the Line for pushing «upward» to the highest possible level of abstraction. And had Plato known of a project like the one realized by Euclid, he might still have asked for a higher level of abstraction – perhaps for a reduction of geometry to arithmetic, and then even beyond that, for something in the spirit of Russell and Whitehead's famous (albeit unsuccessful) attempt in *Principia Mathematica* to reduce arithmetic to logic. This much is clear: even though Plato calls for searching for an *archēn anypotheton*, «a principle free of hypotheses» (510B), that principle is not necessarily the Good. Central though that concept is in the Sun, and placed at the apex of moral advancement in the Cave, the Good is conspicuously absent in the Line.

Starting with shadows, as in the case of Theodora's progress in the knowledge of hoops and circles, makes sense, of course, only in the context of a *per impossibile* thought experiment. Human beings regularly and characteristically start their knowledge of shapes at the stage of *pistis*, the second level of the Line. Unlike what happens with the prisoners in the Cave, humans generally, when they first come to notice and to study the shapes of objects, experience no motivational drag and no temptation to begin by staring at reflections and shadows cast by objects. We go to physical objects directly, examining them as they exist in a three-dimensional world; we look at them from all sides, we count, and we take measurements. And these acts of counting and measurement constitute the «summoners to thought» (*paraklētika tēs dianoias*, *Rep.* 524D; cf. 523E) that serve most easily and most compellingly to drive the mind upwards, to the contemplation of intelligibles. In contrast to what happens in the case of our grasp of justice or piety or courage or virtue, we naturally have something of a head start when it comes to our grasp of shape, number, and size⁴.

⁴ At *Euth.* 7B–D, Plato observes that both gods and men easily reach agreement on issues concerning numbers; impasse or even conflict arises over ethical issues. In a similar passage, *Protagoras* 356C–357B, Plato points out that the art of measurement can settle disputes that arise from conflicting perceptions.

In the account of the program of advanced studies in Book VII, the five mathematical sciences are presented as propaedeutic to philosophical dialectic at its broadest and most synoptic scope, culminating in the full grasp of the Good. The Line prepares us for that program with its own more limited message. In the Line's deliberately circumscribed and simplistic context of examining shapes and numbers, *homo mathematicus* is shown as advancing from *eikasia* to *nous*, i.e., to the grasp of some germane «unhypothetical principle». Plato expects us to understand that this does succeed for *homo mathematicus*. So, then, there is both the hope and the urgent demand that a similar ascent is possible for *homo ethicus*, an ascent that will lead to the liberation of humanity from moral bondage, as envisaged in the Cave allegory. The Line thus provides a reassuring and encouraging precedent, prototype, and paradigm for the grander project both of the Cave and of the *Republic* as a whole.

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ¹

Algunas observaciones sobre el argumento para defender la tripartición del alma en *República IV*²

Tal vez la contribución central de Platón a la psicología es la teoría del alma tripartita, que aparece explícitamente por primera vez en *República IV*³, se retoma en los libros VIII y IX y está presente luego, aunque con variantes, en *Fedro* y *Timeo*. En el contexto de *República*, el argumento para defender la tripartición es complejo, y ha sido por ello objeto de discusión⁴. Platón defiende la tripartición de manera sistemática y, con el fin de explicar en qué consiste la justicia, traza una elaborada correspondencia entre el alma y la ciudad.

¹ Universidad de Buenos Aires y CONICET (maritasantacruz@gmail.com).

² Una primera versión breve de este trabajo fue presentada al *IX Symposium Platonicum* (Tokio, agosto de 2010).

³ En *Gorgias* (493a-d) no aparece la doctrina de la tripartición, sino que Platón toma la distinción corriente entre dos elementos psíquicos, razón e impulsos. Sócrates reconoce dos “partes” o facultades en el alma y dice que una consiste en los apetitos, que la hacen desordenada e insaciable. Pero, como en *República* (cf. 431a), las pasiones son lo peor y lo racional lo mejor. En *Fedón* (especialmente 79b-81b), el alma se presenta como simple, racional, y todo impulso no racional se atribuye al cuerpo. En *Leyes* se afirma que hay en la ciudad elementos mejores y otros peores, y que lo deseable es que los mejores controlen a los peores, así también ocurre en el individuo, con lo cual podría inferirse que el alma tiene partes diferentes, pero Platón evita hacer esto explícito. Recurre a la imagen de los hombres como marionetas de los dioses (644c ss.), movidos alternativamente por cuerdas de oro o de hierro, que representa un encuentro entre racionalidad y apetitos o sentimientos. Se ha considerado que este pasaje rechaza la doctrina tripartita del alma. En todo caso, en *Leyes*, o al menos en esta sección, Platón parece querer evitar referencia explícita a partes del alma. Aunque hay en *Leyes* pasajes que podrían sugerir la tripartición, en general no se mantiene el esquema tripartito de *República* y se conserva la bipartición racionalidad-apetitos.

⁴ Cf. Gerson (2003: 99-100) advierte que la analogía entre ciudad y alma está estrictamente subordinada al argumento para sostener la tripartición.

La indagación de qué sea la justicia se inicia en el libro II y se desarrolla hasta el fin del libro IV⁵. Como es bien sabido, el principio de la división del trabajo, capital para comprender la *República* en su conjunto y que es vital para la caracterización de la justicia en sus diferentes sentidos, se apoya y se asienta, a su vez, sobre al menos otros dos supuestos: el primero es la necesidad humana de asociación, resultante de la no autosuficiencia de los individuos; el segundo es el principio de la diferenciación de funciones que, a su vez, reposa sobre el supuesto de la diferenciación natural de capacidades y virtudes. Para que la ciudad que Sócrates y sus interlocutores están fundando en palabras sea buena y feliz ha de ser justa, y para ello lo que importa es que cada una de sus tres partes haga lo suyo propio. Tras señalar la necesidad de evitar en la ciudad sana riqueza e indigencia, Sócrates insiste en que la ciudad perfecta ha de ser una, en el sentido de que no ha de haber en ella conflictos entre grupos ni disensiones. Ella debe ser *ἑκὰνῆ καὶ μία* (423 c 4) y esto significa que las partes estén diferenciadas por funciones complementarias y no por intereses en pugna o enfrentados o que respondan a cada estamento, y que haya entre los estamentos una armonización sinfónica. Pero para que la ciudad sea una sola y no muchas es preciso poner a cada uno a hacer aquello para lo que está dotado, para que así se dedique a una sola cosa y no a muchas. Esta unidad o unificación política en la ciudad, así como la unidad o unificación psíquica del individuo, subrayadas ya al comienzo del libro (423 b-d), constituyen el horizonte desde el cual se enfoca tanto la justicia en el alma como la justicia en la ciudad. Como la Callipolis, también el alma tiene tres “partes” (*εἶδη*: 439 e 6-7, o *μέρη*: 442 b 11⁶), una racional, el *λογιστικόν*, y otras dos, el *ἐπιθυμητικόν*, que es *ἀλόγιστον*, y el *θυμοειδές*.

Mi propósito en este trabajo es, por cierto, muy limitado. Sólo pretendo ofrecer algunas consideraciones sobre dos puntos que, casi al pasar, se tocan en la argumentación que Platón desarrolla en el libro IV apelando a la analogía ciudad-alma: por una parte, la recurrencia al concepto de semejanza para trazar la relación entre la justicia en la ciudad y la justicia en el individuo, y, por otra, y directamente conecta-

⁵ Las citas y referencias de *República* se hacen siguiendo la edición de S. R. Slings, *Platonis Rempublicam*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

⁶ *Μέρος* aparece aquí por primera vez, cuando la discusión ya está avanzada, como hace notar Klosko (2006: 72).

do con lo anterior, la utilización y caracterización de lo que podríamos considerar “categorías” de cualidad y relación para explicar la especificidad del objeto de cada tendencia del alma. Trataré de mostrar en qué medida – como una suerte de anticipación de la presentación de Aristóteles – pueden verse operar en la argumentación de *República* IV las categorías de cualidad y de relación, a las que podrían agregarse – aunque aludidas elípticamente (438b-c) – las de cantidad y tiempo.

La analogía ciudad-alma

En el libro II (368 c-369 a) se introduce la idea de una similitud entre ciudad y alma, cuando Sócrates, para mostrar lo ventajoso de ser justo, sostiene que la justicia, cualidad virtuosa que debe poseer el individuo⁷, debe estar presente también en la ciudad como un todo, en la que se pone de manifiesto con mayor claridad⁸ y que consiste en ese principio que dice «que cada uno debe atender a una sola de las actividades de la ciudad, a aquella para la que su naturaleza esté mejor dotada» (433 a 5-6). La justicia consiste “en hacer cada uno lo suyo sin multiplicar las actividades” (ὅτι ἕνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκῦα εἶη. τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν: 433 a 8-9). La πολυπραγμοσύνη, junto con la μεταβολή de funciones, está considerada

⁷ Se la presenta como una virtud, la más alta. Por virtud Platón entiende aquellas características que hacen que una cosa sea esa buena cosa. Ya en la discusión con Trasímaco, en el libro I, la noción de virtud es conectada a la de función (ἔργον): “Ahora podrás entender mejor lo que últimamente preguntaba al informarme de si era función de cada cosa aquello que realiza ella sola o ella mejor que las demás” (353 a 9-11). Y como se aclara enseguida, la virtud es condición del cumplimiento de la función propia (253 b-d). Así, una función es una actividad que es característica de un ser; es aquello que algo cumple cuando es máximamente lo que es. La virtud es una propiedad que una entidad posee y que precisamente le permite cumplir su función propia, esto es, ser propiamente sí misma de una buena manera y, en tal sentido, es una disposición para una acción apropiada. Cf. Kosman (2007: 119-120).

⁸ En este contexto, la consideración de la ciudad – es decir del aspecto político – está al servicio y subordinada al objetivo ético de la consideración del individuo. El contraste muestra que por polis Sócrates entiende un grupo social, que opone al individuo. En otros pasajes de *República*, polis también designa a la ciudadanía y no al Estado, no a una persona legal sino al conjunto de ciudadanos, a una comunidad de personas. Cf. Blössner (2007: 346).

como el mayor daño para la ciudad, como el mayor crimen y, por lo tanto, como injusticia (434 b-c)⁹.

Tras haberla caracterizado en la ciudad, sobre la base de la división del trabajo, en el libro IV Sócrates abre otro camino y se prepara para transferir el modelo de la articulación tripartita de la ciudad y de la justicia en ella a la dimensión del individuo. Pasa, pues, de la polis al alma y argumenta que la fórmula que define la justicia en la polis también define la justicia en el alma: un alma, como una polis, es justa cuando cada una de sus partes hace lo propio¹⁰.

Es discutible si el objetivo último de Platón entre el libro II y el IV es descubrir qué es la justicia en el alma individual o qué es la justicia en la ciudad. El problema que se plantea es entre otros, decidir si en

⁹ La tripartición de la polis aparece claramente como resultado de una construcción llevada a cabo “en el discurso” con el que se está fundando la ciudad (cf. libros II y III) y forma parte así del proyecto teórico de una ciudad cuyas condiciones han de garantizar la justicia. Para designar a cada una de los estamentos de la ciudad Platón usa como término más técnico μέρος (por ej. 429b 2, 8), al que corresponde εἶδος en el sentido de grupo funcional (434b 1). Pero también son frecuentes ἔθνος (que en 421c se emplea para referirse a clases de habitantes de la ciudad) y sobre todo γένος, que aluden sin duda a naturalidad por nacimiento de pertenencia a los grupos en los que se divide la polis. En el caso de la ciudad, γένος designa a un conjunto de individuos o de “naturalezas” (τριτὰ γένη φύσεων: 435b 5) que se reúnen en función de sus características comunes. A cada γένος se lo puede considerar una “parte” de la ciudad precisamente porque comprende a una porción de ciudadanos y no a todos. Esas “partes” no son “clases” ni castas Cf. Vegetti (1998c: 21-22). Vegetti observa que el lenguaje mismo que Platón usa para referirse a los grupos sociales refleja el carácter ambivalente de naturalidad normativa a la vez que de naturalización y hace notar que Sócrates habla de la ciudad que se está construyendo como una polis κατὰ φύσιν (428e 9), pero que φύσις tiene aquí, como a menudo en Platón, un valor netamente normativo.

¹⁰ Si se observa atentamente, desde el punto de vista del método, ambas triparticiones difieren, ya que si la de la ciudad es discursiva y normativa, la del alma, en cambio, parece estar asumida directamente como un dato de hecho. Según señala Vegetti (1998c: 21), ese carácter teórico no quita que se diga que la fundación de la ciudad ha de hacerse κατὰ φύσιν. Dicho de otro modo, hay una diferencia entre la construcción de la tripartición de la ciudad y la descripción de la tripartición psíquica: si la tripartición política fue normativamente impuesta por el discurso de los fundadores, la del alma, en cambio, se da como un hecho central de la realidad psicológica, en la forma de una distinción entre el elemento racional y el irracional, a la que se añade luego ese elemento intermedio que es το θυμοειδές. Según Vegetti (1998c: 29-30), se trata de la presentación de una dualidad fundamental entre lo racional y lo irracional, susceptible este último de una ulterior partición. En general se está de acuerdo en considerar al elemento intermedio también como irracional, pero el punto es objeto de discusión.

República la tripartición del alma se introduce para justificar las tres clases del Estado o si Platón, en cambio, para proponer esta teoría tiene razones fundadas, basadas en el examen de la individualidad humana. Un punto crucial para la interpretación del libro IV es, pues, dónde poner el acento: si en lo psíquico o en lo político. Y en este punto los intérpretes difieren.¹¹

La relación entre la ciudad y el alma trazada en el libro IV hace referencia a la metáfora gráfica de II 368d¹², donde Sócrates ha argumentado que se debe comenzar por ver la justicia en la polis, porque es más fácil leer en caracteres grandes que en pequeños y como la ciudad es más grande que el individuo, en ella será la justicia más prominente (*πλειῶν*) y reconocible (368 e)¹³. La búsqueda de la estructura del alma y de sus virtudes se verá facilitada, pues, si antes se examinan la

¹¹ Hay quienes, como Vegetti (1998: 13), consideran que el centro de la argumentación es nítida y radicalmente político y está ocupado por la cuestión del poder tanto en el nivel social como en el intrapsíquico. En esta línea de interpretación, ya presente en Cornford (1912: 246-265), véase Leroux (2002: 55-63). Otros intérpretes sostienen que la tripartición del alma es una estructura metafísica primitiva, que todo conflicto es de entrada exclusivamente moral y que el conflicto político y el desorden civil son ilustraciones metafóricas de las turbulencias psíquicas. Annas (1999: 72-95), por ejemplo, sostiene que la *República* no se interesa sino indirectamente por la justicia social y política y que es la tradición la que ha fabricado, historizándola, esa interpretación política de Platón, cuando en realidad la cuestión central es la moralidad individual. En la misma línea, Waterfield (1993: XVIII). También Cooper (1991: 521-522) defiende que, en *República*, la tripartición deriva de la identificación que hace Platón de tres diferentes determinantes psicológicos de la elección y de la acción voluntaria y de ahí de tres tipos de caracteres o de naturalezas que permiten a hombres diferentes cumplir satisfactoriamente las tres vocaciones necesarias para el buen funcionamiento del estado. Para Cooper, las tres partes, tanto la razón, como las otras dos, son tres fuentes independientes de motivación y el contraste entre razón y las otras dos partes del alma no es similar a la distinción que se halla en la teoría moderna entre una creencia, inerte y puramente fáctica, y un deseo, fuente de motivación. Keyt (2006: 343-344), por su parte, sostiene que la definición de la justicia política es sólo una estación en el camino hacia la definición de la justicia psíquica, aunque en la estructura del diálogo la estación amenaza con echar sombras sobre el término final.

¹² Vegetti (1998: 80, n. 80). Leroux (2002: 55-56).

¹³ En II 368c-369a, al proponer comenzar indagando la justicia en la ciudad, Platón recurre al método del paradigma que más tarde, en el *Político* (227e-278b), es detalladamente caracterizado con el ejemplo de las letras e ilustrado con el arte del tejido. Allí el método de explicación por paradigmas se caracteriza recurriendo también a las letras, que constituyen la referencia privilegiada para cualquier tipo de elementos (*γράμματα = στοιχεῖα*), constitutivos últimos de toda estructura. Sobre este punto, véase Vegetti (1998b: 280-284).

estructura y virtudes de la ciudad, donde están impresas con caracteres mayores¹⁴. Que los rasgos característicos de la justicia son los mismos en el alma y en la ciudad y que ella es de más fácil lectura en la ciudad que en el individuo son presupuestos presentados con el fin de que pueda proseguir el desarrollo del tema, haciendo persuasiva la decisión de pasar del problema de la justicia en el individuo al problema político de la justicia. Glaucón y los otros le han pedido a Sócrates que continúe indagando *qué son* justicia e injusticia, pero en lugar de una respuesta a esa pregunta, Sócrates arguye que para responder sería preciso poseer una vista penetrante y que, al no tenerla, el mejor camino es buscar dónde, con caracteres mayores, ella está impresa *con las mismas letras* (τὰ αὐτὰ γράμματα: 368 d 4; τὰ αὐτά: d 7). Adimanto pregunta, entonces, qué es eso tal (τί τοιοῦτον: 368 d 8) que Sócrates advierte en la investigación de la justicia, lo que da pie a Sócrates para operar un sutil deslizamiento – que no es casual – del τί ἐστὶ (368 c 6-7) al ποιόν τι ἐστὶ (369 a 2). Ante la dificultad de lograr una definición, será preciso examinar primero las *características* de la justicia (ποιόν τι ἐστὶ: 369 a 2) en las ciudades y luego indagarlas en cada individuo singular «examinando la semejanza con lo mayor en los rasgos [la forma]¹⁵ de lo menor (τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες: 369 a 3-4)»¹⁶. Si la justicia en el individuo tiene las mismas características que la justicia en la ciudad, el individuo tendrá en sí elementos equivalentes a los de la ciudad y que guarden entre sí la misma relación que guardan entre sí los estamentos de la ciudad¹⁷. Si ciudad y alma pueden caracterizarse ambos

¹⁴ Lo que Platón seguramente quiere decir es que la justicia en la polis es más fácil de comprender que la psíquica. En efecto, la división tripartita de la polis que subyace a la caracterización de la justicia es, sin duda, más fácil de comprender que la tripartición del alma que subyace a la caracterización de la justicia psíquica, entre otras cosas porque la ciudad es visible y el alma no lo es.

¹⁵ ἰδέα acá no debe ser tomado en el sentido técnico de forma inteligible, sino, más bien, aludiendo a los caracteres propios, a la estructura del individuo.

¹⁶ Debe advertirse que el acercamiento entre ciudad e individuo en este contexto sólo tiene en cuenta que ambos deben tener una misma propiedad: ser justos. Y, por otra parte, la similitud entre ambos se plantea hipotéticamente, advirtiéndose que habría que probarla.

¹⁷ Así, si en el libro IV Platón retoma ese punto, está indicando que la tripartición de la ciudad permite entrever la tripartición del alma. Pero, se ponga el acento en la ciudad o en el individuo, en todo caso, la tripartición psíquica propuesta es funcional al argumento que se desarrolla en el libro IV y, por lo tanto, debe ser leída e interpreta-

como justos, será necesario ver qué similitud hay entre ellas, esto es, qué tienen en común. Pero en la medida en que la justicia en la ciudad consiste en una relación entre “partes”, en una armonía resultante de que “cada una haga lo propio”, al trasladar ese “forma” al individuo, en éste la justicia también ha de consistir en una relación semejante. Entre ciudad e individuo se traza, pues, una analogía proporcional: si la ciudad tiene tres “partes”, también el alma las tiene y si hay una determinada relación entre las partes de la ciudad, lo que uno de los elementos de la ciudad es a los otros dos, uno de los elementos del alma lo es a los otros dos. Se trata, pues, de una analogía de elementos y de estructura, de una estructura que, en uno y otro caso, se presenta claramente como jerárquica¹⁸.

En el libro IV Sócrates parte de la afirmación, enunciada y no argumentada, de la correspondencia entre ciudad e individuo. Y esto lo hace de modo hipotético y metodológicamente cauto, lo cual pone en evidencia la dificultad que supone llevar a cabo la transición de un registro al otro¹⁹:

Si esa forma se traslada a cada uno de los hombres (εἰς ἕνα ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων ἰδὲν τὸ εἶδος τοῦτο)²⁰ y estamos de acuerdo en que también allí es justicia [o hay justicia] – concedámoslo sin más, pues ¿qué otra cosa hemos de decir? –; pero si no es así, entonces tendremos que examinar alguna otra cosa. Pero ahora pongamos término a la indagación que habíamos concebido, pensando que si intentáramos observar prime-

da en el contexto en el que se halla. Platón la introduce con un específico propósito, en un determinado contexto y para determinados interlocutores. También en los libros VIII y IX, pero no nos ocuparemos de ellos en este trabajo. Cf. Rowe (2007: 253).

¹⁸ Las relaciones entre los elementos del alma humana y los estamentos de la ciudad son analógicas y no causales. La característica saliente de la metáfora proporcional es su reversibilidad. Se trata de una analogía y no hay relación causal ni interdependencia entre ciudad e individuo. Cf. Ferrari (2003: 40-41, 60 ss.), quien critica las interpretaciones de la analogía, erróneas, de B. Williams (1973) y J. Lear (1992).

¹⁹ Blössner (2007: 346-348). Este autor señala acertadamente que cuando la similitud entre ciudad e individuo se retoma en el libro IV (434d-435a), se la altera en dos aspectos importantes: ya no se la presenta como una hipótesis a probar, sino directamente como un hecho, y se dice no sólo que el alma tiene partes, sino que tiene el mismo número que las de la polis y del mismo tipo que ellas.

²⁰ Quizás habría que preguntarse si Platón con la expresión ἕνα ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων se está refiriendo a seres humanos en general o a individuos, pues si se tratase de individuos, ello llevaría a pensar que hay múltiples maneras de ser justo y no una sola para todos los hombres.

ro la justicia en un ámbito más vasto de los que la poseen, sería luego más fácil ver qué es ella (οἶόν ἐστιν) en un hombre singular (434 d 1-7)²¹.

Precisamente en este punto se introduce el argumento en el que quiero detenerme:

– “Ahora bien – dije – cuando de algo que es más grande se dice que es lo mismo [o idéntico] que algo más pequeño, resulta que es semejante con respecto a aquello de acuerdo con lo cual se los denomina lo mismo, o es semejante? (Ἐρ’ οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, ὃ γε ταυτόν ἄν τις προσείποι μείζόν τε καὶ ἕλαττον, ἀνόμοιον τυγχάνει ὃν ταύτη ἢ ταυτόν προσαγορεύεται, ἢ ὅμοιον;)

– Semejante (ὅμοιον), dijo.

– Y por lo tanto un hombre justo en nada diferirá de una ciudad justa con respecto a la forma misma de la justicia (κατ’ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος), sino que será semejante (ὅμοιος).

– Semejante (ὅμοιος), dijo (435 a 6-b 3).

Al comienzo del pasaje citado, en 434 d 2, Platón emplea εἶδος, la “forma” o carácter que se traslada²² de la ciudad al individuo, para

²¹ Sócrates plantea sus dudas acerca del procedimiento en el cual se han embarcado, pero no deja demasiado en claro si su duda es acerca de la precisión o imprecisión del método mismo o de los resultados a alcanzar, o de ambos. “Y has de saber, Glaucón, que, a mi parecer, con métodos tales como los que ahora venimos empleando no podremos jamás comprender esto (τοῦτο) con precisión (ἀκριβῶς), porque el camino que a ello conduce es otro más largo y más dificultoso; pero puede ocurrir, sin embargo, que lleguemos a un nivel adecuado a las discusiones y indagaciones anteriores” (435c 9-d4).

La observación genera algunas dudas y ha sido objeto de diversas interpretaciones. No es claro, en primer lugar, a qué se refiere el τοῦτο, esto es, aquello que no puede comprenderse con precisión con el método ahora empleado. Lo más probable es que Sócrates aluda al punto mencionado inmediatamente antes, esto es, si el alma tiene en sí estas tres mismas partes que la ciudad (435c 5-6). Cross & Woosley (1964: 113), en cambio, piensan que el punto al que alude no es si hay en el alma tres elementos, sino si ella posee las cuatro virtudes. El segundo punto oscuro es en qué radica la insuficiencia del método y cuál es ese segundo camino más largo y satisfactorio que sería preciso recorrer. Pero aunque las conclusiones alcanzadas no fueran precisas y exactas, son las convenientes para avanzar en la discusión. En todo caso, tanto Sócrates como sus interlocutores parecen considerar que el método es adecuado en esta etapa de la discusión en el contexto del libro IV.

²² Adam (1963: 242, n. ad loc) señala que el εἶδος está semipersonificado, de ahí que se diga de él ἰόν, que *pasa* al individuo, puesto que ha sido hallado primero en la ciudad.

poder ver en éste la justicia. Aquí el término no tiene aún un sentido técnico u ontológico, no es todavía la Idea (III 402 c) sino que se refiere a la *οἰκειοπραγία*, al hacer cada uno lo propio, que se traslada de la ciudad al individuo. *Εἶδος*, entonces, podría decirse que equivale aquí a “estructura”, esto es, ordenamiento de las relaciones entre partes²³.

Pero la clave, más que en la noción de *εἶδος*, está en la noción de semejanza: ciudad e individuo son semejantes respecto de la justicia. El argumento se apoya sobre la identidad (*ταυτός*) de un rasgo – el *εἶδος* de la justicia – en algo mayor (la ciudad) y en algo menor (el alma)²⁴. Sólo que esa característica idéntica en individuo y ciudad ya no es, como en libro II, un rasgo no especificado, un atributo, una cualidad, “justo”, sino una estructura, esto es un ordenamiento de las relaciones entre partes: tres partes que cumplen, cada una, su función propia²⁵. El individuo justo será semejante a la ciudad respecto de la justicia (435 b 1-2), y ello supone no sólo que él debe tener las mismas “partes” (*τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη*) sino que, además, ellas, por tener las mismas afectaciones (*τὰ αὐτὰ πάθη*) que las partes de la ciudad, pueden recibir una misma calificación (435 b 9-c 2).

La apelación a la semejanza estructural entre el individuo y la ciudad, que es crucial en el argumento del libro IV, se repite claramente,

²³ Así como la justicia en la ciudad consiste en que cada uno de los tres estamentos cumpla con su propia función, así también en el alma cada una de sus tres facultades o “partes” (racional, desiderativa y apetitiva) ha de cumplir con la función que le es propia. Para Vegetti (1998c: 80, n. 80), la identidad estructural (*ταυτόν*) de los dos textos, alma y ciudad, se reduce a “semejanza”, en razón de la diferencia dimensional o cuantitativa entre una y la otra. En el mismo pasaje, unas líneas más abajo, cuando se habla del *εἶδος* de la justicia, el término ya parece adquirir un significado más técnico. Señala además (1998c: 80, n. 81) que es importante notar que la necesidad de fundar teóricamente la “semejanza” entre individuo y ciudad lleva a Platón a utilizar técnicamente por primera vez en el diálogo el lenguaje del *εἶδος*, como punto de vista unívoco y focal (*κατά*), la común referencia al cual produce semejanza o afinidad entre entidades diversas.

²⁴ Precisamente por compartir un carácter idéntico y recibir, en consecuencia, el mismo nombre, dos cosas – ciudad y alma en este caso – son semejantes respecto de la justicia, aunque difieran entre sí en otros aspectos. Pero ello no significa que la manifestación concreta de la justicia sea la misma en todos los casos de ciudad y en todos los de alma, sino sólo que la justicia en el alma y en la ciudad consiste en una misma relación entre partes.

²⁵ Si bien *εἶδος* o *ιδέα* tienen diferente referencia en el libro II y en el IV (en el primer caso se trata de una cualidad, en el segundo de una estructura), parece no haber alteración, en cambio, en el significado de “semejanza”.

con el mismo valor analógico, en el libro VIII. En 543 d-544 a Sócrates recuerda que se había hecho una descripción de la ciudad buena y se había considerado bueno al hombre semejante a ella (ὁμοιον: 543 d 1); recuerda también que había otras cuatro formas de ciudades imperfectas y, correspondientemente, cuatro clases de hombres semejantes (ὁμοίους: 544 a 5) a ellas. Poco más adelante, en 544d, señala que hay tantas clases (εἶδη) de tipos (τρόπον) humanos como de formas de gobierno, porque éstas no nacen de una encina ni de una roca, sino de los caracteres (ἦθη) que se dan en las ciudades y que, en consecuencia, habrá cinco clases de ciudades y, correspondientemente, cinco tipos de disposiciones de almas de individuos. Y a continuación recuerda que ya han descrito al hombre semejante (ὁμοιον: 544 e 7) a la aristocracia, que es bueno y justo. Al proponer iniciar el examen de la timocracia, nuevamente hace referencia al hombre que es semejante a ella (πρὸς δὲ ταύτην τὸν τοιοῦτον ἄνδρα: 545 b 8-9). En 553 a, terminada la descripción de la ciudad oligárquica, se propone el examen del hombre semejante a ella (τὸν δὲ ταύτη ὁμοιον: 553 a 3). Si el hombre semejante a la timocracia tenía la ambición de honores, el oligárquico es codicioso y también él es semejante a la oligarquía (ἐξ ὁμοίου ἄνδρός ἐστι τῆ πολιτεία: 553 e 3-4; ὁμοιος: 553 e 5; 554 a 3; b 1). Y del mismo modo el hombre semejante a la democracia es democrático (ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ: 557 b 1).

También reaparece la semejanza entre ciudad e individuo en el libro IX. Allí, se afirma que el hombre tiránico guarda una relación de semejanza con la ciudad tiránica (ὃ γε τυραννικὸς κατὰ τὴν τυραννοθιμένην πόλιν ἂν εἶη ὁμοίότητι: 576 c 5-6) así como el democrático con la ciudad gobernada democráticamente e igualmente en los demás casos. Muy poco después, para iniciar el examen de ciertas características propias de la ciudad tiránica, Sócrates le dice a Adimanto: «Acuérdate de la semejanza entre la ciudad y el individuo (τὴν ὁμοίότητα ἀναμνησκόμενος τῆς τε πόλεως καὶ τοῦ ἀνδρός: 577 b 10-c 1)». Esa ciudad es, ante todo, esclava. Y, prosigue Sócrates, «si el individuo es semejante a la ciudad, ¿no es preciso que en él esté presente la misma disposición... (Εἰ οὖν, εἶπον, ὁμοιος ἀνὴρ τῆ πόλει, οὐ καὶ ἐν ἐκείνῳ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν τάξιν ἐνεῖναι... 577 d 1-2)». Los *mismos* caracteres están presentes en la ciudad y en el individuo y mirando precisamente a ellos (εἰς ταυτὰ ταῦτα ἀποβλέπων: 578 b 5) podrá decirse que así como la ciudad tiránica es la más desdichada de todas, también el hombre tiránico es el más desdichado, pero aún más si por algún azar

él mismo llega a ejercer la tiranía. Éste, el tirano, por su disposición se asemeja a la ciudad que gobierna (εἴπερ τῆ τῆς πόλεως διαθέσει ἧς ἄρχει ἔοικεν. ἔοικεν δέ: 579 e 5-6).

En todos estos casos, no se trata de una relación causal entre la ciudad y el alma, sino que, como en el libro II y en el IV, se trata de una analogía proporcional. No es que, por ejemplo, una ciudad se torne democrática porque los hombres democráticos proyecten en ella sus caracteres, sino que, análogamente, el hombre democrático es estructuralmente semejante a la democracia, y la democracia estructuralmente semejante al hombre democrático. El hombre democrático no es una parte de la ciudad democrática ni vuelve democrática a la ciudad, así como la ciudad democrática no es una que contiene hombres democráticos que la han hecho democrática²⁶.

Tenemos derecho a pensar que Platón tiene muy en claro el significado de la pareja “semejante-desemejante” (ὁμοιον-ἀνόμοιον) y su diferencia con “idéntico-otro” (ταὐτόν-ἕτερον) e “igual-desigual” (ἴσον-ἄνισον), como resulta de un pasaje de uno de los argumentos de las hipótesis del *Parménides* (139 e ss.), destinado a mostrar que lo Uno no puede ser ni semejante ni desemejante ni respecto de sí mismo ni respecto de otro. Allí, en efecto, Platón señala explícitamente que «lo que posee idéntica afección es semejante» (τὸ ταὐτόν που πεπονθὸς ὁμοιον: 139 e 8; τὸ ταὐτόν πεπονθὸς ὁμοιον: 140 b 1), en un contexto en el que hay una nítida distinción entre identidad, semejanza e igualdad²⁷.

²⁶ Cf. Ferrari (2003: 65-66).

²⁷ Hay identidad cuando dos o más cosas tienen el mismo ser, mientras que hay igualdad cuando dos o más cosas son de las mismas medidas o tienen las mismas medidas y hay semejanza cuando dos o más cosas tiene la misma cualidad. Vale la pena citar el pasaje: “– Además, tampoco será lo mismo que algo diferente ni que él mismo (οὐδὲ μὴν ταὐτόν γε οὔτε ἑτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἔσται: 139b4), y, a su vez, no será diferente de sí mismo ni de algo diferente. – ¿Cómo es eso? – Si fuera diferente de sí mismo, sería diferente de uno u no sería uno. – Es verdad. – Y si fuera lo mismo que algo diferente, sería este algo diferente y no sería él mismo; de ahí que, de ese modo, no sería lo que es, uno, sino diferente de uno.” (139b4-c2) “Si, entonces, lo uno fuese lo mismo que él mismo, no sería uno para sí mismo; y así, siendo uno, no sería uno. Pero esto es, por cierto, imposible; en consecuencia, también es le es imposible a lo uno ser diferente de algo diferente o lo mismo que él mismo. – Imposible. – Resulta así que lo uno no podrá ser ni diferente ni lo mismo respecto de sí mismo ni de algo diferente. – No podrá, en efecto. – Pero tampoco será ni semejante ni desemejante a algo, ni a sí mismo ni a algo diferente. – ¿Por qué? – Porque semejante es aquello que tiene una misma afección (139e1-8). Algo más adelante, tras mostrar que lo uno no puede ser ni semejante ni desemejante ni a otra cosa ni a sí mismo, prosigue el texto: “– Además, al ser tal, no será

Reparemos en que en el argumento de *República* IV Platón está anticipando lo que Aristóteles considera como el *proprium* de la cualidad. En efecto, en *Categorías* toma la semejanza como propio de la cualidad, así como la igualdad como propio de la cantidad. Textualmente nos dice que cosas «se dicen semejantes y desemejantes únicamente respecto de la cualidad (ὅμοια δὲ καὶ ἀνόμοια κατὰ μόνους τὰς ποιότητος λέγεται)... Así, será propio de la cualidad el que lo semejante y lo desemejante se digan respecto de ella (Ὡστε ἴδιον ἂν εἶη ποιότητος τὸ ὅμοιον ἢ ἀνόμοιον λέγεσθαι κατ'αὐτήν)» (8, 11 a 15-20). Y respecto de la cantidad sostiene que «lo que es más propio de la cantidad es que [algo] se diga igual o desigual (ἴδιον δὲ μάλιστα τοῦ ποσοῦ τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι)... De modo que lo más propio de la cantidad será que [de algo] se diga lo igual y lo desigual (ὥστε τοῦ ποσοῦ μάλιστα ἂν εἶη ἴδιον τὸ ἴσον τε καὶ ἄνισον λέγεσθαι)» (6, 6 a 25-35). Por otra parte, en *Metafísica* V, 9, 1018a 16ss., a propósito de la noción de semejanza, leemos lo siguiente: «se dicen semejantes las cosas que tienen las mismas afecciones en todos los aspectos o que tienen más de esos atributos que de diferentes y aquellas cuya cualidad es una» (ὅμοια λέγεται τὰ τε πάντα ταῦτ' ὅτι πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταῦτ' ὅτι πεπονθότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία). Y en V, 15, 1021 a 11-12 – en el capítulo dedicado al relativo – leemos que «idénticas son las cosas cuya esencia es una, semejantes aquellas cuya cualidad es una, e iguales aquellas cuya cantidad es una» (ταῦτ' ἴδιον γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία, ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὧν τὸ ποσοῦν ἓν).

La semejanza es una relación que exige compartir de un elemento idéntico por parte de aquellas cosas que son semejantes. En el caso de la ciudad y el alma ese elemento idéntico es una estructura: el principio de organización de las “partes” de acuerdo con capacidades y funciones. Sócrates está tomando el principio de la división del trabajo como definitorio de la estructura del alma tanto como de la de la ciudad. Y esto implica que las partes de la ciudad, así como sus respectivas funciones, deben corresponder estrictamente a las partes del alma y sus respectivas funciones²⁸. Se trata, pues, de una analogía: lo que la

ni igual ni desigual ni a sí mismo ni a otro. – ¿Cómo? – Si es igual tendrá las mismas medidas de aquello a lo que es igual (ἴσον μὲν ὄν τῶν αὐτῶν μέτρων ἔσται ἐκείνῳ ὃ ἂν ἴσον ἦ) (140b6-8).

²⁸ Para fallas y limitaciones de la analogía, cf. Blössner (2007: 358-360). Rosen (2005: 148-149) cree que no tiene demasiado sentido en este contexto hablar de “iden-

relación entre los estamentos y sus funciones es a la ciudad es lo que la relación entre partes y sus funciones es al alma. La justicia individual y la justicia política consisten en que cada elemento funcionalmente diferenciado haga aquello para lo cual está mejor capacitado. Porque hay una relación de semejanza puede predicarse de individuo y ciudad la identidad, identidad que consiste en su comunidad de estructura, la forma de la justicia²⁹.

“Partes” del alma

Si en 435a, al argumentar sobre el concepto de semejanza, aparece caracterizada la cualidad, τὸ ποιόν, apelando a su *proprium*, a partir de 435 c 4, en la compleja sección destinada a probar que hay en el alma las mismas tres “partes” que en la ciudad y que ellas difieren entre sí³⁰, el concepto de relación juega un papel central, y, para apoyar el argumento, se la combina con el de cualidad.

Sócrates plantea el problema de establecer si cada una de esas “partes” o elementos son actividades de diferentes “órganos” por medio de los cuales vamos a actuar cuando somos impulsados (ὅταν ὀρμησωμεν) o bien son actividades de toda el alma (436 a 8-b 3). Para

tividad” (ταυτό). Decir que hay algo que es idéntico en el individuo y en la ciudad no parece ser muy feliz y debe tomarse, pues, como una exageración.

²⁹ Sobre esto véase Leroux (2002: 610, n. 79).

³⁰ Los términos colectivos elegidos por Platón para la tripartición del alma parecen deliberadamente vagos. En general, no usa un nombre específico, sino que habla de τὸ λογιστικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν, etc. Cuando usa un nombre determinado, a menudo emplea εἶδος (forma, carácter, clase de cosa) (435c 1, c5, e 1, 439 e 1, e 6, e 7) o su cercano sinónimo, γένος, que se emplea también para designar a las tres categorías de individuos en la polis. Así como γένος reemplaza a εἶδος para el alma, así también εἶδος reemplaza a γένος para la ciudad, lo cual se debe a la exigencia de la analogía alma-ciudad. Menos frecuente es el empleo de μέρος, “parte”, que aparece siete veces con este significado, de las que sólo tres en el libro IV (442 b 10, c 4, 444 b 3). Sin duda, la idea de “parte” del alma es problemática, ya que el alma, que es una entidad inmaterial e inextensa, no puede tener partes en sentido estricto, esto es, partes físicas. Platón emplea también μέρος para designar entidades no físicas sino conceptuales en *Político*. Eso aparece de modo explícito cuando formula una de las “reglas” de una buena división: es preciso dividir por εἶδη y no por μέρη, pues si todo εἶδος es un μέρος, no todo μέρος es un εἶδος (263b). Por eso Platón también emplea para referirse a ellas y como sinónimo el término εἶδη. Posiblemente “elemento” tiene una vaguedad que se acomoda mejor al griego. Cf. Ferrari (2007: 165).

complicar, las “partes” parecen estar entendidas como tendencias a actuar, fuerzas que influyen y a veces compelen al agente a actuar. Podría decirse que el alma posee tres órganos o capacidades y que de su diferencia surgen tres tendencias diferentes a actuar³¹. Deberá examinarse si cuando obramos lo hacemos siempre con el alma entera o bien hacemos algunas cosas con una de sus “partes” y otras con otra, esto es, si comprendemos con un elemento, nos encolerizamos con otro y apetecemos con un tercero. Es importante reparar que Platón precisa lo que entiende por εἶδη ο μέρη del alma, usando un dativo instrumental: cada “parte” del alma es aquello *con lo que* hacemos cada cosa (εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ: 436 a 8-9). El ἐπιθυμητικόν es aquello *con lo que* el alma ama, siente hambre y sed y queda presa de los demás apetitos (ἐπιθυμίαι), el λογιστικόν es aquello *con lo que* nosotros λογιζόμεθα y el θυμὸς es aquello *con lo que* θυμούμεθα. El uso del dativo sirve para insistir sobre el hecho de que cada “parte” es un principio de acción, con su propia δύναμις, con su propia capacidad de acción, más que el instrumento de un agente. Las “partes” deben entenderse entonces como verdaderos principios de acción autónomos³². Sócrates argumenta apelando a casos familiares de conflictos mentales o psicológicos, pero sólo después de haber sentado un principio: “es evidente que un mismo [elemento o ser] no admitirá hacer o padecer cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación a lo mismo” (Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτὸν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα) (436 b 9-10). La formulación se repite unas líneas después: «no nos persuadirá en lo más mínimo que la misma cosa pueda al mismo tiempo en la misma parte de sí misma y con relación a lo mismo padecer o también ser o hacer cosas contrarias» (οὐδὲ μᾶλλον τι πείσει ὡς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὄν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τάναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν) (436 e 7-437 a 1). Sin duda, de este principio que sirve de base al argumento se dice expresamente

³¹ Murphy (1951: 38-39). Para Gerson (2003: 100), por ejemplo, una “parte” del alma no es sino un ἀρχή de acción, un tipo distintivo de explicación suficiente para una acción particular. La cuestión es si cada tipo de acción permite distinguir principios o si es el mismo agente el que actúa racional, iracunda o concupisciblemente. Platón parece optar por la primera alternativa, apoyándose en el principio de conflicto.

³² Para esta manera de entender las “partes”, ver Cooper (1984), Miller (2006) y Macé (2006: 189). Sobre la dificultad que acarrea la noción de hacer algo “con algo”, cf. Bobonich (2002: 226 y 528-529, n. 14).

que es una hipótesis que puede ser cuestionada y si se muestra falsa todo lo que de ella se desprenda será vano (437 a; cf. especialmente ὑποθέμενοι: 437 a 5)³³.

En este pasaje se ha querido ver una versión del principio de no contradicción, pero la diferencia respecto de la formulación de Aristóteles ha llevado a varios intérpretes a rechazar tal identificación³⁴. En efecto, en este pasaje de *República*, a pesar de que en la segunda formulación se agrega el ser al hacer y al padecer, el principio no tiene la generalidad ni la amplitud del aristotélico, en la medida en que, en su mayor parte, se refiere sólo a “hacer” y “padecer” contrarios de un tipo específico. Lovibond lo denomina “principio de oposición”³⁵ y Miller, “principio de no-oposición”, considerándolo un truísmo lógico, corolario del principio de no contradicción³⁶. Ferrari subraya que es mejor caracterizarlo como principio de conflicto que de (no) contradicción³⁷. Annas, por su parte, señala que no se trata aquí de la formulación del principio de no contradicción, pues éste tiene que ver con proposiciones y sus relaciones lógicas, mientras que aquí Platón no está interesado en proposiciones sino en si una cierta cosa puede tener ciertas propiedades³⁸. Bobonich lo denomina “principio de contrarios”, pero traza una distinción entre contrarios completos y contrarios no completos³⁹.

Como contraejemplo, Sócrates hace referencia al caso de una persona que está quieta y se mueve al mismo tiempo cuando mueve sus brazos sin mover el tronco, pero el conflicto deja de existir ni bien especificamos qué parte de la persona se mueve y cuál está quieta o,

³³ La expresión es la misma que se usará en el libro VI (509d-511e) para criticar a los matemáticos que parten de hipótesis tomándolas como si fueran principios, sin cuestionarlas ni dar razón de ellas. Cf. White (1979: 123-124).

³⁴ Cf. Delcomminette (2008: n. 11).

³⁵ Lovibond (1991: 35-55; 48).

³⁶ Miller (2006: 287).

³⁷ Ferrari (2007: 168). También Cross & Woosley (1964: 115) lo denominan “principio de conflicto”. Crombie (1962: 345 ss.) lo llama “principio de conflicto potencial”. Cf. Macé (2006: 184-185). Como señala Macé, el enunciado no sólo establece la imposibilidad de una oposición, sino que agrega algo de suma importancia para la argumentación en juego: si apareciera tal oposición, habría que concluir a partir de ella que nos hallamos frente a dos cosas y no frente a una sola. A propósito del alma se trata de hallar el tipo de conflicto que obligue a concluir que ella es múltiple.

³⁸ Annas (1981: 137-139).

³⁹ Bobonich (2002: 223 ss.).

en el caso – más sutil – de un trompo, en qué aspecto hay movimiento y en cuál reposo (el trompo se mueve en tanto gira sobre su eje, pero la púa se mantiene en un punto fijo) (436c-e)⁴⁰. Nada puede actuar ni recibir una acción en modos opuestos al mismo tiempo, a menos que hagamos ciertas cualificaciones, por ejemplo, distinguiendo partes de la cosa o diferentes respectos o relaciones en las que la acción o pasión podrían ocurrir.

A pesar de la vaguedad de la formulación de este principio, que tiene que ver con opuestos en sentido amplio, de la explicación que hace Platón surge que, en este específico contexto, no le interesa cualquier conflicto, sino el que resulta cuando observamos acciones o estados opuestos en una persona al mismo tiempo, esto es, el tipo de situaciones en que se experimenta un conflicto interno a propósito de una acción, cuando alguien manifiesta algún apetito por algo y al mismo tiempo manifiesta no inclinación o no voluntad de satisfacerlo. La oposición entre acciones y pasiones del alma se reduce a la oposición entre dos grandes tipos de movimientos, uno de adhesión y otro de rechazo. No se trata de movimientos que se oponen como contradictorios, sino como contrarios: no se trata de “desear” y “no desear”, sino de “desear” y “rechazar”. No debe confundirse la negación de un atributo con la posesión del atributo contrario. Los deseos son tipos de acción del alma: tras cada deseo hay un “apetecer”, un “atraer hacia sí”, un “aprobar”⁴¹. La formulación en 439 c 5-7 en términos de fuerzas opuestas tiene una forma más precisa: en el alma hay algo que exige, que exhorta (τὸ κελεῦον) a beber y algo que lo impide (τὸ κωλύον), «que es diferente y domina a lo que exhorta» (ἄλλο ὄν καὶ κρατοῦν τοῦ κελεύοντος) y procede del λογισμός (d 1). Lo que Sócrates argumenta es que si se da conflicto, esas actitudes conflictivas entre sí no pueden provenir de uno y el mismo elemento psicológico. No se trata de un dilema, esto es, de deseos coincidentes que no pueden satisfacerse simultáneamente, sino del anhelo de satisfacer un deseo y la resistencia a satisfacerlo. Es estar inclinado a una acción y al mismo tiempo abstenerse de esa acción, asentir y rechazar respecto de *un mismo objeto*⁴² (437 b-c).

⁴⁰ Para un examen de estos contraejemplos, cf. Macé (2006: 186-189).

⁴¹ Cf. Macé (2006: 190).

⁴² Delcomminette (2008: 5) sostiene que es éste un punto importante que permite distinguir “partes” de facultades.

Deseo y aversión son, en efecto, estados mentales opuestos que a veces se experimentan simultáneamente respecto de un mismo objeto. Pero el conflicto de motivos no puede atribuirse, sin caer en contradicción, a la persona como una unidad, y para evitarlo es preciso especificar *en qué respecto* o *con relación a qué* cada uno de los predicados opuestos se aplica al objeto o a la acción. En el caso psicológico, la especificación debe hacerse postulando tantas fuentes o motivos de acción en el alma cuantos son los tipos de impulsos que entran en conflicto.

El ejemplo del hombre que tiene sed y se abstiene de beber le sirve a Sócrates para distinguir la razón del apetito. Me detendré en este primer ejemplo y dejaré de lado en este momento el ejemplo de Leoncio al que se recurre para distinguir el apetito del ardor, y el de Odiseo, para distinguir la razón de la impetuosidad o de la cólera.

Muchas veces quienes tienen sed no quieren (οὐκ ἐθέλειν) beber (439 c 2-3), resisten a la tentación de beber, por ejemplo, por razones de salud. Así en una misma persona hay algo que le ordena o lo compele a beber (la sed), algo que surge como resultado de afecciones y dolencias (διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων: 439 c 10-d 2) y algo que le hace abstenerse de beber, que es resultado de un razonar (ἐκ λογισμοῦς), y que se impone (κρατοῦν) a aquello otro (439 c 6-8). En casos como éste, la resistencia al apetito se debe a la razón: ello se da cuando uno se dice a sí mismo: «no debo beber»⁴³. Así, el conflicto no es estrictamente entre dos deseos, sino entre un deseo y el cálculo de las consecuencias de acceder a ese deseo⁴⁴, porque no se trata de que

⁴³ Véase Robinson (1971: 44) y la crítica a su interpretación en Gerson (2003: 101 y n. 3).

⁴⁴ Este Principio de Conflicto se usa para mostrar que a pesar de nuestro cotidiano supuesto de que una persona es una unidad, sin embargo, los hechos de la conducta humana nos obligan a tratar una persona como conteniendo más de una fuente motivacional. Platón elabora este argumento porque, sin duda, choca contra el sentido común. Se trata de conflictos que tienen que ver con las motivaciones mismas y no con sus objetos. Para tomar el ejemplo que ofrece J. Annas (1981: 137-139), el caso de tener sed y decidir no beber no es lo mismo que el conflicto entre querer escribir una ponencia y mirar TV al mismo tiempo. Aquí no hay conflicto en la naturaleza del deseo, sino conflicto entre la naturaleza de esas actividades, que no pueden realizarse al mismo tiempo. Podría cuestionarse el argumento que defiende una tercera parte del alma y decirse que la primera distinción entre razón y apetitos es la más importante, pues el θυμός es, después de todo, una parte reactiva del alma. Cf. Penner (1971: 111-113). Pero reaccionar no es desear, aunque esa reacción sea irracional (cf. ἀλογιστως:

se tenga sed y no se la tenga al mismo tiempo respecto de lo mismo. El rechazo a beber resulta de un razonamiento sobre las consecuencias que, en esas circunstancias, tendría el beber⁴⁵. Esto es, hay una oposición entre dos motivos: el *pensamiento* de que es mejor no beber y el *deseo* de hacerlo⁴⁶. Así, hay que decir que el alma desea beber respecto de una de sus fuentes de acción, pero no quiere beber, se abstiene de beber, respecto de otra. El conflicto es entre dos partes distintas del alma: la apetitiva, la porción concupiscible que no puede razonar, que es ἀλόγιστον, y el elemento racionante. Seguramente es en este sentido que hay que entender el ἀλόγιστον, lo “irracional”: en el sentido de que no tiene la capacidad de λογισμός, esto es, no puede hacer un razonamiento del tipo medios y fines, lo cual no significa que la parte apetitiva y la del θυμός sean absolutamente ciegas; ellas, aunque sin duda alguna no están equipadas con los mismos recursos cognitivos que la razón, tienen, sin embargo, sus propias formas de sensibilidad y de aprehensión cognitiva⁴⁷.

Pero me interesa detenerme en otro punto del argumento, que aparece a partir de 437 b. De todo apetito ha de decirse que el alma de quien tiene un apetito tiende hacia aquello que es el objeto de su apetito, lo atrae hacia sí y le da su asentimiento, y que el no querer ni apetecer y rechazar son contrarios a tales deseos. Los apetitos que más a la vista están son la sed y el hambre; la sed en tanto tal es sed *de* bebida y el hambre, hambre *de* comida. Cada apetito, tomado en sí mismo es

441 c2), pero es menos directa, sin embargo, que los deseos del ἐπιθυμητικόν. A diferencia de éste, que es “ciego”, el θυμοειδές reacciona con relación a una δόξα que le dice lo que debe hacer, lo que es loable y lo que es censurable y actúa como intermediario entre él mismo y el objeto de su deseo. El θυμοειδές reacciona conformándose a su δόξα, sea ésta verdadera o falsa, y no puede cuestionar ni juzgar críticamente a esa δόξα porque no es propio de él el razonar, que corresponde al λογιστικόν. Cf. Delcomminette (2008: 8).

⁴⁵ Cf. Delcomminette (2008: 8).

⁴⁶ Podría decirse que la razón también tiene deseos y que su deseo es el bien. Pero esto no invalida lo anterior, porque precisamente porque el deseo de la razón es el logro del bien que su λογισμός le indica que no hay que beber.

⁴⁷ Lorenz (2008: 260-261). Cf. Bobonich (2002: 237-238). Para Gerson (2003: 103), no se trata de conflicto de deseos. Cada parte del alma es una diferente ἀρχή de acción, lo cual significa que es la explicación última de una acción, la causa motora de esa acción. Cuando una parte del alma proporciona la explicación de una acción, decimos que esa parte rige en el alma a las otras partes, que son regidas. La explicación de una acción puede ser el deseo, pero no sólo el deseo.

apetito de aquello y sólo de aquello que por naturaleza le conviene. La concepción del deseo indica que éste tiene cierta fuerza, un poder causal de una acción. Pero esa fuerza o poder causal – que es una propiedad no representacional – es diferente del contenido del deseo.

Para ilustrar el modo en que el apetito está en relación sólo con el objeto de deseo, Platón recurre a dos conjuntos de ejemplos que tienen diferentes implicaciones. El primero es el de la relación entre cantidades comparativas y el segundo es el tipo de relación que se establece entre instancias determinadas de conocimiento y sus respectivos objetos. En el primer caso, los ejemplos son mayor y menor, doble y mitad, más pesado y más liviano, etc. (438 b-c); en el segundo caso, se ejemplifica con la arquitectura que es conocimiento de la construcción, y con la medicina, conocimiento de la salud y la enfermedad (438 c-d). Los dos conjuntos de ejemplos apuntan a diferentes tipos de relación: mientras que el primero tiene que ver con la relación entre diferentes grados de cantidades (con el más y con el menos), el segundo conjunto se refiere a conocimiento y su objeto, esto es, ítems de diferente ámbito. En el caso de los primeros ejemplos hay correlatividad, y no la hay en los otros. No es fácil advertir cómo estos dos tipos de ejemplos pueden servir como modelo de la relación que se establece entre un deseo y su objeto, y la dificultad es mayor con respecto al primer conjunto⁴⁸. ¿Para qué introducir esos ejemplos de correlativos que parecen desviar del propósito? Debe haber un propósito, pues Sócrates lo hace con considerable detalle y da nueve ilustraciones⁴⁹. Podría decirse que el propósito es sólo introducir la “categoría” de relación y luego afinar el ejemplo para ilustrar la relación del deseo con su objeto.

Un largo pasaje (437 d 2-439 a) presenta una posible objeción contra la posibilidad de remitir los deseos a esos movimientos generales afirmativos. La objeción consiste en negar que haya deseo en general y que todo deseo sea un deseo particular de tal o cual determinado objeto. Por el contrario, lo que Sócrates afirma es que el deseo es siempre relativo a un objeto, pero a un objeto en general. Y el objeto del deseo es el satisfacer ese deseo, esto es, cumplir la acción de beber o de

⁴⁸ Cf. Dorter (2006: 115).

⁴⁹ Dorter (2006: 118-119) piensa que Platón con esto proporciona ejemplos de oposición y puede entonces iluminar algo la oposición entre diferentes formas del alma, y que las diferencias de grado o cantidad pueden producir oposiciones fundamentales.

comer, sea cuales fueran sus objetos. Tras los ejemplos, el principio se generaliza de la siguiente manera: «Pero, por cierto, cuantas cosas son tal cual son de algo, unas, tales y cuales, son de algo tal y cual, según me parece, pero cada una por sí misma es solamente de algo en particular» (Ἄλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα γ' ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναι του, τὰ μὲν ποιὰ ἅπτα ποιοῦ τινός ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ δ' αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἐκόστου μόνον) (438 a 7-b 2). Traducir el texto griego conservando la literalidad es, por cierto, muy difícil. Lo que el principio dice es que todas aquellas cosas que por su índole propia tienen un objeto, si se las toma sólo por sí mismas, tendrán ese objeto por sí mismo, pero si tienen alguna especificación (cualificación, o cuantificación o temporalización), su objeto también tendrá una especificación correspondiente⁵⁰. La sed en tanto que deseo tiene por objeto la bebida, esto es, aquello que satisfaga el deseo de beber, sean cuales fueran sus objetos, esto es, es independiente del tipo de bebida.

Para aclarar el punto, puesto que el interlocutor afirma que no ha comprendido (οὐκ ἔμαθον, ἔφη: 438 b 3), Sócrates apela a algunos ejemplos, usando la construcción con genitivo: lo que es mayor es tal respecto *de* algo de lo que es mayor, esto es, *de* lo menor. Y lo que es mucho mayor lo es *de* algo que es mucho menor. Y lo que en un momento fue mayor, *de* algo que en un momento fue menor, y lo que será mayor, *de* algo que será menor en el futuro (b 4-12). Y a continuación, invoca otros ejemplos: lo más *respecto de* lo menos, el doble *respecto de* la mitad, lo más pesado *respecto de* lo más liviano, lo más rápido *respecto de* lo más lento, lo caliente *respecto de* lo frío (438 c), y en todos estos casos ya no usa la construcción con genitivo sino πρὸς. Pero en ambos grupos de ejemplos, está pensando claramente en una correlatividad entre los relativos⁵¹.

⁵⁰ Cf. Macé (2006: 191): se trata de la determinación de un nivel intermedio entre el relativo y su objeto.

⁵¹ En *Filebo* (24a-25b) el ἄπειρον es caracterizado por los relativos, parejas de cualidades como más caliente y más frío, que verifican la característica general del más y el menos (τὸ μᾶλλον τε καὶ τὸ ἧττον). Entre los relativos citados en *República* Sócrates menciona en pie de igualdad, junto al “más y el menos” (que en *Filebo* corresponde al ἄπειρον) “doble respecto a la mitad” (438c1) (que en *Filebo* 25 corresponden a medida y límite). Habría que distinguir entre contrarios relativos y contrarios tomados en sí mismos. Estos últimos son, por ejemplo, frío-caliente, mientras que contrarios relativos son más frío y más caliente, esto es contrarios que se expresan comparativamente. Sobre este punto, cf. Wersinger (2010), quien remite (348-349) al pasaje 438b

Es lícito sostener que en estas líneas Platón está introduciendo la categoría de *πρός τι*, aunque – de más está decirlo – no la llame con ese nombre. En el primer caso en español estrictamente deberíamos usar “que” y no “de”, pero prefiero expresarlo de este modo para conservar la construcción con genitivo del griego, que es de suma importancia para caracterizar la relación o, mejor dicho, los relativos. Porque tal caracterización responde perfectamente al modo más general en que Aristóteles presenta los relativos, apelando al caso genitivo o a la fórmula con *πρός*: «Se dicen relativos las cosas tales que, lo que son ellas mismas se dicen ser *de* otras cosas o de cualquier otro modo que sea, *respecto de* otra cosa» (Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἔστιν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὅπως οὖν ἄλλως πρὸς ἕτερον) (*Cat.* 7, 6 a 36-37). Los primeros ejemplos que pone Aristóteles inmediatamente son los mismos de Platón: lo mayor respecto de lo menor, el doble respecto de la mitad. Primero (6a 36) pone ejemplos de términos seguidos por un genitivo y luego (en 6b8-10) de términos seguidos por algún otro caso o por una frase proposicional⁵².

Un poco más adelante, Aristóteles ajusta su “definición” de los relativos: «Si pues la definición (ὀρισμός) que se ha dado de los relativos es adecuada, resultará muy difícil o incluso imposible llegar a concluir que ninguna sustancia se encuentra entre los relativos; si, en cambio, ella no es adecuada, y son relativos los items para los cuales ser es lo mismo que hallarse dispuesto de algún modo en relación con algo (ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταῦτόν ἐστι τῷ πρὸς τι πῶς ἔχειν), tal vez podría decirse algo sobre ellos. La primera definición se aplica a todos los relativos, pero para ellos ser relativos no consiste en que lo que ellos son en sí mismos se diga de otros items» (7, 8 a 28-35)⁵³.

de *República*, que permite establecer que en *Filebo* se trata efectivamente de relativos. En *Filebo* los relativos se oponen a las cosas en sí (καθ' αὐτά) (51c-d), oposición que también aparece en el mismo pasaje de *República*.

⁵² Lo mucho y lo poco, así como lo grande y lo pequeño no pertenecen a la categoría de cantidad sino a la de *πρός τι* (*Cat.* 6, 5b 15 ss.): no se dice de algo que es grande o pequeño por sí mismo (καθ' αὐτό), sino *πρὸς ἕτερον*. El ejemplo es una montaña o un grano de mijo, que son grandes o pequeños comparados con otros del mismo género.

⁵³ En *Categorías* 10, Aristóteles distingue, entre los opuestos, los contrarios de los relativos (entre un relativo y su correlativo, como doble y mitad) y de la oposición según posesión y privación (como en la pareja vista-ceguera) y de la oposición según afirmación y negación (entre una proposición afirmativa y la negativa correspondiente, como “está sentado” y “no está sentado”). Los contrarios se diferencian de los relativos por la existencia del rasgo específico de contrariedad, expresado por *enanτίος*: el

Volvamos a nuestro pasaje de *República*. Sócrates da un paso más en el argumento: cuando a la sed se le añade algo, por ejemplo un cierto calor, será sed de una bebida cualificada (ποιοῦ τινος πόματος: 437 d 10), fría en tal caso, y si a la sed se añade alguna otra cosa, será sed de bebida caliente, de mucha o de poca. Pero insiste en el carácter no cualificado de la sed en tanto tal, porque le interesa hacer frente a la posible objeción de que la sed no es sed de bebida a secas sino sed de buena bebida, así como el hambre de comida sino de buena comida. Sócrates no argumenta explícitamente para rechazar la objeción, pero sin duda lo que tiene en mente es que la cualificación de buena bebida o de buena comida es algo que no depende de la sed ni del hambre como apetitos sino del cálculo de la razón, que es el que puede discernir si se trata de buena o mala.

Platón aplica luego el mismo principio al caso de las ciencias. La ciencia en sí misma es ciencia del conocimiento mientras que cada ciencia particular lo es de su determinado y propio objeto (438 c-d). Y allí insiste en lo que podríamos llamar la cualificación de los relativos. Si una ciencia es ciencia de un objeto de tal cualidad ella es de la misma cualidad que ese su objeto (ἐπιστήμη δέ τις καὶ ποιὰ τις ποιοῦ τινος καὶ τινός: 438 c 8-9). Cuando una ciencia – por ejemplo, la arquitectura – es de un determinado objeto cualificado, ella también es cualificada. Y a continuación reformula su caracterización de los relativos: «cuantas cosas son tales como son de algo, lo son por sí solas de ese solo objeto, y de tales y cuales objetos, tales determinadas cosas» (ὅσα ἔστιν οἷα εἶναί του, αὐτὰ μὲν μόνα αὐτῶν μόνων ἐστίν, τῶν δὲ ποιῶν τινῶν ποιὰ ἄττα). (438 d 10-e 1). Y aclara que eso no significa que las cosas sean tal cual son sus objetos: la medicina es ciencia de la salud y de la enfermedad, pero no por ello será sana o enferma⁵⁴. Esto es, las

blanco es contrario del negro y no es negro del blanco, mientras que el doble es sólo doble de la mitad (11b32-38).

⁵⁴ No hay duda de que la problemática de la predicación que Aristóteles desarrolla en *Categorías* retoma lo que constituye una parte fundamental del *Sofista*, en debate implícito con la posición de Antístenes: de qué modo es posible atribuir a una misma cosa una pluralidad de nombres (251b). La misma distinción entre “decirse en combinación” y “decirse sin combinación” en el capítulo 2 de *Categorías* claramente está anticipado en *Sofista* con los mismos términos. Pero no hay que esperar al *Sofista*, porque ya en *República* se advierte que Platón es perfectamente consciente de la necesidad de distinguir formas de predicación y que tiene en claro, al menos, la diferencia entre sustancia, cualidad y relación.

propiedades del objeto no se vuelven las del saber o de la actividad que se refiere a él.

Recepciones

Los pasajes de *República* que hemos traído a colación nos permiten sostener que Platón tenía en claro la distinción entre categorías, al menos las de sustancia, cualidad, cantidad y relación. Por cierto, no contamos con evidencia de que Platón haya desarrollado algo tan elaborado como las categorías aristotélicas⁵⁵, pero ya la Antigüedad halló en los diálogos un anticipo de ellas. En efecto, Alcinoos, hacia el fin de la sección del *Didaskalikós* dedicada a la dialéctica, señala muy brevemente que “Platón ha indicado las diez categorías en el *Parménides* y en otros lugares (ἐν ἄλλοις), mientras que en el *Crátilo* examina todo el dominio de la etimología” (159. 43-44 ed. Whittaker). El comentario anónimo al *Teeteto* (col. LXVIII, 7 ss., p. 450 ed. Bastianini-Sedley) encuentra las categorías de sustancia, cantidad, cualidad y relación en *Teeteto*, 152 d. También Plutarco (*de an. procr. in Tim.* 1023 E) halla una “descripción” de las diez categorías en *Timeo* 37 a-b⁵⁶.

Porfirio, por su parte (*In Cat.* 111. 28-29), a propósito de la definición aristotélica de relativos en *Categorías* 6a 36-37, sostiene que se dice que la descripción propuesta por Aristóteles es la de Platón, aunque Aristóteles la rectifica. Amonio (*In Cat.* 67, 12-16) en su comentario al capítulo sobre los relativos, afirma que el método que sigue Aristóteles es dar primero, como el *propium* de los relativos, la definición de los relativos propuesta por “los antiguos” y mostrar luego las consecuencias absurdas que se siguen de ella, para proponer luego un *propium* diferente, que corresponda a todos y sólo a ellos⁵⁷. Un poco más adelante (70, 10 ss.), remitiendo a un pasaje del *Gorgias* (476 b), señala

⁵⁵ Cf. Dillon (1977: 8).

⁵⁶ Cf. Whittaker (1987: 111). Ático, en cambio, reprocha a sus contemporáneos (¿Alcinoos?) la apropiación errónea que hacen de las categorías aristotélicas: “Y cuando enseñes a dividir los bienes según las diez categorías, en diez especies, ¿qué relación (Frag. 2, 136 ss. des Places) podrían tener esas lecciones con el pensamiento de Platón?”. Ver también Albino, *Epítome*, 6, 10 (p. 37 Louis)

⁵⁷ “Primero, da la definición propuesta por los antiguos para los relativos, luego muestra que de esa definición se sigue una serie de consecuencias absurdas. Entonces, propone para ellos un *propium* diferente, que pertenece a todos ellos y sólo a ellos.

que quienes afirman que Platón define a los relativos diciendo que su ser (ὑπόστασις) consiste en el ser dicho de, difaman al filósofo⁵⁸.

Simplicio (*In Cat.* 8.159,9-22) sostiene que, ante la imposibilidad de dar una definición (ὄρον) de los relativos, puesto que se trata de un género primero, Aristóteles, a través de una descripción (δι' ὑπογραφῆς) nos permite formarnos de ellos una noción (ἔννοιαν) y esto lo hace, según dice Boeto, siguiendo a Platón de acuerdo con la primera proposición (ἀπόδοσιν)⁵⁹ «pues él dice que Platón se expresó (ἀποδοῦναι) de este modo a propósito de los relativos: ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἔστιν ἑτέρων λέγεται. Pero, al parecer, Boeto olvidó lo dicho por Platón (pues yo no diría que lo ignoraba, ya que fue un hombre de mérito), pues que él caracteriza a los relativos, no por decirse respecto de otra cosa sino por ser respecto de otra cosa (οὐ τῷ λέγεσθαι πρὸς ἄλληλα, ἀλλὰ τῷ εἶναι τὰ πρὸς τι χαρακτηρίζει), como Aristóteles también piensa, lo muestra en la *República* cuando dice «pero, dije yo, cosas, sean las que fueren, son tales que son de algo, las que son cualificadas lo son de algo cualificado» (ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα γέ ἐστιν τοιαῦτα οἷα εἶναι, αὐτὰ μὲν ποιὰ ἅττα ποιοῦ τινος) *República* 438 a-b) y también en el *Sofista*, donde, queriendo demostrar que lo otro pertenece a los relativos, dice: «algo, sea lo que fuere, que es otro, ocurre necesariamente que es lo que es de otra cosa» (*Sofista* 255 d)⁶⁰».

Un poco más adelante, tras aclarar que los relativos se expresan de diferentes maneras y no sólo en caso genitivo o dativo, señala Simplicio

Con el fin de no parecer que está atacando a los antiguos, presenta primero la definición de ellos como el *proprium* de los relativos”

⁵⁸ “Se puede advertir que quienes dicen que Platón define los relativos de ese modo y piensa que el ser real (*hypóstasis*) de los relativos está en su ser dicho de, difaman al filósofo. Porque puede decirse a partir de lo que se dice en *Gorgias* (476 b) que él los caracteriza como ser (*einai*). Pues dice, ‘Si hay un agente, es necesario que haya para él un paciente también’. Dice “ser” y no “decirse de”. En *Gorgias*, agente y paciente son relativos uno a otro y dependen entre sí: la acción de golpear supone algo golpeado, pero además se añade algo: si se golpea fuerte lo golpeado tiene esa misma afición, fuerte. Así, se cualifica la relación, como en *República*.

⁵⁹ *apódosis* puede traducirse por “definición”, tal como hace B. Fleet en su traducción de los capítulos 7-8 del comentario de Simplicio, pero en este contexto está claro que Simplicio no lo toma en ese sentido, puesto que acaba de decir que es imposible dar una definición (ὄρος) de los relativos. Cf. Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*. Translated by Barrie Fleet, London, Duckworth, 2002, p. 13.

⁶⁰ La cita de Simplicio no es exactamente la de nuestro texto de *República*, ya que después de εἶναι en Platón hay un genitivo του y τὰ μὲν, y en Simplicio hay un αὐτὰ.

(162, 36 ss.) que «sea la definición de Platón o de algún otro, no tiene, a manera de corrección, la adición ‘o lo que de cualquier otro modo son relativos a otra cosa’, sino que esto es parte de la definición». [...] «Por cierto, Boeto, que escribió todo un libro sobre el relativo y lo que está dispuesto relativamente, cree que la definición que dio Platón llega hasta ‘las que se dicen que son lo que son de otras cosas’, y que el resto lo agregó Aristóteles a modo de corrección. Pero al parecer la definición parece haber sido dada enteramente por quien la dio, pero haber sido aclarada por medio de los ejemplos anteriores que se adecuan al ‘se dice que son de otras cosas’...» En efecto, podemos advertir que Platón, si bien formula el principio apelando al genitivo, inmediatamente, en los ejemplos que siguen en 438c, utiliza el πρὸς τι.

Como es sabido, los comentaristas neoplatónicos, aunque quizás en medida algo menor que los platónicos medios, buscan armonizar Platón con Aristóteles y, en general, cuando hallan desacuerdos entre ellos, consideran que es Platón quien tiene la razón. Sin embargo, Olimpiodoro apoya a Aristóteles contra Platón en la definición de los relativos, en *Cat.* 112,19 ss., pero considera platónica esa definición. En efecto, dice: «Pero puesto que la primera descripción de los relativos (ἡ προτέρα ὑποτέρα ὑπογραφή τῶν πρὸς τι), aun si es falsa, es platónica, algunos tratando de defenderla dicen que la descripción aristotélica difiere de la platónica solamente por ser más clara (τῷ σαφεστέρω) y tratan de mostrar que, dada la definición platónica, la dificultad [discutida antes]⁶¹ no tiene lugar» (112, 19-23). Unos líneas más abajo continúa: «Frente a esto nosotros decimos que no sólo por ser más clara, sino por ser también más verdadera (τῷ ἀληθεστέρω) la descripción aristotélica difiere de la platónica. Pues, en primer lugar, la descripción platónica definió sólo un lado de los relativos (τὸ ἕτερον τῶν πρὸς τι), sin prestar atención al otro lado; dice, en efecto, que [los relativos] se dice que son lo que son de otras cosas <y> nada dice sobre aquello en relación con lo cual se dice [que son lo que son] (ὅτι ταῦτα ἄπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται <καὶ> οὐδὲν περὶ τοῦ πρὸς ὃ λέγεται εἶπεν). La descripción peripatética, por otro lado, incluye ambos correlativos y dice a propósito de ellos que ser es lo mismo que estar dispuesto relativamente a otra cosa (πρὸς ἕτερόν πως ἔχειν). Además, la definición platónica caracteriza a los relativos en términos de *decirse*

⁶¹ Se trata de la dificultad surgida de la definición de los relativos, que permitiría considerar relativos también a las sustancias (la mano o la cabeza son *de* un cuerpo).

de (ἀπὸ τοῦ λέγεσθαι), mientras que la peripatética en términos de *ser* (ἀπὸ τοῦ εἶναι). Así pues, en la medida en que *ser* es más adecuado a los relativos que *decirse de*, la definición peripatética es más precisa (ἀκριβέστερος) que la platónica. Pero los platónicos (οἱ ἀπὸ Πλάτωνος) dicen que Platón también hizo mención del ser cuando dijo que «todas aquellas cosas que se dice que son lo que son de otras cosas» (ὅσα αὐτὰ ἄπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται), pero no se dieron cuenta de que hacían aun mayor la dificultad de la definición, puesto que tras decir “son” [Platón] no se mantuvo en ello sino que lo cambió al “se dicen”. Y eso no correspondía, pues el ser de los relativos reside no en ser dichos sino en ser en relación con algo (ἐν τῷ εἶναι πρὸς τι). Resulta así, entonces, que la definición peripatética es más precisa que la platónica. Pero quienes están del lado opuesto dicen que el propio Aristóteles a tal punto cree que en nada difiere la descripción hecha por él de la platónica, que al final de la [discusión de] las categorías dice que es difícil pronunciarse sobre tales cosas sin haberlas examinado previamente, pero que, sin embargo, no es algo inútil recorrer las dificultades sobre estos puntos» (112, 30-113, 10).

Conclusión

Mi propósito, como indiqué al comienzo, ha sido examinar unos pocos pasajes del libro IV de *República*, con el fin de poner en evidencia, apoyándome en buena parte en la interpretación de los comentaristas, cómo Platón ya presenta en *República*, con cierto tecnicismo, una “definición” o mejor aun, una caracterización de la cualidad y de los relativos, y combina, además, una con otros, distinguiendo entre lo que podríamos llamar relaciones “puras” y relaciones cualificadas. Platón vuelve sobre estos conceptos – a los que muy poco después, probablemente en el período académico, Aristóteles llamaría “categorías” – al menos en *Parménides* y *Sofista*. Aunque en *República* estas precisiones se hacen dentro de un argumento destinado a justificar el paralelismo entre la ciudad y el alma y de otro, destinado, para reforzar el primero, a justificar la tripartición del alma, creo que tienen valor por sí y merecen ser rescatadas como un antecedente fundamental en la elaboración aristotélica de las categorías.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, J. (1963), *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary, and appendices, by ----, Cambridge, Cambridge University Press.
- ANNAS, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- ANNAS, J. (1999), *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell University Press.
- BLÖSSNER, N. (2007), «The City-Soul Analogy», en FERRARI, G.R.F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 345-385.
- BOBONICH, C. (2002), *Plato's Utopia recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- COOPER, J. (1991), «La théorie platonicienne de la motivation humaine», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 4, 519-520.
- CORNFORD, F.M. (1912), «Psychology and social structure in the *Republic* of Plato», *Classical Quarterly* 6 (1912) 246-265.
- CROSS, R.C. & WOOLEY, A.D. (1964), *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, London, The MacMillan Press.
- DELCOMMINETTE, S. (2008), «Facultés et parties de l'âme chez Platon». In *Plato* 8, junio de 2008.
- DILLON J. (1977), *The Middle Platonists*, Ithaca N.Y., Cornell University Press.
- DORTER, K. (2006), *The Transformation of Plato's Republic*, Lanham, Rowman & Littlefield
- FERRARI, G.R.F. (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- GERSON, L. (2003), *Knowing Persons: A Study in Plato*, Oxford, Oxford University Press.
- KEYT, D. (2006), «Plato on Justice», en BENSON, H. (ed.), *A Companion to Plato*, Malden, Blackwell, pp. 341-355.
- KLOSKO (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, 2d. ed., Oxford, Oxford University Press.
- KOSMAN, A. (2007), *The Republic's Inquiry into Proper Difference*, en FERRARI (2007) pp. 116-137.
- LEROUX, G. (2002), *Platon, La République*. Traduction, introduction et notes par ---. Paris, Flammarion.
- LORENZ, H. (2008), «Plato on the Soul», in FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press, pp. 243-266.
- LOVIBOND, S. (1991), «Plato's Theory of Mind», in EVERSON, S., *Companions to ancient thought 2: Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 35-55.
- MACÉ, A. (2006), *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

- MILLER, F.D. Jr. (2006), «The Platonic Soul», in BENSON, H. (ed.), *A Companion to Plato*, Malden MA, Blackwell, pp. 278-307.
- MURPHY, N.R. (1967), *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- ROBINSON, R. (1971), «Plato Separation of Reason from Desire», *Phronesis* XVI, 38-48.
- ROSEN, S. (2005), *Plato's Republic. A Study*, New Haven & London, Yale University Press.
- ROWE, C. (2007), «La concezione dell'anima in *Repubblica* IV: che cosa manca esattamente alla "via più breve" (435 c-d)?», in MIGLIORI, M.; NAPOLITANO VALDITARA, L.; FERMANI, A. (eds.) (2007), *Interiorità e anima: La psychè in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 245-253.
- VEGETTI, M. (1998a) *Platone, La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di ---, vol. II: Libri II e III, Napoli, Bibliopolis.
- VEGETTI, M. (1998b), «Grammata», in *Platone, La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di ---, vol. II: Libri II e III, Napoli, Bibliopolis, pp. 280-284.
- VEGETTI, M. (1998c), *Platone, La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di ---, vol. III: Libro IV, Napoli, Bibliopolis.
- WATERFIELD, R. (1993), *Plato. Republic*. Translated with notes by ---. Oxford: Oxford University Press.
- WERSINGER, A. (2010), «L'apeiron et les relatifs dans le *Philèbe*», en DILLON, J.; BRISSON, L. (eds.), *Plato's Philebus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 348-354.
- WHITE, N. (1979), *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett, pp. 123-124.
- WHITTAKER, (1987), «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* ii 36.1, pp. 81-123.

MARCELO PIMENTA MARQUES¹**A encenação do poder tirânico**1. *A cena trágica do tirano*²

Interessa-me explicitar em que medida, nos livros VIII e IX da *República*, para “penetrar no caráter” do tirano, a estratégia argumentativa de Sócrates é descrever suas ações como uma encenação montada no palco da cidade, desenvolvendo uma reflexão política que oscila entre as dimensões psicológica (da natureza da alma) e ontológica (do objeto do prazer). Fica manifesto que a proposta do filósofo governante depende de modo decisivo da desmontagem crítica da encenação política do tirano (do drama de sua ação).

Parto da análise daquela que me parece uma passagem exemplar, para meu propósito:

SOC – (...) mas, é preciso, entrando na cidade (*eiselthóntas*), observá-la (*theásasthai*) como um todo, penetrando e olhando (*katadýntes eis hápasan kaí idóntes*) todos os lugares, para então manifestarmos (*dóxan apophainómetha*) nossa opinião.

GLA – Ora (disse ele) é correto o que propões. E fica manifesto (*dêlon*) para todos que não há nenhuma cidade mais infeliz do que a que é governada de modo tirânico, e nenhuma mais feliz do que a que é governada por um rei.

SOC – Então (disse eu) se eu propusesse proceder do mesmo modo com relação aos homens (individuais) também, eu estaria correto? Eu consideraria digno de julgá-los (*krínein*) aquele que, ao penetrar pelo

¹ Universidade Federal de Minas Gerais Brasil (blog:<http://marquess56.blogspot.com>).

² Este texto faz parte de meu projeto maior de pesquisa sobre “os modos do aparecer na *República*”, no qual estudo as múltiplas dimensões do problema da aparência e da imagem em Platão, com diversas publicações parciais.

pensamento (*tê dianoaía - diideîn*) no caráter de um homem, fosse capaz de distinguir (*diideîn*) as coisas e que, em vez de, como uma criança que olha de fora (*èxq̄then horôn*) se deixar impressionar pela encenação de coisas tirânicas (*ekpléttetai hypò tês tôn tyrannikôn prostáseos*)³, cujas figuras eles forjam (*skhêmatízontai*) para aqueles que estão de fora, as discriminasse (*diorâ*) de modo suficiente. Eu acreditaria, então, que devemos ouvir aquele que, por um lado, é capaz de julgar (*krînai*) e que, por outro lado, viveu com o tirano na mesma casa, presenciou suas ações e o modo como ele se comporta com cada um dos que lhe são próximos, no lugar onde pode ser visto o mais despido de seu aparato trágico (*gymnòs àn ophtheîe tês tragikês skeuês*), e também em meio aos perigos públicos; e que devemos propor que aquele que viu (*idônta*) tudo isso proclame qual é a atitude do tirano, comparado com os outros homens, quanto à felicidade e à infelicidade. O que dirias?⁴

Parece-me evidente que a experiência de pensamento proposta nessa passagem articula níveis diferentes de análise, através de três tarefas: penetrar, ver e diferenciar. Um dos eixos do texto é a metáfora da oposição interior / exterior, que, de algum modo, retoma a oposição proximidade / distância. Penetrar na cidade significa imaginar-se aproximando-se dela, vivenciando-a de dentro, acompanhando as ações de governantes e governados. Diferentemente da imagem da caverna, na qual “sair” e “subir” significam aprender, aqui, “passar a conhecer” é pensado como “entrar, penetrar, aproximar-se”; e, ainda, de modo semelhante à crítica que é feita ao sofista, a percepção discriminante exige aproximação, não distanciamento⁵. Destaco, ainda, a incidência do vocabulário da visão e do aparecer. Trata-se de uma experiência de observação, exame e análise, o observador estando presente para ver as coisas (encenações, figuras forjadas, aparatos) que devem ser avaliadas – *theásasthai, idóntes, skhêmatízontai, delon, horôn, prostáseos, ophtheîe gymnòs, skeuês, idônta*. A persistência na dimensão de um espetáculo visual é claramente evidenciada no plano lexical. Finalmente, conhecer significa pensar a diferença: *diideîn, krineîn, diorâ, krînai*. Aquele que vai penetrar e ver é proposto com um juiz, que ouve e

³ 577A3-5. Linhas difíceis que Pachet traduz «par cette mise en scène d’objets tyranniques dont ils destinent les figures aux gens de l’extérieur». Ana Lia Amaral traduz «a aparência do luxo que os tiranos forjam para os que estão do lado exterior».

⁴ República IX 576D9-577B4.

⁵ Ver Sofista 234B, passagem na qual o efeito de encantamento do sofista só funciona com jovens que os assistem à distância de sua pouca idade e inexperiência.

vê de modo crítico, comparativamente, discriminando e só então julgando quem é feliz, quem não é.

A análise consiste em fabricar uma “cena trágico-tirânica”, na qual possamos assistir à ação (ou atuação) do homem tirânico, principalmente no espaço de visibilidade máxima que é a cidade. Se os tipos de indivíduos e de cidades são correlatos em termos de excelência e de felicidade, princípio repetido exaustivamente ao longo da argumentação, assistindo e discriminando um, teremos acesso ao outro⁶.

Mas, tendo visto tal homem em público, a proposta é penetrar / atravessar sua cena para conseguir vê-lo, despido do aparato teatral que forjou, e, assim, ouvir quem conviveu com ele e presenciou suas ações em casa, prestando atenção em como ele se comporta com seus próximos, lá onde se pode vê-lo o mais despido de seu aparato teatral⁷. É assim que devemos convidar todos os que viram tudo isso a dizerem onde se situa o tirano, comparado com os outros homens, no que se refere à felicidade ou à infelicidade⁸.

Como é sabido, o texto platônico é um diálogo vivo e direto com e contra a poesia trágica, o enfrentamento de cuja psicologia suscita a pretensão de superação das contradições inerentes à ação humana. A tragédia é uma tomada de consciência das contradições que atravessam o direito, a ética e a religião⁹. Platão é crítico da religião cívica, na medida em que ela é tanto sustentada pela ficção dos poetas como defendida pela prática jurídica dos tribunais, sejam eles, democráticos ou oligárquicos. O esforço de Platão é delimitar conceitualmente

⁶ Princípio da homologia estrutural entre o psiquismo individual e a constituição da cidade. Ver IV 434D-445E; IX 577C-D.

⁷ Quanto a uma possível referência à experiência direta que Platão teve em Siracusa, ver ADAM, 1963, p. 331, que recomenda reserva, mas insiste na referência; ANNAS, 1981, p. 304, considera a possível referência absurda, parecendo superestimar o tirano Dionísio I; BIGNOTTO, 1991, p. 157-168, avalia as diferenças entre as tiranias concretas e a “tirania paradigmática” do livro IX; GASTALDI, 2005, p. 506, adota uma postura moderada, indicando a *Carta VII* como uma fonte importante; GIORGINI, 2005, p. 423 fala que na Atenas de Platão o tirano marca presença através de uma “ausência rumorosa”, e também indica as possíveis referências aos tiranos de Siracusa, p. 434, n. 20.

⁸ Ver HARTOG, 1999, p. 273-314, que estuda, em Heródoto, o princípio segundo o qual “quem viu ou ouviu é quem sabe”; DESCLOS, 1992, que discute em que medida o “ver” ou “ouvir” dos diálogos mantém ou revê criticamente os critérios dos historiadores. Na sequência, o próprio texto relativiza a importância da *empeiria*, indicando que ela deve ser articulada ao discernimento e à racionalidade (582A).

⁹ Ver, por exemplo, SAÏD, 1999, p. 503-513. BIGNOTTO, 1991, 43-83, analisa a gênese trágica do tirano, através de passagens de Ésquilo e Sófocles.

a multiplicidade das formas da injustiça, e ele o faz tanto dramática quanto argumentativamente. Para construir argumentativamente os fundamentos inteligíveis de uma justiça reguladora, ele elabora uma teoria da alma, que, com suas virtudes e seus desvios, fornece uma unificação teórica inédita a uma multiplicidade ilimitada de figurações do erro ou da falta – a injustiça, a impiedade, a intemperança, a feiura, o desequilíbrio, a ira, o medo, o prazer sem limites, a dor, a inveja, os apetites desregrados –, lista de males atribuídos à exaustão, nos livros VIII e IX, à configuração tirânica da alma. Faz parte da originalidade da *República* desenvolver esse imenso esforço argumentativo de modo dramático, ou seja, encarnado no que proponho chamar de “encenação trágica” da figura do tirano.

A referência à criança que se deixa “impressionar pela encenação” (*ekpléttetai hypó tes prostáeos*) dos tiranos (ou das ações tirânicas) evoca a atitude do público nas situações e nos espetáculos trágicos para caracterizar o modo como os cidadãos em geral reagem perante as ações públicas dos governantes¹⁰.

Fica patente como o exame proposto e desenvolvido no livro IX deve ser pensado por analogia à situação da cena trágica, com a ressalva de que devemos assisti-la, não passivamente, ao modo do teatro, mas dialogicamente, ou seja, com o olhar crítico, sem nos deixarmos encantar ou fascinar; o tirano em ação é um espetáculo que deve ser assistido com discernimento e analisado com perguntas e respostas que nos façam ver o invisível que sustenta sua aparição cheia de pompa. Tendo visto e ouvido, a proposta é que os interlocutores manifestem suas opiniões. Sócrates parece já pressupor que todos concordam que se trata de uma cidade infeliz, mas é preciso argumentar, é preciso examinar neste nosso diálogo (*tôi toioútoi lógoi skopeîn*) (578C6).

O que vai ser mostrado e demonstrado é que o psiquismo tirânico não tem referência de medida para ordenar suas diferenças internas¹¹,

¹⁰ Como mostra GASTALDI, 2005, p. 504-505, a *ekpléxis* sugere uma exibição deliberada e organizada de recursos cênicos para impressionar o público, seja no teatro, seja na vida política. Podemos ainda evocar a cena trágica descrita por Heródoto I, 116, na qual, atento ao aspecto físico de uma criança, Astíages julga reconhecer nela o neto que ele próprio sacrificara, ficando tão impressionado (*ekplageis*) que fica mudo. Já no final do livro IX, o filósofo não se deixará impressionar (*ouk ekplettómenos*) por aquilo que os muitos consideram ser a felicidade (591D7-8).

¹¹ Prefigurando a noção de Ilimitado do *Filebo* (23C-27C).

sendo, por isso, injusto e incapaz de prazer autêntico. Ao não exercer poder sobre si mesmo, acaba por escravizar o outro, não confia nem consegue inspirar confiança, porque não reconhece a igualdade na diferença; por isso, o modo de vida do homem tirânico é incompatível com a amizade verdadeira.

O homem tirânico é indigno de confiança e tentará exercer o poder sozinho; parecendo ser o pior, parecerá também ser o mais infeliz (*athliótatos phanésetai*) (576B11-12). O ponto principal, a meu ver, é que a cidade e o indivíduo tirânicos são escravos, não livres (577C), com a alma tomada por uma mentalidade servil, sem o senso de liberdade, as partes mais valiosas sendo dominadas e a parte pior sendo a que domina (577D).

Sendo escrava, a cidade é cheia de perturbações e de pobreza; também a alma tirânica é carente e insaciável (578A); por isso, alma e cidade excedem em seus medos, gemidos e sofrimentos; o homem tirânico, mais que qualquer outro, delira sob o efeito de apetites e paixões eróticas. Mas é só na medida em que alguém é capaz de olhar com discernimento para essas realidades e outras análogas é que julgará que a cidade tirânica é a mais infeliz de todas; a visão (contemplação) da cena parece ser exigida para que se possa formar um juízo discriminador.

Novamente, é importante indicar que, num primeiro sentido, o critério utilizado é pertinente à experiência sensível, ou seja, trata-se da quantidade de dores e sofrimentos (578B). Além da argumentação refletida, é preciso examinar os casos particulares (578D) e, nos casos particulares, a quantidade de dores e de prazeres. É assim que Sócrates não só propõe mais um experimento de pensamento – o tirano no deserto (578E)¹² –, como se lança numa descrição dramática da vida pessoal do tirano (579B-C): ele vive numa prisão, cheio de medos e de desejos; não pode viajar a lugar algum, nem contemplar o que desperta o desejo dos homens livres; vive escondido a maior parte do tempo, em casa, como uma mulher; sente inveja dos outros cidadãos, etc.

O que é ruim na vida privada fica ainda pior no plano público: o acesso ao governo da cidade torna o tirano ainda mais infeliz (579C-D); sem ter poder sobre si mesmo, tenta governar os outros (analogia

¹² Isolado, imaginariamente, das relações com outros homens livres, o tirano teria um medo imenso de ser assassinado pelos seus servidores; ele, sua mulher e filhos estariam expostos à vingança dos escravos.

com alguém cujo corpo está doente e tivesse que combater indivíduos saudáveis).

A cidade governada de modo tirânico é a que menos faz o que quer, e o tirano, na verdade, não satisfaz a nenhum de seus desejos¹³. Se considerarmos sua alma como um todo, ele aparecerá como desprovida da maior parte das coisas, ou seja, como realmente pobre.

O juízo conclusivo é que o homem nobre ou “real” (cuja educação deve ser a dialética filosófica), ou seja, o que efetivamente governa sobre si mesmo, é o mais feliz; o tirano é o mais infeliz, o pior e mais injusto, exercendo a tirania sobre si próprio e sobre a cidade (580B-C).

2. *Psykhé* e *eros* tirânicos

SOC - é por essa razão que há muito tempo se diz que *eros* é um tirano?¹⁴

Penso que é preciso reconhecer que há um uso metonímico dos termos, por parte de Sócrates, na medida em que tanto usa *eros* para falar da hipertrofia do elemento apetitivo (*tò epithymetikon*), como para pensá-lo numa dimensão maior, ou seja, enquanto um movimento que unifica a alma compreendida como poder (*dýnamis*) propulsor para a ação em planos diferentes (satisfação, empreendimento, conhecimento), a alma devendo ser compreendida como uma unidade múltipla, uma estrutura complexa, um todo que tem elementos ou partes¹⁵. Na verdade, a parte apetitiva nem coincide com o todo psíquico, nem tem o privilégio do exercício do desejo; ela mobiliza a alma para a busca de determinados objetos, configurando tipos específicos de desejos e prazeres, não todos. O todo erótico deve ser reconhecido como sendo *epi-*

¹³ Temas discutidos no *Górgias*: no contexto do discurso de Pólo, recusar cometer injustiça significa recusar o poder que tem um tirano (469B-470A); a partir do discurso de Cálicles, vale mencionar a discussão sobre quem ama quem, e ainda o tema da tentativa de se satisfazer todos os desejos. Tentar satisfazer a todos os apetites significa ser incapaz de exercer o desejo e amor verdadeiros, poderes que implicam, certamente, numa dinâmica de busca, mas também de discernimento, exercício de limite, processo de conhecimento, escolha e produção (na beleza). Ver VIGO, 2009.

¹⁴ IX 573B6-7 – *kai to pálai dià to toioûton týrannos ho éros légetai*;

¹⁵ Ver a discussão recente de PRADEAU, 2008, p. 60-62, sobre a noção de “partes” da alma.

thymético, sim, mas na medida em que são reconhecidas modalidades de desejos e de prazeres próprios a cada uma das três partes (581C). Eros torna-se tirânico quando ocorre a usurpação da totalidade por uma parte, não só no plano terminológico, mas efetivamente; eros é tirânico, quando uma só dimensão passa a prevalecer sobre as outras, e isso acontece quando os desejos como um todo são representados pelo agente de maneira limitada, mecânica, ou seja, como mera necessidade de preenchimento de um vazio, fazendo com que ele passe a agir de acordo com essa imagem redutora de sua própria *psykhé*.

É preciso reconhecer que, nos diálogos em geral, os desejos ou apetites (*epithymiai*) são avaliados como poderes ambíguos. Por um lado, são pensados como desmedida (*hýbris*), numa comparação com as feras e os monstros dos mitos arcaicos, como excitação selvagem, ou ainda como fonte do que é negativo e perverso no ser humano. Mas, por outro lado, integram de maneira fundamental e decisiva o impulso que constitui o combate pela verdade e pela justiça, que é a ação justa e a pesquisa filosófica¹⁶.

O homem torna-se um tirano na medida em que a representação que tem de certos apetites e o modo desenfreado como tenta satisfazê-los levam-no a agir como se fosse uma fera (*theríon*) que impõe-se a si mesma e ameaça aos outros. Nesse caso, o movimento apetitivo da alma se dá através do excesso, da ambição sem referência e da submissão às demandas do corpo postas como valores primeiros. Mas não há como não reconhecer que há outras dimensões de movimentos desejantes e afetivos que fundamentam a ação justa e a busca do conhecimento. Como diz Frère, as almas sábias e justas desejam, têm vontade, aspiram, amam, têm zelo ardente, sem serem tirânicas. Segundo Frère, ao longo dos diálogos, um vocabulário verbal do desejo é progressivamente substituído por um vocabulário mais nominal, cada vez melhor elaborado: esperança, amor, coração, desejo, tendência, apetite são potências afetivas que conduzem o homem tanto na busca do inteligível como na sua vontade de ordenar a pólis¹⁷.

Portanto, o que a argumentação do livro IX mostra, consistentemente com outros diálogos, é que a parte apetitiva da alma não tem o

¹⁶ República IX 588B-589E, Filebo 46A, Leis V 732E.

¹⁷ FRÈRE, 1993, faz um estudo lexical exaustivo que associa afetividade, desejo e busca de conhecimento (*epithymeîn, boulésthai, erân, phileîn, prothymesthai / élpis, éros, thymós, póthos, hormé, prothymía*), de Homero a Aristóteles, passando por Platão.

privilégio do desejo ou do prazer. O que predomina na alma tirânica é um tipo de apetites como, por exemplo, a fome, a sede e a ambição, que parecem fornecer o modelo para todos os desejos, que são assim pensados exclusivamente na perspectiva da alternância do pleno e do vazio¹⁸. Insisto na distinção entre a noção de “eros tirânico” como uma configuração na qual o movimento de uma das partes da alma (a apetitiva) assume a direção do movimento psíquico como um todo e a compreensão maior do “eros filósofo”, que move a alma como um todo, articulando e unificando seus elementos distintos. Não se deve reduzir a totalidade do eros filosófico à parcialidade do funcionamento do apetite (da parte apetitiva). Há em Platão um reconhecimento inequívoco da legitimidade das demandas apetitivas, assim como há, efetivamente, a elaboração da estrutura tirânica, na qual a parte apetitiva extrapola seus limites e pretende governar o todo (da alma e da cidade).

No início do livro IX, Sócrates se propõe examinar o homem tirânico nele mesmo, mas também seu gênero de vida (571A). Retomo a primeira seqüência de argumentos, que é feita em termos eróticos, ou seja, avaliando os desejos da parte apetitiva da alma, que são os que predominam na estrutura psíquica do tirano.

Antes de examinar o modo de vida tirânico propriamente dito, os interlocutores concordam que devem examinar o que são e quantos são os desejos ou apetites (*tôn epithymíon*). A análise propõe a existência de desejos não necessários, ou seja, mais uma vez são feitas diferenciações com relação à dimensão desiderativa da alma, mais uma vez, é preciso compreender a alma em termos de um todo que tem partes, que há uma unidade na qual devem ser diferenciados elementos constitutivos, sem os quais não se compreende nem a complexidade do tirano, nem a do filósofo.

Dentre os prazeres e desejos não necessários, alguns são contrários à lei; surgem em todos, mas quando tentamos contê-los (*kolzómenai*), seja através das leis, através de outros desejos melhores ou através da reflexão (racional), em alguns homens, podemos afastá-los completamente ou reduzi-los a poucos e fracos, mas, em outros, eles permanecem mais vigorosos e mais numerosos (571B); é o caso do homem tirânico.

Os desejos não necessários são abordados como aqueles que surgem

¹⁸ DIXSAUT, 1994, p. 131-135.

durante o sono, quando a parte que calcula e comanda (ou que deveria comandar) está adormecida e a parte selvagem está liberada; é uma estratégia de análise interessante, essa de observar o que acontece na alma, mas durante o sono, ou seja, em sonhos, na medida em que tenta surpreender na experiência uma dimensão do psiquismo que, de outro modo, seria dificilmente “visível” e separável da complexidade que lhe é estrutural. Nessas circunstâncias, em sonho, ou seja, sem o governo da parte que calcula e governa, o indivíduo não tem critérios para decidir com quem vai ter relações eróticas; pode ser com a própria mãe, ou com qualquer outro, deuses, homens ou animais; o mesmo pode ser dito com relação aos impulsos violentos. Tudo depende, é claro, do modo como o indivíduo se prepara para dormir, o que remete a análise psíquica à crítica ética dos modos de agir e viver (571C-D)¹⁹.

Assim, por oposição, algumas condições são necessárias para que, na alma, seja bem encaminhada essa dimensão apetitiva: ter uma relação saudável e refletida consigo próprio, alimentar a parte racional com belos argumentos, examinar através da melhor parte as coisas que foram, que são e que serão, acalmar a parte impulsiva; só assim, o indivíduo poderá conter os apetites violentos (ou selvagens) e poderá ter mais contato com a verdade, evitando as visões e tendências contrárias às leis (572A-B).

A argumentação parece simplesmente visar a estabelecer²⁰ que existe uma espécie de desejos selvagens, que tendem a ir contra a lei, mesmo nas almas «daqueles poucos dentre nós que parecem ser comidos» (*kai pány dokoûsin hemôn eníois metríois éinai*) (572B). “Ser tirânico” é, antes de tudo, um gênero, um modo genérico de ser e de pensar (573B-C), de se estruturar internamente que determina modos

¹⁹ HOLOWCHAK, 2007, compreende que mostrar que o tirano vive sua vida como se estivesse sonhando implica na degradação moral e na confusão epistêmica máximas. Ele pretende ainda desenvolver uma classificação dos tipos de sonho, de acordo com a predominância de uma das três partes da alma.

²⁰ Ou lembrar o que foi feito no livro IV. Naquele contexto, a questão era pensar o que é a justiça e o obstáculo inicial era a aparente “contradição” inerente ao psiquismo. Ver MARQUES, 2010. A alma teria que ser mais forte e mais fraca que si mesma, donde a *démarche* de diferenciação compatibilizadora das diferenças internas à alma. Aqui, no livro IX, o contexto é avaliar o modo de vida do tirano para, finalmente, podermos condená-lo como injusto, mostrando como ele efetivamente é o pior e o mais anti-filosófico dos homens. De qualquer modo, fica claro que o livro IX conta com os ganhos da construção argumentativa do livro IV.

de agir e de falar particulares. Não há indivíduos que realizem o tipo de modo puro; qualquer um dentre os melhores pode tender a ser tirânico parcialmente ou em circunstâncias diferentes, mesmo que, seja por natureza, seja pelas ocupações ou por ambas as razões, haja uma predominância que defina o caráter em um indivíduo singular.

Sócrates relembra a gênese do homem democrático: ele surge como intermediário entre duas atitudes, com relação aos desejos: entre os homens simples, que tendem aos excessos, e os homens, como seu pai, que mantêm uma atitude econômica, de modo a usufruir da liberdade, sem ir contra as leis (572C-D). Por força da influência de outros homens, tidos como «mágicos hábeis e fabricantes de tiranos», acaba por surgir na sua alma um tipo de amor (*érotá tina*), que é guia dos desejos indolentes que tendem a esgotar os recursos disponíveis. Esse amor se define como a expressão de desejos de preenchimento, ou como a busca da satisfação sem limites de certos prazeres (572E-573B); nesses termos é descrito o nascimento do homem tirânico.

Analogamente, são compreendidos o homem embriagado, o homem delirante e o louco; a rigor, um homem torna-se tirânico, quando sua natureza ou sua ocupação, ou ambas, o tornam permanente ou estruturalmente embriagado, excessivamente apaixonado ou rancoroso (melancólico) (573C7-9).

Interessa-me ainda ressaltar a dimensão quantitativa com que é tratada a questão do desejo e do prazer tirânicos, que, como reconhece a tradição de comentadores, deve ser sempre inserida na complexidade da articulação das dimensões política, psíquica e ontológica²¹.

É notável o uso predominante da linguagem e de imagens de natureza “econômica” ou *khrematística*, na *argumentação*: o homem tirânico é pensado como aquele que gasta todos os seus recursos, sendo obrigado a fazer empréstimos; que tenta apropriar-se dos bens dos outros, tendo que garantir renda do modo que for, para evitar grandes sofrimentos ou dores; ele será capaz de tomar posse dos bens dos pais, se considerar necessário, e mesmo de roubá-los, através da violência (ele dá prioridade às relações com uma cortesã ou com um belo rapaz, em detrimento das relações familiares); ele seria ainda capaz de roubar outros indivíduos ou mesmo templos (574D).

Trata-se de uma verdadeira ditadura do eros “econômico” ou

²¹ ADAM, 1963, p. 331-334.

“amante do lucro”, na qual o indivíduo passa a realizar ações (contra os outros cidadãos, contra os pais ou contra as leis) que, antes, só se permitia imaginar em sonhos: roubar, arrombar, cortar bolsas, despir para roubar, pilhar templos, vender homens livres como escravos, dar falsos testemunhos e se deixar corromper (575B). Nesse contexto, a tirania na alma é pensada claramente como uma tendência à apropriação indevida de bens, pelo fato de o indivíduo estar sempre em situação de falta de recursos, não tendo escrúpulos para obtê-los de qualquer maneira, independente das implicações éticas ou políticas, ou seja, independente das conseqüências para suas relações com os familiares ou com os outros cidadãos.

Sócrates passa a falar em termos de “tamanho” e “quantidade”, tanto no plano subjetivo, como no plano objetivo: tamanho dos males e quantidade dos homens tirânicos, para passar da perspectiva individual e familiar para a política; o homem tirânico age da mesma maneira contra sua cidade (575C). Mas a análise quantitativa ou *kbrematística* não é predominante nem dispersa indefinidamente no livro IX; ela é utilizada em passagens bem precisas (580E-583C e 585A-E, por exemplo). Num primeiro momento, a análise tem um foco claramente axiológico: a retomada da tripartição da alma serve para afirmar, antes de tudo, a superioridade dos valores do conhecimento. O homem de conhecimento, por experiência, discernimento e reflexão racional (582A) é superior aos outros; ele os conhece e os domina. O homem tirânico é desregrado, sem limite, não aprende com a experiência; ele valoriza o prazer imediato, a quantidade nela mesma e a satisfação mecânica dos apetites.

A parte apetitiva da alma assume um grande número de formas (580E), por isso é difícil defini-la; mas, de qualquer modo, devemos nomeá-la através daquilo que é mais importante e vigoroso nela, ou seja, o apetite; ela receberá seu nome, por causa da força, nela, dos apetites relativos à alimentação, à bebida, aos prazeres do amor, e, principalmente, à posse de bens. Nesse sentido, mais do que “eroticamente” (sentido estrito), a parte apetitiva se define materialmente como *kbrematística*, ou seja, pela ganância ou avidez quanto à posse de bens. Ao nomear o elemento apetitivo “amigo do dinheiro e do lucro”, estaríamos nomeando uma dimensão essencial da alma tirânica (que, certamente, não é a única), de modo que esse deve ser o ponto de apoio principal na argumentação, para tornar visível da melhor maneira aquilo que está em questão (581A).

Numa perspectiva geral, o livro IX nos ensina que em cada tipo de alma predomina um tipo de desejo e de prazer: não há uma só parte “desiderativa”, à qual se oporia a parte racional, que seria assim erroneamente compreendida como não sendo uma modalidade do desejo (erro esse disseminado em inúmeras traduções e interpretações dos textos platônicos); o homem impulsivo é amigo da vitória e das honras, leia-se, valoriza a vitória e as honras; o homem filósofo é amigo da compreensão e da sabedoria; e o homem tirânico é aquele que é, acima de tudo, amigo do lucro e do ganho, ou seja, o que valoriza principalmente a obtenção e posse de bens (581B). Isso significa que cada uma das três partes e também dos três tipos de homens representativos de cada uma são marcados e guiados por valores específicos, que acionam desejos, determinam ações e proporcionam prazeres. Assim como, em cada alma, é um desses elementos que governa, também com relação aos prazeres, é preciso diferenciar e definir o que vale mais para cada tipo psíquico: cada um tem prazer (ou acredita que tem mais prazer) de acordo com o elemento que valoriza e que reforça seu modo de vida (581C).

Fica claro que as diferenças são pensadas em termos de diferentes valorações; os tipos de prazer são avaliados segundo as configurações de cada tipo de psiquismo, que resultam em valorações de objetos diferentes, para a satisfação dos seus respectivos desejos (581D); é assim que, para o amigo do ganho, a honra e o saber são sem valor, comparados com as posses e o lucro. Por outro lado, os prazeres do filósofo são necessários, a seus próprios olhos. Trata-se, pois, de uma disputa, de um *agón* entre prazeres e modos de vida²². No primeiro plano, a argumentação é feita em forma de disputa, na qual o critério não é apenas a beleza (elevação moral), ou a honra (critérios ético-políticos), mas simplesmente o que proporciona mais prazer e menos dor (581E)²³.

Como discernir, entre eles, aquele que diz o que é mais verdadeiro? Os meios de julgamento propostos ou instâncias para a diferenciação

²² *Agón* que pode ser pensado tanto dramaticamente, como juridicamente, mas que, no diálogo platônico é argumentativo e filosófico; afinal, em última análise, o juiz (*krités*) é o filósofo. ADAM, 1963, p. 347.

²³ Efetivamente, cabe perguntar: o que mede o que? O que é medida para que? É o prazer que mede a superioridade do modo de vida? Ou é o modo de vida que determina a qualidade do prazer? Como se mede o prazer? Pela quantidade, pela qualidade, pela pureza ou pela autenticidade? Pela disposição do sujeito ou pela natureza do objeto desejado?

são a experiência dos prazeres, o discernimento (reflexivo) e o raciocínio (a racionalidade)²⁴.

Aquele que valoriza o lucro não saberia como conhecer a verdade, tal como ela é, nem teria mais experiência do prazer que vem do saber do que o amigo do saber teria do prazer que vem do lucro. Em relação ao valor das honras, o amigo do saber tem mais experiência do prazer de ser honrado do que o amigo das honras tem do prazer derivado do exercício do discernimento reflexivo. O homem que valoriza o conhecimento é o que teria mais experiência de todos os tipos de prazer; ele necessariamente tem que experimentar os outros tipos, para poder compreendê-los, avaliá-los, re-significá-los e ir além deles. Todos experimentam o prazer de ser honrado, mas quanto à visão do que é (*tês toû óntos théas*) só o filósofo é capaz de experimentar o prazer que ela comporta (582C7-8). É pelos raciocínios que se deve julgar o instrumento do amigo do saber; não se julga bem pela riqueza ou pelo lucro (582D); nem pela honra ou pela vitória ou pela virilidade; é pelo mais verdadeiro que o filósofo julga, amigo dos argumentos (*philólogos*) que é (582E).

Dentre os três tipos de prazer, o que tem a ver com a parte da alma pela qual conhecemos e compreendemos é o mais agradável (583A), e aquele dentre nós no qual esta parte dirige é quem tem a vida mais agradável ou prazerosa. Esta é a tese a ser defendida. O prazer dos outros dois tipos de psiquismo (diferentes do que tem discernimento racional) não é nem verdadeiro, nem puro; é um tipo de pintura com sombras (*eskiagrapheméne tis*), diz Sócrates, segundo ouviu dizer de alguém que conhece essas coisas, e isso seria seu defeito mais grave e mais decisivo. Explicar o prazer através desta analogia indica que o jogo de experiências opostas, próprio desse tipo de imagens que é o jogo de luz e sombra, pode ser enganoso, reduzindo o que deveria ser uma análise discriminadora à comparação de casos particulares de dor e prazer vivenciados apenas no plano da *empeiria*²⁵.

Num terceiro momento da demonstração, Sócrates propõe que há

²⁴ 582A5 – *empeiríai te kai phronései kai lógoi*.

²⁵ A crítica platônica à pintura com sombras está associada a uma teoria crítica da imagem que perpassa toda sua obra e que está longe de ser simples ou unívoca. Ver, por exemplo, MARQUES, 2009. O mesmo livro VI, que enumera as objeções de Adimanto contra a possibilidade de o natural filósofo propiciar a formação de um governante justo (qualidades não necessárias, insuficiência e arbitrariedade do diálogo, inutilidade da boa natureza) é construído através de uma sucessão de imagens,

três estados: o prazer, o desprazer e o estado neutro; o verdadeiro prazer não é a mera interrupção do desprazer (que seria mais própria dos prazeres corpóreos). A análise compara esses três estados: o estado intermediário, que não é nem um nem outro, seria aquele no qual a alma está em repouso. A dor ou sofrimento é o oposto do prazer, mas é possível não experimentar nem prazer nem dor (583C). É feita uma analogia com a doença: os doentes consideram a saúde a coisa mais agradável (o que não percebiam quando não estavam doentes); o mesmo vale para o estado de dor e sua ausência.

Por não conhecerem o que é verdadeiro, continua a analogia, os que só conhecem a opinião não têm parâmetros para julgá-la (585A); do mesmo modo, por não conhecerem o prazer, os que só conhecem a dor e o estado intermediário não têm parâmetros para dizer o que são efetivamente. Quando passam da dor ao que está no meio, pensam estar experimentando o prazer pleno²⁶.

A fome e a sede são estados de vacuidade corpórea, assim como a ignorância o seria em termos psíquicos (585B), ou seja, falta de saber. Assim como preenchemos o corpo com alimento, preencheríamos a alma com inteligência; a plenitude, pensada como repleção, seria maior quando se trata do psíquico. A opinião, o saber e a inteligência “participam mais do ser puro”, assim como tudo o que tem a ver com a excelência (585C). O que tem a ver com o que é sempre semelhante, imortal e verdadeiro “parece ser mais” (ser mais inteligível) do que o que tem a ver com o que não é jamais semelhante e é mortal, produzindo-se naquilo que muda sempre e é mortal. O ser do que é sempre dessemelhante participa menos do ser (participa menos da inteligibilidade do ser) do que o saber (que é sempre do semelhante) e, ainda, menos da verdade. Portanto, as espécies do que tem a ver com a manutenção do corpo participam menos da verdade e do ser (inteligível) do que as que têm a ver com o cuidado da alma.

SOC – Portanto, aquilo que se preenche com coisas mais reais e que

cada vez mais sofisticadas, que se revelam decisivas para o movimento argumentativo do diálogo como um todo.

²⁶ A comparação entre opostos que admitem intermediários e que nem sempre são, mas que deviam ser, avaliados como tais, tal como a visão do preto e do cinza, sem referência ao branco e do baixo e do meio, sem referência ao alto, são lugares clássicos do texto platônico. Sobre a aplicação desta gradação na análise do conhecimento e de seus objetos, ver, por exemplo, V 477A-B.

é mais real nele mesmo se preenche mais realmente do que aquilo que se preenche com coisas menos reais e que é, nele mesmo, menos real²⁷.

Preencher-se com coisas que naturalmente nos convêm é prazeroso; se isso é verdade, aquele que se preenche mais realmente e com coisas mais reais gozará mais realmente e mais verdadeiramente de um prazer verdadeiro; sendo que o que recebe coisas menos reais se preenche menos verdadeiramente e de modo menos certo, experimentando um prazer menos confiável e menos verdadeiro (585E).

Trata-se de uma passagem tão clássica quanto difícil de interpretar, em termos ontológicos²⁸. A meu ver, não é o caso de se tomar a passagem literalmente: não faz nenhum sentido falar em “quantidade de ser”²⁹. Cabe então nos perguntarmos como devemos interpretar o uso do vocabulário tão mecanicamente quantitativo, para falar de ‘ser’ e de verdade. Interpreto este vocabulário quantitativo, não como se referindo às noções, a meu ver, impossíveis de “quantidade de ser” ou de “graus de realidade”, mas, tomando o verbo ser no seu sentido predicativo e compreendendo-o como se referindo ao modo inteligível de ser: algo “mais real” é algo mais inteligível; a inteligibilidade varia, mas não a realidade no sentido existencial; podemos falar em modos diferentes de ser, com maior ou menor inteligibilidade, mas não maior ou menor existência³⁰.

Penso ainda que é decisivo que levemos em conta o contexto argumentativo maior, ou seja, a discussão comparativa dos tipos de prazer e dos modos de vida a eles associados. Mais do que uma demonstração ontológica, trata-se de uma reflexão da ordem da ética e da política, com base nos dados psicológicos já desenvolvidos na primeira parte do diálogo. Levando em conta o plano maior de composição da *República* como um todo, penso que as passagens de debate ontológico devem

²⁷ IX 585D – *oukoûn tò tôn mállon ónton pleroúmenon kai autò mállon òn óntos mállon pleróutai è tò tôn ètton ónton kai autò ètton òn;*

²⁸ Ver a perplexidade de ADAM, p. 354.

²⁹ Permito-me remeter a Marques 2011, onde trato desta questão detalhadamente.

³⁰ A escolha pelo sentido predicativo do verbo ser se impõe: ser é igual a ser algo, ter um certo predicado ou, ontologicamente, ser determinado de algum modo. A determinação varia, sendo maior ou menor e, ela sim, pode ser pensada em termos de quantidade: como, por exemplo, a beleza, maior ou menor das coisas belas, por oposição à beleza pura e plena do belo em si, que não varia, sendo o princípio de toda determinação. Ver, por exemplo, KAHN, 2003.

sempre ser avaliadas como tributárias da argumentação ético-política. Dizer que algo é mais ou menos real significa dizer que a busca de um objeto tem mais ou menos valor, na medida em que o objeto é mais ou menos suscetível de ser apreendido pela inteligência, proporcionando mais ou menos conhecimento e, portanto, mais ou menos verdade. O verdadeiro é o que é inteligível, cognoscível e, por isso, *valorável*.

Outro problema instigante a ser discutido e enfrentado é o fato de Sócrates tratar da experiência psíquica e da inteligência em termos de repleção e vacuidade. Penso que a argumentação se restringe deliberadamente a comparar estados de falta e de repleção, para responder nos termos elementares que uma alma tirânica compreenderia. Sabemos que o saber enquanto tal, para Sócrates, não comporta modalidades e operações estritamente quantitativas ou físicas, como o esvaziamento ou o preenchimento³¹. Parece-me que, no *agón* da encenação argumentativa, para enfrentar e vencer a valorização do prazer e do modo de vida tirânicos, Sócrates utiliza excessivamente os termos da quantidade e do preenchimento, para tentar refutar o tirano em seus próprios termos, ou seja, traduzindo em termos físicos apetites e prazeres cuja dinâmica de funcionamento exige que pensemos para além da lógica meramente física ou quantitativa.

Cabe ainda discutir como devemos compreender o sentido de “verdade” e “verdadeiro”, para nos referirmos ao prazer. Numa leitura ontológica, a verdade do prazer depende da verdade do objeto que o proporciona, ou seja, um prazer verdadeiro é o que é causado pela natureza inteligível do objeto³². A meu ver, quanto maior o grau de inteligibilidade reconhecido ou conferido a um objeto determinado, maior a possibilidade de se encontrar verdade nele ou através dele. Numa leitura epistêmica ou psicológica, a verdade da experiência do sujeito depende do modo como ele pensa (conhece) ou experimenta o objeto do prazer. Finalmente, numa leitura axiológica, o valor dado ao prazer é aquele que se deve dar a um parâmetro que regula um modo de vida. Reconheço que as três dimensões estão articuladas uma à outra, mas tendo a priorizar a terceira, ou seja, a verdade como valor a ser bus-

³¹ Podemos recorrer tanto à própria seqüência do livro IX, que fala de outros tipos de prazer, como aquele proporcionado pelo olfato, ou a uma passagem conhecida do *Banquete*, quando Sócrates responde a Agathón que não basta se sentar ao lado de um sábio para receber mecanicamente sua sabedoria (175C-E).

³² BRAVO, 2009.

cado, mais do que efetivamente possuído. A verdade do prazer que o conhecimento proporciona é valor regulador, parâmetro para orientar minhas ações, mesmo que eu não detenha a posse de conteúdos positivos, tidos como verdadeiros³³.

3. O tirano é incapaz de amizade verdadeira

SOC - Conseqüentemente, em toda a vida, (os homens de natureza tirânica) vivem sem jamais serem amigos de ninguém, sendo sempre senhores ou escravos de algum outro; a natureza tirânica é para sempre incapaz de experimentar a liberdade ou a amizade verdadeiras³⁴.

Passo a extrair algumas conseqüências políticas da “economia” desregulada que é o regime tirânico psíquico. Considero particularmente perspicaz na teoria da alma tirânica o fato de Sócrates associar de maneira estrutural a relação que o tirano tem consigo mesmo com a relação que ele consegue estabelecer com o outro. É porque ele é escravo de si mesmo que o tirano tende sempre a escravizar o outro; esse é o seu padrão, ele é constitutivamente incapaz de agir de outra maneira. É o que mostra a passagem acima: a incapacidade de ter amigos é associada ao fato de o tirano tender a escravizar os outros cidadãos. O exercício tirânico dos desejos é incompatível com a afinidade política (*philia*) necessária para a relação regrada e justa entre governantes e governados, assim como entre os cidadãos em geral.

Vale a pena retomar o livro VIII. Na análise da passagem da democracia à tirania é o excesso de liberdade o fator decisivo, na medida em que leva à dissolução das diferenças. Governantes e governados se confundem no excesso de licenciosidade; aqueles que se dispõem a obedecer os dirigentes passam a ser desvalorizados, sendo tratados como escravos. Nas famílias, o pai se torna semelhante ao filho e o filho ao pai; o estrangeiro se iguala ao cidadão, o mestre teme os discípulos, os jovens imitam os idosos e rivalizam com eles, enquanto os velhos

³³ Sobre a impossibilidade de “tudo saber”, ver *Sofista* 233E-234A. Sobre a discussão dos sentidos de “verdade” em Platão, ver CASERTANO, 2010. Sobre a análise dos sentidos de prazeres verdadeiros, prazeres falsos, no *Filebo*, ver TEISSERENC, 1999.

³⁴ IX 576A4-6 – *en panti ára toi bioi zôsi philoi mên oudé pote oudení, aei dé tou despózontes ê douleúontes álloi, eleutherías dê kai philías alethôus tyrannikê phýsis aei ágeustos.*

se rebaixam, tentando agradar os jovens; nas relações entre homens e mulheres, aquelas que seriam diferenças reguladoras se confundem com licenciosidade³⁵; a argumentação parece se exceder, ao propor que até mesmo a ordem natural se torna desregrada e confusa³⁶. A dissolução das diferenças e das relações legítimas de autoridade enfraquecem a estrutura psíquica e o tecido político, causando irritação, desrespeito pelas leis, em suma, suscitando o modo tirânico de ser e de agir. É assim que a liberdade excessiva gera a escravidão excessiva, tanto para o indivíduo como para a cidade (562D-564A).

O procedimento analítico da divisão (*diáiresis*) aplicado à cidade democrática permite o aprofundamento da compreensão do fenômeno da tirania³⁷. A divisão teórica (*tôî lógoi*) parece acompanhar com eficácia a divisão real, na medida em que mostra o quanto a dissensão (*stásis*) é progressiva e destruidora. A cidade é pensada como sendo dividida em três: uma parte são os licenciosos violentos, grupo que está sempre à frente, falando e agindo, intolerantes com quem discorda deles; uma segunda parte é formada por cidadãos mais moderados, com senso de ordem e que acabam tornando-se mais ricos; o terceiro grupo seria o povo (*trítton génos - dêmos*) propriamente dito: os que trabalham, os mais numerosos e que dominam as reuniões públicas, participam delas e exigem pagamento. Para pagar esse terceiro grupo, os dirigentes retiram dos ricos, confundidos com oligarcas, mas ficam com uma parte, o que suscita acusações, julgamentos e processos, uns contra os outros, exacerbando a discórdia (565A-E).

Nessas circunstâncias, o líder dos muitos tende a se transformar em tirano. Controlando o povo, que o sustenta no poder, ele governa contra o povo: “bebe o seu sangue”, “prova das suas vísceras”, transformando-se em lobo. Ao acirrar as oposições e alimentar as rivalidades ele passa a correr risco de vida, o que justifica a manutenção

³⁵ Tema que retoma, adaptando-as e ressignificando-as, as características da Raça de Ferro, HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 174-201.

³⁶ Exagerar num sentido tende a provocar uma grande mudança em sentido contrário, nas estações, nas plantas e nos corpos, e muito mais ainda nos regimes políticos. VIII 563E9-A1 – *kai tôî ónti tò ágan ti poiém megálen phileî eis tonantíon metabolên antapodidónai, en hōrais te kai en phytois kai en sōmasin, kai dè kai en politeiais oukh békista*.

³⁷ 564C9-D1 – dividamos em três, em palavra, a cidade governada de modo democrático, como de fato ela acontece de ser dividida – *trikhēi diastesómetha tôî lógoi demokratouménen pólin, hōsper oûn kai ékhei*.

da guarda armada, como se fosse um preservador do próprio povo (566A-B). Com relação aos de fora, reconcilia-se com uns, mas aniquila os outros; quando há calma, suscita novos inimigos, para que seja necessária a ação de um líder; contra os que pensam em liberdade, ele provoca a guerra; para prevenir-se contra a própria cidade, ele provoca o conflito, fazendo com que seja detestado pelos cidadãos (567A-B). A necessidade lhe impõe que seja inimigo de todos, conspirando contra uns e eliminando outros, ou seja, “purificando” a cidade daquilo que representa uma ameaça ao seu poder³⁸.

Tudo isso exige que ele mantenha uma aparência de conciliação e unidade, numa encenação pública que é, na verdade, uma afetação que não se sustenta. «A todos faz de conta que é afável e complacente»³⁹. A esse uso negativo, mais freqüente, de *prospoiéō* opõe-se o uso positivo que é feito no livro IX, quando, tendo descrito a cena tirânica a partir da qual iniciamos nossa análise, Sócrates faz um convite a seu interlocutor nos seguintes termos:

SOC – Queres, então, que façamos de conta (*prospoiēsómetha*) que fazemos parte dos que são capazes de julgar (*krînai*), e que já encontraram tais homens (os tiranos), para que tenhamos alguém para responder às questões que proporemos?⁴⁰

Nesse caso, o “fazer de conta” é metodológico, estratégico, portanto, positivo: diríamos hoje, um “exercício de pensamento”, que permite à análise tornar presentes pesquisadores e objeto perseguido, em palavra, para que o exame seja feito.

A crítica aos poetas trágicos, no final do livro VIII, revela-se em toda sua ambigüidade, nesta perspectiva: Sócrates critica Eurípides por considerar sábios os tiranos que querem conviver com outros sábios (568A-C). A ação retórica e pedagógica dos poetas é o plano no qual e contra o qual o filósofo se define; é nela que encontra as semelhanças

³⁸ Curioso sentido de purificação, contrária à que praticam os médicos, em relação aos corpos: eles retiram o pior, para deixar o melhor; o tirano retira o melhor, para ficar com o pior. A lógica da dominação tirânica exige essa espécie de perversão. Sobre a ressignificação da *kátharsis* em outras passagens dos diálogos, ver MARQUES, 2006, 105-112.

³⁹ 566E3-4 – *kai pâsin hileós te kai prâios einai prospoiéitai*.

⁴⁰ 577B 6-8 – *Boulei oûn prospoiēsómetha hemeis einai tôn dynatôn an krînai kai hede entykhónton toioútois, hina ékbomen hóstis apokrineítai hà erotómen;*

contra as quais precisa demarcar sua diferença; é definindo-se contra o poeta que o filósofo descobre sua identidade e suas possibilidades⁴¹.

Contra poetas, assim como contra tiranos.

A encenação metodológica de Sócrates evoca, então, por duas vezes, o princípio que estrutura toda a *República*, que é aqui plenamente levado a cabo: «lembrando-te da semelhança da cidade e do homem, e considerando-os sucessivamente, dize-nos qual é a situação de uma e de outro»; «se o homem é semelhante à cidade, não é necessário que nele também haja a mesma disposição...?»⁴².

A cidade que é governada tiranicamente é escrava no mais alto grau; mesmo que nela haja mestres e homens livres, o conjunto e, nele, aquilo que é mais valioso são indignamente escravizados; o homem cujo pensamento é totalmente servil perde o senso de liberdade; as partes da alma de maior valor são submetidas e a parte mais delirante é a que comanda; a alma como um todo é escrava. A cidade tiranizada e escrava e a alma governada tiranicamente, na verdade, são as que menos fazem o que querem (577C-D)⁴³. O homem tirânico (tiranizado) é pobre, insaciável, sempre com medo, gemendo, sofrendo, extremamente infeliz (578A)⁴⁴. Ao exercer o poder de modo absoluto, e não relativo, ele se torna incapaz de levar em conta a efetividade de outra alma humana, cai na espiral ou armadilha da infelicidade, tornando-se um prisioneiro (*desmotérion*) da cidade, escravo de si próprio, de seus desejos e prazeres.

Numa cidade tirânica, «o povo, ao tentar, como se diz, escapar da fumaça da escravidão imposta por homens livres, teria caído no fogo

⁴¹ No final das *Troianas*, Hécuba lamenta a morte de Heitor, dizendo que, se pelo menos ele tivesse morrido por sua cidade, tendo experimentado o poder (tirania) semelhante ao dos deuses (*tês isothéou tyrannidos*), ele teria sido feliz (abençoado). EURÍPIDES, *Troianas*, vv. 1165-1170.

⁴² 577C-1-3 – *tên homoiótieta anamimneskómenos tês te póleos kai tou andrós, houto kath'hékaston en mérei atbrôn, tà pathémata hekatérou lége*. 577D1-2 – *ei oún hómoios anêr têi pólei, ou kai en ekeínoí anánke tèn autên táxin eneínai*.

⁴³ A incapacidade de “fazer o que quer”, contrariamente ao que pensam os muitos com relação ao tirano, decorre da submissão da parte racional, que impede que ele compreenda o que é bom e que oriente suas escolhas para o que é melhor. Ver tema da auto-indulgência, *Górgias* 491A-492C; o não saber que impede a boa escolha, *Mênon* 77B-78A.

⁴⁴ Os males políticos do tirano são listados diversas vezes no texto: ele é invejoso, desleal, injusto, sem amigos (*aphíloí*), ímpio, cheio de vícios, portanto, infeliz, e todos os que lhe são próximos também são infelizes com ele (580A).

do despotismo exercido por escravos; em troca dessa tal liberdade total e intempestiva, assumiria a escravidão mais dura e amarga, que é ser escravo de escravos»⁴⁵.

Com essas conclusões, podemos dizer que os problemas levantados nos livros I e II encontram seu acabamento argumentativo, se não sua solução: afinal de contas, contra as pretensões e objeções de Trasímaco, fica mostrado que o homem justo é aquele que terá mais vantagens e que pode ser considerado feliz (I 354A)⁴⁶.

⁴⁵ VIII569B8-C4 – *tò legómenon, ho dêmos pheúgon àn kapnòn douleías eleuthéron eis pyr doulon despoteías àn empeptokòs eie, antì tês pollês ekeínes kai akáirou eleutherías tèn khalepotátèn te kai pikrotátèn doulon douleían metampiskhómenos.*

⁴⁶ Sobre minha leitura de Gíges, me permito indicar meu texto *Aparecer e vida política: sobre República II* (no prelo). A vigência dos valores ético-políticos se dá na visibilidade da cena pública, perante o olhar de todos; tanto o filósofo como o tirano só são o que são perante o olhar, crédulo ou crítico, dos muitos, na cena pública que é a cidade. GIORGINI, 2005, p. 426, n. 4 indica as referências à figura de Gíges como o mais antigo dos tiranos; o comentador ainda decompõe alguns dos componentes históricos e literários da figura platônica do tirano, evidenciando a originalidade de suas formulações, p. 438-450.

REFERÊNCIAS

- EURIPIDE. Les Troyennes. Trad. C. Nancy. In: TRÉDÉ, Monique. (Dir.) *Euripide. Théâtre complet*. Paris: GF-Flammarion, 2000.
- HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. 2 vols. São Paulo: Ed. Jackson, 1964.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.
- PLATON. *La République*. Trad. Pachtet. Paris: Gallimard, 1993.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Ana Lía Amaral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Dir. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.
- ADAM, James *The Republic of Plato*. Cambridge: C.U.P., (1902) 1963.
- ANNAS, Julia. *An introduction do Plato's Republic*. Oxford: O.U.P., 1981.
- BIGNOTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1998.
- BRAVO, Francisco. *As ambigüidades do prazer. Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Trad. Euclides L. Calloni. São Paulo: Paulus, 2009.
- CASERTANO, Giovanni. A amizade, um sentimento complexo: Demócrito. *Hypnos* 22 (2009) p. 1-13.
- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. M. da Graça G. de Pina. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.
- DESCLOS, Marie-Laurence. La fonction des prologues dans les dialogues de Platon. Faire l'histoire de Socrate. *Recherches sur la Philosophie et le Langage* 14 (1992) p. 15-29.
- DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Vrin, 1994.
- DIXSAUT, M. (Dir.) *La fêlure du plaisir. Sur le Philèbe de Platon*. 2 vols. Paris: Vrin, 1999.
- FRERE, Jean. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- FRERE, J. Le plaisir platonique. De Démocrite à Platon. In: FATTAL, Michel. *La philosophie de Platon*. Paris: Harmattan, 2001, p. 169-184.
- GASTALDI, Silvia. L'infelicità dell'ingiusto: Il caso del tirano. In: VEGETTI, M. (A cura di) *La Repubblica*. Trad. M. Vegetti. Vol. VI. Libro VIII-IX. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 499-538.
- GIORGINI, Giovanni. Il tirano (563e-576b). In: VEGETTI, M. (A cura di) *La Repubblica*. Trad. M. Vegetti. Vol. V. Libro VI-VII. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 423-470.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Trad. Jacyntho Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- HOLOWCHAK, M. Andrew. Sleeping With Mother, Men, Gods, and Beasts: Virtuous Rule and Vicious Dreams in *Republic IX*. *Plato* 7 (2007). Dis-

- ponível: <http://gramata.univ-paris1fr/Plato/article73.html> Consultado em 27 de março de 2011.
- KAHN, Charles *The verb be in ancient Greek*. Indianapolis: Hackett Pub. Co. (1973) 2003.
- MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- MARQUES, M.P. Aparecer e imagem no livro VI da *República*. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-166.
- MARQUES, M.P. Apparâître et contrariété dans le livre IV de la *République*. In: BRANCACCI, Aldo; EL MURR, Dimitri; TAORMINA, Daniela P. (Dir.) *Aglaia. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2010, p. 279-293.
- MARQUES, M.P. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão (*República* V 476E-478E). In: CONTE, J.; BAUCHWITZ, O. (Orgs.) *O que é metafísica. Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica*. Natal, RN: EDUFRN, 2011, p. 245-260.
- PRADEAU, Jean-François. *La communauté des affections*. Paris: Vrin, 2008.
- REEVE, C.D.C. Plato on eros and friendship. In: BENSON, Hugh. (Ed.) *A companion to Plato*. Malden / Oxford / Victoria: Blackwell, 2006, p. 294-307.
- SANTAS, Gerasimos. Plato on pleasure and the human good. In: BENSON, Hugh. (Ed.) *A companion to Plato*. Malden / Oxford / Victoria: Blackwell, 2006, p. 308-322.
- TEISSERENC, Fulcran. L'empire du faux ou le plaisir de l'image (37a-41a). In: DIXSAUT, Monique (Dir.) *La fêlure du plaisir. Sur le Philèbe de Platon*. vol. 1. Paris: Vrin, 1999, p. 267-297.
- VIGO, Alejandro G. Medios y fines en el *Gorgias* de Platón (466a-468E). *Hypnos* 22 (2009) p. 73-97.

MARIO VEGETTI¹

Il guerriero e il cittadino. Figure dell'identità greca

1. Lo sfondo della guerra

Nelle *Leggi* di Platone (I 625e-626a) uno degli interlocutori, il cretese Clinia, afferma: «Ciò che la maggior parte degli uomini chiamano 'pace' non è altro che un nome, ma in realtà, secondo natura, tutte le città conducono sempre fra loro una guerra non dichiarata... per tutti i membri di una comunità è sempre in atto, per l'intera vita, una guerra ininterrotta contro tutte le altre città». Clinia parla qui da portavoce del tradizionale militarismo dorico, ma questo punto di vista gli consente di svelare, senza cautele ideologiche, una verità storicamente incontrovertibile per la società delle *poleis* antiche.

Del resto, che la loro stessa coesione interna si fondasse sull'espansione verso il nemico esterno dell'aggressività e delle contraddizioni sociali latenti, era stato detto chiaramente in quello che può venir considerato come uno dei testi fondatori dell'autocoscienza collettiva della *polis* ateniese, le *Eumenidi* di Eschilo, una tragedia rappresentata nel 458 (dunque più di un secolo prima del discorso di Clinia). Qui Atena, la divinità poliade, interviene per porre fine alla catena delle vendette fra *clan*, che laceravano la nascente comunità politica, e le sostituisce la giustizia amministrata dai tribunali della città – un passo decisivo, dunque, verso la 'domesticazione' politica della vita collettiva. Alla Erinni suscitatrice dello spirito di vendetta Atena intima: «Tu non devi infiammare il cuore dei miei cittadini, quasi fossero galli, annidandovi l'odio intestino, l'aggressività reciproca. Esterna sia la guerra: sarà sempre disponibile per chi nutra un forte amore di gloria; ma non intendo certo la domestica battaglia del gallo» (vv. 861-66).

¹ Università degli Studi di Pavia (mariovegetti@tin.it).

La storia si sarebbe presto incaricata di mostrare quanto fosse illusorio, o almeno precario, il successo di Atena nello spostare l'aggressività dalla *stasis* interna verso il "nobile *polemos*" contro il nemico esterno (cfr. anche vv. 976 sgg.). Commentando le atrocità compiute durante le guerre civili di Corcira, verso l'inizio della guerra del Peloponneso (427), in alcuni memorabili capitoli della sua *Storia* (III 81-83), Tucidide scriveva che la guerra – questo «maestro violento» – portava alla luce il fondo di odio, di prepotenza e di aggressività ineliminabile nella natura umana, ma più latente in tempo di pace. La guerra esterna dunque non sostituiva davvero la *stasis*, ma anzi creava le condizioni per il suo trionfale reingresso nella città.

Tuttavia, il "nobile *polemos*" aveva davvero svolto, e avrebbe continuato a svolgere, un suo importante lavoro di spostamento dell'aggressività verso il nemico esterno, e dunque, parallelamente, di costruzione dell'identità del cittadino nella figura antropologicamente primaria dell'appartenenza a una comunità militante. Questo lavoro si esprimeva, intanto, in una situazione di fatto che non andrebbe mai sottovalutata. Nell'epoca della *polis* classica la guerra era certamente di bassa intensità (in termini di costi umani e materiali), ma di elevata frequenza: il ritmo di una breve campagna all'anno non era affatto eccezionale. Si è potuto calcolare che un cittadino ateniese nell'arco della sua vita militare (dai 20 ai 60 anni) avrebbe potuto benissimo partecipare a una ventina di campagne. Nella perdurante assenza di qualsiasi regolamentazione internazionale della condotta di guerra e delle sue conseguenze, l'esito di queste campagne, benché normalmente non distruttivo, poteva a volte essere invece catastrofico: distruzione o asservimento di intere comunità (come nei casi di Platea e dei Meli), ingenti perdite umane (come in quello della spedizione ateniese a Siracusa). È dunque anche comprensibile che nella discussione politica all'interno della città la questione ricorrente della guerra assumesse un ruolo del tutto centrale.

È chiaro che questo sfondo storico non poteva non produrre rilevanti effetti sulla configurazione antropologica dell'uomo antico, e sui dispositivi di appartenenza identitaria che la strutturavano.

2. L'identificazione 'buona': l'*oplita*

Il combattente della *polis* di età classica è l'*oplita*, una sorte di eroe fondatore della "libertà greca" perché è alla vittoria *oplitica* di Mara-

tona (e non a quella navale di Salamina: una scelta ideologica non priva di significato, come vedremo) che gli Ateniesi e gli altri greci facevano risalire la salvezza dall'asservimento all'impero persiano: di qui quel vero e proprio culto della generazione dei "maratonomachi" attestato da Aristofane.

L'oplita era un fante armato di scudo, di lancia e di spada, che combatteva in uno schieramento frontale denso e compatto. L'essenziale della tecnica oplitica consisteva nel reggere l'urto dell'avversario o nell'attaccare il suo schieramento, con una breve corsa a ranghi stretti, spezzandone la coesione. Poiché lo scudo era imbracciato dal braccio sinistro, il fianco destro dell'oplita restava scoperto (la mano destra impugnava la corta lancia o la spada); esso veniva coperto dallo scudo del compagno di destra. L'incolumità di ognuno dipendeva dunque dagli altri membri dello schieramento, di cui occorreva potersi fidare. Ciò che contava non era lo scontro individuale, ma anzi la capacità di evitarlo, mantenendo la coesione e la compattezza dei ranghi: l'eccesso di valore "eroico", che spinge a lanciarsi avanti uscendo dalla linea dei compagni, era dunque altrettanto pericoloso per le sorti della battaglia quanto la paura che induce ad arretrare aprendo varchi nello schieramento. Come si vede immediatamente, la tecnica oplitica era poverissima di contenuti tecnico-tattici, e non richiedeva dunque alcun addestramento militare specifico, a parte qualità genericamente atletiche come la capacità di reggere lo sforzo prolungato, la corsa con il peso dell'armatura, la forza del braccio. Erano per contro decisive doti di carattere "morale": la solidarietà fra compagni, la coesione di gruppo, soprattutto l'autocontrollo che evita gli eccessi opposti del coraggio temerario e della viltà: in una parola quella virtù della *sophrosyne* di cui Vernant ha mostrato il carattere politico e in particolare la stretta connessione con il combattimento oplitico.

Appare chiaro il forte ruolo di costruzione dell'identità collettiva che il combattimento oplitico promuove, e richiede come propria condizione di successo. In primo luogo, esso produce una figura di combattente egualitaria. Ne sono esclusi i ricchi, che militano nella cavalleria (una forza di sostegno più che altro decorativa), e i cittadini troppo poveri per acquistare l'armatura, che vengono perciò destinati alle navi. In secondo luogo, poiché l'armata oplitica è sostanzialmente identica al corpo dei cittadini che in assemblea deliberano sulle sorti della città, e specialmente sulle questioni della pace e della guerra, c'è un'immediata trasposizione dei valori oplitici alla dimensione politica: la *polis* ne risulta dunque configurata, come ha scritto Veyne, come una "comunità militante"; ma

già Weber l'aveva descritta come una "corporazione guerriera", e Marx aveva notato che «la guerra è... il grande lavoro collettivo del cittadino antico». La democrazia antica ha potuto venire caratterizzata come la forma di "sovranità dei portatori di spada" (Dal Lago), e infatti una costante della politica dei tiranni fu quella di disarmare il corpo civico.

Appartenenza egualitaria, coesione, fiducia reciproca, doti morali condivise come garanzia di salvezza individuale e collettiva: questi tratti che caratterizzano il combattente oplitico vengono immediatamente a trasferirsi all'autofondazione ideologica della città. Il suo indice di "democraticità" è direttamente proporzionale all'estensione del diritto di portare le armi (esteso fra gli ateniesi, ristretto per gli spartani), senza che questo alteri, sul piano formale, la configurazione di valori in termini di identità primaria e di appartenenza collettiva.

Tutto questo ha conseguenze antropologicamente rilevanti. In primo luogo, la *polis* mira a rimpiazzare le tradizionali forme di appartenenza e di identità costituite dai legami, inevitabilmente conflittuali, di famiglia, di *genos* o *clan* (Tucidide avrebbe firmato le sue *Storie* identificandosi come "Tucidide Ateniese", non "figlio di Oloro"). In secondo luogo, il cittadino non si concepisce, e non è, "suddito" di uno Stato; piuttosto egli si immagina, ed entro certi limiti è di fatto, partner attivo di un gruppo militante, dai cui successi dipendono la sua stessa libertà e in parte anche la sua sussistenza (basti pensare al ruolo svolto dai tributi riscossi all'estero dall'impero ateniese per il finanziamento della pace sociale all'interno, e alla capacità militare degli spartani nel tenere sotto controllo le popolazioni asservite e adibite al lavoro agricolo). Infine, la città si identifica con il gruppo dei cittadini militanti fino al punto da rendere secondario il radicamento territoriale: durante le guerre persiane, gli ateniesi presero in seria considerazione il progetto di imbarcarsi sulle navi e di insediare altrove la loro *polis*, ed altre città minori si comportarono in effetti così (i Focesi si trasferirono per esempio dalla costa dell'Asia minore prima in Sardegna e poi ad Elea). Del resto, tutta la storia della colonizzazione greca in Oriente e in Occidente fu quella di insediamenti armati in luoghi stranieri di comunità deterritorializzate.

3. L'identificazione 'cattiva': l'eroe guerriero

Quella fin qui delineata non è però l'unica figura di costruzione dell'identità a partire dalla condizione combattente. La cultura greca

è stata alle origini “testualizzata” (nel senso di Lotman), ad opera dei poemi omerici; e lo è restata a lungo, se ancora Platone nella *Repubblica* poteva chiamare Omero «l'educatore dell'Ellade» (X 606e). Non si tratta solo della prima “enciclopedia tribale” dei Greci, come Havelock ha definito i poemi omerici, e neppure di un insuperabile modello letterario. Il profondo radicamento di questi poemi nella mente greca fu senza dubbio veicolato anche da una realtà educativa: per secoli, i bambini impararono a leggere e a scrivere compitando e copiando i testi omerici, soprattutto l'*Iliade*.

E al centro di questo poema stava una figura di guerriero, probabilmente già anacronistica all'epoca della sua composizione ma proprio per questo destoricata, e resa quindi durevolmente esemplare nell'immaginario mitologico delle generazioni. Si tratta dell'“eroe”, il cui archetipo venne di solito riconosciuto in Achille. Dunque il guerriero vittorioso e invincibile, la cui gloria e il cui potere sono legittimati solo dal suo valore e dalla forza della sua spada – insomma dalla sua *arete*, la “virtù” agonale propria del *vero uomo*, insofferente di ogni vincolo di collaborazione, di assoggettamento alla norma comunitaria, percepito sempre come lesivo della libertà che gli spetta.

Aristotele, impegnato com'era nella *naturalizzazione* della forma di convivenza politica come normale, e perciò normativa della condizione umana, avrebbe deprecato questa figura guerriera con le parole memorabili della *Politica*: «Chi non vive in una città (*apolis*) o è un essere inferiore o è più che un uomo: è il caso di chi Omero chiama con scherno “senza parenti, senza leggi, senza focolare”. E chi è tale per natura è anche desideroso di guerra, in quanto non ha legami ed è come una pedina isolata... L'uomo quando non ha né leggi né giustizia è il peggiore degli animali: la più dannosa è l'ingiustizia armata» (I 2).

Ma l'ombra lunga di Achille, il guerriero-leone, *apolis* perché incapace di accettare ogni forma di ‘domesticazione’, avrebbe a lungo dominato l'immaginario eroico dell'aristocrazia greca, ripresentandosi generazione dopo generazione come il modello esemplare del “vero uomo”. Lo dice chiaramente nel *Gorgia* un personaggio platonico, Callicle, rivendicando, con toni pre-nietzscheani, il diritto naturale del più forte contro la subordinazione alla morale isonomica dei deboli. «Che cosa facciamo noi uomini? prendiamo i migliori e i più forti fra noi, e cerchiamo di addestrarli fin da piccoli, come si fa con i leoncini: con formulette e incantesimi li trasformiamo in schiavi, insegnando

che tutti devono avere la stessa parte e che il bello e il giusto consistono in questo. Ma se nascesse uno con le doti adatte, un *vero uomo*, si strapperebbe di dosso, spezzerebbe e getterebbe via tutte queste pastoie: calpesterebbe le nostre norme scritte, i trucchi e gli incantesimi e tutte le leggi contro natura. Lui, lo schiavo, alzerebbe la testa e diventerebbe il nostro padrone, e allora risplenderebbe la giustizia di natura» (483e sg.).

Questa giustizia è la *pleonexia*, il diritto del più forte – del vero uomo – ad “avere di più” in termini di ricchezza, di fama, di potere: l’opposto dunque della virtù egualitaria e comunitaria della *sophrosyne* oplitica. Ora, se la proiezione politica del combattente oplitico era la sua appartenenza al corpo civico della *polis*, quella dell’eroe guerriero, della sua *pleonexia*, non può che essere il tiranno.

L’aspirazione tirannica non costituisce un caso limite o un’anomalia selvaggia nel processo di domesticazione politica dell’uomo antico, che Aristotele pretendeva fosse compiuto nella forma di una sua definitiva naturalizzazione. In effetti questa aspirazione (che trovava la sua “scena primaria” nel rifiuto opposto da Achille a sottomettersi al “re” Agamennone) veniva alimentata sempre di nuovo – anche se in modo a prima vista paradossale – dalla realtà antropologica primaria e fondante della società antica: la schiavitù. La condizione servile, prossima e quotidianamente onnipresente, presentava rispetto a quella di libertà una soglia sottile e precaria, un transito sempre possibile (all’inizio, esso poteva dipendere persino dalla condizione debitoria, in seguito da una sconfitta in guerra, una cattura da parte dei pirati, l’esposizione dei figli illegittimi o poveri). Lo spettro dell’asservimento – cioè della perdita della condizione propriamente umana della libertà – finiva così per aleggiare intorno a qualsiasi forma di assoggettamento: che si trattasse della morale comunitaria, della legge politica, dell’accettazione delle autorità pubbliche. Questo produceva, come contraccolpo inevitabile, un’exasperazione dell’idea di libertà (quindi di umanità) come assoluta indipendenza da ogni sorta di vincolo che ne riducesse il godimento pieno e incontrastato.

Alla fine, gli unici veramente liberi potevano apparire Zeus, “il tiranno degli dèi” (*Prometeo incatenato* vv. 50, 186-7), e dunque, fra gli uomini, appunto il tiranno, dotato di un potere assoluto e perciò *isotheos*, “uguale agli dèi”, come aveva scritto Euripide (*Troiane* v. 1169). Egli è l’unico uomo veramente libero perché è in condizione di esercitare un assoluto dominio sulle vite, i corpi, i beni di tutti i

suoi sudditi, grazie alla sua *arete* (qui come alle origini derivata da *arrhen*, l'uomo, il signore, come il latino *virtus* da *vir*), cioè al suo valore, alla sua forza che transita dal campo di battaglia allo scontro politico.

La tirannide (spettro ideologico incombente sulla democrazia del V secolo), viene esaltata da personaggi platonici, che senza dubbio condensano un'atmosfera culturale diffusa nell'aristocrazia greca, come Callicle, Trasimaco e persino Glaucone, il fratello di Platone. Aborrita ed esecrata come la forma estrema di decadenza politica e insieme morale e psicologica nei libri VIII e IX della *Repubblica*, la tirannide appare tuttavia per lo stesso Platone del libro IV delle *Leggi* la leva archimedea, la via più "facile e più rapida" per realizzare una radicale riforma etico-politica della *polis* una volta che fosse guidata dalla *élite* intellettuale dei legislatori "filosofi" (710c-711c). E di fatto, la fine del V e la prima metà del IV secolo furono segnate dal sogno e dalla pratica "liberatoria" delle tirannidi: da quella realizzata con successo in terra siracusana ad opera di Ierone e poi di Dionisio, a quella tentata in Atene da Crizia (alla cui cerchia familiare apparteneva lo stesso Platone), fino ai molti esperimenti tirannici più o meno velleitari compiuti dagli stessi membri dell'Accademia platonica. Una storia che culminò del resto nella figura di colui che secondo Alexandre Kojève fu uno dei due (o tre) grandi tiranni della storia: Alessandro il Macedone (gli altri essendo Napoleone e, forse, Stalin).

Ma, per tornare al nostro discorso, la figura del tiranno continuò a marchiare, col suo segno radicalmente antipolitico, la configurazione antropologica dell'uomo antico anche quando grandi formazioni statuali, come quella romana, ne impedirono la realizzazione concreta, o almeno ne cambiarono la forma istituzionale. L'ira, l'aggressività vendicativa (il cui archetipo restava "l'ira di Achille"), tanto deplorate dai moralisti antichi, non cessarono di costituire il segno tangibile dell'aspirazione alla libera condizione del "vero uomo": un segno tanto persistente quanto la memoria dell'eroe guerriero e l'ombra incombente della schiavitù, che alimentava questa memoria come la propria antitesi "liberata". Un'aspirazione che continuò tenacemente ad agire come ostacolo alla stabilità dei sistemi politici e statuali, all'accettazione dei vincoli della morale comune e della sovranità della legge – fino a sfigurare molto spesso il ruolo del "principe" romano facendo trasparire, sotto le sue vesti istituzionali, il volto antico del tiranno.

4. *L'identificazione negata: il marinaio*

Il successo e la prosperità della *polis* ateniese (e di altre comunità simili) non dipese però né dalle gesta di eroi guerrieri né dalla saldezza degli opliti, i cittadini portatori di spada. Nel combattimento terrestre, Atene risultò sempre inferiore alle città territoriali e agricole, come Sparta e Tebe. In realtà, la sua forza consistette sempre nella flotta, a partire dalla vittoria decisiva contro i Persiani, che non fu ottenuta nella battaglia oplitica di Maratona, come voleva la propaganda ufficiale, ma in quella navale di Salamina. Ora, il fatto eccezionale e caratterizzante l'intera storia sociale di Atene è che i rematori della flotta non erano schiavi, come nell'uso romano, ma cittadini liberi: i poveri non possidenti, i *teti*, che non erano in grado di acquistare l'armatura oplitica e che viceversa traevano un'importante fonte di sostentamento proprio dal lavoro sulle navi.

La condizione libera dei marinai stabilì un nesso strettissimo fra potere navale e forma democratica della *polis* ateniese. Lo sapeva bene un nemico della democrazia come l'oligarca autore della *Costituzione degli ateniesi*, che scriveva, negli ultimi decenni del V secolo: «A me non piace che gli Ateniesi abbiano scelto un sistema politico, che consenta alla canaglia di star meglio della gente per bene...Ma dirò subito che è giusto che lì i poveri e il popolo continuo più dei nobili e dei ricchi: giacché è il popolo che fa andare le navi e ha reso forte la città. E lo stesso vale per i timonieri, i capirematori, i manovratori, i carpentieri: è a tutta questa gente che la città deve la sua forza, molto più che agli opliti, ai nobili, alla gente per bene» (I 1).

Nonostante il nesso strutturale fra potere marittimo e regime democratico, la figura del marinaio non divenne mai il fulcro di un riconoscimento identitario di appartenenza e di valorizzazione. Ci fu invero un caso, nel 411, in cui – alla notizia di un colpo di stato oligarchico nella madrepatria – i marinai della flotta dislocata a Samo si riunirono in assemblea, costituendo una sorta di *polis* in esilio, e decisero, con successo, di far rotta su Atene per ristabilirvi la democrazia. Ma era troppo forte il dislivello sociale e culturale fra il ceto oplitico dominante in città e i teti-marinai (nonostante che la guerra navale comportasse competenze tecniche di gran lunga superiori a quella di terra) perché la *polis* si potesse mai riconoscere come una città di marinai, e il cittadino-marinaio imponesse i suoi valori rispetto al cittadino oplita. I grandi teorici del IV secolo, come Platone e Aristotele, avrebbero

raccomandato che la città si tenesse lontana dal mare, isolando il porto come una possibile fonte di infezione sociale e morale; del resto, nelle vicende storiche di quel secolo, con la crisi del regime democratico e l'affermazione dell'egemonia macedone, i teti-rematori persero progressivamente la condizione di cittadinanza, e vennero di conseguenza espulsi dall'accesso al governo della città. Il *soviet* dei marinai di Samo restò dunque un'esperienza isolata e senza alcun seguito. (Del resto, per questo problema è illuminante il confronto con l'Inghilterra del Sei e Settecento: una grande potenza marittima in cui il potere restava saldamente nelle mani dell'aristocrazia terriera e il ruolo politico dei marinai era del tutto irrilevante).

5. *L'identificazione impossibile: il mercenario*

Già nei primi decenni del IV secolo, le milizie oplitiche cittadine cominciarono a venire sostituite da formazioni mercenarie, e abbastanza rapidamente la guerra (le cui dimensioni quantitative venivano estendendosi, nello spazio e nel tempo) venne affidata in prevalenza ad eserciti composti per la maggior parte, o esclusivamente, da mercenari.

La disponibilità crescente di mercenari dipendeva da una pluralità di fattori: la progressiva espulsione dai diritti di cittadinanza dei poveri non possidenti, che ricorrevano al mestiere delle armi come fattore di sostentamento; l'impovertimento di una parte dei ceti aristocratici tradizionali in seguito allo sviluppo di forme di economia mercantile; lo sradicamento territoriale di intere comunità in seguito alle convulse vicende politico-militari nel passaggio fra V e IV secolo. L'*Anabasi* di Senofonte rappresenta in qualche modo l'epopea della nuova figura del mercenario, come l'*Iliade* lo era stata per l'eroe guerriero e le storie di Erodoto e di Tucidide per l'oplita e il marinaio dell'età classica della *polis*. L'esercito di Alessandro contava, accanto al nucleo macedone, grossi contingenti di mercenari greci, e molte delle sue battaglie più cruente furono combattute contro altri reparti di mercenari greci al servizio del re persiano.

Per definizione, la figura del mercenario non produce alcuna forma di identificazione e di riconoscimento politico: la sfera della guerra professionalizzata si separa qui per la prima volta drasticamente dalle dinamiche identitarie del corpo civico, dai luoghi della deliberazione

politica, dalla competizione per il potere all'interno della comunità cittadina.

Semmai, gli eserciti mercenari premono, in modo per così dire inerziale, in direzione della formazione di un nuovo tipo di stato non più ancorato alla piccola dimensione della *polis* classica: la stessa extraterritorialità del mercenariato, e i difficili problemi di finanziamento e di controllo che esso pone, richiedono la costituzione di strutture statuali territorialmente più ampie, con un più complesso sistema di gestione fiscale e burocratica, quindi anche inevitabilmente multietniche. La deterritorializzazione del combattente nella forma del mercenario costituisce semmai – si può dire – il corrispettivo militare del “cosmopolitismo” stoico, cioè del rifiuto da parte dell'intellettuale dell'appartenenza primaria ad una comunità politica (com'era stato ancora per Platone e Aristotele), in nome di una comunità transpolitica dell'intelligenza e del sapere.

Ma questo ci porta ormai lontano dall'ambito antropologico che qui ci interessava discutere. Per una sua riconsiderazione complessiva, è utile tornare alla prospettiva platonica.

6. *Un tentativo di ricomposizione: Platone e la “bella guerra”*

Fra gli autori di età classica, Platone fu in effetti il solo a tentare, all'interno del suo disegno utopico della città giusta, la *kallipolis*, un progetto di ricomposizione prospettica dei diversi elementi dell'antropologia di guerra che siamo venuti analizzando. Una ricomposizione che era resa del resto necessaria dalla stessa architettura portante di quel disegno: la città giusta era resa possibile da un potere giusto, e questo si fondava sull'alleanza fra un'élite intellettuale di governo (i filosofi-re o i re-filosofi) e un gruppo combattente destinato a costituire l'elemento di forza necessaria alla realizzazione e alla stabilità del progetto. Senza questa forza militare nessuna *kallipolis* era possibile, perché essa sola poteva garantire la protezione rispetto agli inevitabili nemici esterni e alla sempre possibile rivolta interna. Descrivendo nel III libro della *Repubblica*, quindi sul liminare della grande utopia dei libri IV e V, l'insediamento del nuovo gruppo di potere nella *polis*, il linguaggio di Platone non lascia dubbi: «Considerino quale punto della città sarà il migliore per porvi il loro accampamento, dal quale sia meglio possibile tenere sotto controllo (*katechein*) il suo interno – se

qualcuno non voglia accettare la sottomissione alle leggi – e respingere gli attacchi esterni, se un nemico li assale come un lupo il gregge» (415d-e).

Ma l'esistenza nella città utopica di un gruppo guerriero non è solo necessaria per la protezione del suo governo verso le minacce interne ed esterne. Esso costituisce la proiezione e per così dire l'oggettivazione di un elemento psicologico che l'antropologia platonica riconosce come costitutivo e insopprimibile nella natura umana: quell'aggressività collerica e vendicativa, quel bisogno dell'affermazione violenta di sé (lo *thymos*), che aveva costituito il fulcro dell'eroe guerriero di memoria omerica.

Si tratta di un elemento, come abbiamo visto, potenzialmente devastante rispetto a quella coesione comunitaria che la *polis* aveva cercato di costruire ma, secondo Platone, senza successo, andando incontro al suo fallimento storico, e che ora dunque di trattava di riprogettare. Opportunamente condizionata da una strategia educativa di cui l'intera comunità politica doveva farsi carico, questa pulsione aggressiva poteva venire messa al servizio – anziché in opposizione – dell'impresa di "domesticazione" politica; in altri termini, come al livello psicologico il bisogno di autoaffermazione poteva venire convinto a trovare la propria realizzazione nel collaborare alle finalità razionali di un armonico sviluppo complessivo della personalità, così in ambito sociale esso poteva oggettivarsi in un gruppo guerriero alleato al governo dell'*élite* intellettuale, alla quale esso forniva la forza di cui essa è carente, ricevendone in compenso riconoscimento, soddisfazione e felicità.

Quest'ultimo aspetto del problema era particolarmente acuto sia per gli equilibri interni al progetto utopico, sia per la sua capacità retorica di convinzione di un'aristocrazia guerriera (almeno nella sua memoria di ceto) alla quale quel progetto era essenzialmente rivolto (nella *Repubblica*, essa è rappresentata soprattutto da un interlocutore dialogico come Glaucone). È infatti essenziale per Platone che al ceto di governo, sia nel suo versante politico sia in quello militare, venga negata qualsiasi proprietà privata, patrimoniale o familiare, perché il potere sia usato nell'interesse dell'intera comunità anziché (come sarebbe altrimenti inevitabile) in quello privato dei suoi detentori. Questo ceto di servizio è dunque sovvenzionato dalla comunità cittadina, e si configura perciò paradossalmente come un gruppo di *misthotai*, di mercenari della città sulla quale esercitano il comando, secondo l'esplicita definizione platonica. Si tratterebbe dunque, come osserva-

no Glaucone e Adimanto all'inizio del libro IV, dei più infelici fra tutti i governanti del mondo, i soli cui è negata la soddisfazione del lusso, dello sfarzo, dell'esibizione del proprio prestigio sociale.

Il problema di Platone è dunque quello di risarcire questa privazione, sia in vista della stabilità della futura *kallipolis*, sia della sua persuasività rispetto al ceto sociale destinato a fornirle il personale di comando e la forza combattente. Il libro V, con la sua ampia trattazione sulla guerra della *kallipolis*, è dedicato appunto a mostrare la possibilità di questo risarcimento offerto a coloro che vengono a più riprese chiamati "atleti della guerra", e anche "atleti della libertà". In quanto atleti, impegnati nell'agone guerriero, essi devono poter ottenere un premio, che non ripristini tuttavia la privatezza degli interessi da cui la città giusta sarebbe minata tanto quanto lo è stata quella storica.

Questo premio non può allora consistere se non nell'"onore", nel riconoscimento tributato loro dalla comunità cittadina. «La vittoria che ottengono è la salvezza dell'intera città, ed essi e i loro figli vengono premiati con il mantenimento e con tutto ciò di cui hanno bisogno durante la vita; dalla loro città ottengono, da vivi, premi ed onori, e, da morti, una degna sepoltura» (465d-e). Ma la felicità politica promessa agli "atleti della guerra", in cambio della loro dedizione comunitaria, non consiste solo in questo. La battaglia stessa dev'essere trasformata in una festa, in uno spettacolo di coesione identitaria della *polis*, alla quale dunque devono prender parte le donne dei combattenti ed assistere i giovani dell'intera collettività. Ai guerrieri valorosi saranno consentiti i cibi e i rapporti amorosi che essi desiderano, senza alcuna restrizione, insomma, omericamente, «posti d'onore e carni e coppe ricolme», insieme con gli inni di ringraziamento (468b-e). Platone certamente qui arcaizza, ma lo fa a ragion veduta: la soddisfazione del gruppo combattente è necessaria per consolidare il suo servizio alla città, e la sua alleanza con l'*élite* intellettuale di governo alla quale altrimenti mancherebbe la forza necessaria (proprio come, nella dinamica psicologica individuale, la sola ragione non è in grado di governare la condotta senza attingere alle risorse energetiche che le provengono dall'ambizione di autoaffermazione e di riconoscimento).

Per dirla in linguaggio hegeliano, la *kallipolis* platonica è certamente una città governata da "signori", disposti a erogare un servizio di comando alla collettività e a rinunciare al suo sfruttamento *pleonektico*, a condizione di ricevere in cambio un soddisfacimento pieno, una "felicità" che certo è una ricaduta di gruppo della felicità collettiva,

ma che li risarcisce delle soddisfazioni private immediate che vengono loro negate.

Va detto che Platone vive con tanta più urgenza questo problema del soddisfacimento dell'ambizione guerriera, delle pulsioni aggressive, quanto più gli è chiara la fragilità dell'alleanza fra ragione e *thymos*, tra il filosofo e il combattente (un eroe omerico ma anche un oplita cittadino), sulla quale poggiano la possibilità e la sopravvivenza della *kallipolis*. Il libro VIII della *Repubblica* non lascia spazio a illusioni sulla sua stabilità. Per quanto si possa tentare di sottoporre il ceto guerriero a una "tintura indelebile", come diceva il libro IV, cioè ad un condizionamento educativo che ne assicuri la fedeltà al governo della ragione politica, l'azione congiunta della temporalità storica e del fondo antropologico della natura umana finirà per avere ragione di questi sforzi. La *pleonexia* tornerà a far valere le sue pulsioni riaprendo il conflitto nel gruppo dirigente e con esso la crisi della *kallipolis* che si fondava sulla sua unità. L'esito inevitabile di questo conflitto sarà la spartizione delle terre, la riappropriazione privata di beni e patrimoni, da cui deriverà un rovesciamento degli equilibri di potere: al comando sarà ora l'ambizione di prestigio e di onori reclamati dai signori della guerra, dunque un regime "timocratico", secondo un termine di conio platonico derivato dal privilegio della *time*, l'onore eroico di memoria omerica.

Ma anch'esso sarà un regime precario, perché a sua volta minato dalla ricomparsa della proprietà privata: sotto la parvenza del valore e dell'onore, sarà presto la brama di ricchezza a orientare l'uso del potere. In una sequenza dialettica di progressivo decadimento, si formeranno dunque l'oligarchia, il regime dei ricchi, poi la democrazia, il potere dei poveri che rovescia l'oligarchia in nome dell'universale libertà e che finisce per generare un'altrettanto universale schiavitù nel comune asservimento alla tirannide.

Ma questa è un'altra storia, anzi è propriamente *la storia* nello sguardo di Platone: una storia che deve poter trovare un punto di arresto, di equilibrio, di pacificazione nell'avvento (per quanto instabile) della *kallipolis*.

Per tornare, da ultimo, alle guerre che essa condurrà, si tratterà di guerre alternative, secondo l'insegnamento delle *Eumenidi*, alla *stasis*, al conflitto intestino. La *stasis* non è però più soltanto, per Platone, quella che lacera la *polis* al suo interno, ma anche quella che oppone greci ad altri greci. Nei loro confronti, i guerrieri della *kallipolis* si por-

ranno non come nemici ma come *sophronistai*, severi educatori capaci di ricondurre alla ragione, se occorre con la forza, chi dia prova di *pleonexia* nei rapporti di quella macro-*polis* che deve ormai diventare la Grecia. Il vero nemico dev'essere considerato soltanto il barbaro, con il quale i greci sono necessariamente in conflitto.

Anche qui, Platone oscilla fra dimensione utopica e realismo politico. La crociata panellenica contro i barbari è infatti la parola d'ordine del pensiero politico "moderno" del IV secolo, quello che guarda oltre l'orizzonte classico della *polis* come luogo identitario ormai irreparabilmente logorato: una parola d'ordine che avrebbe costituito lo sfondo ideologico di consenso all'impresa di Alessandro. Nel crogiuolo teorico peculiare della riflessione platonica, questo tema si intrecciava però non con la prospettiva del nuovo stato multietnico, ma con la riproposizione della forma classica della *polis* come luogo del potere giusto in grado di conciliare la ragione e la forza, i filosofi e i guerrieri. Dove realizzare la pienezza della vita buona, dove trovare un'appartenenza identitaria "felice" se non in questa forma comunitaria?

Anacronistico, perché sito sul crinale fra due epoche, in nessuna delle quali trova la propria "verità", il pensiero di Platone poneva tuttavia un'interrogazione sul rapporto fra la ragione e la forza, il cittadino e il guerriero, con la quale la teoria politica non avrebbe potuto cessare di confrontarsi.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per le citazioni di MARX e WEBER si vedano rispettivamente *Lineamenti fondamentali della critica all'economia politica (Forme precedenti la produzione capitalistica)*, trad. ital. La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II pp. 99; *La città*, trad. ital. Laterza, Bari 1974, p. 177. La definizione di A. DAL LAGO è in *Qualcosa di impensato? Note su alcune relazioni tra filosofia e guerra*, "aut aut" 324, 2004.

Sui problemi della guerra nella Grecia antica si veda in generale J.-P. VERNANT (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye 1968; in particolare sulla riforma oplitica P. VIDAL NAQUET, *Le chasseur noir*, Paris 1981, pp. 125-149. Sul combattimento oplitico cfr. V.D. HANSON, *L'arte occidentale della guerra*, trad. ital. Milano 1990.

Sulle contraddizioni della "società omerica" e la sua politicizzazione impossibile, cfr. M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma, 2004⁸, cap. II. Sui problemi identitari del cittadino nella società della polis cfr. C. MEIER- P. VEYNE, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1989; recentemente, G. CARILLO, *Atteone o della democrazia*, Editoriale scientifica, Napoli 2007.

Per la trattazione della guerra nel libro V della *Repubblica* cfr. S. GASTALDI, *La guerra della kallipolis*, in M. VEGETTI (a cura di), *Platone. Repubblica*, trad. e commento, vol. IV, Napoli 2000.

Su Kojève e la questione della tirannide cfr. M. VEGETTI, *Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte*, in S. GASTALDI-F. PRADEAU (a cura di), *Le philosophe, le roi, le tyran*, Academia, Sankt Augustin 2009, pp. 189-201; si veda anche L. BRISSON, *Le tyran dans les Lois: la violence fondatrice*, ivi, pp. 131-138.

ANGELA FEDELE¹**Dalla parte dei fluenti (Teeteto 179c-183c)**

Dopo aver trascinato nell'agone dei discorsi Teodoro obbligandolo a spogliarsi dei comodi panni di spettatore e a misurarsi nella discussione per ben dieci pagine dello Stephanus, in *Teeteto* 179c1-d1 Socrate è disposto a cantare vittoria sulla prospettiva protagorea di ampio spettro, ma esprime delle riserve sulla versione di maglia stretta². Afferma

¹ Università degli Studi di Napoli 'Federico II' (angelifedele@inwind.it).

² Cfr. la distinzione tra "broad protagoreanism" e "narrow protagoreanism" adottata da G. FINE, *Protagorean Relativisms* in "Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", (11) 1995, pp. 211-243; ID., *Conflicting Appearances: Theaetetus 153d-154b* in C. GILL - M. McCABE (edd.) *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp. 104-133; ID., *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus* in "Apeiron", (31) 1998, pp. 201-234; distinzione ripresa da D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford 2004, in particolare pp. 49-53. Sulla discussione della tesi di Protagora, oltre alle relative sezioni dei saggi e commentari citati nelle successive note 3 e 4, in particolare cfr. R.J. KETCHUM, *Plato's 'Refutation' of Protagorean Relativism: Theaetetus 170-171* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1992, pp. 73-105; J. NEWMANN, *The Recoil Argument* in "Apeiron" 1982, vol. XVI n. 1, pp. 47-52; S. WATERLOW, *Protagoras and Inconsistency: Theaetetus 171a6-c7* in "Archiv für Geschichte der Philosophie" (59) 1977, pp. 19-36; E.K. EMILSSON, *Plato's Self-Refutation Argument* in Theaetetus 171a-c *Revisited* in "Phronesis" (XXXIX/2) 1994, pp. 136-149; S. S. TIGNER, *The 'Exquisite' Argument at Th. 171a* in "Mnemosyne" (24) 1971, pp. 366-369; M.F. BURNYEAT, *Protagoras and Self-refutation in Plato's Theaetetus* in "The Philosophical Review" (85) 1976, pp. 172-95; G. FINE, *Plato's Refutation of Protagoras...* cit.; J. HADEN, *Did Plato refute Protagoras?* in "History of Philosophy Quarterly", vol. 1, n. 3, July 1984, pp. 225-240; G. CASERTANO, *Le definizioni socratiche di episteme* in ID. (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 87-117; F. DECLIVA CAZZI, *Da Protagora al discorso "maggior"* (Th. 171d5-172c1) in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...* cit., pp. 63-86; L. PALUMBO, *Verità sofistica e verità filosofica nel Teeteto di Platone* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...* cit., pp. 188-200; G. CASERTANO, *Contra*

infatti che anche in molti altri punti si potrebbe prendere in trappola la tesi di Protagora, mostrando che non ogni opinione (δόξαν) di chiunque è vera; invece per quanto riguarda l'impressione presente a ciascuno (τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος), da cui nascono le sensazioni (αἰσθήσεις) e le opinioni (δόξαι) conformi a queste, è più difficile dimostrare che non sono vere (χαλεπώτερον ελεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς). Le perplessità di Socrate sono tali da fargli ammettere che può darsi pure che esse non possano essere colte in trappola (ἀνάλωτοι γὰρ, εἰ ἔτυχον, εἰσίν), cosicché quelli che affermano che sono evidenti e sono conoscenze forse dicono ciò che è realmente (οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν) e il giovane Teeteto non ha mancato il bersaglio quando ha posto che αἴσθησις³ e ἐπιστήμη sono la stessa cosa. In tal modo in 179d1-5 Socrate costringe Teodoro a prendere parte alla battaglia – non da poco né tra pochi combattenti – intorno a ciò che chiama τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν, esortandolo ad avvicinarsi maggiormente, come prescriveva il discorso in difesa di Protagora ed esaminare appunto “questo essere in movimento” percuotendolo per sentire se suona sano o incrinato.

Il colpo che assesta Teodoro consiste nel tracciare un ritratto dei sostenitori della dottrina del flusso che esaspera quelle stesse loro caratteristiche portate già alla luce da Socrate, con la sua arte maieutica, nella fase di gestazione del presunto figlio di Teeteto. Il geometra di Cirene muove all'attacco radicalizzando quanto professato dagli stessi eraclitei, non opponendo delle obiezioni direttamente a quanto già esposto in 152c-e a proposito della cosiddetta verità nascosta di Protagora, in 152e-153d a proposito della versione arcaica della tesi del divenire, in 153d-155c a proposito delle difficoltà delle apparenze conflittuali e della conseguente necessità di passare dal relativismo all'infallibilismo⁴, in 155c-157c a proposito della teoria del movimento di gente

Trindade, seu Peri Alêtheias, in TRINDADE SANTOS, J. (org.), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp. 63-76.

³ Per una discussione delle diverse accezioni di αἴσθησις cfr. M. FREDE, *Observations on perception in Plato's later dialogues in Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, poi in G. FINE (ed.), *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, pp. 377-383.

⁴ La discussione tra gli interpreti se Protagora è relativista o infallibilista va iscritta nel dibattito moderno tra fenomenalismo e idealismo sviluppatosi in area inglese, in particolare all'interno della filosofia analitica. Cfr. M.F. BURNYEAT, *Idealism and Greek*

più raffinata applicata alla percezione, in 157c-158d a proposito delle percezioni di sognatori malati e folli. Teodoro raccoglie l'invito ad assumere il punto di vista dei sostenitori della dottrina del flusso, fattogli da Socrate per il quale l'ampia diffusione di tale teoria per la Ionia, vantata dallo stesso Cirenaico, grazie ai «seguaci di Eraclito» che se ne fanno «corifei» (cfr. 179c6-8), è «motivo in più per esaminarla meglio

Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed in "The Philosophical Review", XCI, n. 1, January 1982, pp. 3-40; G. FINE, *Plato's Refutation of Protagoras...* cit. Cfr. le osservazioni di D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...* cit., pp. 49-53 e in particolare p. 50 n. 15, a proposito della posizione "infallibilista" di G. Fine. Secondo Sedley, che si rifà ad una distinzione tracciata da A. SILVERMAN, *Flux and Language in the Theaetetus* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (18), 2000, pp. 109-152, in particolare p. 123, l'infallibilismo della Fine sarebbe un "relativism of worlds" più che un "relativism of truths or one of agents or appearances". A.M. TOPPOLO nella sua Introduzione al *Teeteto* di PLATONE, tradotto di M. VALGIMIGLI in *Opere complete*, volume II, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, edizione riveduta 2002, p. XXII n. 37 rileva che nell'antichità e specificatamente in Sesto Empirico (M.VII 60-64; PH I 216-219) Protagora è descritto, invece, come relativista e infallibilista nello stesso tempo. In queste pagine (estratte – e modificate – dalla tesi di dottorato di ricerca di A. FEDELE, "Sul problema del falso nel *Teeteto* di Platone. Il travagliato dialogo dell'anima con se stessa", 2008, consultabile nell'Open Archive di Ateneo dell'Università degli studi di Napoli "Federico II" sul sito www.fedoa.unina.it) non si intende fare la storia delle interpretazioni della formula e della dottrina del sofista, né passare in rassegna i diversi punti di vista degli studiosi a proposito dell'attendibilità di Platone nei confronti della tesi di Protagora per i quali si rimanda a J. WATSON, *Plato and Protagoras* in "The Philosophical Review" vol. XVI n. 5, September 1907, pp. 469-487; J. MEJER, *Plato, Protagoras and the heracleiteans: some suggestions concerning Theaetetus 151d-186e* in "Classica et Mediaevilia" 1968, pp. 40-60; G.B. KERFERD, *Plato's Account of the Relativism of Protagoras* in "Durham University Journal", 1949, pp. 20-26, poi in ID., *I sofisti*, trad. it. Bologna 1988; N. BERNSEN, *Protagoras' homo-mensura-thesis* in "Classica et Mediaevilia" 1969 (30), pp. 109-144; J. P. MAGUIRE, *Protagoras – or Plato?* in "Phronesis" 1973, pp. 115-138; G. CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli Il Tripode, 1974; F.C. WHITE, *Protagoras Unbound* in "Canadian Journal of Philosophy", supplementary volume n. 1, part 1, 1974, pp. 1-9; C. KIRWAN, *Plato and relativity* in "Phronesis" 1974, pp. 112-129; D. GLIDDEN, *Protagorean relativism and physis* in "Phronesis", 1975, pp. 209-227; ID., *Protagorean Relativism and the Cyrenaics* in "American Philosophical Quarterly", Monograph 9, 1975, pp. 113-140. Sulla dottrina eraclitea cfr. N.H. REED, *Plato on flux, perception and language* in "Proceedings of the Cambridge Philological Society" 1972, pp. 65-77; F. C. WHITE, *The Theory of Flux in the Theaetetus* in "Apeiron" vol. X n. 2, November 1976, pp. 1-10; T.H. IRWIN, *Plato's Heracliteanism* in "The Philosophical Quarterly", vol. 27 n. 106, January 1977, pp. 1-13; T. DIGBY, *Plato on instability and knowledge* in "Apeiron", June 1984 vol. XVIII, pp. 42-45; N. RESHOTKO, *Heraclitean flux in Plato's Theaetetus* in "History of Philosophy Quarterly" vol. 11, n. 2, April 1994, pp. 139-161.

e da principio, come propongono essi stessi» (179e1-2). Secondo Teodoro, però, discutere delle dottrine eraclitee o, come le aveva definite Socrate in 152e-153d, omeriche e ancora più antiche, con quegli stessi di Efeso, con quanti se ne professano esperti, «è altrettanto possibile che discutere con quelli punti da un tafano, perché in modo conforme ai loro scritti sono in movimento e l'attenersi a un argomento e a una domanda e rispondere e domandare tranquillamente a turno li riguarda meno che nulla, anzi in essi addirittura il meno che nulla eccede il neppure un briciolo di tranquillità» (179e3-180a3)⁵.

Dalla descrizione dei moderni eraclitei tracciata dal geometra di Cirene emerge un certo assillo che sembra "costitutivo" degli eraclitei (con tutte le riserve del caso che muoverebbe la stessa dottrina del flus-

⁵ La traduzione del *Teeteto* utilizzata, talvolta lievemente modificata, è quella di G. CAMBIANO in PLATONE, *Dialoghi filosofici*, volume II, UTET, Torino 1981. Sono state tenute presenti anche la traduzione di M. VALGIMIGLI (in PLATONE, *Opere complete*, volume II, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1987, riproposta nel volume con introduzione e note aggiornate di A.M. IOPPOLO, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, edizione riveduta 2002), quella di G. GIARDINI (in PLATONE, *Le opere*, volume II, con saggio di F. ADORNO, a cura di E.V. MALTESE, Newton & Compton, Roma 2^a ed. 2005), quella di L. ANTONELLI (in PLATONE, *Teeteto o Sulla Scienza*, introduzione di S. NATOLI, saggio critico di D. SPANIO, Feltrinelli, Milano 1994), quella di C. GUZZO (in PLATONE, *Teeteto*, a cura di A. GUZZO, Mursia, Milano 1985); in area inglese quella di T. CHAPPELL (nel suo *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 2005 – originally published Sankt Augustin, Germany, Academia Verlag, 2004), quella di M.J. LEVETT rivista da M. BURNYEAT (in M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1990), quella di R.A.H. WATERFIELD (in PLATO, *Theaetetus*, Translated with an essay by, Penguin Classics 1987), quella di J. McDOWELL (in PLATO, *Theaetetus*, Oxford University Press, 1973) quella di F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary, London 1973 – I ed. 1935); in area tedesca quella di O. APELT (in *Platons Dialog Theätet*, übersetzt und erläutert von, Felix Meiner, Leipzig 1921); in area francese quella di M. NARCY (in PLATON, *Théétète, traduction inédite, introduction et notes par*, 2^a editio corrigée, GF Flammarion, Paris 1995); in area portoghese quella di A.M. NOGUEIRA e M. BOERI (in PLATÃO, *Teeteto*, prefácio de J. TRINDADE SANTOS, Serviço de Educação e Bolsas, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2005); nonché i commentari e gli studi di J.M. COOPER, *Plato's Theaetetus*, Harvard Dissertations in philosophy, Garland Publishing New York & London, 1990; D. BOSTOCK, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988; R.M. POLANSKY, *Philosophy and Knowledge, A Commentary on Plato's Theaetetus*, Lewisburg, Bucknell University Press, Associated University Press, London and Toronto 1992. Il testo greco utilizzato è quello edito da E.A. DUKE, W.F. HICKEN, W.S.M. NICOLL, D.B. ROBINSON, J.C.G. STRACHAN (1995), che corregge lievemente quello stabilito da I. BURNET in PLATONIS *Opera*, tomus I, Oxford Classical Texts, 1913-15.

so): assillati come da un tafano, tormentati dalle loro punture, i moderati seguaci del filosofo di Efeso sono incalzati dal fluire. Se c'è qualcosa che li definisce (con tutte le riserve per il linguaggio che possono essi esprimere), è la loro tensione continua a “sembrare punti” e a “pungere”: costantemente “pizzicati” da quegli eventi istantanei ed irripetibili che sono le loro impressioni, dai continui cambiamenti che subiscono senza tregua al pari di tutte le cose, usano frasette oscure, parole sfuggenti, come frecce scagliate contro gli avversari di turno, finanche contro interlocutori della stessa risma. Come ogni πάθος che cercano di esprimere, ogni parola è per loro un “evento istantaneo”. Le parole che adoperano sono come delle saette che fanno appena in tempo ad esprimere una cosa che già non colgono più l'obiettivo, perché la loro percezione è mutata, la cosa è diventata altra, loro stessi sono diventati diversi: «ma se li si interroga su qualcosa, estracono come da una faretra frasette enigmatiche e le scagliano come frecce e se cerchi di farti dar conto di quello che hanno detto, già sei stato colpito da un'altra frasetta con un nuovo mutamento di parole» (180a3-6). La preoccupazione di coloro che professano la dottrina del flusso è quella di non lasciare nulla di stabile nei loro discorsi (enigmaticamente anche in quelli scritti) come avviene nella loro anima: quanto percepiscono è in continuo divenire, le parole che adottano devono essere altrettanto instabili, provvisorie, “fluide”, devono appena “pizzicare” il fluire. Di qui il fastidio di Teodoro secondo cui non si viene a capo di nulla nelle discussioni con i sostenitori della dottrina del flusso: «non concluderai mai nulla con nessuno di loro, e neppure essi stessi tra loro, anzi stanno ben attenti a non lasciare che nulla sia stabile né nel loro discorso né nelle loro anime, ritenendo, mi pare, che in tal caso esso sarebbe in quiete, ma è proprio questo che essi combattono e scacciano via da ogni parte» (180a6-b3). «da costoro (...) non riesci mai a farti dar conto, né con il loro consenso né loro malgrado, ma bisogna prendere quello che dicono ed esaminarlo come un *problema*» (180c3-6).

Socrate non aspetta neanche la risposta di Teodoro alla sua domanda se questo *problema* è diverso da quanto ricevuto in eredità dagli antichi che lo nascondono ai più sotto il velo della poesia, cioè che la genesi di tutte le cose, Oceano e Teti, sono flussi e che nulla sta fermo, mentre quelli delle generazioni successive, più sapienti, lo manifestarono apertamente, affinché perfino i calzolari, sentendoli e tenendoli in grande considerazione, potessero apprendere che tutto si muove e la smettessero di credere stupidamente che alcuni enti stiano fermi e altri

invece si muovano (cfr. 180c7-d7). Socrate ha già provato poco prima, in 180b4-8, ad attutire le tinte forti del quadretto fatto dal geometra di Cirene a proposito degli eraclitei come polemisti senza tregua, facendo intravedere la possibilità di *ritmi diversi negli stessi fluenti*, posto che sia da escludere una qualsiasi forma di stabilità: «forse, Teodoro, questi uomini tu li hai visti mentre battagliavano, ma non ti sei trovato con loro *in momenti di pace*, perché non sono tuoi compagni. Credo invece che tali dottrine essi le spongano *con agio* agli allievi che essi vogliono rendere simili a sé». Intento ad esasperare il ritratto dei fluenti, Teodoro si è sottratto alla suggestione proposta da Socrate di *tempistiche diverse* adottate dagli eraclitei e si è affrettato a negare che tra questi ci sia uno che diventi allievo di un altro, spuntando su da soli, ciascuno trovando l'ispirazione da dove capita, credendo che l'altro non sappia nulla (cfr. 180b9-c3). La pretesa di Protagora di farsi maestro (cfr. 161d3-e2) non incontrerebbe il favore dei "moderni" eraclitei, che non si farebbero allievi né dell'Abderita né di altri.

La mossa che Socrate e Teodoro giocano nei riguardi della dottrina del flusso è portare a fondo l'esposizione fatta a Teeteto in 155e-160e, facendo emergere l'esigenza degli eraclitei di non lasciare spazio ad alcuna possibilità di stabilità. Dopo aver richiamato brevemente la dottrina del flusso, mettendo a nudo che nel «tutto si muove» vanno distinti due specie di movimento «alterazione» (181d5: ἀλλοίωσιν) e «spostamento» (181d6: φοράν) – il primo per indicare «quando una cosa stia nello stesso luogo, ma invecchi o diventi da bianca nera o da molle dura o si alteri di qualche altra alterazione» (181c9-d3), il secondo per indicare «quando una cosa si sposta da un luogo a un altro o anche si rivolge nello stesso luogo» (181c6-7) –, Socrate chiede agli eraclitei: «dite che tutto si muove in entrambi i modi, spostandosi e alterandosi, oppure in parte in entrambi i modi e in parte in uno solo dei due?» (181e1-2). La risposta degli eraclitei, anche a parere di Teodoro, non potrebbe che essere «in entrambi i modi» (181e3-4): ammettere invece la seconda possibilità aprirebbe in qualche modo un varco alla stabilità. In tal senso Socrate afferma: «altrimenti le cose appariranno loro in movimento e immobili e dire che tutto si muove non avrà maggiore correttezza che dire che tutto è immobile» (181e5-7). E in maniera ancora più chiara aggiunge che dal momento che tutte le cose debbono muoversi e l'immobilità non può essere in nessuna cosa, tutto si muove *sempre* (ἀεί) di ogni tipo di movimento (cfr. 181c9-182a2).

Sotto traccia, sotto l'avverbio ἀεί, resta nascosta la possibilità che

i movimenti abbiano velocità differenti. In 155c-157c la spiegazione della percezione, secondo la rivelazione fatta da Socrate dei “misteri” dei sostenitori della dottrina del flusso molto più raffinati (κομψότεροι) dei non iniziati⁶, ha ammesso velocità e lentezza. Dopo aver precisato che del movimento esistono due specie, senza limiti per quantità, sia l’una che ha il potere di fare sia l’altra che ha il potere di subire⁷, e dopo aver chiarito che dall’accoppiamento e dallo sfregamento dell’una con l’altra si generano contemporaneamente a due a due, in numero infinito⁸, dei gemelli: αἴσθησις (sensazioni, visioni, audizioni,

⁶ Secondo Socrate i non iniziati credono che non c’è niente altro se non ciò che possono saldamente afferrare con le mani (cfr. 155e4-5: εἰσιν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὐ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χερσῶν λαβέσθαι), mentre azioni e generazioni, e tutto quel che è invisibile, non ammettono che rientri nel rango dell’essere (cfr. 155e5-6: πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἄορατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίᾳ μέρει).

⁷ Come preciserà Socrate subito dopo, l’agire e il patire non appartengono a un qualcosa in se stesso e ciò che incontrandosi con una cosa diventa agente, imbattendosi a sua volta in un’altra appare paziente.

⁸ I gemelli saranno diversi perché nasceranno da genitori di volta in volta diversi: da Socrate sano, da Socrate malato, etc. La relazione tra i gemelli e i loro genitori è un vincolo “necessario” (cfr. 160a8-b3: «è necessario, invece, che io, quando divento senziale, lo diventi di qualcosa, perché diventare senziale di nulla è impossibile; e che quello, quando diventa dolce o amaro o altro del genere, lo diventi per qualcuno, perché diventare dolce, ma dolce per nessuno è impossibile»), frutto di incontro unico, irripetibile, istantaneo, “privato” (cfr. 154a2). Socrate illustra la spiegazione del flusso della percezione con l’esempio della vista: «Quando l’occhio e un qualunque altro oggetto tra quelli che sono commensurabili all’occhio, con l’avvicinarsi, generino la bianchezza e la sensazione che le è connaturata – cose che non si sarebbero mai generate se l’uno e l’altro di questi due fosse entrato in rapporto con un altro oggetto – muovendosi allora nello spazio intermedio la visione proveniente dagli occhi e la bianchezza proveniente dall’oggetto che insieme agli occhi genera il colore, l’occhio si riempie di vista e in quel momento vede appunto ed è diventato non visione ma occhio che vede, mentre l’oggetto che insieme con l’occhio genera il colore si riempie di bianchezza ed è diventato, a sua volta, non bianchezza ma bianco sia esso legno o pietra o qualsiasi altro oggetto a cui succeda di essere colorato di tale colore» (156d3-e7). Il colore bianco di una pietra sotto gli occhi di un dato individuo non appartiene all’oggetto, né tantomeno allo sguardo del soggetto. Il colore bianco di una pietra sotto gli occhi di un dato individuo si genera dall’incontro tra il movimento proveniente dagli organi sensoriali del soggetto che vede l’oggetto e il movimento proveniente dalla pietra che è vista dal soggetto. Il colore bianco di una pietra, se entrasse in rapporto con gli occhi di un altro individuo – o anche dello stesso soggetto in altro momento –, non si genererebbe sempre identico: l’incontro tra il movimento proveniente dagli occhi di un altro individuo – o dello stesso soggetto in altro momento – e il movimento proveniente dalla pietra darebbe vita a un’altra tonalità di bianco, se non a un altro colore, o

percezioni olfattive, sentir freddo, sentir caldo, piaceri, dolori, paure e infinite altre senza nome) e αἰσθητόν (sensibili, colori svariati, suoni), in 156c8-d3 Socrate ha puntualizzato che «nel loro movimento c'è velocità e lentezza (τάχος δὲ καὶ βραδυτῆς ἔνι τῇ κινήσει αὐτῶν): quel che è lento ha il suo movimento nello stesso luogo e in relazione agli oggetti che si avvicinano e in tal modo appunto genera (ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾷ), mentre gli oggetti generati in questo modo sono più veloci, perché si spostano ed è in questa traslazione che consiste il loro movimento naturale (τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὴ θάπτω ἐστίν. φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν)». Se vale per altre forme di divenire quanto concesso per la percezione, la velocità e la lentezza, resta per i fluenti in genere, e quindi anche per il Protagora della verità nascosta costruito ad arte da Socrate, la possibilità di scagliare le loro frecce e colpire l'«essere in movimento», percuotere τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν.

D'altra parte l'aspetto che Socrate mette a nudo della dottrina del flusso è qualcosa che gli stessi eraclitei riconoscevano già in 157a-c: la difficoltà ad esprimersi con un linguaggio che faccia ricorso a termini che presuppongano una qualche stabilità. Secondo i κομψότεροι nessuna cosa è in sé e per sé, ma sempre diviene in relazione a un'altra. Anche il linguaggio perciò dovrebbe esprimere il divenire di una cosa in rapporto ad un'altra. Invece il linguaggio adoperato normalmente, per consuetudine e ignoranza, per abitudine e inesperienza, fa ricorso al verbo «essere», che – avvertono i κομψότεροι – andrebbe depennato: «si deve eliminare da ogni parte l'essere (τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον), quantunque noi molte volte e anche poco fa siamo stati costretti per consuetudine ed ignoranza a farne uso (οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ)». Ad essere vietato, non è solo il verbo «essere», ma tutte le espressioni che indicano singolarità, unicità, immutabilità, fisicità: «ma non si deve (τὸ δ' οὐ δεῖ), dicono questi sapienti (ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος), né si devono consentire espressioni come 'qualcosa', 'di

addirittura a un altro oggetto. L'esistere di un colore o di una qualsiasi altra proprietà di un oggetto coincide con il suo sembrare ovvero con il suo essere percepito, che è diverso a seconda del soggetto, anzi è diverso anche per uno stesso individuo a seconda del momento in cui ha luogo l'incontro tra il movimento proveniente dall'oggetto e il movimento proveniente dai suoi organi sensoriali.

qualcosa', 'di me', 'questo', 'quello', e nessuna altra parola che determini una stabilità (οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὐτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὐτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἰσῆ); occorre invece pronunciare espressioni conformi a natura quali 'si generano' e 'si fanno' e 'periscono' e 'si alternano' (ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα), dato che se uno fissa qualcosa con la parola chi fa questo (ὡς ἐὰν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ), è facile da confutare (εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν). È in questo modo, invece, che bisogna parlare sia di ciascuna cosa una per una, sia dei raggruppamenti di molte insieme (δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων), ai quali raggruppamenti si danno appunto i nomi di 'uomo', di 'pietra' e di ciascun animale e specie (ὃ δὴ ἀθροίσματι ἀνθρώπων τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῶν τε καὶ εἶδος)» (157b1-c2). Nella prospettiva dei κομψότεροι le espressioni da abolire sono tutte quelle al singolare che hanno la presunzione di fermare il flusso delle percezioni e contenerlo in un nome, un aggettivo, un verbo. Come non confutare chi assegna uno stesso termine a quegli infiniti, mai identici, unici, irripetibili incontri tra i movimenti provenienti dagli organi sensoriali dei soggetti e i movimenti provenienti dagli oggetti? Come non contestare chi pretende di bloccare in un unico nome un fluire di percezioni generatesi di volta in volta e di volta in volta dissoltesi? Come non contraddire chi attribuisce l'aggettivo 'bianco' o pone il nome 'pietra' a quanto viene esperito nel suo divenire, a quanto si genera e si dissolve nel momento in cui viene percepito?

Così secondo alcuni studiosi le osservazioni che Socrate muove specificatamente in 182a-183b denunciano l'autocontraddittorietà della dottrina del flusso⁹ e il collasso di ogni forma di linguaggio¹⁰. A ben guardare, però, tale conclusione non tiene in conto quanto gli stessi eraclitei prevedono e si affannano a mettere in atto: gli eraclitei coerentemente alla loro prima presentazione, fatta nel corso della gestazione del presunto figlio di Teeteto, si preoccupano di espungere dal linguaggio ogni soggetto, ogni predicato, ogni attributo, ogni termine, ogni espressione che ponga, o solo comporti, una qualche stabilità. La prima formulazione della dottrina del flusso in 152d2-3 «nessuna cosa è in sé e per sé una» (ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν) ha un

⁹ Cfr. T. CHAPPELL, *op. cit.*, pp. 133-140.

¹⁰ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op. cit.*, pp. XLII-XLIV.

corollario interessante: «né *correttamente* si potrebbe *designarla* ‘qualcosa’ né ‘di una certa qualità’» (152d3-4: οὐδ’ ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ’ ὅποιονοῦν τι) e un esempio chiarificatore «ma, se tu la *chiami* grande, appare anche piccola, e se tu *dici* che è pesante, può sembrare anche leggera, e così per tutte le altre (152d4-6: ἀλλ’ ἐὰν ὡς μέγα προσγορεύῃς, καὶ μικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως) perché niente è uno, né qualcosa, né di una certa qualità» (152d6: ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μήτε τινὸς μήτε ὀποιουοῦν): di qui la formula «nulla è mai, ma sempre diviene» (152e1: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται). Definita una cosa in un modo, questa diviene il suo contrario, cambia nel suo opposto. Non solo una stessa cosa appare con aspetti conflittuali a persone diverse, ma essa stessa muta qualità, diviene altra. Appena imbrigliata una cosa in un nome, un aggettivo, una qualche qualificazione, essa sfugge alla definizione cambiando. Lo stesso verbo “essere” risulta non idoneo a esprimere il divenire delle cose, come spiega un’altra formulazione della teoria del flusso: «A partire dalla traslazione, invece, e dal movimento e dalla mescolanza reciproca divengono tutte le cose che noi *diciamo* appunto che sono, impiegando un *termine scorretto*» (152d7-e1). Come già in 157 sgg. con Teeteto, anche qui con Teodoro Socrate non fa altro che mettere a nudo la tensione degli eraclitei nell’adoperare un linguaggio così depurato, un linguaggio che risulterà certo parcellizzato, “atomizzato”, ma non per questo impossibile. Socrate si fa portavoce dell’esigenza dei sostenitori della dottrina del flusso di avere a che fare con un linguaggio “non convenzionale”, nuovo, rivoluzionario, che tenga conto che nel momento in cui si parla di una qualità, essa sfugge. In questo senso Socrate può affermare: «bisogna invece che i sostenitori di questa dottrina *istituiscano un altro linguaggio*, dato che per ora almeno non hanno espressioni adeguate alle loro ipotesi, a meno che l’espressione ‘neppure così’, essendo indeterminata, sia particolarmente adatta per essi» (183b2-5).

È *difficile* esprimere la fugacità, la transitorietà delle sensazioni: i termini non riescono a star dietro al divenire di tutte le cose. Espressioni negative («non così») non saranno meno adeguate di espressioni positive («così»): rispetto a queste risulteranno più appropriate espressioni indeterminate e approssimative come «neppure così» (cfr. 183a10-b2).

A collassare non è il linguaggio, ma in certo senso è la dialettica¹¹: più esattamente a venir meno è ogni possibilità di confronto interpersonale e finanche soggettivo, all'interno della stessa anima (ammesso che si possa parlare di un'anima, e non si debba parlare di un'infinità di anime). Se nel momento in cui si parla di una qualità, essa sfugge, il dialogo dell'anima con se stessa o con gli altri non potrà che essere un fulmineo scambio di parolette enigmatiche, di espressioni atomiche, senza alcuna possibilità di confronto e di esame. Se nessuna apparenza percettiva, nessuna sensazione, nessun πάθος può falsificare un altro, non c'è spazio per alcun confronto, meno che mai per l'analisi maieutica che pretende di distinguere vero e falso. Abolito il confronto, l'anima parla con se stessa e con gli altri (ma è dialogo?) solo del suo πάθος presente, che non potrà mai essere detto falso. Non da altri, ma neppure da se stessa. In 183a4-b7 Socrate afferma a chiare lettere che risulta evidente che, se tutto si muove (εἰ πάντα κινεῖται), ogni risposta (πάντα ἀποκρίσις), quale che sia la cosa cui uno risponde, su qualunque cosa si risponde (περὶ ὅτου ἄν τι ἀποκρίνηται), è ugualmente corretta (ὁμοίως ὀρθῆ εἶναι), sia il dire che sta/diventa così sia che non sta/diventa così.

Poco prima, in 180e5-181b1, Socrate ha fatto notare a Teodoro che senza accorgersene sono finiti in mezzo tra «fluenti» e «partigiani dell'immobilità» (i Melissi e i Parmenidi) e che se non riescono a sgattaiolare via da qualche parte per difendersi, ne sconteranno la pena come quelli che nelle palestre alle prese con il gioco del tiro alla fune vengono trascinati dagli uni e dagli altri in direzioni contrarie. L'intento socratico di valutare se mettersi a tirare dalla parte dei fluenti, a patto che risulti che essi effettivamente «dicano qualcosa» o se abbandonarli, questi che «muovono le cose immobili», deve fare i conti quindi con la possibilità che i fluenti grazie ad un linguaggio adeguato riescano davvero ad esprimere il flusso: colgano con le loro frasette enigmatiche quell'«essere in movimento» su cui tanto si battaglia, per-

¹¹ Cfr. D. SEDLEY, *The Collapse of Language? Theaetetus 179c-183c* in "Journal of the International Plato Society" 2003, Plato <<http://www.ex.ac.uk/plato>> 3 (poi in ID., *The midwife of Platonism...* cit., p. 89 e sgg.). Cfr. G. CASERTANO, *Logos, dialegestai e ousia nel Teeteto* in G. LUONGO (a cura di), "Munera Parva", Studi in onore di Boris Ulianich, volume I: Età antica e medievale, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, pp. 35-53 (poi tradotto in francese in "Platon et Aristote. Dialectique et Métaphysique", sous la direction de I. TSIMBIDAROS, Cahiers de Philosophie Ancienne n. 19, Ousia, Bruxelles 2004, pp. 51-70).

κουτοῦ τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν senza che suoni incrinata. Il problema è valutare in questa direzione, dalla parte dei fluenti, quale geometria riesca a fare Teodoro e quale dialettica¹² Socrate.

¹² «dialogare, esaminare cioè i nostri discorsi sulla realtà, correggerli, modificarli, avanzando tesi, saggiandole, abbandonandole, come ci dice il *Teeteto* [...] avendo come fine la ricerca di un sapere più saldo possibile [...] è fare filosofia, è *dialeghesthai*» come scrive G. CASERTANO, *Logos, dialeghestai e ousia nel Teeteto...* cit., p. 51.

JOSÉ TRINDADE SANTOS¹

Notas sobre o estatuto do Não-Ser, no *Sofista*

Entre os problemas com que Platão se confronta no *Sofista*, avultam dois, directamente relacionados com o tema do diálogo: o do não-ser e o da falsidade. Para que a falsidade seja possível o Hóspede de Eleia (doravante abreviado como HE) tem de provar que o não-ser de algum modo é (241d-e, 260a-d, 261a-c). Não pode, porém, desenvolver este projecto de pesquisa sem previamente abordar as relações do ser com o não-ser e destes com a verdade e a falsidade.

Vai nesse sentido a sua proposta sobre a dialéctica, que define as relações possíveis entre os Géneros estruturantes dos regimes de combinação e separação das Formas (253c-d). Do envolvimento pelo Ser dos dois Géneros reciprocamente excludentes – Movimento e Repouso –, o HE deduz o Mesmo e o Outro, esgotando as possibilidades de combinação de cada um dos Géneros, entre si e com o grupo que os contém.

É, por isso, com surpresa que, em 256d, vemos o HE introduzir o que aparenta ser um novo género – o Não-Ser –, *mas que nunca chega a colocar como um sexto*. Tal como o Não-Ser “é sobre” o movimento e todos os Géneros:

... em todos a natureza do outro opera, fazendo cada um não ser e, de acordo com isto, diremos com correcção que todas as coisas não são, e, de novo, por participarem do ser, que são (256d).

Em todo o argumento (256d-259a), três particularidades concorrem para colocar o Não-Ser a par do Ser. Em primeiro lugar, tomada em si, a expressão “o Não-Ser é sobre” (*epi einai*) o Movimento e os outros” (255d) – irreductível à identidade e à participação – corresponde pela

¹ Universidade Federal da Paraíba (jtrin41@gmail.com).

negativa ao “envolvimento” do Movimento e do Repouso pelo Ser e a “comunhão” daqueles nele (250b), metaforizada na “mistura” do Ser com ambos (254d). Em segundo lugar, a expressão “a natureza do Outro *opera... fazendo...*” confere ao Género um dinamismo único.

Finalmente, no complemento de «*opera, fazendo... não ser (ouk on)*», a forma da negativa usada (“*ou*” em vez de “*mê*”) sugere que o participio deve ser lido na forma incompleta, com um sentido predicativo: «... *não ser...* (“em si”), e não na completa (com o sentido existencial)».

O HE pode então concluir que cada um dos cinco “Sumos Géneros” e todos em conjunto são (existem) e não são (os outros). São por participarem do Ser (256e). Não são porque, não sendo cada um deles o mesmo que o Ser, a acção da “natureza do Outro” faz cada um deles “não ser” (256d-e). Estabelecida a paridade entre Ser e Não-Ser, justifica-se a oportunidade de questionar a natureza do Não-Ser a partir da diversidade de leituras atribuídas ao Ser.

– O Não-Ser existe?

Existe e não existe. Existe necessariamente, por participar do Ser (256e), embora não exista do mesmo modo que o Ser, que existe “em si” (255d). Tal como o Outro, o Não-Ser tem uma existência relativa a tudo aquilo que é; existindo sempre como outro, constitui a diferença do Ser (255d, 256d-e). Esta diferença pode ser encarada de duas perspectivas: individualmente, da de cada uma das coisas que não é (o mesmo que) qualquer das outras ou todas elas, em conjunto (o Outro: 256d); globalmente, da totalidade das coisas que não são cada uma das coisas que é (o Não-Ser: 256d-e).

Consequentemente, aquilo que uma entidade é é correlativo daquilo que (ela) não é, sendo a natureza de qualquer ser – aquilo que ele é – delimitada pela natureza daquilo que ele não é, sempre relativamente ao que é (250e, 256d-257a). Por isso, o conjunto das coisas que não são é também o das que são² (258a-c). Um exemplo esclarecerá perfeitamente o alcance desta inovação.

Na hierarquia ontológica descrita abaixo, cada grau se distingue do anterior e do seguinte pela sua diferença, expressa pela sua negação:

² Como se viu, pela análise de 256d-e; de resto, se não fosse assim, o Não-Ser seria mais um Género a par dos outros cinco. Consequentemente, o Não-Ser deve ser interpretado como o Ser enquanto outro, ou o outro do Ser.

1. Belo;
2. Coisas belas;
3. Coisas que não são belas;
4. Coisas que são não-belas;
5. Feio.

Do grau 1 ao 4 – todos expressáveis pela linguagem corrente, por exemplo, através de comparativos –, a negativa lê-se como alteridade; na relação entre 1 e 5, como contrariedade. Conjuntamente, 2 a 5 constituem o Não-Belo. Com a exceção de 1, nada impede que os restantes Géneros, tal como as Formas que neles participam, comunguem com outros Géneros e Formas (coisas grandes, justas, etc.).

Em todos os graus, o predicado de primeira ordem – ‘existência’ – recebe uma leitura unívoca, consentânea com a consideração, corrente nos diálogos, de “graus de realidade”³ aos diversos seres. Não parece ser necessário admitir “graus de existência”, já que as diferenças entre os graus podem ser suportadas por hierarquias ontológicas, nas quais o Não-Ser (Aristóteles dirá: a Díade) – entendido como o princípio da pluralidade –, ocupava (p. ex., na *República* ou no *Fédon*) uma posição inferior, *que, contudo, já não ocupa*⁴.

Da natureza relativa do Não-Ser decorre como corolário a reformulação da negativa, que passa a poder ser entendida como alteridade e não mais contrariedade⁵ (257b-c). No entanto, não creio que o passo vete esta última leitura da negativa em casos que contemplam alternativas excludentes⁶ (p. ex., Verdadeiro/Falso, Movimento/Repouso).

A exceção evidente é Ser/Não-Ser (257b, 258e-259a). Platão está aqui a confirmar a sua rejeição do monismo do *Da Natureza* (B8.6a,

³ G. VLASTOS, «Degrees of Reality in Plato», *New Essays on Plato and Aristotle*, R. Bambrough (ed.), London and Henley 1965, 1-20. Os graus mais elevados da hierarquia ontológica acham-se muitas vezes identificados por expressões pleonásticas (p. ex., *ousia ontôs ousa*: «o ser que realmente é», *Fédon* 247c), ou mais frequentemente, por fórmulas como “*ho estin*”, “*auto kath’auto*”, etc.

⁴ Como é patente na formulação recorrente que considera o Não-Ser “não menos que o Ser” (“*ouden hêtton*”, “*mêden ti mallon*”, dito do Ser: 257e, 258a, b; Górgias, no PSEUDO-ARISTÓTELES *De Gorgia*, 979a26; em relação aos Atomistas, ARISTÓTELES *Met.* A 4, 975b7-8).

Sobre Górgias B3a, *vide* Barbara CASSIN, *Si Parménide*, Lille 1980.

⁵ Se o Não-Ser é outro em relação ao Ser, a negativa que o prefixa significa alteridade, expressando a diferença que o separa do Ser.

⁶ O passo veta a atribuição do sentido de contrariedade em casos em que a negativa é usada como prefixo: “não-X”.

passim), negando não apenas a concepção eleática do Ser como unidade numérica, através da postulação de uma pluralidade de Formas, mas ainda forçando a admissão de que o Não-Ser é constituído por uma infinidade de alternativas ao Ser (256e-257a, 257d-258b).

Com estas duas teses – que amarram a investigação do Ser à do Não-Ser –, Platão inaugura a Lógica Dialéctica, cunhando a descoberta de que toda a ontologia implica uma meontologia. Dessa descoberta, Aristóteles recolherá algumas importantes consequências, algumas das quais Plotino irá desenvolver na sua exploração dos múltiplos modos de entender a negativa⁷.

– O Não-Ser é “aquilo que é”?

Não; porque o Não-Ser não é em si, mas perspéctico; relativo a cada coisa que é (257e). Esta concepção requer esclarecimento. O Não-Ser (como o Não-Belo, etc.) é “algo outro das coisas que são” (257e), que “não é nada menos” que elas (existencialmente⁸). Todavia, não “sendo o mesmo” que o Ser ou outro Género, “não é” (identitativamente⁹) qualquer deles. É, portanto, através da prefixação da negativa a um nome, identificado pela sua não-identidade com o género nomeado. *Ou seja, o Não-Ser é (o Ser), não em si, mas da perspectiva de qualquer outro Género.*

Esta diferença de perspectiva é particularmente relevante no contexto de uma hierarquia ontológica. Por um lado, serve para opor os graus de realidade da multiplicidade de seres a que é atribuído um mesmo nome (*Rep.* 596a; *Féd.* 102a-b; *Parm.* 130e). Por outro, a relação de não-identidade da multiplicidade de seres é necessária para fundar – a partir do princípio da comunhão dos Géneros – a participação¹⁰ e, a partir dela, a predicação¹¹.

⁷ Sobre os sentidos da negativa em Plotino, ver J. MARTIN (1995), «Existence, Negation, and Abstraction in the Neo-Platonic Hierarchy», *History and Philosophy of Logic*, 16: 2, 169-196 (online publication).

⁸ Que outro sentido poderemos atribuir ao verbo ‘ser’ nas passagens citadas, que não o existencial? Que propriedade não-relativa poderá ser essa que todos os seres têm em comum, a não ser a existência?

⁹ Que outro sentido pode ser atribuído à cópula, quando se pergunta ou se afirma a identidade de dois Géneros, que não o identitativo?

¹⁰ Se o Movimento não é o mesmo que o Ser, mas se mistura com ele (254d), então participa do Ser (256a). O argumento define a participação como o tipo de combinação dos Géneros produzido pela negação da identidade; seja, como “identidade parcial”.

¹¹ Como poderemos definir a predicação, se não como a capacidade de atribuir

Este princípio tem duas consequências: uma é relativa ao ser, a outra, à própria relatividade. Pela primeira, globalmente, o Não-Ser não pode ser relativo àquilo que não é. É possível falar de um outro do Outro, porque ele é sempre qualquer uma das coisas que são. No entanto, o Não-Ser do Não-Ser afunda-se na indeterminação pelo facto de não remeter para uma qualquer das coisas que são. Se o Não-Ser do Belo não é o mesmo que o Não-Ser do Grande, ou de cada uma das Formas (257d-e), para cada Forma há um Não-Ser que contém todas as outras. Estas, contudo, não podem não ser, sob pena de se replicarem indefinidamente (256e-257a).

Pela segunda, o Não-Ser não pode ter relação consigo próprio. Se o Não-Ser *fosse* o Não-Ser, seria o mesmo em relação a si próprio. Seria, portanto, em si, e não mais apenas relativo a outro.

– O Não-Ser é “isto ou aquilo”?

Não; uma vez mais por não ser “em si”. A sua existência relativa impede-o de se manifestar fora da relação com outro. Por um lado, porque – ao contrário de “o que é” – cada uma das coisas que não é é destituída de identidade, pelo facto de ser muitas coisas, através da participação nelas, nomeadamente; por outro, como vimos, porque a totalidade do Não-Ser é infinita, sendo constituída por todas as totalidades que não são cada uma das coisas que é, *ad infinitum*¹²:

Logo, também o ser, quantas forem as outras coisas, em relação a essas tantas, não é; pois, não sendo aquelas, é ele próprio um, enquanto, de novo, ilimitadas em número, por sua vez, as outras coisas não são¹³ (257a).

O passo confirma a indeterminação do Não-Ser, proibindo a sua

um nome ou nomes a um Género (250a-b) pela sua participação, ou comunhão com outros (252c-d)?

¹² Entre essas totalidades estão incluídas Formas “positivas” (que são) e “negativas” (que não são) e, nestas últimas, Formas igualmente positivas e negativas. Por exemplo, o Não-Grande inclui o Belo e o Não-Belo, incluindo este último o Grande e o Não-Grande, gerando um progresso no infinito.

¹³ Na tradução, o acusativo de relação “ilimitadas em número” deve ser colocado na posição de aposto ao sujeito “as outras coisas”, de forma que o verbo seja lido no seu uso completo. Sem essa precaução, há o perigo de tomar o adjectivo grego como um complemento do verbo – “as outras coisas não são ilimitadas em número” –, contrariando o comentário final de 259b.

ulterior relativização. Uma derradeira consequência da introdução do Não-Ser é a erradicação do discurso do problema dos enunciados existenciais negativos. Se o Não-Ser é sempre outro em relação a cada um dos outros, necessariamente também ele participa do Ser. Ao ter mostrado que o Não-Ser é, o HE acaba por conferir um novo e inesperado sentido à tese eleática – «nada não é¹⁴» (B6.2a) –, dando origem ao famoso argumento da «barba de Platão»¹⁵.

Epílogo: a pergunta não respondida

Depois de um argumento dialéctico, denso de consequências para toda a filosofia, o HE parece ser acometido de um ataque de *hybris* erística. Em 258b-c dirige a Teeteto duas perguntas sucessivas. Sem se debruçar sobre a primeira, o jovem dá uma resposta padrão apenas à segunda. Mas a primeira é que é relevante:

... como o grande era grande e o belo era belo, assim também o não ser era em si e é não ser, como forma numericamente uma, dentre as coisas que são; ou ficou ainda alguma descrença em relação a isso, Teeteto?

Teeteto – Nenhuma.

Nos últimos 80 anos, essa pergunta tem espalhado a maior consternação entre os comentadores do diálogo¹⁶. E a ninguém causa espanto que Teeteto não lhe responda, pois, a resposta afirmativa obrigaria a rescrever todo o argumento, a partir de 256d, e a negativa a repisar enfaticamente toda a argumentação expandida.

¹⁴ “Nenhuma-coisa” não é, em si”, mas sempre relativamente a outra.

¹⁵ W. QUINE, «On What There is», in *From a Logical Point of View: Nine Logical-Philosophical Essays*², Cambridge/London 1996, 1-19. O argumento sustenta que o não-ser tem de algum modo ser, sob pena de se mostrar impossível dizer com verdade que o não-ser não é.

Platão deve ser absolvido desta falácia, dada a sua distinção da existência em si e relativa a outro, que permite que o Não-Ser exista e não exista. Pelo contrário, Górgias deve ser considerado o criador da falácia, ao sustentar que o Não-Ser é, pelo facto de ser o Não-Ser (*vide* GÓRGIAS B3a: PSEUDO-ARISTÓTELES *De Gorgia* 980a9-b11).

¹⁶ Ver, por exemplo, a nota de N.-L. CORDERO, à sua tradução do *Sofista*: Platón, *Dialogos V*, Madrid 1998, 452-453, que remete para extensa bibliografia (à qual poderia ser acrescentado G. OWEN, «Plato on Not-Being», 429-454).

Que saídas haverá para o dilema? Para além das justificações dramáticas, pode objectar-se que na sequência o próprio HE fornece dados para preferir a resposta negativa, com duas sérias reservas. A segunda será o abandono da concepção do Não-Ser como contrário do Ser (258e-259a). Mas a primeira merece atenção:

E não só demonstrámos que as coisas que não são são, como também fizemos manifesta a forma do não ser, que por acaso é, ao termos demonstrado que a natureza do outro existe, repartida em pedaços sobre todas as coisas que são, umas em relação às outras. (258e) E tivemos a ousadia de dizer que cada parte do outro, oposta ao ser, é realmente não ser.

Consequentemente, se é possível entender estas indicações como respostas à pergunta de 258b-c, podemos concluir que:

1. O Não-Ser existe *relativamente* ao Ser;
2. O Não-Ser *não é* em si, «como forma numericamente uma, dentre as coisas que são» (258c).

Dito isto, é oportuno referir alguns dos efeitos produzidos pelo resgate do Não-Ser do limbo a que a argumentação eleática o tinha relegado.

Síntese do argumento

Entendido como o contrário do ser, o não-ser foi considerado “inconsumável” e “inexpressável” (Parménides B2.6-8a; Platão *Sof.* 238c; *vide* 258e). Todavia, ao ser-lhe conferida existência relativa, o Não-Ser passou a constituir objecto de pesquisa. Pelo facto de ser outro em relação ao Ser, o Não-Ser é diferente dele, tendo, negado, o nome de algo que é e sendo não menos entidade que ele (257e-258c). Por isso, não deixa de existir (258b). Por outro lado, a sua natureza relativa faz com que «apareça retalhado» (258d-e), como é o caso do Saber, que inclui todos os saberes (257c-d).

Em suma, não só a natureza do Outro existe, como constitui o Não-Ser em relação à totalidade dos Géneros (258d-e). Daqui resulta que o entendimento da ideia do Não-Ser como contrária do Ser deve ser de todo abandonado (258e), permitindo a comunhão dos Géneros, em particular a do Ser e do Não-Ser:

...e o ser, por sua vez, tendo tomado participação do outro, seria outro em relação aos outros gêneros, e, uma vez que é outro, não é cada um deles, nem todos os outros, a não ser ele próprio; de modo que, sem tergiversação, há dez mil sobre dez mil coisas que o ser não é; e, tal como os outros, em relação a cada uma e à totalidade das coisas, é de muitas maneiras e de muitas maneiras não é (259b).

Platão e Aristóteles sobre ser e não-ser

Estas últimas linhas poderão dar ao leitor do *Sofista* a ideia de que Platão antecipou a tese de Aristóteles de que “o ser se diz de muitas maneiras”. É possível. Deve, no entanto reconhecer-se que as duas teses se inserem em contextos distintos. Enquanto a conclusão platônica exprime uma relação ontológica, a expressão usada por Aristóteles tem um alcance epistemológico, explorando a ideia nova de que o termo ‘ser’ tem muitos significados (*vide Física* A2-3; *Metafísica* Δ 7,1017a22-b9, *passim*). Por essa razão a tese só ganha sentido inserida no conjunto de críticas que o Estagirita dirigiu a Parmênides e seus seguidores, entre os quais inclui Platão.

Estas críticas acham-se distribuídas por diversas perspectivas disciplinares, em diferentes obras. O *Organon* concretiza a tarefa de distinguir sistematicamente as mais importantes maneiras de dizer o ser: “sujeito”, “predicado”, “substância”, “essência”, “acidente”, “substrato”, “categoria”, etc. É à eficácia dessa terminologia que se deve a persistência da lógica aristotélica, vinte e cinco séculos depois da sua formulação.

Todo este trabalho de crítica visa, no Livro A da *Física*, a correcção da tradição pós-eleática, que tinha varrido o não-ser do horizonte da investigação do real, usando-o para proibir a gênese e a mudança. É este veto que, através de Aristóteles, a concepção platônica de ser e não-ser vai anular.

Na *Física* e no *Da geração e corrupção*, Aristóteles recorre a ela para resolver os problemas da geração e corrupção e da alteração qualitativa. Explorando a perspectiva hilemórfica – que aprofunda a definição platônica de ser como «potência de agir e de padecer» (*Sof.* 247d-e) –, o Estagirita enquadra as noções de ‘matéria’ e de ‘forma’ na teoria do acto e potência. Consegue assim estabelecer a substância e os contrários como protagonistas do devir, introduzindo a privação (A 7,191a7-

19) para explicar a alteração da substância a partir do não-ser, por acidente (*Física* A 8,191b10-25).

Um derradeiro aspecto da influência platônica, mais subtil, pode colher-se na modalização da noção platônica de ‘existência’. Como é sabido, a existência não se manifesta como problema nos diálogos elênticos e naqueles que se entregam à exposição da teoria das Formas¹⁷. Decerto, essa ausência não será alheia à falta de expressões gregas que permitam a manifestação separada da existência.

No entanto, no *Parmênides* e no *Sofista*, a existência manifesta-se em proposições nas quais as formas do verbo grego ‘ser’ só podem ter uma leitura existencial¹⁸. J. Ackrill alega ter Platão recorrido a perífrases para separar a existência, atribuindo o sentido existencial de *einai* à proposição «o movimento participa do Ser»¹⁹ (*Sof.* 256a1).

Pelo contrário, na obra de Aristóteles a existência emerge separada e como problema. Para o Estagirita, *existem* a substância primeira – composta de forma e matéria – e os acidentes. Todavia, para que os acidentes se manifestem na matéria relativa à substância (*Cat.* 7, 8a24-25), é preciso que cada um dos termos do par de contrários nela exista alternadamente, em acto e em potência (*Met.* $\Lambda 2$, 1070a14-32), bem como na *matéria prima* de qualquer substância natural.

Preservando a univocidade do conceito de ‘existência’, é possível registar a hierarquia ontológica definida por Aristóteles:

1. Substância primeira (S1, existente em si);
2. Acidentes substanciais (existentes na S1);
3. Contrários (concomitantes na S1),
4. Privação (falta de um acidente de S1).

Todas estas inovações epistemológicas constituem variações inspiradas na concepção platônica do Não-Ser como relativo, defendida no

¹⁷ Por essa razão, o recurso às Formas é introduzido na argumentação mediante o acordo do interlocutor (p. ex., *Fédon* 65d).

¹⁸ Por exemplo, “se dizem existir algo”, “existe algo”, etc. (*ei phasin einai ti, einai ti, passim: Sof.* 246e-247d).

¹⁹ J. ACKRILL, «Plato and the Copula. *Sophist* 251-259», reimpresso em *Studies in Plato's Metaphysics*, R. ALLEN (ed.), London 1965, 207-218. No entanto, esta interpretação gerou intenso debate entre os comentadores do *Sofista* (*vide*, entre outros, G. OWEN, «Plato on Not-Being», reimpr. em *Plato I*, G. FINE (ed.), 440 n., 446, e comentários; L. BROWN, «Being in the *Sophist*: A syntactical Enquiry», reimpr. em *Plato I*, G. FINE (ed.), 455, 461, 471, e comentários).

Sofista. Sem esquecer as importantes transformações a que deram origem, os conceitos aristotélicos de “matéria”, “potência”, “contrários”, constituem metáforas do não-ser platônico. Será nessa mesma linha que, indo além de Aristóteles, Plotino considerará a matéria “uma espécie de privação” (*esterêmenos poiios*: *Enn.* II 4, 13, 11); «Não sendo ela própria, é outra em relação à beleza do ser»: *Id. Ibid.*, 16, 26-27).

FRANCO FERRARI¹

**L'anima dell'essere.
Sofista, 248 E-249 A e Timeo, 30 C-31 A***

1. Il passo 248e-249a del *Sofista* possiede un destino singolare: da una parte, esso ha esercitato un'influenza straordinaria nella storia del platonismo antico, tanto da rappresentare uno dei riferimenti testuali platonici più significativi intorno ai quali ha preso forma la celebre dottrina neoplatonica dell'identità vivente e animata di pensiero ed essere nell'ambito della seconda ipostasi, ossia l'intelletto²; d'altra parte, gli studi consacrati in modo specifico ad esso sono pochi e il significato che queste righe rivestono nella filosofia di Platone rimane enigmatico e decisamente controverso³.

Le pagine che seguono non si propongono di fornire una nuova e risolutiva interpretazione del passo platonico e tanto meno mirano a ricostruire il contesto dialogico nel quale esso è collocato. Più mode-

¹ Università degli Studi di Salerno (fr.ferrari@unisa.it).

* Alcune parti di questo scritto sono state lette e discusse nell'ambito della conferenza "The World Soul and Cosmic Space" tenutasi a Berlino nei giorni 17-18 settembre 2010. Una versione tedesca (di cui il presente testo non costituisce però la semplice traduzione) vedrà la luce negli atti del colloquio. Ringrazio Filip Karfik per avermi messo a disposizione un suo saggio non ancora stampato.

² Oltre al celeberrimo articolo di P. HADOT, *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Les Sources de Plotin*, «Entretiens Fondation Hardt, V», Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 104-42, vale la pena segnalare le pagine dedicate all'utilizzo che Plotino fece di questo passo contenute in T.A. SZLEZAK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, trad. it. Milano 1997, pp. 82-4 e 162-67 e ora M. ABBATE, *Parmenide e i neo-platonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria 2010, pp. 129-36.

³ Tra i contributi più recenti segnalo, su versanti opposti, L.P. GERSON, *The 'Holy Solemnity' of Forms and the Platonic Interpretation of 'Sophist'*, «Ancient Philosophy», 26 (2006) pp. 291-304 e F. LEIGH, *Being and Power in Plato's 'Sophist'*, «Apeiron», 43 (2010) pp. 63-85.

stamente esse intendono discutere la possibilità di collegare una delle tesi che sembrano emergere dal nostro testo, e precisamente l'affermazione che l'essere ha un'anima ed è "animato" (ovvero che nell'essere è presente un'anima), con ciò che Platone sostiene nel *Timeo* a proposito del carattere vivente e animato del modello al quale l'universo sensibile dovrebbe assomigliare. Evidentemente alle spalle del tentativo di stabilire un rapporto tra ciò che si dice in *Sofista* 248e-249a a proposito dell'anima del παντελῶς ὄν e ciò che si legge in *Timeo* 30c-31a sulla natura vivente e animata del παντελὲς ζῶον agisce l'assunto che tra queste due entità esista un legame molto stretto, che potrebbe sconfinare in una vera e propria identità metafisica. In realtà già gli interpreti antichi, in particolare quelli neoplatonici (ma non solo loro), trovarono abbastanza naturale accostare il παντελῶς ὄν e il παντελὲς ζῶον; non deve dunque sorprendere che anche tra i commentatori moderni non siano mancate autorevoli voci disposte a riconoscere l'esistenza di una relazione molto stretta tra queste due entità⁴.

La prima difficoltà che occorre affrontare attiene, come è ovvio che sia, alla determinazione della realtà intorno alla quale vertono queste riflessioni, ossia la questione di che cosa sia il παντελῶς ὄν, di cui si dice che possiede in qualche forma anima, vita, intelletto e movimento. Come è noto, due sono le interpretazioni più accreditate: esso andrebbe identificato (a) con "ciò che è in modo pieno e assoluto", vale a dire con il mondo delle idee, e (b) con la totalità di ciò che è, ossia l'insieme formato dal mondo delle idee, dal cosmo sensibile, dall'anima, ecc. Prima di scegliere tra l'esegesi *intensiva* (a) e quella *estensiva* e *inclusiva* (b) dell'espressione, è il caso di ricostruire rapidamente il contesto in cui si trova il passo in questione.

Esso è collocato alla fine di una sezione nella quale l'ospite proveniente da Elea contrappone la posizione dei "figli della terra", vale a dire i materialisti (che riconoscono solo l'esistenza delle cose corpo-

⁴ Al saggio di Gerson citato alla nota precedente, bisogna aggiungere il celebre studio di H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967, pp. 194-201, in cui l'autore ravvisa la presenza in Platone di tracce di *Geistmetaphysik*, cioè di un'ontologia che assume l'identità di essere e pensiero nell'intelletto divino; e più recentemente il contributo di J. HALFWASSEN, *Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in A. NESCHKE-HENTSCHE (éd.), *Le 'Timée' de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain-Paris 2000, pp. 39-62, part. 59-60.

ree), e quella degli «amici delle idee», ossia gli idealisti, i quali ritengono che il vero essere sia quello delle idee, cioè la realtà incorporea e immobile. La mossa teorica decisiva con la quale lo straniero cerca di superare l'unilateralità di queste due posizioni consiste nella equiparazione dell'essere alla capacità (*δύναμις*) «di produrre un qualunque effetto o di subirlo, anche di entità irrilevante da parte della cosa più insignificante e pure soltanto un'unica volta» (247d-e)⁵; in questo modo lo straniero si propone di convincere «i figli della terra» a riconoscere l'esistenza di alcune entità non corporee, e gli «amici delle idee» ad ammettere la presenza di una certa forma di movimento anche nel mondo delle idee (se non altro perché le idee vengono conosciute e dunque subiscono un'azione).

A questo punto, quasi radicalizzando in forma retorica il suo ragionamento, il filosofo proveniente da Elea chiede al suo interlocutore:

E allora, per Zeus! Davvero ci lasceremo così facilmente persuadere che movimento, vita, anima e pensiero intelligente non siano presenti in ciò che è compiutamente, che esso né viva né pensi e invece, solenne e sacro, privo di intelletto, se ne stia in un'immobile quiete? (Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθισόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστός εἶναι;)⁶.

Egli precisa il significato di ciò che intende dire, conducendo il suo interlocutore, il giovane Teeteto, a convenire circa il fatto che questo essere perfetto o compiuto possiede, oltre a intelletto, anche vita e dunque anima, e conclude chiedendogli retoricamente se è possibile che, avendo intelletto, vita e anima, ed essendo dunque animato (*ἔμψυχον*), esso risulti immobile e in stato di quiete (*ἀκίνητον ἐστάναι*).

Si tratta certamente di un argomento difficile, estremamente conci-

⁵ Sulla definizione di essere come *δύναμις* e sulle sue implicazioni cfr. F. FRONTEROTTA, *Platone, 'Sofista'*, Milano 2007, pp. 81-112.

⁶ *Spb.* 248e-249a: trad. di B. Centrone in *Platone, 'Sofista'*, a cura di B. CENTRONE, Torino 2008. Ho riportato la traduzione di Centrone anziché quella di Fronterotta contenuta nel volume menzionato nella nota precedente, perché essa si adatta meglio all'interpretazione che mi propongo di sostenere. In particolare Centrone, diversamente da Fronterotta, fornisce una traduzione intensiva e non estensiva della *iunctura* τὸ παντελῶς ὄν, che viene reso con «ciò che è compiutamente» ed equiparato al mondo delle idee (pp. xxxv-xxxix).

so e forse non del tutto conseguente con i presupposti precedentemente formulati. Come detto, l'ospite eleatico sembra in un certo senso radicalizzare il ragionamento svolto fino a quel punto, passando dalla dimostrazione dell'appartenenza dell'anima e del movimento alla sfera dell'essere (in quanto esso viene conosciuto e dunque in qualche misura "mosso"), al riconoscimento che anima e movimento costituiscono proprietà intrinseche di ciò che è.

Si è osservato che il significato dell'espressione παντελῶς ὄν è problematico e che le due interpretazioni più autorevoli identificano la realtà alla quale la formula si riferisce (a) con l'essere pieno e assoluto, ossia il mondo delle idee (il medesimo παντελῶς ὄν di cui si dice alla fine del V libro della *Repubblica* che, in quanto παντελῶς γνωστόν, rappresenta l'oggetto della conoscenza autentica)⁷, oppure (b) con la totalità di tutto ciò che esiste, vale a dire, il mondo delle idee (dunque le cose immobili), quello sensibile (le realtà soggette a movimento), l'anima (anch'essa dotata di movimento, anzi principio di movimento), ecc. Nel primo caso all'avverbio παντελῶς viene assegnato un senso intensivo (in riferimento alla perfezione e alla absolutezza dell'essere eidetico), nel secondo esso viene compreso alla luce del sostantivo πᾶν, che indica la somma di tutte le cose che sono, vale a dire che esistono⁸.

La circostanza che questa parte della discussione sia indirizzata agli «amici delle idee» rende preferibile l'interpretazione (a), sebbene la questione non si possa affatto considerare risolta in via definitiva. Ma una volta assunta l'ipotesi che le affermazioni dello straniero riguardino ciò che è perfettamente e compiutamente, ossia il mondo delle idee, occorre comprendere quale tesi filosofica egli si proponga di dimostrare attraverso la sequenza di interrogativi retorici con i quali investe il

⁷ *Rp.* V 477a-479b. Su questa importante sezione mi permetto ora di rinviare a F. FERRARI, *Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel V libro della 'Repubblica' di Platone*, «Atene e Roma», n.s. 4 (2010) pp. 26-46, con gli opportuni riferimenti alla letteratura critica. Sulla natura ontologica del παντελῶς ὄν cfr. J. HALFWASSEN, *Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 56 (2002) pp. 497-516, spec. 503.

⁸ A favore dell'esegesi intensiva si è espresso L.P. GERSON, *The Holy Solemnity...*, art. cit., p. 292 n. 3, per il quale l'espressione παντελῶς ὄν va compresa in opposizione a τὸ μηδαμῶς ὄν di 237b, mentre il maggior rappresentante dell'interpretazione inclusiva è probabilmente F.M.D. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, pp. 244-45, seguito ora da F. FRONTEROTTA, *Platone, 'Sofista'*, op. cit., pp. 379-81 n. 197.

suo interlocutore. L'ospite domanda infatti se ciò che è in modo perfetto e compiuto sia privo di vita, anima e pensiero; se, avendo intelletto, sia privo di vita; se, essendo dotato di intelletto vita e anima, risulti tuttavia inanimato e immobile. Non c'è dubbio che tutti questi interrogativi richiedono una risposta negativa, e che dunque il $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\upsilon\nu$ sia in possesso di tutte le caratteristiche e le proprietà menzionate nel testo. Il nodo teorico decisivo dell'intera sequenza mi sembra consistere nella definizione del rapporto che questo essere intrattiene con l'anima, dalla quale dipendono in forma diversa tutte le altre caratteristiche elencate dallo straniero, cioè vita, intelletto e movimento.

Che cosa significa che ciò che è in modo perfetto possiede un'anima, e per questo risulta animato? Anche in questo caso sembrano profilarsi due risposte: la prima, che appare solidale con l'interpretazione inclusiva ed estensiva del $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\upsilon\nu$, riconduce la vitalità di questa realtà al fatto che l'anima (presumibilmente l'anima razionale dell'individuo) ne sia un membro: la sua attività conoscitiva agisce in qualche modo sull'oggetto della conoscenza, ossia le idee, rendendolo così partecipe del movimento. Si tratta di una soluzione che, sebbene si adatti abbastanza bene al contesto generale del ragionamento dello straniero, il quale aveva collegato la condizione di passività delle idee al fatto di venire conosciute (e dunque mosse), non sembra in grado di spiegare in maniera soddisfacente l'attribuzione al $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\upsilon\nu$ di una natura "animata" e di una sorta di "cineticità" intrinseca. Per questa ragione ritengo che valga la pena indirizzarsi verso l'altra interpretazione, la quale del resto mi pare giustificata dalla radicalizzazione che sembra assumere il ragionamento dell'ospite di Elea.

In effetti lo straniero, dopo avere indotto il suo interlocutore a riconoscere che vita, anima, intelligenza e movimento appartengono a ciò che è in modo compiuto e perfetto, prosegue affermando che esso ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}$), cioè il $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\upsilon\nu$, vive e pensa, il che dovrebbe significare che la vita e il pensiero – aspetti inseparabili dall'anima – costituiscono l'attività dell'essere, cioè del mondo delle idee, di cui definiscono in qualche misura l'essenza. Come ha osservato Bruno Centrone, il problema di stabilire se il $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\upsilon\nu$ abbia un'anima ha senso solo nel caso in cui questo $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma \delta\upsilon\nu$ sia identico al mondo delle idee, perché sarebbe evidentemente superfluo domandarsi se l'insieme costituito da idee e anima sia in possesso di un'anima⁹. In effetti i caratteri che

⁹ B. CENTRONE, *op. cit.*, p. xxxviii-xxxix.

lo straniero ascrive indirettamente a ciò che è in modo perfetto e compiuto sembrano ruotare intorno all'anima, la quale è infatti principio di movimento, essenza della vita e presupposto dell'intelletto (in base alla norma secondo la quale non si dà intelletto senza anima).

Una volta identificato il παντελῶς ὄν con l'essere eidetico, e concepita l'anima come un suo aspetto costitutivo e non come una realtà collocata accanto ad esso, il problema che occorre affrontare riguarda la natura di quest'anima. Che cosa significa che il mondo delle idee ha un'anima e che rappresenta una realtà animata, che vive e che pensa?¹⁰

2. Per tentare di rispondere a questi interrogativi è quasi inevitabile, e in un certo senso anche naturale, rivolgersi alla sezione del *Timeo* in cui compare un'entità che sembra molto simile, e forse addirittura identica, al παντελῶς ὄν del *Sofista*. Si tratta ovviamente del παντελὲς ζῶον, ossia di quella realtà che dovrebbe costituire il modello in riferimento al quale l'artigiano divino, ossia il demiurgo, ha "fabbricato" il cosmo sensibile. A rendere plausibile l'ipotesi di una vicinanza tra il παντελῶς ὄν del *Sofista* e il παντελὲς ζῶον del *Timeo* non è solo la presenza del medesimo termine qualificante, in un caso in forma di avverbio nell'altro di aggettivo, ma soprattutto la constatazione che anche il "vivente" del *Timeo*, esattamente come l'essere perfetto del *Sofista*, è identico al mondo delle idee, dal momento che rappresenta il modello dell'universo sensibile, e che, proprio in quanto "vivente", esso deve in qualche modo possedere un'anima, come la realtà evocata nel *Sofista*. Credo che quanto appena detto renda quantomeno plausibile l'ipotesi che παντελῶς ὄν e παντελὲς ζῶον costituiscano realtà se non identiche certamente molto vicine, e che le riserve avanzate a questo proposito da numerosi studiosi possano, almeno per gli scopi di questa indagine, venire messe da parte.

I caratteri che *Timeo* attribuisce al "vivente perfetto" nel passo 30c-31b mi sembrano sostanzialmente tre: esso è (a) il modello al quale dio ha assimilato il cosmo sensibile; rappresenta (b) una realtà intelligibile (νοητόν); e infine (c) è comprensivo (περιέχον) di tutte le altre realtà

¹⁰ L'interpretazione qui prospettata è abbastanza simile a quella avanzata da L.P. GERSON, *The Holy Solemnity...*, art. cit., pp. 292-97. Sostiene una linea esegetica opposta F. KARFIK, *Gott als Nous. Der Gottesbegriff Platons*, in D. KOCH - I. MÄNNLEIN-ROBERT - N. WEIDTMANN (Hrsg.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen 2010, pp. 82-97, spec. 91, per il quale il modo in cui viene formulato l'interrogativo dallo straniero non comporta affatto che l'essere autentico (ὄντως οὐσία) degli amici delle idee debba includere in se stesso il pensiero intellettuale, e insieme ad esso l'anima, la vita e il movimento.

intelligibili, le quali risultano anch'esse viventi. Naturalmente l'aspetto più interessante, e problematico, attiene alla circostanza che esso è un vivente, e dunque un'entità dotata in qualche modo di anima.

L'argomento con il quale Timeo arriva ad attribuire al modello del cosmo la qualifica di "vivente" merita di venire riassunto: il primo passo consiste nell'assegnazione della condizione di "vivente" al cosmo sensibile, effettuata sulla base del "combinato disposto" di due principi, quello secondo il quale "ciò che è dotato di intelligenza risulta più bello di ciò che è privo di intelligenza" e quello che stabilisce che "è impossibile che in qualcosa sopraggiunga l'intelligenza separatamente dall'anima" (30a-b). Dunque il cosmo sensibile si presenta come una realtà animata e dotata di $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, dal momento che dio ha collocato l'intelletto nell'anima e questa nel corpo. Il carattere animato del cosmo sensibile viene garantito dalla presenza dell'anima del mondo, nella cui attività è presente anche un aspetto noetico, di cui sono espressione i movimenti regolari e ordinati (circolari) degli astri, i quali costituiscono appunto la manifestazione sensibile dei movimenti dell'intelletto.

Se il cosmo sensibile, la cui natura di "immagine" ($\epsilon\iota\kappa\omicron\nu\nu$) cioè di "copia" era stata precedentemente stabilita, rappresenta un'essenza animata e dotata di intelletto, anche il suo modello, cioè il mondo delle idee, deve essere in qualche misura una realtà vivente ($\zeta\zeta\omicron\nu\nu$), cioè animata, e intelligente¹¹. Questo non viene affermato esplicitamente da Timeo, ma sembra facilmente ricavabile dalle sue parole. Egli infatti concepisce «ciò a somiglianza di cui il demiurgo ha fabbricato il cosmo» come un vivente, e in particolare come il «vivente intelligibile che contiene in sé tutti i viventi intelligibili» (30c-d). Il ragionamento di Timeo chiama in causa in particolare la natura comprensiva ($\tau\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\epsilon\pi\epsilon\iota\epsilon\chi\omicron\nu\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \omicron\pi\omicron\sigma\alpha\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}\ \zeta\zeta\omicron\alpha$) di questo vivente, la cui superiorità nei confronti di tutti gli altri viventi sembra consistere nell'essere una totalità onnicomprensiva, cioè un intero ($\omicron\lambda\omicron\nu\nu$) in grado di contenere tutte le sue parti¹². Dal momento che questo vivente rappresenta il modello dell'universo sen-

¹¹ Ma contro questa conclusione si esprime F.M.D. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London 1937, p. 40, per il quale «*the panteles zoon* is a generic form, it is an eternal and unchanging object of thought, not itself a living creature, any more than the Form of Man is a man». Si veda invece per una lettura simile alla mia H.J. KRÄMER, *Der Urprung...*, cit., p. 200.

¹² Sull'importanza del principio di completezza rinvio a R.D. PARRY, *The Intelligible World-Animal in Plato's 'Timaeus'*, «Journal of History of Philosophy», 29 (1991) pp. 13-32, part. 20-7.

sibile e poiché esso è comprensivo di tutte le sue parti intelligibili, non potrà che risultare identico al mondo delle idee, concepito appunto come una totalità comprensiva delle sue parti, cioè delle singole idee. Si tratta, per usare le parole di Jens Halfwassen, della «allumfassende Einheit und Ganzheit des Ideenkosmos», che in quanto «Grund seiner Vollkommenheit» rappresenta anche «der Grund seiner *Einzigkeit* und damit das Prinzip der Einheit, Einzigkeit, Ganzheit und Vollkommenheit des Kosmos»¹³.

L'attribuzione al modello del cosmo di un carattere animato non è un'operazione priva di difficoltà. In che senso si può dire che il mondo intelligibile è un ζῶον, ossia una realtà dotata in qualche modo di anima? Trattandosi di un'entità eidetica, esso non possiede un corpo, e dunque la sua "anima" non è quella che si trova in un corpo. Sembra dunque necessario ipotizzare che il possesso dell'anima da parte del corpo dell'universo sensibile e il possesso dell'anima da parte del vivente intelligibile siano diversi: non dovrebbe trattarsi della medesima nozione di possesso e soprattutto non dovrebbe trattarsi della stessa anima. Se il παντελῶς ὄν del *Sofista* e il παντελὲς ζῶον del *Timeo* sono la stessa realtà, in che misura le affermazioni contenute nei due dialoghi possono contribuire a chiarire la natura e la funzione dell'anima che entrambe queste entità in qualche modo possiedono?

3. Prima di provare a rispondere all'interrogativo appena formulato, ritengo doveroso aggiungere un'ulteriore precisazione relativa alla natura del vivente intelligibile e perfetto descritto nel *Timeo*. Si tratta del fatto che questo vivente intelligibile risulta metafisicamente identico al demiurgo, vale a dire che il mondo delle idee, come modello, e il demiurgo, come causa attiva, sono identici dal punto di vista numerico, ossia rappresentano la medesima entità metafisica. Per ragioni di spazio mi vedo costretto a presentare questa tesi in forma assertoria, rinviando chi fosse interessato ad approfondire la questione alla letteratura critica consolidatasi negli ultimi anni¹⁴.

¹³ *Der Demiurg...*, art. cit., p. 51. Sebbene la questione non possa considerarsi esente da problemi, sarei comunque propenso a identificare il vivente perfetto di cui si parla in 30c-31b con il misterioso ὄ ἔστιν ζῶον evocato in 39e: cfr. in proposito H.J. KRÄMER, *Der Ursprung...*, cit. p. 201.

¹⁴ Ho cercato di fornire una dimostrazione accurata della natura metaforica del demiurgo e della sua identità con il vivente intelligibile, ossia con il mondo delle idee, nel saggio *Der entmythologisierte Demiurg*, in KOCH - MÄNNLEIN-ROBERT - WEIDTMANN

Per mezzo del ricorso alla figura mitica del demiurgo Platone intende descrivere in forma didatticamente comprensibile (διδασκαλίας χάριν), la funzione attiva, ossia “efficiente”, che l’essere, cioè il mondo delle idee, esercita nel processo ontologico di “generazione” dell’universo. Se si assume, come in effetti pare inevitabile, l’identità del vivente perfetto e intelligibile con il modello eidetico, occorrerà assegnare a questo vivente una qualche attività, dal momento che, in quanto vivente, esso non può che risultare in qualche forma “attivo”. In effetti l’interrogativo che si poneva qualche tempo fa Matthias Baltes «wie soll das intelligible Lebewesen wirklich *Lebewesen* sein, ohne zu wirken?» appare ineludibile¹⁵. Questa attività non può che essere quella rappresentata dalla generazione ontologica del mondo, da Timeo descritta metaforicamente per mezzo del modello artigianale, ossia attraverso la sua assegnazione a un artigiano divino. Tuttavia, quella del demiurgo non è l’unica immagine alla quale Timeo ricorre per esprimere il fenomeno della “partecipazione” al mondo delle idee di ciò che è in sé privo di determinazione: accanto alla metafora del demiurgo egli si serve dell’immagine della nascita di un figlio dai suoi genitori (50d), di quella dell’assunzione da parte di una massa d’oro di forme sempre diverse (50a), di quella dell’impressione di un sostrato materiale (50c).

Il ricorso sistematico a metafore e analogie dimostra come Platone avvertisse l’assenza di una terminologia tecnica in grado di descrivere in modo appropriato l’evento forse più importante della sua filosofia: la *partecipazione*, ossia il fatto che il cosmo sensibile è come è in virtù della sua partecipazione al mondo intelligibile. La nozione, anch’essa metaforica, di partecipazione (μέθεξις) comporta una forma di dinamismo da parte dell’essere, il quale trasmette in qualche modo i suoi

(Hrgb.), *Platon und das Göttliche...*, op. cit., pp. 62-81, e precedentemente in *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel ‘Timeo’*, in C. NATALI - S. MASO (a cura), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel ‘Timeo’*, Amsterdam 2003, pp. 83-96. Sulla medesima linea interpretativa, oltre al saggio di J. HALFWASSEN, *Der Demiurg...*, cit., cfr. anche M. BALTES, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28B7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, ora in *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 303-25, part. 309, 314 e 317-18, E. PERL, *The Demiurge and the Forms: A Return to the ancient Interpretation of Plato’s ‘Timaeus’*, «Ancient Philosophy», 18 (1998) pp. 81-92, e prima ancora K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1962, pp. 193-95.

¹⁵ *Γέγονεν...*, art. cit., p. 317.

caratteri a un sostrato indeterminato, dando così luogo al cosmo sensibile¹⁶. Se le cose stanno in questi termini, occorre riconoscere che all'essere, cioè al mondo delle idee, viene assegnata una qualche forma di movimento, e che quest'ultima viene descritta metaforicamente per mezzo dell'immagine del demiurgo.

Si è detto che l'anima dell'essere non è l'anima di un vivente corporeo e che dunque l'attribuzione di un'anima al vivente intelligibile dovrebbe avere un significato diverso rispetto all'attribuzione di un'anima a un vivente dotato di corpo. Dal momento che per Platone l'anima è «principio e causa di ogni movimento», si può ragionevolmente ipotizzare che l'anima del παντελῶς ὄν / παντελὲς ζῶον risulti in qualche modo connessa al tema del movimento. Del resto, nel passo del *Sofista* movimento, vita e anima sembrano strettamente collegati, come se l'anima fosse la causa della presenza di movimento e vita nell'essere compiuto e perfetto. Una volta avanzata l'ipotesi che la presenza dell'anima nell'essere intelligibile e nel vivente perfetto sia da collegarsi al movimento, resta da chiedersi quale sia il significato della tesi secondo cui il παντελῶς ὄν / παντελὲς ζῶον rappresenta una realtà animata in quanto dotata di movimento.

Nel contesto del passo del *Sofista* la presenza del movimento nel cuore dell'essere intelligibile va probabilmente collegata alla definizione di essere come capacità di fare e di subire (ποιεῖν καὶ πάσχειν), cioè come δύναμις. A un primo livello il movimento dell'essere viene fatto dipendere dal fatto che le idee sono conosciute, cioè sono oggetto di conoscenza. Mi pare tuttavia ragionevole estendere la funzione del movimento al di là del caso evocato dallo straniero (che appare in parte configurarsi come un argomento *ad hominem*), osservando ad esempio che il movimento delle idee dovrebbe inevitabilmente connettersi al principio della partecipazione reciproca tra di esse, ossia alla mescolanza e alla comunanza dei generi (κοινωνία τῶν γενῶν). In questo senso il movimento di ogni idea va compreso alla luce dei rapporti di partecipazione ai quali essa dà luogo. Se si assume l'identità tra il παντελῶς ὄν e il mondo delle idee,

¹⁶ Sulla natura ontologica del principio di indeterminazione, ossia sulla condizione dell'universo "prima" (dal punto di vista logico e non temporale) dell'intervento del demiurgo mi permetto di rinviare a F. FERRARI, *La chora nel 'Timeo' di Platone. Riflessioni su "materia" e "spazio" nell'ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio», 7 (2007) pp. 3-23.

si tratta allora di far valere il punto di un suo dinamismo interno; ciascuna idea rimane di per sé immodificabile, ma le possibili combinazioni reciproche, oggettivamente reali e non limitate alla dimensione del pensiero soggettivo, conferiscono alle idee una sorta di vita e movimento; già il fatto di essere concepite in una molteplicità di relazioni conferisce alle idee una mobilità interna, come un organismo vivente, pur presentando una stabilità e un'immunità di relazioni tra le sue parti, costituisce una totalità dinamica. Certo è che Platone parla del mondo delle idee come di uno ζῶον, di un vivente, e la vita implica movimento e mutamento¹⁷.

Il movimento che investe il cosmo eidetico sembra dunque analizzabile da due punti di vista: uno attivo, in base al quale esso si identifica con la ποιήσις, l'altro passivo, in virtù del quale risulta assimilabile al πάθος. Nel rapporto di partecipazione l'idea è attiva in quanto trasmette una certa proprietà ed è passiva in quanto la riceve da un'altra idea¹⁸. La totalità di questi rapporti si articola in una sfera dotata di movimento, e dunque "vivente e animata", in quanto caratterizzata dal principio della relazione; ciò fa sì che ogni membro dell'intero, ossia ogni essente determinato, sia ciò che esso è, in virtù del sistema di relazioni nel quale si trova coinvolto. Il fatto che questo *Relationssystem* sia ordinato e razionale (τάξις καὶ λόγος: Rp. VI 500c), sia cioè un κόσμος, rende inevitabile il riferimento all'intelletto (νοῦς), che rappresenta per Platone la principale causa di ordine e di razionalità.

L'argomento del *Sofista* sembra dunque prefigurare l'esistenza di una sfera ontologica caratterizzata da un complesso sistema di relazioni, il cui ordine va riferito alla presenza di un intelletto (da intendersi molto probabilmente come un principio impersonale). Questa sfera ontologica è il mondo delle idee, nel quale movimento, vita e anima costituiscono i principi interconnessi che determinano una simile razionalità ordinata¹⁹.

Se nel *Sofista* il livello ontologico superiore viene esaminato dal pun-

¹⁷ Sottoscrivo completamente queste parole di B. CENTRONE, *op. cit.*, p. xxxix.

¹⁸ Sulla correlatività di agente e paziente nell'ambito della dinamica partecipativa si vedano le intelligenti osservazioni di F. FINK, *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, Berlin-New York 2007, pp. 86-9.

¹⁹ Che una simile essenza (vivente, animata, ed espressione di un livello ontologico superiore) possa avere rappresentato l'antecedente della concezione aristotelica del sistema dei motori immobili, cioè del complesso della πρώτη οὐσία, mi sembra un'ipotesi meritevole di venire approfondita: cfr. H.J. KRÄMER, *La Noesis Noeseos e la sua*

to di vista delle relazioni interne che collegano i suoi sembri, nel *Timeo* la stessa sfera ontologica assume una funzione attiva nei confronti della generazione del cosmo sensibile. Tale funzione viene metaforizzata anche attraverso il ricorso all'immagine di un artigiano divino, il quale ordina un sostrato sulla base di un modello. In questo caso il movimento del vivente perfetto non è solo immanente alla sfera intelligibile, ma comporta un'attività rivolta verso l'esterno, consistente appunto nella generazione ontologica del mondo. Nel *Timeo*, come è noto, la presenza della sfera intelligibile nel cosmo sensibile viene garantita dall'anima del mondo, la quale costituisce il principio di ordine e di razionalità (in quanto incorpora anche l'intelletto) dell'universo. Tuttavia quest'anima cosmica non dovrebbe essere identica all'anima del vivente intelligibile (o dell'essente perfetto), perché essa rappresenta, in base alla descrizione mitica di Timeo, un'essenza generata, anzi la ἀρίστη τῶν γεννηθέντων, ossia la migliore tra le realtà generate, ὑπὸ τοῦ ἀρίστου τῶν νοητῶν αἰετῶν, ossia dal migliore degli intelligibili che sono sempre, vale a dire dal demiurgo, identico a sua volta al vivente intelligibile (37a). Dunque, sebbene il tentativo di assimilare il demiurgo all'anima del mondo sia stato intrapreso da numerosi interpreti antichi e moderni di Platone, esso non sembra trovare nel testo un appiglio concreto.

Se dunque l'anima del παντελῶς ὄν / παντελὲς ζῶον non è l'anima del mondo, la quale sembra piuttosto appartenere alla sfera fenomenica, si potrebbe avanzare l'ipotesi dell'esistenza di un'altra anima, oltre a quella degli uomini e a quella del mondo: si tratterebbe di una sorta di «anima divina» (θεία ψυχή), la cui presenza consentirebbe di spiegare l'insorgere dell'intelletto nel vivente intelligibile (in base al principio che stabilisce che l'intelletto non si produce in assenza di anima). All'ipotesi di una θεία ψυχή non mancarono sostenitori tra i commentatori antichi di Platone, ma è molto probabile che si trattò di una tipica operazione di iper-interpretazione del testo, che l'autore dei dialoghi difficilmente avrebbe avallato²⁰. Lasciando perdere dun-

posizione nella *Metafisica* di Aristotele, in A. BAUSOLA - G. REALE (a cura), *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano 1994, pp. 171-85.

²⁰ Secondo PROCL. *In Tim.* II 153,25-154,1 Plutarco e Attico avrebbero identificato la οὐσία ἀμέριστος che entra nella composizione dell'anima del mondo (*Ti.* 35a) con una θεία ψυχή, ossia con un'anima divina, collocata verosimilmente nel mondo intelligibile (demiurgo e vivente intelligibile). Sulla natura di questa entità, la cui attribuzione a Plutarco e Attico non è stata comunque accettata unanimemente dagli studiosi,

que l'ipotesi dell'anima divina, per spiegare la presenza dell'anima nel παντελῶς ὄν è forse sufficiente pensare che questa realtà presenta un aspetto dinamico, il quale si esprime a livello trascendente nella forma della interconnessione delle idee, mentre a livello produttivo si concretizza nella generazione ontologica del cosmo sensibile. Dal momento che l'anima è principio di ogni movimento, essa agisce per così dire sia nella sfera della trascendenza sia nella forma di un principio demiurgico-generativo.

4. Mi rendo perfettamente conto che molte delle affermazioni che ho fatto nelle pagine precedenti potranno non apparire convincenti, e non ho difficoltà a riconoscere che alcuni dei passi che ho discusso ammettano interpretazioni diverse e perfino opposte alle mie. Del resto sono perfettamente consapevole del fatto che non poche delle tesi qui sostenute non incontreranno affatto l'avallo dello studioso al quale questo saggio è dedicato: l'interpretazione qualitativa e intensiva del παντελῶς ὄν, l'attribuzione ad esso dell'anima intesa sia come principio di movimento immanente alla sfera eidetica (κοινωνία τῶν γενῶν), sia come principio di generazione ontologica (attraverso la "fabbricazione" demiurgica del cosmo), e infine l'identificazione del παντελῶς ὄν del *Sofista* con il παντελὲς ζῶον del *Timeo*, sono tutti assunti che difficilmente potranno convincere Gianni Casertano. Egli è però un sincero amante sia della dialettica platonica sia del dialogo socratico, e dunque apprezzerà – almeno spero – questi ulteriori spunti di riflessione e di contrasto. Del resto, se molte delle tesi che ho ventilato non possono ambire allo statuto di verità, nessuna di esse mi pare del tutto infondata, come dimostra la semplice constatazione che su interpretazioni di questo tipo si è basata gran parte dell'esegesi antica di Platone.

NICOLA RUSSO¹

Nichilismo del *λόγος* Il «veramente falso» nel *Sofista* di Platone

Pensatori decisivi come Nietzsche e Heidegger hanno legato il nome di Platone, di cui conoscevano a fondo l'opera, al nesso tra metafisica e nichilismo. Per entrambi, in quanto fondatore della metafisica, Platone sarebbe stato il *primo nichilista*, poiché «*la metafisica è in quanto metafisica il nichilismo autentico*. L'essenza del nichilismo è storicamente la metafisica; la metafisica di Platone non è meno nichilistica della metafisica di Nietzsche. Solo che in quella l'essenza del nichilismo rimane occulta, in questa viene pienamente alla luce»².

Nell'asserire ciò, Heidegger ripeteva quella che era stata anche la mossa di Nietzsche, ossia la posizione in Platone del primo momento di una *storia del nichilismo* di cui entrambi, seppure in sensi diversi, ritenevano di decretare la fine: Nietzsche la «Storia di come il “mondo vero” finì per diventare favola», Heidegger la «Storia dell'oblio dell'essere». Ma qual è il senso e la portata teorica di questa associazione tra Platone e il nichilismo, a prima vista così stridente?

Da un lato, infatti, quelle interpretazioni hanno senz'altro ispirato un insieme di vulgate, per lo più antiplatoniche, trivializzanti, poiché non sorrette né da una pari conoscenza del dettato platonico, né tantomeno da quella tensione speculativa che spingeva Nietzsche e Heidegger a letture forse discutibili, ma comunque portanti entro il loro progetto teorico e per molti versi illuminanti. Dall'altro lato, però, proprio per questo interesse reale, anche nell'ultima fase della modernità, come *in tutte* le più significative per la storia della filosofia, l'opera di Platone ha saputo trovare una declinazione attuale e ha mantenuto

¹ Università degli Studi di Napoli “Federico II” (nicrusso@unina.it).

² HEIDEGGER (1994), p. 816.

un significato cruciale: ciò che Nietzsche e Heidegger hanno messo in luce, infatti, al di là di ogni loro scarroccio, è che Platone è ancora un interlocutore *vivo e inaggirabile* per il pensiero filosofico, che la sua opera è capace di rispondere a domande sempre nuove, che illuminata dalle prospettive più diverse mostra volti inaspettati e offre indicazioni preziose.

Nel porre la domanda, allora, e pur reclamando un approccio più rispettoso al testo, le brevi considerazioni che seguono non hanno lo scopo di “difendere” Platone dall'accusa di nichilismo, ammesso e *non* concesso che di un'accusa possa trattarsi, né di emendare quelle vulgate, la cui inconsistenza è stata già più volte dimostrata. Il ritorno al testo platonico, invece, risponde a *esigenze teoriche*, a quelle esigenze suscitate proprio dalla riflessione intorno alla questione del nichilismo. Una questione che nasce essenzialmente dal *problema della verità*, decisivo in Nietzsche come in Platone, e che si sviluppa verso l'ontologia in maniera consequenziale, poiché il luogo della verità è proprio il *nesso ontologico*, l'unità di λόγος e ὄν riconosciuta fin dai suoi primi inizi dalla filosofia greca, quell'equazione parmenidea intorno a cui Platone non si è mai stancato di interrogarsi e che nelle pagine centrali del *Sofista* considera proprio in riferimento al vero e al falso, all'ente e al non ente. Pagine in cui mostra di avere una consapevolezza molto lucida di quanto andava maneggiando teoricamente e di cosa vi fosse in gioco, tanto che non è infondato il sospetto, che almeno a lui «l'essenza del nichilismo» non fosse affatto «occulta». È allora tramite una breve lettura di alcuni passi di quel dialogo *acrobatico* – in senso greco –, che cercheremo di saggiare la sostanza del “nichilismo platonico”.

Nella scelta heideggeriana di porre a esergo di *Essere e tempo* un famoso brano del *Sofista* non vi è, giusto quanto detto, nulla di estemporaneo. Tuttavia, nel modo in cui *compone* e traduce il passo, Heidegger piega il testo ai suoi scopi, mutandone l'orientamento problematico dalla domanda intorno alla ἐπιστήμη a quella intorno all'essere, che vi era assente:

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὀνόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὀμέθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...:

«È infatti chiaro che voi queste cose (che cosa intendete designare quando pronunciate la parola essente) le conoscete da tanto tempo, noi

invece prima credevamo di conoscerle, ma ora ci siamo arenati nel dubbio» (*Soph.* 244 a5-8).

Il testo che Heidegger mette tra parentesi, per esplicitare l'oggetto di cui si tratterebbe, nell'originale *precede* il passo citato e *non* è ciò a cui esso si riferisce. Nella traduzione heideggeriana, invece, le due parti sono inestricabilmente fuse: «È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete [*meint*] quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo [*verstehen*] senz'altro, ma ora siamo caduti nella perplessità»³. Tuttavia, «queste cose» di cui parla qui lo Straniero di Elea, τὰ ὄντα, *non sono affatto* il significato di “essente”, bensì la dottrina dei fisici sui contrari come principi primi, dottrina che gli appare incomprensibile, o meglio incoerente, perché pone due *enti* originari *differenti*, senza chiarire in che modo sono entrambi *essenti* – e in tal senso uno stesso – e tuttavia *differenti* – e dunque l'uno *non essente* l'altro. Da ciò deriverebbe che sono tre i principi, i due contrari più l'ente, se è mai possibile pensare una simile triade, oppure uno solo, l'ente stesso, in cui i due principi si riuniscono e da cui si separano. Per questo egli chiede loro: «ma cosa volete designare quando dite essente?», riferendo questa parola a entrambi i contrari primi⁴.

In questa aporia si mostra uno dei tratti fondamentali dell'«ente»: il suo *dirsi necessariamente* di ogni cosa, anche dei contrari, ossia dei reciprocamente non essenti, dunque anche del non-ente. Proprio perché si dice di tutto, proprio perché è *prima* e *sovrastante* rispetto a ogni distinzione, si dice anche della sua negazione, ossia *afferma* anche la sua negazione: questa la sostanza dell'aporia che qui affronta Platone. Infatti, la domanda che Heidegger isola intorno a ciò che si designa dicendo “essente” è posta nel *Sofista* come questione preliminare per rispondere esattamente all'*aporia del non-essente*, del ni-ente: solo poche righe prima lo Straniero aveva espresso una considerazione *del tutto* analoga a quella citata da Heidegger, *non* rispetto allo ὄν, bensì al μὴ ὄν, e aveva connesso le due questioni. Citando brevemente e alla rinfusa alcune tesi dei fisici – «quando qualcuno di loro si pronuncia dicendo che sono o sono divenuti o divengono i molti o l'uno o due...» –, esce

³ HEIDEGGER (1976), p. 14.

⁴ *Soph.* 243d9-244a2. Nel tradurre ὄν, uso sia “ente”, che “essente”, a seconda del prevalere, nei diversi contesti, della sua valenza verbale o sostantivale. Mai “essere”.

nell'esclamazione: «Ma per gli dei, Teeteto, riguardo a tutto ciò tu intendi (συνίης) ogni volta qualcosa di quel che dicono? Da parte mia, infatti, quando ero giovane, quando qualcuno diceva ciò che ora lascia senza vie di uscita, il non essente, credevo di intenderlo esattamente. Ora vedi, invece, in che difficoltà ci troviamo rispetto a ciò [...]. Forse allora, pur portando nell'anima la stessa identica sensazione *non di meno circa l'ente*, rispetto a questo diciamo di avere la via aperta e di sapere compiutamente quel che dice uno quando lo pronuncia, mentre dell'altro no, pur essendo nello stesso stato riguardo a entrambi» (*Soph.* 243b3-c6).

È da questa constatazione, da questo πάθος dell'anima, che parte poi l'indagine circa l'ente, dal riconoscimento che l'aporia del non essente è l'aporia dell'ente e che quest'*unica* aporia è decisiva riguardo alla conoscenza dell'essere e del divenire delle cose: «dicendo che sono o sono divenuti o divengono...». La questione, dunque, non riguarda astrattamente l'essere, ma la difficoltà in cui ci troviamo *dicendo le cose*, la difficoltà che nasce dal fatto che, proprio dicendo che sono o divengono, intrinsecamente le neghiamo, e viceversa. Una difficoltà di cui si giova il discorso sofistico, egualmente sempre vero e così, in fondo, sempre vuoto. Ed è contro di ciò, che Platone opera un'inversione della prospettiva, tanto semplice quanto geniale, comprendendo che la conoscenza salda delle cose, l'ἐπιστήμη, richiede non l'assicurazione della possibilità del vero, ma di quella del falso.

Questo nucleo problematico si trasforma, però, radicalmente nella trasposizione heideggeriana: al cosmo concettuale ordito nei termini φθέγγομαι (pronunciare, articolare in suoni), σημαίνειν (designare, indicare), συνίημι (udire, capire), γινώσκειν (conoscere, avere per noto), si sostituisce quello articolato dalla coppia *meinen* (intendere: voler dire) e *verstehen* (comprendere: sentire). Da ciò lo slittamento dalla questione dello ὄν e del μὴ ὄν, *intesa e posta insieme* a quella del λόγος vero e falso, una questione *epistemica*, a quella *ermeneutica* dell'essere e del «senso dell'essere», che era aliena alle intenzioni platoniche⁵.

Da questo punto di vista sono più aderenti al contesto originale le

⁵ È pur vero, però, che il proposito dell'ermeneutica heideggeriana è proprio mostrare che la questione epistemica, allorché posta con la radicalità con cui la pone Platone, è già sempre questione ontologica, che quella radicalità ha come orizzonte necessario l'ontologia.

considerazioni del giovane Nietzsche, nelle sue lezioni su Platone, ove identifica chiaramente nel problema della ἐπιστήμη, anche se innanzitutto di quella dell'ordine etico, il *primum* genetico della teoria delle idee: «Come la δόξα si rapporta alla ἐπιστήμη, così il mondo empirico del divenire si deve rapportare a un mondo dell'essere. L'esistenza dell'ἐπιστήμη dimostra un mondo dell'essere». Questione che trova poi la sua chiave di volta nella «domanda: come è possibile l'errore?»⁶, che è proprio il problema incarnato dal sofista, l'artista della menzogna, colui che si difende dietro lo schermo parmenideo dell'indicibilità del falso.

Se Heidegger, però, è portato a una lettura ermeneutica e non epistemica dell'ontologia di Platone, Nietzsche propende forse troppo verso la sua interpretazione morale, enfatizzando l'«odio» platonico «contro la sensibilità», da cui deduce l'intrinseca tendenza a degradare i sensibili stessi, laddove non vi è forse stato tentativo più *consapevole* di quello platonico di dare sostanza e *dicibilità* ai sensibili, che un certo eracliteismo radicale vietava anche di nominare, una dicibilità *affidabile*, se non del tutto vera, e sottratta all'arbitrio logopoietico di coloro – li indica proprio nel *Sofista* – che si propongono come sapienti di tutto e non sono, invero, neanche capaci di un'arte imitativa fedele al modello, alla ἀληθινὴν συμμετρίαν (*Soph.* 235e7). In gioco, insomma, è un λόγος che sappia essere almeno *commisurato* alle cose, che abbia nelle cose la sua misura e non nel proprio arbitrio, che abbia dunque in una qualche forma di verità l'unico criterio di paragone della conoscenza e della teoria, e non nella persuasività e nel fascino.

Contro l'«antilogica» dei sofisti (*Soph.* 225b11), capaci di contrapporre un discorso a qualsiasi discorso e per questo «saggi di tutto» (*Soph.* 233c5), ma solo in negativo, salvare i fenomeni significa invece essenzialmente parlare di essi in maniera tale da *poter essere contraddetti* da ciò che le cose ci mostrano e non dal solo discorso, sempre soggetto a divenire mero strumento eristico. Anche rispetto allo εἰκὼς λόγος, insomma, rimangono le cose la misura della verità e non le sole parole⁷. Lo Straniero è su ciò estremamente chiaro: evocando la saggezza apparente di coloro che producono discorsi su tutto e affasciano i giovani ancora lontani dalla verità delle cose concrete (τῶν πραγμάτων

⁶ NIETZSCHE (1991), pp. 80s., 103.

⁷ Cfr. *Resp.* 454a1ss.: l'uso eristico della ἀντιλογικὴ τέχνη consiste nel κατ'αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν.

τῆς ἀληθείας), «tanto da far credere di dire il vero» (ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι: verità apparente cui andrà contrapposta la falsità autentica), afferma che i loro «idoli sostanzianti di sole parole» (εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων) sono «destinati a infrangersi quando si faccia esperienza delle cose stesse. L'espressione che usa è particolarmente significativa, poiché è evidente che qui non si parla della contemplazione delle idee, ma dell'esperienza del mondo: «τοῖς τε οὖσι προσπίπτοντας ἐγγύθεν καὶ διὰ παθημάτων ἀναγκαζομένους ἐναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων: quando vengano a scontrarsi da vicino con le cose e siano costretti attraverso sofferenze a rimanere in contatto lucidamente con le cose che sono» (*Soph.* 234c1ss.).

Il contatto lucido, chiaro, che deriva dalla possibilità di scontrarci con il mondo, uno scontro che capovolge le nostre opinioni e fantasmi logici, fino a che ci appaiano piccolezze le cose un tempo ritenute grandi e difficili quelle semplici (*Soph.* 234e1ss.): quel che tale possibilità richiede e che va dunque acquisito nella critica alla sofistica, non è la capacità di conoscere il vero, che i sofisti stessi riconoscono e anzi si arrogano, quanto di rendere conto del falso, di dare un saldo fondamento allo ψευδῆς λόγος, per poterlo distinguere in maniera netta e inequivocabile da quello vero, un fondamento che dovrà essere esso stesso di natura ontologica, radicato nelle cose, affinché il falso che così viene ritrovato sia *veramente* falso: τὸ ψεῦδος ὄντως ὄν ψεῦδος⁸.

È questo il problema intorno a cui ruota tutto il *Sofista* e che rende necessario un confronto risolutivo con l'aporia del non-ente. Così come, infatti, *in prima approssimazione* vero è il λόγος che dice l'ente, falso deve essere il λόγος che dice il niente. Ma tale possibilità di dire il niente era stata esclusa radicalmente da Parmenide, questo il contenuto del suo interdetto, che va quindi neutralizzato.

Nel proporsi un simile compito, però, Platone è del tutto consapevole che in effetti il λόγος non pronuncia *mai* la cosa concreta⁹, che nel suo dire è sin dall'inizio realizzata una *differenza tra la cosa e l'ente*, che τὰ ὄντα di cui il λόγος dice τὴν οὐσίαν non sono affatto τὰ πράγματα e tantomeno τὰ φαινόμενα, poiché la «saldezza dell'essenza» (βεβαιότης τῆς οὐσίας), tramite la quale già nel *Cratilo* (386 a4) cercava una

⁸ *Soph.* 266e1. Il discorso di *Resp.* 382a4ss. sullo ἀληθῶς ψεῦδος come ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια περὶ τὰ ὄντα, pur avendo lì una differente funzione argomentativa, è analogo a quello in *Soph.* 263d6-264b4.

⁹ Cfr. CASERTANO (1996), pp. 126ss., 184ss.

via alla correttezza dei nomi e così del λόγος, si radica sempre al di fuori della cosa, la quale risulta perciò *difettiva rispetto alla sua stessa essenza* e, in ultima analisi, *non propriamente essente*. Insomma, Platone sapeva bene che proprio cercando di assicurare una dicibilità *fedele* alle cose e quindi *affidabile* entro il dialogo pubblico, le “cose stesse” rischiavano di venire dissolte dal λόγος e annullate. E ciò non per un qualche arbitrio teorico, ma a partire dalla stessa natura e costituzione del λόγος, a partire dal nesso ontologico, dall’unità di λόγος e ὄν.

A questo annullamento, a questo *nichilismo del λόγος*, di cui i sofisti erano gli interpreti più spregiudicati, ma delle cui conseguenze solo Platone era veramente consapevole, egli, *pur riconoscendolo intrinseco alla sua stessa dottrina*, ha voluto resistere, non smettendo mai di cercare una via più diretta di contatto tra il λόγος e le cose: da ciò deriva il suo problema fondamentale, che è quello della μέθεξις, della κοινωvία, della comunicazione tra νοητὰ e αἰσθητὰ¹⁰. Se dunque è pur vero, che nell’imbastire la teoria delle idee Platone ha monumentalizzato quella differenza tra cosa ed ente, e che *in germe*, nella grandiosità delle sue innovazioni teoriche, l’ha consegnata alla tradizione successiva come fondamento della metafisica; *se dunque per questo può essere pur riconosciuto come il primo nichilista; tuttavia il coraggio e la lucidità, con i quali fino agli ultimi momenti del suo percorso teorico ha cercato di disinnescare la carica esplosiva del λόγος, testimoniano che è stato invero anche il primo avversario del nichilismo, in ogni caso il primo ad avere avuto una piena cognizione del problema e della sua generalità.*

Un indizio di ciò lo troviamo proprio inquadrando l’ambito del discorso del *Sofista*: in esso Platone non ha di mira solo la tecnica dei λόγοι, ma guarda all’intero complesso del sapere filosofico, compresa quella che Aristotele chiamerà φυσικὴ ἐπιστήμη. Nel definire l’arte dei sofisti come tecnica antilogica, infatti, lo Straniero elenca così gli ambiti intorno a cui il sofista dice e contraddice: «Intorno alle cose divine, quante sono invisibili ai più», intorno a «ciò che è visibile della

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 94, 188s., 198ss. In *Resp.* 537d6ss. è descritta con grande lucidità, e in termini che ricordano molto le analisi nietzschiane sul nichilismo, la παρανομία insita nella dialettica, anzi nella verità stessa, che distrugge le credenze ereditate, τὰ δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν, di cui siamo come «figli supposti» e infine orfani e incuranti (μέλειν τὸ μηδέν), al punto da ritenere ogni “valore” οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρὸν, il che ci conduce σφόδρα καὶ ταχὺ εἰς τὸ μηδέν, al nulla!

terra e del cielo», «intorno alla generazione e all'essenza relativamente a tutte le cose» e poi «intorno alle leggi e a tutta la politica» e «a tutte e a ciascuna delle arti»: πάντα πάντων αὐτοῖ σοφώτατοι: «i più sapienti di tutti su tutto» sono i sofisti (*Soph.* 232b5-233b3).

Tra i vari cosmî del discorso citati in queste pagine, ve ne è uno che ha particolare pregnanza, innanzitutto perché è esplicitamente l'oggetto di quei «discorsi privati», dialettici, che costituiscono il λόγος propriamente filosofico, ma ancor più perché racchiude tutti gli altri: l'ambito della γένεσις e della οὐσία, che è poi quello intorno a cui si combatte la γιγαντομαχία. Nel *Timeo* la discriminazione prima, il πρῶτον διαιρετέον, è precisamente tra τί τὸ ὄν ἀεί, ciò che è sempre essente, e τί τὸ γιγνόμενον ἀεί, ciò che è sempre diveniente, quindi tra οὐσία e γένεσις, che sono i modi elementari e fondamentali entro cui si danno tutte le cose che sono (*Tim.* 27d5ss.). È questo il nesso cruciale e l'ambito complessivo del λόγος, quell'ambito che va salvato dal sofista e aperto, nei limiti del possibile, alla ἐπιστήμη. Un salvataggio che avviene, come detto, non a partire dal λόγος, ma dall'ente, e che si configura, anche qui come altrove in Platone, precisamente come *fondazione* della γένεσις – l'oggetto proprio dell'indagine dei fisici – nella οὐσία: ἀπὸ γενέσεως ἐπ'ἀλήθειαν τε καὶ οὐσίαν¹¹.

Posto così l'ambito, Platone riassume i termini cruciali della questione in un'unica asserzione: «δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ'οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται: di una certa scienza opinativa intorno a tutte le cose il sofista si è dunque dimostrato a noi possessore, ma non della verità». Una scienza che dunque tiene e propone come vere le sue asserzioni intorno a tutto il molteplice, τὰ σύμπαντα, ma è invero solamente un'arte logica affabulativa e creatrice di idoli, una παιδιὰ, una bambinata, dice qui Platone, sicuramente ironizzando con l'affine παιδεία, di cui il sofista intendeva essere maestro¹². La γοητεία del sofista, la sua malìa, è poi ciò rispetto a cui lo Straniero introduce la distinzione tra εἰκόνα e φάντασμα (*Soph.* 236a9, b8), ed è proprio con l'apparizione di questo φάντασμα, dell'apparenza priva di sostanza e asimmetrica rispetto al mondo e tut-

¹¹ *Resp.* 525c5. Cfr. *Soph.* 246a5-249d4: Platone precisa e corregge la recezione della sua teoria delle idee, citando le sue formule tipiche nella descrizione della posizione degli "idealisti", che però contesta, poiché γένεσις e οὐσία non sono un'alternativa, γένεσιν ἀντ' οὐσίας (246c2), bensì due dimensioni dell'ente, la sua polarità.

¹² *Soph.* 233c10-234a10. Sull'antilogica come παιδιὰ, cfr. pure *Resp.* 539a1ss.

tavia dotata di una propria evidenza persuasiva, di un proprio *apparir vera*, che si arriva al problema cruciale.

Problema che Platone formula in modo da rendere evidente, che ciò che qui si ha di mira è anche la conoscenza del mondo sensibile: ritraducendo il nesso propriamente ontologico sul piano dei φαινόμενα, infatti, lo Straniero pone la questione fondamentale nella forma di una correlazione tra due domande, una rivolta al piano dello ὄν, l'altra a quello del λόγος: «Davvero siamo nel mezzo di una riflessione in tutto e per tutto difficile. Infatti, questo apparire e questo sembrare, ma non essere, e d'altro canto il dire certe cose, ma non vere, tutto ciò è da sempre gravido di difficoltà, aporia in passato e ora. In che modo, infatti, bisogna dire, che il dire o l'opinare cose false sono realmente, e pronunciando questo non incorrere in una contraddizione in termini, è cosa del tutto difficile» (*Soph.* 236d10ss.).

È il problema del “veramente falso”, questa la ἐναντιολογία, un problema posto esplicitamente entro l'ambito del dire, del pronunciare – φθεγξάμενον –, del *come poter dire*, del come è necessario dire: ὅπως εἰπόντα χρή. Un problema quindi *logico*, che però non trova soluzioni se non si fa ontologico. L'aporia del λέγειν ἀληθῆ δὲ μή – dire e tuttavia non veramente – è infatti inscindibile da quella del φαίνεσθαι εἶναι δὲ μή – apparire e tuttavia non essere –, col che la questione del falso è posta sul fondamento di quella dell'apparenza inconsistente.

Da tale correlazione risulta poi evidente, che anche rispetto ai φαινόμενα, così come rispetto agli ὄντα in generale, τὸ ψεῦδος implica τὸ μὴ ὄν, implica dire ciò che non è ο, come dice qui, sostenere quella ἐναντιολογία che ha osato – di nuovo la corrispondenza tra piano logico e piano ontologico – ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι: porre che il non ente sia. Infatti, dice, in nessun altro modo τὸ ψεῦδος viene ad essere (*Soph.* 237a3ss.). Il falso è nel λόγος che osa ipotizzare – ma nel senso greco di “porre innanzitutto”, premettere – che il non ente sia.

Questo passaggio è cruciale: il falso non è semplicemente l'*enunciazione* del non ente, ma anche sempre l'*affermazione* che il non ente *sia*, e questo perché il λόγος pronuncia in ogni cosa che dice l'essente, anche quando dice il niente. Affinché dunque il falso sia possibile, anzi affinché si possa dire che un certo λόγος è veramente falso – che è in fondo ancora il problema intorno a cui Platone polemizzava con Protagora –, bisogna innanzitutto dire come è possibile non semplicemente enunciare il non ente, ma che *il non ente sia essente*, senza cadere nella pura antilogia che distrugge il discorso. Il problema, dunque,

sarà trovare nello stesso ὄν τὸ μὴ ὄν, perché certo non sarà nel μὴ ὄν per sé che si darà la possibilità di un suo essere: in ciò, infatti, Platone rimane fedele a Parmenide¹³, di cui proprio in questo luogo ha citato l'interdetto:

mai ciò sarà domato, dice, che cose che non sono siano – εἶναι μὴ ἔόντα
 ma tu nel tuo ricercare da questa via distogli il pensiero

Per uscire da questo cerchio magico, per dare un senso a quell'azzardo che osa «ipotizzare che il non ente sia», Platone opera un nuovo approfondimento del discorso, in cui si mostra limpida la sua consapevolezza della natura del nesso tra λόγος e ὄν. Lo Straniero, infatti, imposta la questione cercandone le radici nel λόγος stesso, «purché moderatamente torturato». La domanda che pone è «a che cosa bisogna riferire questo nome, il “non essente”». Certo non a un ente, poiché il nome nega precisamente questo. Ma se non a un ente, neanche a un qualsivoglia *che*, giacché «il *che* lo diciamo ogni volta di ente: τὸ τὶ ἐπ' ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε». Ogni *che* del λόγος, qualsiasi cosa esso dica, questo anche il dettato del *Parmenide*, è detto sempre come «*un che*» e così anche come «un ente»: se non dice uno, il λόγος non dice nessuno, μηδέν: niente, ma l'uno è sempre «un ente»¹⁴.

Da ciò deriverebbe che il λόγος che dice il niente non dice affatto – οὐδὲ λέγειν –, come vuole appunto Parmenide. Epperò, nota lo Straniero, l'interdetto parmenideo stesso è viziato da una contraddizione fondamentale: nel dire che non si possono dire «essenti i non enti», esso dice precisamente il non ente e lo dice, necessariamente a causa di tale costituzione del λόγος, come *un ente*: «ἐν αὐτὸ εἴρηκα: τὸ μὴ ὄν γὰρ φημί: uno l'ho detto: dico infatti il non ente» (*Soph.* 237e4-238e3).

In tal modo l'interdetto parmenideo è superato e al tempo stesso confermato: il λόγος dice l'ente, non può non dire l'ente; anche quando dice “non ente”, dice ancora l'ente, *l'essere* del non ente e il non essere *dell'ente*, inestricabile è il loro intreccio: «πεπλέχθαι συμπλοκήν τὸ μὴ ὄν τῶ ὄντι» (*Soph.* 240c1).

Il problema è come esprimere correttamente questo ἄτοπον, in maniera tale che il falso sia posto come tale e distinto dal vero: l'ὀρθολο-

¹³ Cfr. anche *Soph.* 258e5ss.

¹⁴ *Soph.* 237b2-e2. Cfr. pure *Resp.* 478 b5ss.

γία del μὴ ὄν, il modo corretto di dirlo come ἕτερον, come il diverso, come il non identico. Dopo un lungo *excursus*, tramite il quale guadagna proprio «τὴν θατέρου φύσιν» (*Soph.* 258d7), Platone ragiona sulla forma del λόγος, del discorso che di *qualcosa dice qualcosa*, componendo almeno due nomi, un sostantivo e un verbo, ognuno dei quali è *dichiarativo di un'essenza*, ossia identifica un ente e un modo d'essere, un πράγμα e una πράξις. Un λόγος, infatti, che di un ente non dica niente, non è vero λόγος, poiché non dice: «οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος: né un'essenza essente, né una non essente» (*Soph.* 262c4ss.).

In questo *raddoppiamento* è la soluzione del problema: il λόγος è sempre λόγος τινός, di un *che*, ossia di un ente; e di un *che* dice sempre un *che*, un *altro* ente: non ha insomma in nessuna sua parte la potenza di dire un semplice *non che*, non ha nomi per il non essente. Ma nel suo intreccio può dire intorno a un *che* il diverso da ciò che esso è. E nell'*affermazione* del diverso, in cui il λόγος si compie come “tenere per vero”, come δόξα, è la ἀποτελεύτησις del veramente falso, dello ὄντως τε καὶ ἀληθῶς λόγος ψευδής (*Soph.* 263b2-264b7). L'opposizione tra vero e falso è dunque l'opposizione tra omologia ed eterologia: la prima è l'affermazione dell'identità dello stesso, nelle sue varie estensioni, la seconda l'affermazione che se ne distacca – ἀπό-φασις –, che dello stesso dice l'altro che esso non è.

Questa la via maestra che seguirà anche Aristotele nella sua cosiddetta “definizione ontologica della verità”: il λόγος che afferma dello ὄν ciò che è, è vero; quello che lo nega è falso. Qui non abbiamo più semplicemente il λόγος che dice lo ὄν e non può dire il μὴ ὄν, come vuole il sofista, ma un λόγος, che posto un τί, un *che* intorno a cui dice e che è già in quanto tale un ente, di tale ente dice quel che è o che non è, risultando quindi vero o falso.

Si comprende, però, che questa possibilità di affermazione e negazione del λόγος, di φάσις e ἀπόφασις (*Soph.* 263e12), si dà proprio sulla base della struttura articolata del *che* come “un ente”, di “quest'uno”, che dico *cos'è* e *com'è*, ὅτι ἐστίν e ὅπως ἔχει. Quindi innanzitutto sulla sua auto-identità, prima ancora che sulla sua differenza dall'altro da sé: αὐτόν ἐστὶν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλον perché è già raddoppiato nello αὐτὸ καθ' αὐτό, nel questo in quanto lo stesso, perché ha già in sé la differenza. Solo grazie a ciò il λόγος può anche confermarla e dire lo stesso dello stesso, ciò che è conforme ad esso e gli conviene. Questa è la *verità vera*, non quella del sofista, capace di dire intorno a qualsiasi

che ogni cosa e quindi che è così, ma anche il contrario di così: contro i “discorsi duplici” dei sofisti il veramente vero dice l’essenzialmente esente, come Platone afferma più volte e anche qui: τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν λέγων (*Soph.* 240b3).

Il problema è che *questo realmente-veramente-essenzialmente esente* – ὄντως ὄν – *evidentemente non è più la cosa, che risulta scissa in se stessa, nei suoi due poli ἔν e ὄν, proprio da quella μηχανή che doveva salvarne una dicibilità corretta.* Nel τί ἐστίν; di un qualunque τί, infatti, proprio nel dirlo καθ’ αὐτό, secondo lo stesso che è, e quindi in verità, non dico più il *che*, bensì la sua οὐσία, la sua essenza, che non è in esso, ma enfaticamente fuori di esso, χωρίς, è l’ιδέα di cui esso è solo imitazione ed eguagliamento: ὁμοίωμα dice Platone¹⁵, in maniera estremamente corretta, data la sua impostazione ontologica, poiché la cosa come imitazione è precisamente l’«eguagliamento» al se stessa che essa non è come *quest’uno qui*, invero questi molti, ma come *questo ente in quanto tale*, di cui il λόγος vero è a sua volta ὁμολογία (e il nome ὁμωνυμία) – potremmo dire che così τὸ ἐν ὁμοιον τῷ ὄντι εἶναι, ma nella differenza da esso¹⁶, ossia intimamente come ἕτερον. In tal modo, dell’un ente il differente è proprio l’uno che lo fa questa cosa qui concreta che ho davanti, questo πράγμα, che infatti risulta sia ontologicamente, che epistemologicamente difettivo rispetto a ciò che non ho qui di fronte e che ne costituisce la vera essenza.

La differenza, insomma, non è solo verso gli altri, ma innanzitutto verso lo stesso che è, una divaricazione tra la sua presenza e l’intrinseca mancanza di essenza, che annulla la cosa in se stessa. E che tuttavia pare a Platone la condizione della sua conoscibilità, dicibilità e, corrispettivamente, della verità o approssimazione alla verità del dire. In fin dei conti, allora, è solo il nesso λόγος ὄν che assicura *i due termini* ad una qualche stabilità, poiché il λόγος senza ὄν rimane chiacchiera eristica, l’ὄν senza λόγος è la cosa abbandonata alla sua mancanza di stabilità. Platone vuole stringere quel nodo, ma nel farlo pone insieme l’insufficienza dei due termini lasciati a se stessi: quando il nodo comincerà ad allentarsi, si farà anche evidente la carica nichilistica del suo tentativo.

¹⁵ *Phaedr.* 250a6, ma anche *Soph.* 266d8.

¹⁶ *Soph.* 245b7: πεπονηθός τε γάρ τὸ ὄν ἐν εἶναι πως οὐ ταῦτὸν ὄν τῷ ἐνί. Proprio intorno all’unità differente dello ἔν ὄν si sviluppa la γυμνασία del *Parmenide*.

BIBLIOGRAFIA

- CASERTANO GIOVANNI, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo, Napoli, 1996.
- HEIDEGGER MARTIN, *Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976⁵.
- HEIDEGGER MARTIN, *Nietzsche*, ed. it. a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- NIETZSCHE FRIEDRICH, *Plato amicus sed*, a cura di P. Di Giovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

MARCELO PERINE¹

***Pathos e metrion no Político e
o “filosofar dialektikos” no Filebo²***

Introdução

Na obra de Platão assistimos à primeira grande tentativa, na tradição ocidental, de elaboração do que viria a ser chamado de psicologia das paixões, no âmbito de uma concepção do homem, isto é, de uma antropologia, que pode ser considerada uma síntese na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com o *kosmos*, a tradição sofística do homem como ser de cultura destinado à vida política, e a herança socrática do “homem interior” e da “alma”. Segundo afirma o estudioso brasileiro H.C. de Lima Vaz,

a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das ideias. É essa ordenação transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da “alma” (*psyche*) na sua condição terrena (Vaz, 1993: 36).

Uma das principais dificuldades de refletir sobre as paixões na obra de Platão é o fato de encontrarmos o tema em permanente elaboração. O tema está presente desde os diálogos do ciclo da morte de Sócrates,

¹ Professor da PUC/SP e Pesquisador bolsista do CNPq (e-mail: mperine@gmail.com).

² Retomo, com modificações e acréscimos, uma reflexão publicada com o título “Medida e paixões no *Político* de Platão”, *Filosofia Unisinos*, v. 8/3, pp. 213-226, 2007.

atravessa as grandes formulações epistemológicas, éticas e ontológicas dos diálogos da maturidade, é retomado de diferentes modos nos diálogos dialéticos e comparece com renovado vigor nas definitivas especulações cosmológicas e teológicas do *Timeu* e das *Leis*, assumidas numa perspectiva antropológica surpreendente e inovadora.

A presente reflexão não pretende, nem de longe, percorrer esse longo itinerário que fundou sobre alicerces até hoje bastante sólidos a concepção ocidental do ser humano. Com efeito, um dos pilares sobre os quais se assenta a antropologia platônica é a admissão de que toda a realidade é atravessada pela aptidão para fazer (*poiein*) e para padecer (*paschein*)³ ou, o que é o mesmo, a admissão de que ser é padecer⁴. Ora, esse axioma da antropologia platônica é um dos fundamentos que resistiu à única revolução ocorrida na filosofia ocidental depois de Platão, a saber, a revolução kantiana, assim como resistiu às outras revoluções que abalaram a tradição de saber ocidental, como o darwinismo, o freudismo e até mesmo o marxismo.

O que pretendo aqui é tomar um dos elementos, a meu ver, mais representativos da antropologia platônica e fazer sobre ele uma espécie de experimento intelectual, com vistas a mostrar a sua originalidade para a compreensão do ser humano, na sua singularidade (*idiotes*) e na sua dimensão social (*polites*); a sua coerência com a doutrina dos Princípios, que nos foi transmitida pela tradição indireta do platonismo, e, finalmente, evidenciar a sua sintonia com o sentido e a intenção do “filosofar *dialektikos*” no *Filebo* de Platão, segundo a leitura feita por Casertano⁵. A partir da concepção platônica do *thymos/thymoeides*, formulada principalmente na *República*, pretendo mostrar que a tarefa da ciência régia, definida no *Político*, não só pressupõe a elaboração da *República*, mas a integra numa concepção dialética, que tem como horizonte a doutrina dos Princípios. Essa concepção da dialética ou do “filosofar *dialektikos*” é a que preside os últimos diálogos, particularmente a que está em ato no *Filebo*, segundo a leitura de Casertano.

³ Cf. *Górgias* (476 B-C), *Rep.* (IV, 436 A-C), *Fedro* (270 C-E), *Teet.* (156 A-B) e *Sofista* (247 D-248 C).

⁴ Ver PRADEAU (2003). Exemplo típico do axioma “ser é padecer” pode ser visto em *Fedro* (270 D-271 A), quando Sócrates, no contexto da exposição das regras da verdadeira arte de fazer discursos, diz que, para demonstrar a natureza das coisas, é preciso explicar a capacidade que por natureza elas têm de agir e de padecer. Portanto, a potência de agir e de padecer revela a natureza e a essência das coisas.

⁵ Cf. CASERTANO (1991: 80-135).

O *thymos/thymoeides* na República

Começo de longe, isto é, da concepção platônica do *thymos/thymoeides* formulada principalmente na República. Ao elaborar sua concepção da alma, Platão renova a antiga concepção homérica do *thymos*. Ao contrário do que fez no *Fédon*, quando atribuiu ao corpo a responsabilidade pelos conflitos da alma, na República Platão transfere para o interior da alma a fonte dos seus conflitos, uma vez que é nela que se encontram as paixões e os apetites. Nas refinadas análises da República desenha-se uma tripartição hierárquica das funções que caracterizam a alma humana: no nível mais baixo, os desejos, amiúde desordenados (*epithymetikon*); acima deles, o coração impetuoso, que pode estar submetido à medida ou à desmedida (*thymos*), e, dominando sobre esses dois, a razão (*logistikon*). Um dos pontos-chave dessa complexa psicologia é a descoberta da importância do papel que exerce na alma o *thymos* político. Essa descoberta, segundo Jean Frère, “é uma inovação da República, assim como a determinação do seu lugar intermediário numa concepção tripartida da alma” (Frère, 2004: 111).

A caracterização dos conceitos de *thymos/thymoeides* é feita nos livros II e III da República, quando Platão define as qualidades dos guardiões, dentre os quais ele distingue a categoria dos soldados e a dos governantes. A análise das disposições naturais exigidas para ser um bom guardião do Estado revela duas qualidades indispensáveis, a saber, possuir um “coração impetuoso” e uma “natureza filosófica”. Em duas passagens (374 D-376 C e 410 B-412 A), de modo particular, *thymos* e *thymoeides* aparecem como “aptidões combativas” da alma, que devem poder ser associadas com uma parte de brandura, muito embora a natureza branda se oponha à impetuosa (375 C-D). Portanto, para Platão, “a qualidade mental que é o *thymoeides* e o poder psíquico que é o *thymos* implicam, ao mesmo tempo, mas não necessariamente no mesmo momento, doçura e ardor combativo” (Frère, 2004: 111).

No livro IV (439 D-441 C) da República, Platão generaliza para todos os cidadãos o estudo do *thymos-thymoeides* do guerreiro e do governante desenvolvidos nos livros II e III. O *thymos* platônico não será mais o *thymos* homérico do guerreiro audacioso, pois o seu combate será de si mesmo contra si mesmo, em vista do estabelecimento da justiça no interior de cada um e entre todos na cidade. O *thymos* vai se

tornar a parte mediana da alma, situando-se no meio das duas outras partes, entre desejo e razão.

Mais il peut aussi, tel le désir hybristique face au désir mesuré, se dégrader: le *thumos* est alors ardeur déraisonnable ou non raisonnée. Mais en l'âme de chacun, mesuré ou non raisonnable, le *thumos* platonicien est toujours *thumos* combatif (Frère, 2004: 125).

Essa concepção do *thymos* é decisiva para o estudo da virtude em geral, entendida como um modo de relação entre as partes da alma, particularmente para a compreensão da coragem, no livro IV da *Re-pública*. A coragem do guerreiro é definida como um poder ligado à reta opinião (430 B). Esclarecido pela *orthê doxa*, o *thymos* comedido opõe-se aos excessos das paixões e dos desejos, podendo às vezes chegar a experimentar uma sã indignação contra si mesmo ou contra a injustiça na cidade. Assim, na medida em que é esclarecido pela reta opinião, o *thymos* é também elemento constitutivo das outras duas virtudes cívicas, a temperança e a justiça.

Num parágrafo exemplar, Jean Frère resume a questão de um modo que me permite passar para a questão que me interessa analisar no *Político*.

Dans la *République*, le courage, vertu des gardiens-soldats, repose sur la relation existant entre *orthê doxa* et *thumos*-ardeur. Quant au courage, en tant que vertu des gardiens-magistrats, il ne se rattache au *thumos*-ardeur que dans la mesure où le gardien-magistrat, mené par l'*epistêmê*, est comme le soldat-gardien 'combattant' pour la santé et l'intégrité de tous. C'est un tel accord entre *thumos*-ardeur et soit *doxa* soit savoir de l'intellect qui se retrouvera, mais sous-jacent et non énoncé, dans certains textes postérieurs à la *République*. Ainsi en sera-t-il dans le *Politique*. L'*andreia* (énergie/courage) et son opposé la tranquillité (*êremia*) (306 A-311 CD) dont la mesure et la synthèse font les bons gouvernants renvoient certainement aux deux 'parties' de l'âme – non ici nommés – que sont *thumos* et *noûs* (309 C) (Frère, 2004: 176).

Pathos e metron no Político

Na última seção do diálogo *Político*, na qual se deve definir a natureza do verdadeiro político, isto é, a natureza da tecedura régia, seu modo de tecer, assim como o seu produto (306 A-311 C), o Estrangei-

ro começa por uma análise dos contrastes no interior do Estado, particularmente o contraste entre a energia e a sobriedade. Esse contraste entre virtudes é usado pelos trapaceiros do discurso para ilustrar a tese de que uma parte da virtude é diferente da virtude como Ideia.

Consciente de fazer um discurso que causará espanto, o Estrangeiro observa que essas duas partes da virtude são grandemente inimigas e estão em contradição em muitas realidades nas quais se encontram. Ora, isso é surpreendente, pois em geral se afirma que todas as partes da virtude são naturalmente amigas. Contudo, é preciso verificar se essa amizade é absoluta, ou se alguma das partes tem alguma diferença com as que lhe são afins.

Usando o exemplo da velocidade nos corpos, nas almas, na emissão da voz, o Estrangeiro nota que, em muitas ações e em muitas circunstâncias, sempre que apreciamos a velocidade, a força, a rapidez do pensamento, do corpo ou da voz, exprimimos nosso louvor usando o mesmo termo: energia. De fato, dizemos que algo é ágil e enérgico, veloz e enérgico ou forte, e assim por diante. Em outros casos, apreciamos a ideia de agir com calma e exprimimos nossa admiração com termos contrários ao que acabamos de citar: chamamos pacíficas e sábias as realizações do pensamento e, quando se trata de ações, as chamamos lentas e doces e, para todas as coisas que se desenvolvem com a lentidão oportuna, não damos o nome de energia, mas de sobriedade. Entretanto, quando essas duas qualidades agem fora de propósito, as censuramos, chamando-as com nomes contrários: quando ocorrem mais rapidamente do que é oportuno e quando se mostram muito velozes e muito rudes, as chamamos violentas e extravagantes; quando se mostram muito graves, lentas e brandas, as chamamos frouxas e indolentes.

Essas qualidades, fixadas pela sorte em posições antagônicas, não estão misturadas umas com as outras nas ações. Mesmo quando se encontram na alma, provocam diferenças entre as pessoas e diferentes reações diante das ações. De fato, conforme a afinidade que cada um tem com um ou com outro comportamento, algumas coisas são louvadas como familiares e outras censuradas como estranhas, provocando conflitos entre as pessoas sobre muitas questões. Portanto, o contraste e a desunião essencial entre essas duas virtudes têm como consequência uma desunião e um contraste extensivo a todos os cidadãos⁶. Põe-se,

⁶ Sobre isso, ver as interessantes análises de MISHIMA (1995).

assim, o problema a ser resolvido pela ciência régia: como amalgamar adequadamente os temperamentos que se inclinam mais para a energia com os que se inclinam mais para a moderação?

É em vista de responder a esse problema fundamental da ciência régia que a breve seção (283 B-287 B) do *Político* sobre as duas espécies de métrica revela toda a sua importância no conjunto do diálogo. Curiosamente, esta seção sobre a medida divide o diálogo exatamente ao meio e é central para a definição do homem político⁷.

De acordo com Yvon Lafrance, podemos distinguir claramente um sentido literário e um sentido filosófico do termo *metrion* na obra de Platão. Em seu sentido literário, *metrion* indica, em primeiro lugar o que é moderado, modesto, equilibrado (Cf. *Górgias*, 511 E, 484 C; *Fédon*, 108 C)⁸. Num segundo sentido, indica o que é justo, o que está bem, o que é conveniente (*Cármides*, 166 E, *Apologia*, 39 B, *Crátilo*, 401 A)⁹. Em terceiro lugar, traduz o que é suficiente, o que basta, com nuances mais ou menos restritivas (Cf. *Fédon*, 117 B, *Rep.*, V, 470 D, *Sofista*, 237 B)¹⁰. Em poesia, o termo designa a medida e o metro (*Górgias*, 502 C, *Lísias*, 205 A, *Banq.*, 187 D, 205 C, *Rep.*, X, 607 D, *Fedro*, 258 D, 267 A, 277 E). Finalmente, o termo também é utilizado em sentido estritamente matemático, como em *Rep.*, IV, 426 D e em *Sofista*, 235 D. Portanto, o uso literário do termo tem uma dupla significação: ele indica a *quantidade*, quando é usado em sentido estritamente matemático, e indica a *qualidade*, quando é usado em todos os outros sentidos.

O sentido filosófico do termo *metrion* é construído a partir de suas origens literárias, pois os aspectos quantitativo e qualitativo nele aparecem frequentemente. O caso mais evidente é *Protágoras* 356 D-357 E, em que Platão aplica a noção de medida no cálculo dos prazeres e das penas. A noção de *metrion* pode se aplicar tanto no domínio do corpo como no da alma. É o que vemos em *Fédon* (86 BD) e em *República* (III, 412 A). Segundo Lafrance:

On pourrait donc parler ici d'une métrétique anthropologique qui assure la juste proportion des éléments du corps et de l'âme en faisant

⁷ Cf. DIÈS (1935: xlvi).

⁸ Ver também: *Rep.* (I, 372 D; III, 396 D, 399 B; IV, 423 E, 431 C; V, 466 B; VII, 538 D, 539 C, 560 D; IX, 572 B), *Fedro* (229 B), *Teet.* (191 D) e *Sofista* (216 B).

⁹ Ver também: *Fédon* (87 D; 96 D), *Rep.* (I, 354 B; III, 390 E; V, 460 D, E; VI, 497 A; VII, 518 B), *Fedro* (236 A, 265 C) e *Teet.* (181 B).

¹⁰ Ver também: *Eutidemo* (305 D) e *Fedro* (277 B; 278 B).

l'unité des contraires. Mais la notion de mesure s'applique aussi au domaine de la connaissance. Selon un passage de *République* (X, 602 D-603 A) l'homme possède un remède pour se libérer des illusions des sens et ce remède est la mesure, le calcul et la pesée (Lafrance, 1995: 92).

Assim, ainda segundo este autor:

La mesure est une notion qui s'applique à beaucoup de domaines de la réalité phénoménale: l'action humaine, la connaissance, l'âme et le corps, où elle apparaît toujours comme une sorte de milieu, et dans un langage plus technique, une sorte d'intermédiaire (*metaxu*) entre un excès et un défaut, un plus et un moins (Lafrance 1995: 93).

O *metrion*, portanto, é uma proporção, que harmoniza os contrários e realiza uma mistura ordenada, bela e boa.

No centro do *Político*, a pequena digressão sobre a métrica visa mostrar a necessidade de um critério para estabelecer o que é apropriado aos discursos, evitando que eles incorram na enfermidade produzida pela falta de medida¹¹. O Estrangeiro distingue dois tipos de métrica. O primeiro refere-se a medidas que são avaliadas na sua relação recíproca, como a grandeza e a pequenez. Desse tipo de métrica servem-se as artes que têm a ver com os números, isto é, com comprimentos, larguras, espessuras (284 E). O segundo tipo relaciona as medidas do primeiro tipo com o *metrion*, isto é, com a justa medida (284 E). O estabelecimento dessa segunda métrica é absolutamente necessário quando se quer encontrar critérios certos e não apenas relativos, isto é, quando não se quer recair no relativismo de Protágoras, cuja tese do homem-medida pode significar que o acordo dos cidadãos é o que decide e serve de medida em política¹².

Política e teoria dos Princípios

Imediatamente antes da seção sobre a justa medida, o Estrangeiro opera a diérese da tecedura (*Pol.*, 279 A-280 A), que se tornou necessária para corrigir e completar o que faltou à diérese do pastor, em vista

¹¹ O problema clássico da medida dos discursos e da sua propriedade é um dos temas centrais do *Fedro* (258 D; 267 B; 271 C-272 B).

¹² Ver TORDESILLAS (1995: 103).

de explicar em que consiste o cuidado para com as coisas da cidade. O Estrangeiro divide rapidamente para chegar logo ao que interessa. Tem-se a impressão de estar diante de um exercício que parece apenas um jogo, mas é preciso ter presente que, no escrito, Platão se limita a mostrar uma análise que já fora realizada no âmbito da oralidade¹³.

Apesar da rapidez com que é feita a diérese da tecedura, ela contém todos os elementos necessários para a posterior definição da ciência régia. Note-se, por exemplo, que a questão do conflito entre as partes da virtude e a virtude total é antecipada pelo artifício que consiste em afirmar a identidade e a não-identidade entre a tecedura e a arte de confeccionar vestimentas. De fato, o Estrangeiro diz que a tecedura constitui “a parte mais importante na confecção da vestimenta” (280 A), o que significa que, embora os termos possam ser tomados como sinônimos, deve-se ter presente que eles não são idênticos. Do mesmo modo, a solução da questão do conflito entre os que disputarão com o político as funções de cuidado para com as coisas da cidade é preparada pela análise das causas e das com-causas na técnica de produzir as vestimentas (280 E-281 E).

Para a definição da ciência régia e, portanto, para a compreensão da tarefa do político, interessa-me destacar principalmente o aspecto do entrelaçamento ou da colaboração entre causas contrárias (282 A-283 A), deduzido a partir da redução das atividades humanas a duas funções fundamentais, a saber, a de separar e a de unificar. O Estrangeiro mostra que até mesmo a fiação, uma das causas auxiliares da tecedura, procede segundo esses dois modos opostos para obter fios de natureza contrária: um rígido para a urdidura, o outro flexível para a trama. Do mesmo modo procederá a tecedura, pois a parte essencial da produção de vestimentas consiste no justo entrelaçamento do fio da trama com o fio da urdidura. O Estrangeiro pretende com isso reproduzir, num modelo simples, a complexidade das relações próprias da política, para provar que os procedimentos de separar e unificar, embora contraditórios, podem colaborar para produzir o mais excelente de todos os tecidos (311C).

É em torno dessa questão que retomarei em seguida as observações anteriormente feitas sobre *pathos* e *metrion*, para compreender a tarefa da política na perspectiva da teoria dos Princípios, transmitida pela tradição indireta do platonismo. Para isso, é preciso compreender o

¹³ Cf. MIGLIORI (1996: 110).

que o Estrangeiro entende por “política verdadeiramente conforme a natureza” (308 D).

“A política verdadeiramente conforme a natureza”

Em exaustivo estudo sobre a expressão “uma política verdadeiramente conforme a natureza”, com a qual o Estrangeiro se refere à política como ciência régia, Monique Dixsaut chama a atenção para o seu caráter surpreendente, pois “a política, segundo Platão, deveria ser, senão contra a natureza, pelo menos desprovida de todo fundamento natural”, dado que “para adquirir um modo político de existência, os indivíduos humanos devem passar por uma *paideia* e participar de duas virtudes contrárias” (Dixsaut, 1995: 253). De modo semelhante à virtude, a Natureza padece de uma contradição interna, e isso foi representado pelo grande mito do *Político*, sob a forma dos movimentos em sentidos contrários. Portanto, “para ser conforme a natureza, a política deve levar em conta essas duas espécies de contradição, naturais no sentido de que ambas são irracionais e no sentido de que se pode apenas constatá-las e não lhes dar um *logos*” (Id.). A pergunta, portanto, é a seguinte: se essas contradições devem ser superadas pela prática política, em que sentido pode haver uma política conforme a natureza?

Segundo Dixsaut, a fórmula do Estrangeiro deve ser tomada como fio condutor de todo o diálogo, o que permite distinguir claramente três questões: (1) a natureza do político, ligada ao que ele deve saber e fazer e saber para fazer; (2) a natureza da ciência política, na sua tríplice operação de governar, cuidar e tecer e, finalmente, (3) a natureza da ação política, cujo paradigma é a tecedura. A primeira questão é respondida pela resolução da segunda, que, por sua vez, conduz à solução da terceira. Com efeito, sendo a função política definida pela posse da ciência política, segue-se que é político aquele que sabe o que um político deve fazer, ou seja, governar, cuidar e tecer. Entretanto, as funções de governar e de cuidar, correspondentes ao caráter teórico-crítico e autodiretivo da ciência real, definidas na primeira diérese do diálogo (259 D-260 C), foram atribuídas ao deus no grande mito cosmológico (268 D-276 E). Assim, o político humano será definido pelo saber prático que caracteriza a terceira função, descrita pelo recurso ao paradigma da tecedura (305 E-311 B). A natureza da ação política, portanto, consistirá em realizar aquilo que no *Lísis* (213 B) parecia impossível, isto é, tornar amigo o inimigo, tecendo juntos os temperamentos impetuosos da urdidura com os temperamentos moderados da

trama, ligando-os pelo laço da opinião verdadeira e firme a respeito do belo, do bom, do justo e de seus contrários, para produzir algo de divino numa raça de demônios (309 C).

A tese de Dixsaut é que o Estrangeiro chama de “verdadeiramente conforme a natureza” uma política que recorre à educação, como sua indispensável auxiliar, para domesticar essas forças verdadeiramente naturais que são as paixões e conduzir os homens da existência natural à existência política. Mas a educação das paixões como mediação privilegiada da ação política, concentrada sobre o papel mediador do *thymos/thymoeides* entre o *epithymetikon* e o *logistikon*, amplamente desenvolvida na *República*, não basta para superar o conflito natural existente no nível das virtudes e no interior das próprias virtudes. Exige-se um segundo entrelaçamento porque as virtudes se enraízam em tendências naturais opostas e refletem uma dualidade mais original ou, para usar as palavras do Estrangeiro na conclusão do relato mítico, refletem “duas maneiras opostas de viver e nascer” (274 D). Este é o ponto que me permite situar a fórmula “política verdadeiramente conforme a natureza” no âmbito da teoria dos Princípios. Para tanto, não farei uma exposição exaustiva dessa teoria, mas direi uma palavra rápida sobre o seu núcleo de ensinamentos, para compreender o que se pretende destacar na presente reflexão¹⁴.

Teoria dos Princípios

Por meio dos discípulos imediatos de Platão, dos quais se destaca Aristóteles pela quantidade e pela qualidade das informações sobre as assim chamadas “doutrinas não escritas” (*agrapha dogmata*)¹⁵, tomamos conhecimento de um núcleo de ensinamentos relativos aos Princípios do Uno e da Díade; relativos à doutrina dos Números ideais, com

¹⁴ Para uma exposição de conjunto da teoria dos Princípios remeto a: KRÄMER (1982) e GAISER (1991; 1994).

¹⁵ Embora dispersas por toda a obra de Aristóteles, o maior número de informações sobre as doutrinas não escritas de Platão estão concentradas nos capítulos 6 e 9 do livro I e nos livros XIII e XIV da *Metafísica*. A expressão *agrapha dogmata* foi consagrada por Aristóteles em *Física*, IV 2, 209 b 1-17. Sobre o conjunto de testemunhos que constituem a tradição indireta, ver GAISER (1998). Sobre as informações fornecidas por Aristóteles na *Metafísica* a respeito das platônicas doutrinas não escritas, sua credibilidade e seus influxos, ver também REALE (2001: 177-208).

seus complexos desdobramentos na redução das Ideias a Números e, também, relativos à doutrina dos entes matemáticos intermediários entre as Ideias e os sensíveis. Com essa teoria Platão pretendia captar as causas primeiras (*archai, aitiaí, stoicheia*) de toda a realidade, partindo dos diferentes âmbitos do real, para explicá-lo a partir desses Princípios. Essa doutrina não foi exposta em sua obra literária, porque Platão não queria que leitores despreparados e inaptos fossem levados a equívocos¹⁶. Isso não significa que a doutrina não pudesse ser escrita ou que não tivesse nexos com a obra escrita. Entre a obra escrita e o ensinamento não escrito existe uma conexão estreita e necessária¹⁷.

Segundo o testemunho de Aristóteles, os princípios supremos do Uno – que Aristóteles aproxima ao que ele entende por causa formal – e da Díade de grande e pequeno – que ele aproxima à causa material – seriam os elementos constitutivos das Ideias e, portanto, de toda a realidade¹⁸. A ação conjunta desses dois princípios constituiria a estrutura bipolar da totalidade do real. Daí decorreria que a totalidade da realidade seria uma síntese ou um misto de unidade e de multiplicidade. Numa página magistral, Krämer assim resume essa difícil questão das doutrinas não escritas:

Tutto quello che è, lo è nella misura in cui è qualcosa di limitato, determinato, distinto, identico, permanente, e così come tale partecipa all'unità originaria che è il principio di tutta la determinazione. Niente è *qualcosa* se non è, in certa misura, *un* qualcosa. Ma qualcosa può essere, opportunamente, un qualcosa singolare e *partecipare* all'unità solamente perché partecipa, al tempo stesso, al principio opposto della molteplicità illimitata e, dunque, è differente dalla propria unità. L'essere, per questo, è essenzialmente unità nella molteplicità [...] Questo è il nucleo della *concezione ontologica di fondo* di Platone. (Krämer, 1982: 156)

Pois bem, a expressão “uma política verdadeiramente conforme a natureza”, com a qual o Estrangeiro se refere à ciência régia, deve ser en-

¹⁶ O testemunho mais importante sobre os equívocos que Platão queria evitar ao não escrever sobre essas questões é dado por Aristóxeno [*Harm. Elem.*, p. 30-31 (Meibom), p. 39-40 da Rios, citado por GAISER, 1998: 18s], que recolhe o testemunho de Aristóteles sobre as reações provocadas no público que ocorreu à *akroasis* platônica *Sobre o bem* (*Peri tagathou*). Sobre o *Peri tagathou*, ver BERTI (1994).

¹⁷ Sobre a relação das doutrinas não escritas com os diálogos, ver KRÄMER (1982: 179-213).

¹⁸ Ver ARISTÓTELES, *Met.*, I 6, 987 b 19-21.

tendida como uma decorrência do princípio de correspondência entre os processos humanos e o processo cósmico, anunciado no final do mito cosmológico do *Político*. Na era de Zeus, em que a vida humana está privada da vigilância divina, os homens devem tomar conta da própria vida e zelar por si mesmos, “tal como o universo, pois tudo o que fazemos é imitá-lo e segui-lo, alternando, na eternidade do tempo, estas duas maneiras opostas de viver e nascer” (274 D). Ora, dado que o cosmo é regido pela polaridade dos princípios do Uno e da Díade ou da unidade *na* multiplicidade, aquela dualidade mais original na qual se enraízam as tendências naturais opostas das virtudes, não podendo ser suprimida, deve ser entrelaçada, segundo uma justa medida, como tudo no universo, para compor “o mais magnífico e excelente de todos os tecidos” (311 C). Do mesmo modo como Deus estabelece ordem e medida nos caracteres da natureza primitiva do universo, para evitar que ele se “dissolva na tempestade e desapareça no caos infinito da dessemelhança” (273 D), também o político deve estabelecer a justa medida para evitar que o conflito de caracteres, que não passa de um jogo, não se transforme, nas coisas graves, na “enfermidade mais perigosa que há para as cidades” (307 D). Com isso, passo ao último ponto da minha reflexão.

Metrion e meikton: a virtude

No final do *Político*, como já disse, o paradigma da tecedura é retomado para mostrar em que consiste o tecido político, qual é a boa constituição e qual é a natureza da função real do tecelão. O paradigma deixa claro que ao político compete o entrelaçamento correto dos temperamentos dos cidadãos, a mistura proporcionada dos impetuosos com os moderados. O Estrangeiro reserva ao político autêntico o conhecimento do oportuno e do inoportuno para os indivíduos e para as cidades (cf. 305 D, 306 A). Nesse sentido, Tordesillas acerta o alvo quando afirma que “o conhecimento do *kairos* é o que dá à arte política sua justificação teórica e sua eficácia prática” (Tordesillas, 1995: 108). Entretanto, o conhecimento do *kairos*, que remete à figura do demiurgo divino, que conhece o momento oportuno de deixar livre o cosmo ou de retomar o comando sobre ele (cf. 270 A, 272 E, 273 E), é apenas uma das expressões da ciência da justa medida (cf. 284 E), que não só caracteriza a atividade da divindade, mas também a do filósofo e a do homem político.

A arte da medida, como vimos anteriormente, é dupla: a primeira mede a grandeza e a pequenez das realidades, limitando-se às suas recíprocas relações quantitativas; a segunda refere-se à “essência necessária à geração” (283 D), não se atendo às relações mútuas entre os termos, mas às suas relações com a justa medida. Ora, esta segunda arte de medir, que não é quantitativa, mas qualitativa, aplica-se exclusivamente às realidades existentes no tempo e, portanto, sujeitas ao devir, como é o caso das ações e dos discursos humanos. Assim, se a arte política consiste em produzir a justa medida na organização da cidade, seu trabalho de organização tem o caráter de uma ação intermediária entre a ordem imutável do cosmo e a ordem mutável da práxis humana. Desse modo, a arte política não consiste na aplicação de normas absolutas, válidas de uma vez por todas, mas na organização da cidade atendo-se ao conveniente e ao inconveniente (cf. 305 D 4) em cada caso (Santa Cruz, 1995: 196).

O verdadeiro político é o que sabe misturar na medida exata as virtudes, ou as partes da virtude, que são por natureza opostas entre si, atribuindo a uma o lugar da urdidura, pela sua rigidez, e à outra o lugar da trama, pela sua flexibilidade e brandura (cf. 309 B). A função própria da política é, portanto, entrelaçar os opostos, de modo que a mistura seja feita segundo o justo meio. Maurizio Migliori, no seu comentário ao *Político*, chama a atenção para o fato de que, sobre a questão do *metrion* aplicada às virtudes, Platão não propõe um esquema simples e linear, redutível ao mais e ao menos. Ele parte de duas virtudes opostas, cada uma delas já marcada pela medida e, portanto, colocada no meio ou no *kairos*, às quais se opõem dois extremos: um pelo excesso (a louca soberba) e outro pela deficiência (a fraqueza vil)¹⁹. Isso mostra que para Platão a virtude consiste na mistura ade-

¹⁹ A medida está no justo meio. Eis a representação proposta por MIGLIORI (1996: 306):

Excesso (+)	Kairos (=)	Falta (-)
Excesso de energia Louca soberba	←energia↔sobriedade→ virtudes opostas	excesso de sobriedade fraqueza vil

O esquema não deve ser entendido em sentido estático, como se existisse um justo meio comum a ambas, ou ainda pior, como uma mistura a ser realizada pela unificação das virtudes. Ambas devem permanecer e ser atuadas segundo o *kairos*. Por isso, Platão exige um laço espiritual baseado no conhecimento do bem e da medida: só ele consente respeitar e valorizar a escolha “justa” que brota da virtude oposta.

quada, oportuna, de dois princípios opostos, no caso, a determinação/energia e a moderação/sobriedade, que não podem ser suprimidos, mas devem ser mediados, entrelaçados, tecidos para que o conflito dos temperamentos não se torne a enfermidade mais perigosa para as cidades (cf. 307 D).

Note-se que, segundo o Estrangeiro, a enfermidade e a decadência das cidades não é atribuída à deficiência de virtude, mas ao seu excesso: não é a falta de coragem ou de moderação que leva os temperamentos e as cidades à ruína, mas o seu excesso. De fato, é o desenvolvimento isolado de cada uma dessas virtudes e, portanto, o seu caráter desmedido, decorrente da falta de adequada mistura entre elas, que leva os temperamentos a cair na ferocidade bestial ou na humilhante fama de tolos (cf. 309 E), e, por consequência, provoca nas cidades a degeneração da coragem natural em loucura furiosa ou a degeneração da moderação em excesso de fraqueza, “terminando num estado de completa enfermidade” (310 E).

A medida, portanto, é a mistura. A verdadeira virtude, a que está no meio, consiste na mistura de duas naturais tendências opostas, em perfeita simetria com o que ocorre no cosmo, que também se constitui de uma mistura de princípios opostos em permanente polaridade. A política conforme a natureza de que fala o Estrangeiro consiste em proceder como a inteligência que governa o cosmo, cuida da humanidade e harmoniza os princípios opostos que poderiam levar tudo à ruína. Se, por um lado, como afirma Monique Dixsaut, governar significa “não permitir que se emancipe da ação política nenhuma prática de alcance geral”; e cuidar significa “não permitir a nenhum habitante da cidade agir fora das leis” (Dixsaut, 1995: 259), e se essas funções tornam o político parecido com o pastor divino, por outro lado, também a mais humana e mais propriamente política das funções, a saber, a de entrelaçar o temperamento dos homens ardorosos com o dos homens moderados, conduzindo-os à vida comum, em concórdia e amizade, aproxima a ação do político da ação da divindade.

Se a ação propriamente política consiste em unificar, então será imitando a ação do artífice divino, que produz unidade *na* multiplicidade, que o político humano poderá realizar o mais precioso de todos os tecidos, que envolve a todos, escravos e livres, que vivem nas cidades, os mantém juntos nesse entrelaçamento, os governa e dirige, sem descuidar de absolutamente nada que deva contribuir para uma cidade feliz (cf. 311D).

Filosofar *dialektikos*

No *Político* a ciência régia é definida como ciência teórica, crítica e diretiva, que não age diretamente sobre a realidade, mas precisa de mediações para operar a mistura dos temperamentos impetuosos com os temperamentos moderados. Na *República*, Platão já havia proposto a educação como instrumento político para superar a oposição das tendências naturais nas quais se enraízam as diferentes virtudes, assegurando a concórdia entre elas por meio de uma rigorosa hierarquia na alma²⁰. No *Político* ele sustenta que a ciência régia deve servir-se das auxiliares, que são a ciência militar, a ciência jurídica e a retórica (303 D-305 E) como mediações da ação política. Essas ciências são subordinadas à ciência política, porque só esta sabe “que ocasiões são favoráveis ou não para iniciar ou levar adiante os grandes empreendimentos” (305 D). Ora, é esse conhecimento do conveniente, do devido, do oportuno, característica essencial daquela métrica que se refere “a tudo que conserva o meio entre dois extremos” (284 E), que, a meu ver, remete ao “filosofar *dialektikos*”, como é exposto no *Filebo*.

A expressão *to dialektikos* aparece no *Filebo*, no final da exposição da “via mais bela” da qual Sócrates se diz sempre enamorado, mas que muitas vezes lhe fugiu e o deixou sem saída (cf. *Fil.* 16 B). Esse procedimento dialético, já exposto uma vez no *Fedro* (265 DE), como nos recorda Casertano, é evidentemente “uma ‘releitura’ do antigo método pitagórico de ‘dar um número às coisas’, uma releitura consciente das contribuições fundamentais de Filolau e de Arquitas”. (Casertano 1991: 94). Não obstante algumas particularidades estruturais do enunciado, que complicam toda a passagem (*Fil.* 16 C-17 A), o seu conjunto é bastante claro²¹ e a sua formulação nesse momento do diálogo é feita em vista do problema do início, isto é, da divisão do prazer e da inteligência em espécies. Portanto, o procedimento dialético tem a finalidade instrumental de evidenciar que o prazer e a inteligência são um e muitos ao mesmo tempo²².

²⁰ Cf. *Rep.* (IV, 441 E-442 B). Sobre as oposições “naturais”, ver: *Rep.* (II, 375 A-376 D, III, 410 C-E; VI, 503 B-E); *Banq.* (220 D-221 A) e *Timeu* (18 A).

²¹ A passagem que apresenta esta nova via (*Fil.* 16 C-17 A) é esquematizada por CASERTANO, 1991: 92-93.

²² Casertano diz claramente: «Il fatto che Platone insista con tanta chiarezza sull'applicazione concreta del suo metodo (19 b: bisogna vedere quanti e quali sono gli *eide* del piacere e dell'intelligenza; 20 a: per non cadere in aporia bisogna suddividere gli

Entretanto, não é isso que quero destacar. Meu interesse encontra-se nas conclusões que Casertano extrai do escopo do *Filebo*, que ele identifica do seguinte modo:

considerare il mondo reale come mescolanza, il che significa elaborare un criterio per giudicare dei gradi di valore di ciascun modo di questa mescolanza, in altre parole creare un sistema di *idee* che abbia un rapporto concreto col *reale*” (Casertano, 1991: 119).

Esse escopo revela também a fundamental ambiguidade do diálogo, da qual Platão parece estar perfeitamente consciente:

Concludendo, potremmo dire che l’ambiguità del *Filebo* consiste nella sempre più matura consapevolezza, da parte di Platone, della insostenibilità di una visione ‘dualistica’ della realtà che separi e contrapponga, ontologicamente, il piano delle cose e quello delle idee (a livello dell’uomo, il corpo e l’anima), e contemporaneamente nella proclamazione della necessità, se si vuole comunque capire e giudicare un mondo mutevole e complesso e se si deve comunque agire in esso, di rifarsi a principi semplici di spiegazione e di costruire su di essi una normativa etica, principi e criteri di condotta che sono comunque da sottrarre all’arbitrio ed alla soggettività. (Casertano, 1991: 121)

O filosofar *dialektikos*, portanto, não é só um método para individuar as *eide* constitutivas dos gêneros da totalidade da realidade, nem somente uma técnica de construir corretamente discursos, mas também uma ciência dos que filosofam em verdade. Esta é, para Casertano, “a filosofia para o velho Platão”, cuja grandeza “consiste em ter visto que para poder explicar uma realidade contraditória precisa-se de uma ideia contraditória que esteja unida a outras ideias *num discurso não contraditório*” (Casertano, 1991: 130). Portanto, não me parece fora de propósito sugerir que essa compreensão da filosofia do velho Platão se encontre em sintonia com os elementos da antropologia platônica da qual partimos para afirmar a coerência dessa antropologia com a concepção platônica da ciência política e da tarefa do político e, enfim, de todo o filosofar platônico com a doutrina dos princípios subjacente à sua filosofia e que guiou a sua atividade de escritor desde o início²³.

eide del piacere e della scienza) è tanto più singolare, in quanto *questo discorso non verrà mai fatto per tutto il resto del dialogo*». (CASERTANO, 1991: 99)

²³ Esta é a tese de SZLEZÁK (1992), que me parece bastante convincente.

Basta recordar aqui que os princípios tinham para Platão uma tríplice valência: ontológica, gnosiológica e axiológica²⁴.

Obviamente não pretendemos lançar na conta de Casertano posições teóricas ou posicionamentos de escola que não são os seus. Não foi esta a intenção desse modestíssimo experimento intelectual em homenagem a um mestre, que aprendi a admirar, primeiro por seus escritos, depois pelo conhecimento pessoal e pela amizade que nasceu em diversos encontros e simpósios (não apenas filosóficos!) no Brasil e na Itália. A leitura e a escuta do “filosofar *dialektikos*” de Casertano ensinou-me aquilo que o Estrangeiro de Eleia quis ensinar ao jovem Sócrates a respeito do sentido da pesquisa sobre o homem político: “Pusemo-nos o problema em função dele mesmo ou para nos tornar melhores dialéticos em tudo?” (*Pol.*, 285 D).

²⁴ Cf. KRÄMER (1982:168-175) e REALE (1995: 248-265).

REFERÊNCIAS

- ARISTOTELE. 1993. *Metafisica, vol. II*. Testo greco con traduzione a lato. Milano, Vita e Pensiero.
- BERTI, E. 1994. Le dottrine platoniche non scritte “Intorno al Bene” nelle testimonianze di Aristotele. In: G. REALE (ed.), *Verso una nuova immagine di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, pp. 251-294.
- CASERTANO, G. 1991. Filosofare *dialektikos* in Platone: il *Filebo* (L’eterna malattia del discorso). In: ID. *L’eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone*. Napoli, Liguori Editore, pp. 81-135.
- DIÈS, A. 1935 (1970⁴), *Le Politique*, in *Platon, Oeuvres complètes*, IX, 1ère partie, Paris, Les Belles Lettres.
- DIXSAUT, M. 1995. Une politique vraiment conforme à la nature. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 253-273.
- FRÈRE, J. 2004. *Ardeur et colère: Le thumos platonicien*. Paris, Kimé.
- GAISER, K. 1991. *La metafisica della storia in Platone: con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*. 2^a ed., Milano, Vita e Pensiero.
- _____. 1994. *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*. Milano, Vita e Pensiero.
- _____. 1998. *Testimonia Platonica: le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- KRÄMER, H. 1982. *Platone e i fondamenti della metafisica: saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- LAFRANCE, Y. 1995. Métrétique, mathématiques et dialectique en *Politique* 283 C-285 C. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 89-101.
- MIGLIORI, M. 1996. *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al “Politico” di Platone*, Prefazione di Hans Krämer, Milano, Vita e Pensiero.
- MISHIMA, T. 1995. Courage and moderation in the *Statesman*. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 306-312.
- PERINE, M. 2007. Medida e paixões no *Político* de Platão, *Filosofia Unisinos*, v. 8/3, pp. 213-226.
- PLATONE. 2000. *Filebo*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di Maurizio Migliori. Milano, Bompiani.
- PLATONE. 2001. *Politico*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di Maurizio Migliori. Milano, Bompiani.
- PRADEAU, J.-F. 2003. Platon, avant l’érection de la passion. In: B. BERNIER; P.-F.

- MOREAU e L. RENAULT (eds.), *Les passions antiques et médiévales: théorie et critique des passions I*. Paris, PUF, pp. 15-28.
- REALE, G. 1993. *Aristotele. Metafisica*, vol. I: *Saggio introduttivo e indici*, Milano, Vita e Pensiero.
- REALE, G. 1995. *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”, 14ª ed.*, Milano, Vita e Pensiero.
- SANTA CRUZ, M. I. 1995. *Méthodes d’explication et la juste mesure dans le Politique*. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 190-199.
- SZLEZÁK, T. A. 1992. *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Introd. e trad. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero.
- TORDESILLAS, A. 1995. *Le point culminant de la métrétique*. In: C. ROWE (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 102-111.
- VAZ, H.C. de L. 1993. *Antropologia filosófica*. Vol. 1. São Paulo, Loyola.

MAURIZIO MIGLIORI¹**Alcuni spunti sul “probabile” (*εἰκός*) in Platone²**

Nella filosofia platonica il riconoscimento della debolezza della razionalità umana non comporta la rinuncia ad affrontare temi “molto impegnativi” con una serie diversificata di strumenti, approcci teorici, risultati. Può essere interessante, da questo punto di vista, prendere in esame le indicazioni sulla conoscenza “probabile” del *Timeo*.

In questo dialogo il tema della conoscenza è subito impostato secondo lo schema classico: si stabilisce un legame forte tra affermazioni gnoseologiche e loro fondamento ontologico, con una contrapposizione tra:

1. un’intelligenza che conosce razionalmente ciò che è sempre e sottratto al divenire, e lo *conosce* proprio perché ha queste caratteristiche;
2. una *doxa* che, sulla base delle sensazioni, elabora su ciò che diviene sempre e non è mai, formulando *opinioni* proprio perché tale realtà ha queste caratteristiche.

Successivamente Platone ripropone questo modello binario (29 B-C) con tre precisazioni:

1. i discorsi sono congeneri a ciò di cui parlano;
2. l’oggetto dell’intelligenza, cioè del discorso stabile, è il modello, mentre l’oggetto della *doxa*, del discorso condizionato dalle sensazioni, è la copia del modello;
3. il primo tipo di discorsi non manca di nulla ed è vero, cioè infutabile e invincibile *per quanto è possibile*, il secondo tipo di discorsi è probabile (*εἰκότας*, 29 C 2).

¹ Università degli Studi di Macerata (mamigli@tin.it).

² Molto spesso si traduce “verosimile”, ma questa “somiglianza al vero” non mi sembra esprima bene il senso di questa impostazione gnoseologica, per cui, anche se a volte con qualche difficoltà linguistica, cercherò di usare sempre “probabile”.

Il quadro è chiaro e dà luogo ad un parallelo esplicitato a conclusione del ragionamento:

come l'essere (οὐσία) è in rapporto al divenire (γένεσιν) così è la verità (ἀλήθεια) in rapporto alla credenza (πίστις) (29 C 3).

L'ambito dell'empirico è affidato alla *pistis* e alla *doxa*, l'ambito del mondo delle Idee e dei principi è oggetto dell'*episteme* sempre vera.

*Eikòs lógos, eikòs mythos*³

Il quadro sopra proposto non dovrebbe suscitare particolari riserve. In questa chiave molti commentatori leggono tutto quel che segue, che però ha un taglio *del tutto diverso*:

Dunque, Socrate, se sulle tante cose dette da molti intorno agli dèi e alla generazione dell'universo non possiamo presentare ragionamenti (λόγους) in tutto e per tutto concordi con se medesimi (ὁμολογουμένως) ed esatti, non ti stupire. Ma se non li presentiamo meno probabili (εἰκότα) di quelli di chiunque altro, dobbiamo essere contenti, ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo natura umana; pertanto, accettando intorno a queste cose una narrazione probabile (τὸν εἰκότα μῦθον), è opportuno non ricercare oltre (29 C 4-D 3).

Socrate approva con enfasi. Il problema è che qui si parla di "oggetti" *stabili e lontani dalla sfera della sensazione*: la divinità e l'origine dell'universo. Tuttavia, invece di affermare che il ragionamento sarà stabile e forte, si dice il contrario, presentandolo come una cosa quasi ovvia: il discorso sarà, al massimo, probabile⁴, cioè di quella natura

³ Platone usa soprattutto l'espressione εἰκὸς λόγος (cfr. 29 C 6-8, 30 B 7, 44 D 2, 48 D 2, 48 D 6, 49 B-6, 53 D 5-6, 55 D 4, 56 A 1, 56 D 1, 57 D 6, 59 C 8 – D 1, 72 D 7, 90 E 8) e εἰκὸς μῦθος (29 D 2, 59 C 6, 68 D 2, 69 B 1) (per una indicazione bibliografica su questo dibattutissimo tema, cfr. SANTA CRUZ, *Le discours...*, p. 133, n. 1).

⁴ Registriamo, inoltre, un passaggio da *logos* a mito, che però non suscita problemi, perché nulla giustifica una contrapposizione, o anche solo un forte iato, tra i due termini (anche SANTA CRUZ, *Le discours...*, pp. 134-135 e n. 6, sostiene che è meglio prenderli come sinonimi). C'è, in realtà, un punto di contrapposizione, in 26 E 4-5, ma ad opporsi al discorso vero (ἀληθινὸν λόγον) «non è il mito in quanto tale, che significa semplicemente "racconto", ma il mito "inventato"» (πλασθέντα μῦθον) (BERTI, *L'oggetto...*, p. 126).

che precedentemente sembrava riservata alla dimensione del divenire sensibile; peggio ancora, si anticipa che si proporranno argomenti non solo poco precisi, ma addirittura quasi al limite della contraddizione. L'unico criterio è che sia “non peggio” degli altri discorsi possibili. La cosa sarà poi confermata in seguito: ad esempio, parlando di una realtà che si qualifica per il massimo della stabilità, la *chora*, troviamo la denuncia del massimo di impotenza dell'essere umano (52 A-D).

Dunque, queste affermazioni presentano un approccio diverso dal precedente, introdotto da Platone senza alcun segnale: tutto è affidato all'intelligenza del lettore che non deve lasciarsi sfuggire la differenza, tanto più che Platone ne indica la radice, la natura umana. Il testo evidenzia l'impossibilità per l'essere umano di rispettare l'ordine oggettivo delle cose. Siamo di fronte a una coppia che Aristotele esplicherà: “ciò che è primo in sé non è primo per noi”. Nel brano citato la questione viene affrontata dal punto di vista umano, cioè non in sé ma per noi. Se *in sé* a una realtà stabile corrisponde un discorso stabile, per gli esseri umani, quando ci si avvicina alle questioni estreme – come l'origine dell'universo e la natura della divinità⁵ – i “limiti” hanno un peso determinante ed è quasi impossibile *per noi* andare oltre il “probabile”.

Abbiamo discorsi probabili o a causa della natura contingente dell'oggetto o a causa della debolezza umana. Questo non determina atteggiamenti scetticeggianti, perché un criterio razionale resta: la maggiore o minore validità relativa di un discorso rispetto agli altri. Se nessuno riesce a proporre di meglio, bisogna attenersi a quello che si è “dimostrato”.

Quando inizia la trattazione fatta indagando da un punto di vista più “vicino” alle cose che sono oggetto di questa riflessione, cioè alle realtà “fisiche”, Timeo richiama, a conferma della sua importanza, la premessa metodica prima stabilita, cioè

la forza dei ragionamenti probabili (τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν)
(48 D 2)

e ribadisce il suo intento,

⁵ Interessante questa associazione tra un fatto che appartiene per definizione ad un'altra dimensione, quella divina, ed uno che è proprio del nostro mondo ma che, per il suo essere *originario*, non rientra nella sfera dell'esperienza.

portare ragioni non meno ma anzi più probabili (εἰκότα) di quelle di altri (48 D 2-3).

Infine, invoca una divinità che, salvandolo, lo porti ad affermazioni probabili (πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα, 48 D 6).

Platone sottolinea la “forza” di tali “limitati” ragionamenti “probabili”, il che, articolato secondo l’altra coppia “in sé e per noi”, ci permette di spiegare la molteplicità di atteggiamenti che Platone assume nei confronti dei problemi. Prendiamo il tema dell’unicità del mondo, che non possiamo considerare nella sfera del “sensibile”: Platone prima sembra averlo risolto (31 A-B), poi però torna ad affrontarlo. Negata l’ipotesi che i mondi siano infiniti di numero, si arriva a riconoscere la plausibilità anche della tesi della loro molteplicità⁶ per concludere con una formula che, a mio avviso, illustra la metodologia platonica:

Dunque, a nostro avviso secondo un ragionamento probabile (κατὰ τὸν εἰκότα λόγον), il cosmo è per sua natura una divinità unica; qualcun’altro, considerando altri fattori, opinerà cose diverse (55 D 4-6).

Di fronte ad affermazioni “al limite”, è corretto riconoscere *la plausibilità di tesi che pure non si condividono*. Il fatto che, su un terreno su cui non sembra aver dubbi, Platone riconosca *la relativa legittimità* di altre posizioni deve spingerci a sottolineare il valore che dava alle sue proposte le volte in cui tale legittimità non è concessa. Evidentemente in quei casi il grado di probabilità delle sue tesi doveva apparirgli tale da negare plausibilità alle altre.

Ancora, a proposito dei progetti con cui le divinità hanno generato corpo e anima, altro tema non “sensibile”, si afferma che bisogna attecnersi a ciò che appare più probabile (τοῦ μάλιστα εἰκότος, 44 C 7-D 1). Su questo si torna a conclusione:

quello che abbiamo detto sull’anima, dunque – quanto essa ha di mortale e quanto ha di divino, e dove e in quali rapporti e per quali ragioni sia collocata in parti separate – è la verità (τὸ μὲν ἀληθές) solo se una divinità lo conferma; tuttavia, che abbiamo detto una cosa probabile (τὸ γε μὴν εἰκόσι) si può rischiare di affermarlo e perciò venga affermato, sia ora sia ancor più dopo un esame più a fondo (72 D 4-8).

⁶ FRIEDLÄNDER, *Platone...*, p. 1103, sottolinea che quello che Platone vuole escludere è l’infinità dei mondi.

Non c'è traccia di dubbi in queste affermazioni, ma solo la sottolineatura di una difficoltà dovuta alla natura del tema. Dunque, per Platone è possibile aderire in modo forte ad una tesi riconosciuta come probabile. Ciò spiega l'abbondanza dei riferimenti al “probabile”, compresi alcuni casi in cui possiamo aver dubbi sulle ragioni di questa “probabilità” o essere colpiti dalla compresenza di “forza e limite” che dà luogo a “strane associazioni”. Ad esempio, nel momento in cui “identifica” la forma della terra, Timeo, pur sottolineando la necessità (μάλιστα δὲ ἀνάγκη, 55 E 2; ἐξ ἀνάγκης, 55 E 7) di alcuni passaggi, conclude che così si salva un ragionamento probabile (τὸν εἰκότα λόγον, 56 A 1). Subito dopo, a conferma, parlando della forma del fuoco, usa l'espressione “secondo un ragionamento retto e secondo uno probabile” (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα, 56 B 4), il che sembra implicare, nella stessa costruzione grammaticale del testo, un “duplice” approccio.

Naturalmente, Platone non dimentica che il “probabile” vale nelle questioni metafisiche per i *nostri limiti* e in quelle empiriche per i *limiti oggettivi* della realtà. Ad esempio, per la produzione dei quattro elementi ad opera del Demiurgo, Platone afferma:

Ammettiamo, dunque, che questo sia il principio del fuoco e degli altri corpi, procedendo con un ragionamento probabile congiunto a necessità (κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον). I principi di questi, poi, che sono superiori, li conosce la divinità e tra gli uomini chi della divinità è amico (53 D 4-7).

Qui, al ragionamento probabile per il processo di generazione degli elementi si associa un oscuro riferimento alla necessità⁷ che introduce un'affermazione perentoria sui principi anteriori, la cui conoscenza è riservata alla divinità e ai filosofi (gli “amici degli dèi”)⁸. In qualche modo, qui si conferma un accesso, sia pure limitato a pochi, ai Principi superiori, che quindi esistono.

Questo fluttuare dei concetti permette a Platone di affrontare con

⁷ BERTI, *L'oggetto...*, p. 122, giunge a pensare che qui il discorso «viene addirittura riconosciuto come fornito di una sua necessità». Conservo però molti dubbi, perché probabile e necessario non sembrano attribuiti facilmente conciliabili.

⁸ Difficile negare forza all'argomento di chi, come REALE, *Per una nuova...*, pp. 636 ss., rimanda per questo tipo di affermazioni ai Principi testimoniati nelle Dottrine non scritte. Su questo conviene anche BERTI, *L'oggetto...*, p. 121.

tranquillità temi “fisici”. Quando giunge a parlare sulle varie forme che terra e acqua assumono, Timeo dice che non sono questioni difficili se si ragiona secondo discorsi probabili (τῶν εἰκότων μῦθων, 59 C 6), anzi chi lascia da parte i ragionamenti (λόγους, 59 C 8) su ciò che è sempre e si limita a quelli probabili (εἰκότας, 59 D 1) sul divenire condurrà la sua vita in un piacevole e moderato gioco. Pertanto, come ha già fatto, egli continuerà ad esporre tesi probabili (τὰ ἐξῆς εἰκότα, 59 D 3).

Anche per i colori si parla di probabile (περί μάλιστα εἰκός, 67 D 1; τὸν εἰκότα μῦθον, 68 D 2); anzi, su tali terreni non si può chiedere troppa precisione: non c'è alcuna ragione né necessaria né probabile (μήτε τινὰ ἀνάγκην μήτε τὸν εἰκότα λόγον, 68 B 7). In questa chiave possono essere letti anche i riferimenti al probabile (κατὰ τὸ εἰκός, 56 C 8-D 1) nel processo di trasformazione degli elementi o per la varietà degli elementi propria della realtà naturale (εἰκότι λόγῳ, 57 D 6).

Infine, in questa dimensione del probabile emergono anche i condizionamenti sociali dell'individuo Platone, come quando, parlando della metempsicosi (tema certamente non connesso alla sensazione) egli giudica probabile (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα, 90 E 8) l'affermazione che gli uomini vili nella seconda generazione si trasformano in donne (cfr. anche 42 C).

Limiti estremi e intervento della divinità

Va aggiunto che il “probabile” non rappresenta l'*estrema risorsa* conoscitiva cui, secondo Platone, si può accedere, in quanto egli propone senza remore un'altra possibilità, giungendo ad affermazioni “estreme”. Ne troviamo un esempio nel *Fedone*:

Infatti, Socrate, a me pare, come forse anche a te, che avere una conoscenza chiara su tali questioni in questa vita, o è impossibile o è difficilissimo, ma che non mettere alla prova in tutti i modi le cose che si dicono a riguardo e rinunciare prima di aver esaurito l'esame da ogni punto di vista, è proprio di un uomo molto debole. Bisogna, infatti, su questi argomenti fare una di queste cose: o apprendere da altri come stanno le cose, o scoprirlo da sé oppure, se ciò è impossibile, *accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare* e, saliti su quello come su una zattera, affrontare il rischio di attraversare il mare della vita, se non si può fare il viaggio in modo più sicuro e con

minor rischio su una nave più solida, cioè su un qualche discorso divino (λόγου θείου τινός) (85 C 1-D 4).

Qui si accenna a varie possibilità, a fronte di un tema “difficile” come quello dell’anima:

1. che si scopra la verità, da sé o per insegnamento;
2. che ci sia un intervento divino che fornisca conoscenze ulteriori;
3. altrimenti, ci si accontenti di argomenti che risultino
 - 3.1 migliori degli altri;
 - 3.2 meno confutabili degli altri.
4. l’unica cosa esclusa è che si rinunci perché l’argomento è troppo difficile e lontano dalla nostra condizione.

Analogamente, nel *Gorgia*, a proposito del mito sui giudizi nell’Ade, Socrate lo presenta come

un racconto (λόγου) molto bello, che tu considererai una favola (μῦθον), penso, mentre io lo ritengo un discorso (λόγον): come verità (ὡς ἀληθῆ), infatti, ti presenterò le cose che sto per dire (523 A 1-3).

Tale giudizio, già di per sé chiaro e netto, viene ribadito:

Questo, Callicle, è ciò che ho udito e credo che sia vero (ἀληθῆ) (524 A 8-B 1).

Questi *logoi*, dunque, non sono semplici favole e sono “veri”, tanto da determinare le scelte della vita:

Io, dunque, Callicle, sono stato persuaso da questi racconti (λόγων) e mi impegno per mostrare al giudice l’anima più sana possibile (526 D 3-5).

La forza del mito viene sorretta con una posizione metodologicamente avveduta, in quanto a Socrate pare che non ci sia “qualcosa di meglio e di più vero”:

Tu forse consideri questa come una favola (μῦθος), racconti da vecchiette, e la disprezzi, e non ci sarebbe nulla di strano a disprezzare queste cose se, cercando, potessimo trovare qualcosa di meglio e di più vero (βελτίω καὶ ἀληθέστερα). Ma ora vedi che voi tre, tu e Polo e Gorgia, che siete i più sapienti degli Elleni di oggi, non siete in grado di dimostrare

che si debba vivere una vita diversa da questa, che ci appare utile anche laggiù (*Gorgia*, 527 A 5-B 2).

Anche in questo caso Platone si appella alla superiorità del suo discorso rispetto ad altri: se non c'è nulla di meglio, ci si può adattare a discorsi che, se le condizioni fossero diverse, potrebbero addirittura essere disprezzati. A riprova che questo non lascia spazio a esitazioni, Socrate conclude:

Persuaso dai miei consigli, dunque, accompagnami per giungere là dove sarai felice sia da vivo sia da morto, *come il logos mostra* (σημαίνει) (*Gorgia*, 527 C 4-6).

Affidiamoci, dunque, al logos che ora ci si è rivelato, quale guida. Esso, infatti, ci mostra (ὅς ἡμῖν σημαίνει) che questo è il miglior modo di vivere: praticando la giustizia ed ogni altra virtù, così vivere e così morire (*Gorgia*, 527 E 1-5).

Ne possiamo trovare una traccia ancora più interessante nel modo con cui Platone reinterpreta tre antichi miti nel *Politico*, 268 D-274 E. Queste tradizioni, come altre, hanno una stessa origine, ma, con il trascorrere del tempo, sono state o dimenticate o raccontate in frammenti separati. Lo Straniero vuole proporre l'avvenimento che è causa di tutte. Che questo gioco sia serio lo rivela non solo la complessità⁹ del racconto, ma anche il fatto che serve a individuare l'errore fatto nella diairesi del pastore: il *logos* ricava informazioni da questo racconto che "spiega" tre grandi miti. Ciò conferma che non siamo a una contrapposizione tra *mythos* e *logos*, ma ad un intreccio tra le due forme espositive; lo Straniero ribadisce che il racconto è stato proposto per vedere in che cosa la diairesi aveva sbagliato (274 E 2-4), dunque *in*

⁹ SKEMP, *Plato's Statesman...*, p. 82 distingue quattro aspetti sotto cui considerare questo mito: a) la razionalizzazione della leggenda; b) la descrizione del duplice moto dell'Universo; c) Dio come capo e padre del Mondo; d) le caratteristiche della vita umana nelle due ere cosmiche; analogamente HERTER, *Gott...*, p. 108, sottolinea che non si possono ignorare i molti elementi connessi con aspetti fondamentali del pensiero platonico, per cui è impossibile accettare la completa eliminazione del mito operata da alcuni studiosi. Ad esempio, TAYLOR, *Platone...*, pp. 614-617, giunge a parlare di «estro umoristico» (p. 616, n. 27) e contrappone il mito del *Politico* a quello del *Timeo*, definito da Platone "racconto probabile" e, in quanto tale, privo di «stravaganze di questo genere». Peccato, però, che l'aggettivo "probabile" sia attribuito dal giovane Socrate anche a questo racconto (εἰκότως, 270 B; εἰκός, 270 C 6).

funzione del logos, per evidenziare (275 B 1-2) la sola figura che merita il titolo di pastore degli uomini.

La cosa è significativa in quanto non abbiamo un mito inventato, ma un'operazione più complicata: si *prendono sul serio tre leggende*, cercando di costruire un racconto che *dia ragione di quelle narrazioni*. Platone sembra colpito dalla possibilità di individuare nei miti alcuni elementi che hanno una sorta di "contrappunto razionale", il che rende possibile tentare l'*inveramento del racconto*: se una leggenda è razionalmente giustificabile, ci si può porre la domanda sul suo fondamento: da dove trae origine la "verità" che il mito racconta? C'è *una causa* e occorre svelarla (269 B-C). Ma «cogliere l'αἴτιον del mito è un ritorno dal mito alla storia»¹⁰ in quanto «il passato è la base comune del mito e della storia. Nel mito si conserva irriconoscibile, nella storia è la trama del sapere»¹¹. In questo senso, la funzione originaria della "memoria", elemento forte della filosofia platonica, compare in una nuova e particolare accezione. Ciò emerge a proposito del mito della nascita degli esseri umani dalla terra, che, nella sua paradossalità, realizza un nesso logico con l'altro, che con l'inversione del moto celeste comporta un rovesciamento del fluire del tempo (271 A-C). Gli antichi progenitori, "vicini a quei fatti", ne hanno conservato memoria nei miti. L'affermazione risulta di grande interesse sia nella sua forma mitica, che descrive uno stato originario storicamente determinabile, sia se, più correttamente, la si demitizza: in entrambi i casi la "memoria" diviene una sorta di conoscenza originaria che l'umanità conserva.

Ciò spiega la condanna di coloro che assumono un atteggiamento aprioristicamente scettico verso questi racconti (τῶν λόγων, 271 B 2). Platone non compie un'operazione razionalizzatrice di stampo sofistico, tesa a svuotare il mito e a denigrarlo ma, all'opposto, tende a valorizzarlo (anche nel *Fedro*, 229 C-230 A egli condanna una critica razionalistica e sostiene che i miti vanno creduti). La sua demitizzazione *completa* il mito, dandone ragione: l'atteggiamento razionale costruisce un quadro al cui interno il mito viene conservato e reinterpretato.

¹⁰ TULLI, *La storia...*, p. 7.

¹¹ TULLI, *La storia...*, p. 10. Non credo di concordare, però, con le conclusioni del ragionamento di Tulli, per il quale l'esito di tale operazione è fallimentare, in quanto la ricerca non muove da un sapere e non trova nel suo cammino un sostegno che consenta di uscire dal probabile, proprio perché per me questo "probabile" non è in sé negativo.

tato. Questo rende possibile distinguere il “vero” mito, carico di senso, dalle favole, per le quali tale operazione è inutile e/o impossibile.

Platone ostenta anche i limiti di tale strumento¹²: nel momento in cui ci si interroga sulla felicità durante il regno di Crono, si fanno due affermazioni rilevanti:

1. si ipotizza che gli esseri umani non abbiano utilizzato la totale disponibilità di tempo che avevano per filosofare, ma, sazi di cibo e di bevande, si siano limitati a raccontarsi storie (μῦθους, *Politico*, 272 C 7), *come quelle che anche ora si narrano su di loro*; il riferimento è dunque alle leggende di cui stiamo trattando, con un implicito ma chiaro giudizio: chi si ferma al piano mitico spreca tempo; chi si muove sul piano filosofico consente allo stesso mito di avere un'altra funzione;
2. così si evidenziano anche i limiti delle operazioni di questo tipo; lo Straniero invita a sospendere il giudizio, perché il mito non fornisce indicazioni per decidere tra le due ipotesi; la razionalità qui dipende dalla narrazione: se il “testo” è carente, non è possibile trovare risposte a domande pure legittime.

Il tema del carattere “originario” di certe conoscenze torna nel *Timeo*. Timeo riconosce che l'origine delle divinità è un tema superiore alle capacità umane: meglio affidarsi alla tradizione e dar credito a coloro che, dichiarandosi discendenti degli dèi, ne parlavano, anche se si esprimevano *senza argomenti probabili e dimostrazioni rigorose* (καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, 40 E 1-2).

In qualche modo, Platone sembra avallare una sorta di “fede razionale” per le questioni “teologiche”. Si tratta solo di sapere che cosa si sta facendo:

affermare con certezza che le cose stanno così come io le ho esposte, non si addice ad un uomo intelligente; però sostenere che le cose che riguardano le nostre anime e le loro dimore sono o così o in un modo

¹² Anche tecnici: lo Straniero sottolinea l'incompletezza della narrazione (271 E; 274 B) e, alla fine, depreca di aver dovuto fare uso di un mito troppo grande, che non risulta nemmeno completo (277 B). In effetti, la trattazione teologica e cosmologica è tutt'altro che compiuta; nello stesso tempo, ai fini della riflessione politica, nel mito troviamo molti dati che non servono *in questo contesto*.

simile, dal momento che l'anima ci è apparsa immortale, questo mi pare che si addica e che valga la pena correre il rischio di credere che sia così; infatti il rischio è bello (*Fedone*, 114 D 2-6).

In sintesi, Platone conferma che sulle questioni ultime ci si deve accontentare di ragionamenti probabili (e anche meno), tanto che è persino possibile comprendere le ragioni di chi sceglie soluzioni diverse senza per questo approdare a dubbi amletici; al contrario, rispetto a queste stesse problematiche, Platone fa affermazioni anche enfatiche e di grande forza: egli *non rinuncia alla verità*, ma vi accede sempre *per quanto è possibile ad un essere umano*, una duplicità fertile che il pensiero 'moderno' non accetta facilmente.

BIBLIOGRAFIA

- BERTI E., *L'oggetto dell'εἰκὸς μῦθος nel Timeo di Platone*, in CALVO-BRISSON, *Interpreting the Timaeus-Critias...*, pp. 119-131.
- CALVO T., BRISSON L. (a cura di), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, Selected papers, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997.
- FRIEDLÄNDER P., *Platone*, Bompiani, Milano 2004; traduzione italiana di A. Le Moli di *Platon*, 3 vv., Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York 1964-1975.
- HERTER H., *Gott und die Welt bei Platon. Eine Studien zum Mythos des Politikos*, «Bonner Jahrbücher», 158 (1958), pp. 106-117; ora anche in *Kleine Schriften*, München 1975, pp. 316-358.
- REALE G., (2003) *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, CUSL, Milano 1984, Vita e Pensiero, Milano 1987, 2003²¹.
- SANTA CRUZ M.I., *Le discours de la physique. Eikòs lógos*, in CALVO-BRISSON, *Interpreting the Timaeus-Critias...*, pp. 133-139.
- SKEMP J.B., *Plato's Statesman*, A translation of the *Politicus* of Plato with Introductory Essays and footnotes by J. B. Skemp, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1952, reprinted by Bristol Classical Press, Bristol 1987.
- TAYLOR A.E., *Platone. L'uomo e l'opera*, Firenze 1968, riedizione anastatica Firenze 1987; traduzione italiana di M. CORSI, *Plato. The man and his work*, London 1926, 1956⁷.
- TULLI M., *La storia impossibile nel Politico di Platone*, «Elenchos», 14 (1994), pp. 5-23.

FRANCESCO FRONTEROTTA¹

**“Principio” del cosmo e “inizio” del discorso.
Una nuova ipotesi intorno all’“origine” del mondo
nel *Timeo* platonico²**

Vorrei formulare in questo articolo una nuova ipotesi per la soluzione del problema che si trova al cuore dell’esposizione cosmologica del *Timeo* di Platone, vale a dire quello dell’origine del mondo, che si riduce in fin dei conti all’interrogativo seguente: il mondo ha un inizio nel tempo oppure è eterno?³. Occorre precisare in via preliminare che, ponendo un simile interrogativo, non intendo chiamare in causa una forma di “creazionismo”, giacché il mondo deriva, secondo Platone, dalla fabbricazione o della disposizione di un materiale preesistente,

¹ Università degli Studi di Lecce (francesco.fronterotta@fastwebnet.it).

² Questo articolo, di cui è stata pubblicata una versione inglese, leggermente rimangiata, nel volume *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato’s Dialogues*, ed. by A. BOSCH-VECIANA and J. MONSERRAT-MOLAS, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona 2010, pp. 141-55, deriva dalla rielaborazione di due relazioni tenute nel quadro del Seminario dottorale “De mundo”, presso l’Università del Salento, il 28 gennaio 2008, e del Séminaire platonicien “Platon l’écrivain”, presso l’Université de Lyon III. Ringrazio i partecipanti a entrambi gli incontri per le osservazioni e i rilievi formulati, e in particolare Francesca Alesse, Enrico Bertì, Luc Brisson, Francesca Calabi e Jean-François Pradeau.

³ Cfr. *Tim.* 28b3-7: ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ... σκεπτέον ... πότερον ἦν ἀεὶ ... ἢ γέγονεν. Mi limito a ricordare su questo punto, ultimo in data, lo studio di D. SEDLEY, *Creationism and its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2007, pp. 93-132, che esamina le diverse implicazioni storiche e filosofiche dell’attribuzione a Platone della tesi dell’origine del mondo nel tempo o della tesi concorrente della sua eternità. Per quanto riguarda invece le diverse, e complesse, questioni relative alla natura e allo statuto “mitologico” dell’esposizione del *Timeo*, con le diverse difficoltà suscitate dalla lettura del dialogo, sia lecito rinviare alla mia *Introduzione* a Platone, *Timeo*, a cura di F. FRONTEROTTA, Rizzoli, Milano 2006², pp. 23-30 e 61-70.

a sua volta definito come eterno e ingenerato, e in base a dei modelli altrettanto eterni e ingenerati. Di conseguenza, ciò di cui si chiede se abbia un inizio oppure no è l'universo concepito come cosmo ordinato o, meglio ancora, come tale ordine stesso; sicché il dilemma dell'inizio nel tempo o dell'eternità del mondo si traduce nel problema di capire se il mondo riceva la propria disposizione in un momento determinato, che costituirebbe allora la sua "origine", o se, invece, la possiede da sempre ed eternamente. Farò inoltre riferimento, per la mia proposta di soluzione della difficoltà, ad alcune osservazioni, o critiche, che Aristotele rivolge alle modalità narrative utilizzate da Platone nell'esposizione del *Timeo* in *Metafisica* I 9 e in *De caelo* I 10.

1. *Timeo* 28b7: γέγονεν

In prima battuta, il *Timeo* sembra fornire una risposta esplicita al nostro interrogativo. Infatti, alla domanda se il κόσμος (1) ἦν ἀεὶ oppure (2) γέγονεν, *Timeo* replica netto: il mondo γέγονεν e ciò, inoltre, "per azione di una causa" (ὑπ' αἰτίας), un'affermazione che pare supporre, quale che sia l'interpretazione del dialogo nel suo insieme, un "inizio" della vicenda cosmica a opera del demiurgo. È vero, naturalmente, che il verbo greco γίγνεσθαι significa sia "divenire" sia "nascere", nel secondo caso soltanto, dunque, implicando la "nascita" dell'universo, cioè la sua generazione nel tempo, mentre nel primo caso, se l'universo "diviene", ciò significa semplicemente che si tratta di una realtà instabile e soggetta al mutamento e che in un certo senso si genera e si corrompe continuamente (o si generano e si corrompono gli enti in esso contenuti), il che non implica però che sia "nato" in un momento determinato del tempo, cioè che se ne possa porre un "inizio". Ora, si può far plausibilmente valere che poco prima, in 27d-28b, *Timeo* ha introdotto una differenza, sulla quale tornerò più avanti, fra due tipi di enti: "ciò che è sempre" e "ciò che sempre diviene", per catalogare in seguito le diverse cose esistenti in base all'appartenenza all'una o all'altra categoria. Fra gli enti eterni, come è noto, vi sono le realtà intelleggibili, le idee, laddove gli enti in divenire coincidono con le cose sensibili. Stabilita questa distinzione, *Timeo* passa a valutare in seguito (29a) quale sia il modello in base al quale il mondo è costituito, se si tratti di un modello eterno oppure no, e ne conclude che deve trattarsi di un modello eterno, perché solo un modello eterno può aver determinato

la produzione di una copia *bella* come il nostro mondo. È in tale contesto che viene introdotta la questione: «Bisogna innanzitutto esaminare se sia sempre stato, senza avere un'ἀρχὴ γενέσεως (dunque, a seconda della traduzione di γένεσις adottata, un principio di “generazione” oppure un principio del “divenire”) oppure se γέγονεν ἀπ'ἀρχῆς τιος (ancora una volta, a seconda della traduzione di γένεσις adottata, “se sia stato *generato* a partire da un principio” oppure “se sia *divenuto* a partire da un principio”). La risposta γέγονεν dipende, come subito si precisa, dal fatto che il mondo è manifestamente tangibile e visibile, ha quindi un corpo ed è sensibile; e il sensibile è necessariamente soggetto al divenire e alla generazione (in tal caso, il concetto è ripetuto per ben due volte, evidentemente per evitare ambiguità: γιγνόμενα καὶ γενεαί). Si comprende così come una traduzione del sostantivo γένεσις e del verbo γίγνεσθαι con “divenire” piuttosto che con “nascere” o “essere generato” non sia affatto impossibile, se è vero appunto che, poco prima, proprio il “divenire”, inteso come sequenza successiva di stati di generazione e corruzione, costituiva il criterio per distinguere gli enti intellegibili eterni dagli enti sensibili divenienti, fra i quali si è dimostrato trovarsi anche il mondo. Nonostante ciò, il fatto che una simile resa di γέγονεν non sia impossibile non la rende tuttavia ai miei occhi particolarmente plausibile. Innanzitutto, il perfetto γέγονεν indica tendenzialmente un'azione, se non puntuale come il corrispondente aoristo ἔγενετο, almeno compiuta nel presente (“è stato generato” = “è venuto all'essere”, dunque si trova, nel presente, a “essere nato”), piuttosto che una condizione di durata (“è divenuto” = “è soggetto al divenire”), che mi pare avrebbe richiesto l'imperfetto ἐγίγνετο⁴; ma, più ancora, credo si debba riconoscere che una generazione puntuale del mondo appare l'ovvia alternativa, ammessa da Timeo, alla possibilità che il mondo “sia sempre stato” (ἦν ἀεί) e sembra soprattutto richiesta dall'immediata, ulteriore introduzione del suo produttore e dal resoconto della sua azione produttrice.

⁴ Né giudico plausibile il suggerimento di M. BALTES, *Γέγονεν* (Tim. 28b7). *Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, ora in M. BALTES, *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart u. Leipzig 1999, pp. 303-25, che attribuisce qui al perfetto l'indicazione di un'azione, né puntuale (che avrebbe richiesto l'aoristo) né continua (che avrebbe richiesto l'imperfetto), ma che si trova in uno stato intermedio in via di compimento (“sta per nascere” = “è in divenire”).

2. *Il μῦθος di Timeo fra eternità e tempo: il demiurgo e la composizione del mondo*

Vi è perciò una seconda e ancor più forte ragione per supporre che il mondo sia stato generato, e che dunque abbia avuto un inizio nel tempo, e consiste nel fatto che viene chiamato in causa un demiurgo che lo genera e che, di conseguenza, se ne descrive concretamente la generazione. Ma anche questo argomento, apparentemente inconfutabile, risulta tuttavia in qualche misura controverso, perché dipende dallo statuto narrativo, letterale o metaforico, che si attribuisce all'esposizione di Timeo e al ruolo che in essa viene così attribuito al demiurgo cosmico.

Il demiurgo è infatti colui il quale riproduce nel tempo l'ordine e la disposizione delle realtà eterne, così fabbricando le cose sensibili assumendo come modello le idee intelleggibili. Ora, fra le numerose questioni che una simile ipotesi, appena evocata, suscita, ne sottolineo particolarmente una, a mio avviso fondamentale per l'attuale esame: il demiurgo agisce *nel tempo* o *al di fuori del tempo*? In altri termini: con la figura del demiurgo, che rinvia all'esigenza di una mediazione fra le realtà atemporali e le realtà temporali, Platone vuole farci intendere che tale mediazione fra l'atemporale e il tempo (1) sussiste da sempre, *al di fuori del tempo*, sicché quella del demiurgo è di fatto una metafora, oppure (2) che essa ha avuto un inizio *nel tempo*, sicché il demiurgo va concepito allora come una figura personale, caratterizzata da una volontà e da una capacità di decisione che si esplica in base a un piano o a una previsione razionale? Questa è, evidentemente, la difficoltà principale posta dalla forma "mitologica" dell'esposizione del *Timeo*. Ma le due risposte possibili a tale domanda comportano entrambe delle temibili difficoltà.

(1) Se infatti la mediazione demiurgica fosse originaria ed eterna e *al di fuori dal tempo*, bisognerebbe allora supporre o (A) che essa è in atto già da sempre, sicché, dunque, la funzione demiurgica non si configura come un'azione deliberata, ma come uno stato di cose o una condizione che sussistono da sempre, e occorrerebbe in tal caso spiegare in che modo, negando di fatto che si dia un'effettiva generazione dell'universo che, anch'esso, sussisterebbe da sempre come una realtà atemporale; oppure (B) che, trattandosi invece di un'azione deliberata di produzione e di modellaggio di un materiale informe, essa si estende da un "prima" a un "poi" (perché, se la mediazione demiurgica si pre-

senta come una vera e propria azione deliberata, vi saranno in tal caso un “prima” e un “poi” di questa azione, un momento o una condizione che la precedono e un momento o una condizione che la seguono), introducendo così nuovamente una scansione temporale e, di seguito, un principio o un’origine di tale produzione.

(2) Ma se, di conseguenza, il demiurgo possiede questa funzione, se è davvero una “causa” cosciente e responsabile nella misura in cui compie un progetto che, come tale, deve avere un inizio o un punto di partenza, si cade nell’ulteriore difficoltà di dover giustificare sul piano razionale, cioè al di fuori della metafora mitologica, una simile funzione demiurgica associata all’intervento di una divinità personale. Mi pare si tratti di una difficoltà da non sottovalutare per un filosofo, come Platone, che fa dipendere di fatto l’ordine e la disposizione di tutte le cose da un set di modelli eterni, le idee, la cui struttura viene riprodotta su un materiale sensibile altrettanto eterno. Che spazio c’è, infatti, nell’interazione fra un modello e un materiale eterni, per un agente cui si attribuisce l’inizio o l’origine, nel tempo, di tale interazione? Da dove viene questo agente, di cui non sembra esservi traccia negli altri dialoghi? Perché e come questo agente avrebbe scelto un momento *in cui* dare inizio a tale interazione? A cosa servivano i modelli e il materiale eterno prima dell’intervento del demiurgo? Queste sono solo alcune delle questioni che, in una prospettiva del genere, rimangono senza una soluzione soddisfacente.

Bisogna allora rivolgersi direttamente, per tentare di formulare qualche ipotesi in proposito, alla figura del demiurgo⁵. «Costruttore e padre del tutto» (ποιητήν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός, 28c), il demiurgo è, innanzitutto, “buono” (ἀγαθός, 29e e *passim*) il che implica che l’opera da lui compiuta sarà la migliore possibile⁶. Egli possiede

⁵ Si veda ancora, in proposito, la mia *Introduzione a PLATONE, Timeo*, cit., pp. 51-55; e soprattutto la dettagliata ricostruzione di L. BRISSON, *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1994², pp. 29-54, 71-106, 177-220 e 244-66. Cfr. pure in ultimo il recente studio di F. KARFIK, *Que fait et qui est le démiurge du Timée?*, in «Les études platoniciennes», IV (2007), pp. 129-50.

⁶ Il nesso stabilito fra la bontà del demiurgo e la sua connotazione noetica, da cui discende per necessità che l’opera del divino artefice, il mondo, risulterà essere la migliore possibile, la più bella e la più felice che sia dato produrre, rappresenta verosimilmente la “risposta” che il *Timeo* propone rispetto alle difficoltà segnalate nel *Fedone* (97b-99d) nella dottrina di Anassagora, che, pur avendo posto un’intelligenza

molteplici competenze, tecniche e intellettuali a un tempo: plasma la cera (74c), fonde i metalli e lavora il legno (28c; 33b), riunisce armoniosamente le diverse parti della sua opera (30b; 33d); più in generale, è l'artigiano che fa apparire l'ordine universale nel disordine cosmico (53b; 75d) e, allo stesso tempo, l'intelligenza (νοῦς) che "riflette" (λογίζεσθαι, 30b; 34a; 52d; 55c), "considera" (νομίζει, 33b), "parla" (λέγει, 41a-e), "si rallegra" (ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεῖς, 37c) del prodotto realizzato e della sua somiglianza al modello eterno. In questo senso, il demiurgo rappresenta legittimamente la causa della generazione delle cose sensibili, cui conferisce la forma e la struttura dei παραδείγματα ideali, pur rimanendo entro i limiti imposti dalla "minorità" e dall'imperfezione del mondo sensibile: il divino artefice non compie quindi in nessun modo una *creatio ex nihilo*, perché è costretto a operare nel contesto degli elementi già esistenti a sua disposizione, ai quali può, semplicemente, attribuire un ordine determinato. Ciò spiega l'uso in apparenza stravagante, da parte di Platone, del termine δημιουργός, che indica a un tempo l'attività produttrice degli artigiani e la funzione regolatrice dei magistrati: come artigiano, il demiurgo dalle molteplici competenze tecniche e meccaniche "lavora" la materia informe; come magistrato in seno a una comunità, stabilisce l'ordine della sfera sensibile, adeguandolo, per quanto possibile, alla "legge" delle supreme realtà⁷. Diviene così piuttosto chiara la funzione filosofica del figura "mitologica" del demiurgo: *trait d'union* ontologico fra le cose sensibili e le idee intellegibili, ma diverso da entrambe, egli contempla il mondo delle idee per riprodurne l'immagine nel mondo sensibile su cui ha il potere e la capacità "artigianale" di agire; d'altra parte, può agire sul mondo sensibile proprio in quanto ha il potere e la capacità "intellettuale" e "regolativa" di contemplare e riprodurre in esso l'immagine delle idee. Al demiurgo sembra insomma competere il delicato compito di portare a compimento la partecipazione fra le cose e le idee, in modo che le idee, radicalmente differenti dalle cose e perciò

(νοῦς) universale al vertice di tutte le cose, come principio e causa dell'ordine del tutto, subisce però, da parte del Socrate platonico, il rimprovero di non essere rimasto davvero fedele a tale presupposto teorico e di aver "tradito" una prospettiva realmente e compiutamente teleologica, ammettendo, al di là dell'intelligenza, una serie di cause "meccaniche" non intelligenti come cause effettive e concrete di ogni fenomeno.

⁷ Il δημιουργός era infatti il primo magistrato nelle città doriche. Cfr. ancora L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* cit., pp. 50-54.

da queste separate, possano comunque costituirne il paradigma originario e immutabile.

Fin qui, tuttavia, abbiamo a che fare con l'indicazione di una serie di competenze tecniche o operative del demiurgo, che non appaiono incompatibili con una sua rappresentazione metaforica. Né pare lecito sostenere che, nell'esercizio delle sue funzioni, il demiurgo metta in atto una volontà personale e che proceda perciò ad azioni propriamente deliberate, dal momento che, nei passi del dialogo in cui si fa riferimento a una "volontà" del divino artefice (cfr. per esempio 30a6-c1; 41a7-c6; 42d2-e4), risulta abbastanza chiaro che ogni sua possibile azione è necessariamente e invariabilmente condizionata dalla perfezione della sua natura, sicché egli non può che produrre l'ottimo, nei limiti del possibile, al punto che, anzi, là dove emerge l'esigenza di popolare il mondo di viventi mortali, il demiurgo affida il compito della loro generazione agli dei suoi aiutanti, appunto perché, essendo a lui inferiori, potranno costituire creature mortali, cioè inferiori a quelle che, se egli se ne assumesse il compito, *necessariamente* (dunque anche *contro* la sua volontà) costituirebbe immortali (41a7-c6). Ma, pur favorendo un'interpretazione metaforica, e non letterale e personale, del demiurgo, sorge un'immediata difficoltà: di cosa o, più esattamente, di quale funzione ontologica il demiurgo sarebbe una metafora? Diverse proposte esegetiche, più o meno convincenti e felici, sono state avanzate a questo proposito: ricordo per esempio l'ormai classica ipotesi formulata da Harold Cherniss, che suggerisce di identificare il demiurgo con una funzione noetica, anzi, in senso proprio, con il *voûç* dell'anima del mondo, un'ipotesi ingegnosa e non priva di buoni argomenti, contro la quale, tuttavia, sono stati avanzate altrettante obiezioni da parte di Luc Brisson⁸. Una diversa alternativa è stata più di recente pro-

⁸ Muovendo dalla constatazione che il demiurgo è un *voûç*, un'intelligenza che riflette e opera, H.F. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, J. Hopkins 1944, App. XI, (seguendo F.M. CORNFORD, *Plato's cosmology. The Timaeus translated with a running commentary*, London, Routledge & Kegan Paul 1937, pp. 34-39) ha cercato di mostrare che esso è indissociabile dall'anima del mondo o, più precisamente, che il demiurgo è, propriamente, il *voûç* dell'anima del mondo. Essendo il *voûç*, per definizione, l'espressione della capacità dell'anima di realizzare una *vóησιç* (cfr. *Resp.* VI 508 e; 511 d) e non potendo esso sussistere se non in un'anima, come sua proprietà (cfr. *Soph.* 248 e - 249 a), il *voûç* si rivela certamente inerente all'anima: il *voûç* universale e demiurgico sarà perciò inerente all'anima universale, ossia all'anima del mondo, che, intermediaria fra le idee e le cose sensibili, apparirà come l'entità

spettata da Franco Ferrari, che, basandosi su un'ampia serie di prove testuali e filosofiche, ha sostenuto che il demiurgo altro non sarebbe che una metafora della funzione causale-efficiente che appartiene alle idee e che, dunque, non può essere dissociata dalle supreme realtà⁹. Sul piano testuale, Ferrari osserva che molti dei passi del *Timeo* in cui è introdotta la figura del demiurgo incoraggiano in realtà una lettura di esso radicalmente metaforica¹⁰. In 29a5-6, *Timeo* afferma che il demiurgo è «la migliore delle cause (ὁ δ' ἄριστος τῶν αὐτῶν)»; ora, poiché è impossibile che vi siano cause “migliori” delle idee, occorre ammettere, secondo Ferrari, che il demiurgo altro non sia che una metafora delle idee: a questa lettura si può tuttavia obiettare che il demiurgo è davvero «la migliore delle cause» efficienti, precisamente in quanto, nel *Timeo*, le idee *non sono* cause efficienti; ciò sarebbe del tutto coerente con la constatazione che le altre cause efficienti operanti nel dialogo, vale a dire gli dei ‘minori’ aiutanti del demiurgo e la stessa anima del mondo, sono effettivamente inferiori e “seconde” rispetto al demiurgo. In 37a1-2, il demiurgo è dichiarato «il migliore degli intelte-

somma cui spetta quella funzione produttiva che il mito del *Timeo* riserva alla figura del demiurgo. Dal canto suo, però, L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, op. cit., pp. 76-84, ha osservato come il demiurgo, che pure possiede certamente le caratteristiche di un *voûs* ed esercita facoltà contemplative e operative di tipo noetico e dianoetico, preceda tuttavia senza alcun dubbio la costituzione dell'anima del mondo che, anzi, esso stesso pone in atto (*Tim.* 30 b; 36 e); il che porta a pensare che, anche se il *voûs* è normalmente inerente a un'anima, ciò non toglie che possa sussistere in via eccezionale, come indubbiamente eccezionale è il caso del demiurgo, un *voûs* separato, pura attività pensante che interviene nella produzione del cosmo.

⁹ Cfr. F. FERRARI, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo*, in *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, a cura di C. NATALI e S. MASO, Amsterdam, Hakkert 2003, pp. 83-96 (si veda, *contra*, il mio articolo *Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXXV (2006/3), pp. 412-36, pp. 421-24). Anticipazioni significative di un'interpretazione di questo genere si trovavano già negli studi di J. HALFWASSEN, *Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in A. NESCHKE-HENTSCHKE, a cura di, *Le Timée de Platon. Contribution à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Louvain-Paris, Peeters 2000, pp. 39-62; e J. DILLON, *The riddle of the Timaeus: is Plato sowing clues?*, in M. LOYAL, a cura di, *Studies in Plato and the Platonic tradition, essays presented to J. Whittaker*, Aldershot-Brookfield-Singapore-Sidney, Ashgate 1997, pp. 24-42.

¹⁰ I passi citati da Ferrari sono numerosi (alle pp. 85-94 dell'articolo citato nella nota precedente); riporto e discuto qui solo quelli che mi sembrano più importanti.

gibili eterni (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ... τοῦ ἀρίστου)», ma, arguisce Ferrari, solo le idee, e non certo il demiurgo, possono essere concepite come sommi intelligibili eterni, donde, ancora una volta, l’opportunità di intendere il demiurgo come una semplice metafora delle idee intelligibili: non è detto però che ciò comporti difficoltà, perché il demiurgo è indubbiamente (1) un νοῦς ed è altrettanto indubbiamente (2) eterno; il fatto che sia inoltre (3) ἄριστος allude probabilmente, e senza contraddizione, non a una sua presunta impossibile superiorità rispetto alle idee, ma solo alla sua bontà, più volte ribadita in queste pagine del dialogo, che fa sì che esso agisca nel migliore dei modi possibili. Ancora, in 29d7-30a2, il demiurgo asserisce che il mondo deve essere, per quanto possibile, simile a lui, mentre nell’insieme del dialogo la tesi prevalente è certamente che, in virtù del principio di “completezza”, il mondo assomigli al modello perfetto, ossia alle idee (se il sensibile è un vivente completo, ossia comprensivo di tutte le specie viventi, il suo modello deve essere un vivente intelligibile altrettanto completo, ossia comprensivo di tutte le “specie” intellegibili, di cui il demiurgo costituisce e garantisce l’unità “operativa”); nuovamente avremmo perciò, dietro la metafora demiurgica, l’esercizio della causalità eidetica: ma, anche in questo caso, è lecito concepire tale somiglianza del mondo al suo demiurgo non nel senso della riproduzione di un modello, rappresentato effettivamente dalle idee, ma piuttosto come traduzione, nel mondo, della bontà e della perfezione del demiurgo, giacché, come spesso si ripete, ottimo è il demiurgo, quanto migliore possibile la sua azione, bellissimo il suo prodotto. Infine, Ferrari rileva come, nella classificazione delle cose che sono, diverse volte riproposta nel dialogo (48e-49a; 50c-d; 51e-52b; 52d), il demiurgo non compaia mai come un termine autonomo accanto al modello ideale, alla χώρα e al mondo sensibile costituito, ciò che confermerebbe definitivamente la tesi che di esso si debba accogliere un’interpretazione metaforica: si rilevi però, una volta ancora, come l’assenza del demiurgo nella classificazione delle cose che sono – esso compare comunque a 27d-29d – non possa davvero stupire: il modello, la χώρα e il mondo sensibile costituito sono infatti, propriamente, γένη ο εἶδη del reale, laddove il demiurgo, in quanto *causal agent*, è, sì, un’entità distinta da quelli, ma non certo un *genere* di realtà in senso stretto.

Al di là delle obiezioni di dettaglio, come si sarà compreso, concordo con questa interpretazione su due punti: (1) sul fatto che il demiurgo possa essere inteso come una δημιουργική τέχνη, ossia come

una funzione, piuttosto che come un personaggio o come una divinità personale; e (2) sul fatto che tale funzione sia precisamente di natura causal-efficiente o produttiva. Detto ciò, tuttavia, rimane in certa misura inspiegata l'imbarazzante ipotesi mitologica del demiurgo e della sua azione di generazione volontaria e temporale del mondo, che ovviamente, se si respinge un'interpretazione letterale dell'esposizione del *Timeo*, dovrà essere in qualche modo almeno giustificata. Abbiamo visto come l'intervento del demiurgo, questo *deus-ex-machina* che plasma la sfera sensibile a somiglianza del modello ideale e ne riproduce l'immagine nelle cose sensibili, assuma un ruolo centrale e insostituibile e susciti allo stesso tempo nodi aporetici difficilmente risolvibili. Si tratta degli interrogativi che ho sollevato poco sopra: che spazio c'è, nell'interazione fra un modello e un materiale eterno, per un agente cui si attribuisce l'inizio, nel tempo, di tale interazione? Da dove viene questo agente, di cui non sembra esservi traccia negli altri dialoghi? Perché e come questo agente avrebbe scelto un momento *in cui* dare inizio a tale interazione? A cosa servivano i modelli e il materiale eterno prima dell'intervento del demiurgo? Ora, se si resta all'interno dell'economia della riflessione di Platone e si giudica la questione stabilendo un rapporto fra la τέχνη mimetica propria degli artigiani e la prospettiva cosmologica del *Timeo*, al cui centro si situa la figura del divino artigiano-μίμητής, occorre ammettere che l'ipotesi demiurgica fornisce un'efficace soluzione al problema in esame. Secondo Platone, infatti, tale e tanto forte è il ruolo paradigmatico attribuito alle idee, modelli assoluti ed eterni di fronte ai quali si pongono, come loro imitazioni e immagini imperfette, le copie sensibili, che diviene possibile stabilire, a partire da un simile presupposto, una stretta analogia fra la funzione e la capacità del demiurgo e dell'artigiano "umano", che, nella propria attività, tiene fissa la mente su un modello perfetto, che tenta di riprodurre nella sua opera¹¹. In altre parole, proprio la constatazione dell'imperfezione del sensibile giustifica l'esigenza di postulare l'esistenza di un modello non sensibile e perfetto come paradigma, criterio e fine ultimo di ogni attività produttiva umana. Ma ogni ποιησις condotta in modo corretto non è che una μίμησις dell'intelligibile e, d'altro canto, ogni μίμησις presuppone una funzione artigianale e "demiurgica" (non a caso, il δημιουργός è, innanzitutto, un artigiano). Del resto, conviene osservare come una situazione analoga si verifichi anche nel caso di

¹¹ Cfr. per esempio *Crat.* 389b; *Resp.* X 596b.

altri generi di attività “poietiche” e “mimetiche” che non sembrano avere un carattere immediatamente artigianale, come la fondazione di una città cui fornire buone leggi (per esempio in *Resp.* VI 500b-e) o la disciplina che garantisce l’ordine e la buona disposizione dell’anima per l’individuo (per esempio in *Resp.* IX 592b): in tutti questi casi, pare emergere sempre con forza il principio secondo cui occorre guardare a un modello perfetto che bisogna riprodurre in ogni attività “sensibile”, plasmando e perfino “domando” ciò che è imperfetto per conferire un ordine almeno parziale alla sua assoluta instabilità. Si può dunque supporre che, sul piano cosmologico, la figura del demiurgo e, più in generale, la funzione demiurgica rispondano alla stessa esigenza, solo proiettando sul piano del macrocosmo che l’universo costituisce l’idea di una τέχνη artigianale che opera una produzione mimetica in tutto e per tutto simile a quella dell’artigiano “umano”¹².

Se, in virtù di quanto detto e nei limiti della spiegazione proposta, il demiurgo può essere inteso come una metafora, in quanto la sua figura rappresenta la proiezione sul piano cosmologico, per analogia, dei rapporti che caratterizzano le tecniche produttive umane, se ne potrà concludere che anche la descrizione della costituzione del cosmo non fornisce di per sé un elemento a favore della sua produzione: se infatti il demiurgo, di cui si dice che produce il corpo e l’anima del mondo (31-38), è metafora di una funzione di interazione fra le realtà eterne e le realtà in divenire, più che una figura personale, anche tale produzione del corpo e dell’anima del mondo potrà essere intesa come una descrizione della composizione del corpo e dell’anima del mondo, vale a dire come un’illustrazione della loro struttura e dei loro elementi componenti, indipendentemente dal fatto che siano stati effettivamente generati in un certo momento del tempo. Ci si può naturalmente chiedere se una lettura del genere sia plausibile; ma la risposta mi pare senz’altro affermativa, se si considera che l’anima è da Platone, nei dialoghi, abitualmente considerata immortale, perché ingenerata ed esente da corruzione (cfr. per esempio *Phaedr.* 245c-d); se si considera che anche il corpo del mondo, nello stesso *Timeo* (32c), è detto di fatto indissolubile; se si considera infine che, compiuta la sua opera, il demiurgo enigmaticamente si ritira (42e), perché il mondo, ormai dotato di anima e corpo, procede autonomamente e in totale autarchia, con la

¹² Per una più dettagliata giustificazione di questa ipotesi interpretativa, rinvio ancora alla mia *Introduzione a PLATONE, Timeo*, cit., pp. 61-70.

sua anima che gestisce tutte le funzioni che attengono al movimento, alla regolazione, alla disposizione dell'universo.

3. Ἀρχὴ τοῦ κόσμου *e* ἀρχὴ τοῦ λόγου

Quest'ultima constatazione mi permette finalmente di formulare una nuova ipotesi per la soluzione del problema dell'origine del mondo, anche, come annunciato, sulla base delle critiche che Aristotele rivolge alle modalità narrative dell'esposizione cosmologica del *Timeo*.

Se il mondo, in virtù della sua costituzione e della sua struttura funzionale, appare in effetti autonomo e non richiede, per la sua sussistenza, un intervento del demiurgo, la presenza del demiurgo si rivela invece necessaria, letteralmente necessaria, una volta che si sollevi il problema dell'*origine* del mondo: come viene detto in 28a, infatti, tutto ciò che si genera non può generarsi *χωρὶς αἰτίου*, «senza (o indipendentemente da) una causa», ed è proprio dopo questa affermazione che viene per la prima volta introdotta, in forma tanto inaspettata quanto generica, la figura del demiurgo. Occorre tuttavia chiedersi se il problema dell'*origine* sia, agli occhi di Platone, davvero filosoficamente rilevante: perché, se lo è, è inevitabile che la figura del demiurgo, in termini ipotetici e mitologici oppure in termini reali e concreti, sia assunta come l'unica spiegazione possibile dell'origine dell'universo. Se non lo è, si può intendere che a essere metaforica o puramente funzionale ed esemplificativa sia la stessa narrazione di tale origine: non solo, o non tanto, il demiurgo sarebbe in tal caso una metafora, ma metaforica sarebbe l'intera narrazione dell'origine dell'universo. Rimarrebbe però da chiedersi, in questa ottica, perché, se l'universo non ha davvero un'origine ma è eterno, si dovrebbe costruire un discorso su di esso che ne supponga e ne illustri l'inizio.

Non bisogna dimenticare a tale proposito la distinzione fondamentale, già brevemente evocata poco sopra, che viene stabilita in 27d-28b, fra un genere di realtà “che è sempre, senza avere generazione” (τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) e un genere di realtà “che sempre diviene, senza mai essere” (τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε); il primo genere di realtà, in quanto è eterno, immobile ed esente da generazione e corruzione, può essere conosciuto attraverso il pensiero e il ragionamento, dando luogo a una conoscenza e a un discorso veri perché sempre identici a se stessi (τὸ μὲν δὴ νοήσῃ μετὰ λόγου

περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν), mentre il secondo genere di realtà, in quanto diviene nel tempo, si muove, si trasforma ed è soggetto a generazione e corruzione, costituisce l’oggetto di una conoscenza e di un discorso solo parziali e imperfetti (τὸ δ’ αὐτὸ δόξη μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν). Ciò comporta che il discorso di Timeo, poiché riguarda l’universo (che è una realtà, o un insieme di realtà, sensibile, mutevole, soggetta alla generazione e alla corruzione), e non il modello eterno, immobile e sempre identico, non sarà un discorso pienamente vero, coerente con se stesso ed esatto da ogni punto di vista (πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπικριβωμένους); si tratterà invece di un discorso soltanto “verosimile” (εἰκώς), nella misura in cui si rivolge a una realtà, o a un insieme di realtà, l’universo, che altro non è che un’immagine (εἰκόν) simile alla realtà vera, una copia imperfetta del modello originale perfetto (29b-d)¹³.

Se dunque l’universo è una realtà sensibile e se, a questo titolo, esso non può costituire l’oggetto di un discorso pienamente vero e stabile, ma solo di un’esposizione verosimile, sarà proprio questa esposizione a esigere un punto di partenza, un’ἀρχὴ τοῦ λόγου, in modo da poter dare conto, nei termini temporali di un discorso umano soltanto verosimile, di una realtà eterna. La γένεσις del cosmo di cui Timeo si

¹³ Sullo statuto “mitologico” verosimile del discorso di Timeo, e sul rapporto che esso intrattiene con le cose esistenti, si vedano L. BRISSON, *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée Platon*, cit., pp. 104 sgg.; E. BERTI, *L’oggetto dell’εἰκώς λόγος nel Timeo di Platone*, in *Interpreting the Timaeus-Critias*, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, selected papers, eds. T. CALVO & L. BRISSON, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, pp. 120 sgg.; sulla natura e la funzione del mito, nel *Timeo* e nei dialoghi platonici in generale, cfr. ancora L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Maspéro, Paris 1982; e l’*Introduzione* di F. FERRARI, *I miti di Platone*, Rizzoli, Milano 2006, particolarmente pp. 52-60; per quanto riguarda infine il rapporto fra la forma narrativa “mitologica” adottata da Timeo e l’interpretazione del suo contenuto, si vedano le diverse ipotesi formulate da P. HADOT, *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, in “Revue de théologie et de philosophie” 115 (1983), pp. 113-33; da R. BRAGUE, *The body of the speech. A new hypothesis on the compositional structure of Timaeus’ monologue*, in *Platonic investigations*, ed. by D.J. O’MEARA, The Catholic Univ. of America Press, Washington 1985, pp. 53-83; da L. BRISSON, *Le discours comme univers et l’univers comme discours: Platon et ses interprètes néoplatoniciens*, in *Le texte et ses représentations*, Études de littérature ancienne III, Presses de l’École normale supérieure, Paris 1987, pp. 121-28; e da G. CASERTANO, *La ricostruzione dei ricordi. Funzionalità e verità nel discorso che interpreta la realtà. Plat. Tim. 19c6-29d2*, in “Méthesis” 9 (1996), pp. 19-30.

ripromette di parlare all'inizio del dialogo (27a-b) non costituirebbe dunque il suo inizio effettivo, la sua origine, ma indicherebbe la sua condizione eternamente mutevole e instabile, soggetta a successive generazioni e corruzioni, ma non a una generazione prima o assoluta – una condizione eternamente mutevole e instabile, nell'ambito della quale occorrerà tuttavia scegliere un punto di partenza, appunto un'ἀρχή, del discorso intorno all'universo. Comporre un discorso su una realtà eternamente diveniente, che riproduca tale realtà nel suo eterno divenire, poiché il divenire eterno non può essere narrato se non da un impossibile discorso a sua volta eterno e diveniente, implica che si scelgano fittiziamente un punto di partenza e un punto di arrivo: ma tale scelta proietta sul contenuto di un simile discorso, altrettanto fittiziamente, un'origine e una fine. Ora, che non vi sia un termine dell'universo, una sua fine, è esplicitamente detto nel *Timeo* (32c), sicché la scelta del termine del discorso di Timeo sull'universo è evidentemente arbitraria ed è fatta coincidere con il completamento dell'universo come lo conosciamo, ossia con la descrizione delle specie viventi che lo popolano (90e-92c); credo si possa perciò ipotizzare che un'analoga condizione valga per l'inizio dell'universo, che non sussiste realmente come tale, ma dipende dall'esigenza di fissare un punto di partenza per il discorso che lo riguarda: per cominciare il discorso intorno al κόσμος, si deve scegliere, nell'ambito della vicenda del suo eterno divenire, un inizio; ma questa scelta fa sì che l'inizio scelto per il discorso, l'ἀρχή τοῦ λόγου, si traduca in un'ἀρχή τοῦ κόσμου, cioè in un inizio della vicenda, che è invece di per sé eterna, del mondo stesso in divenire. Ciò troverebbe corrispondenza nelle frequenti affermazioni di Timeo (cfr. 29c, 34c, 51c-d e *passim*), secondo cui il discorso che egli conduce è in parte partecipe del caso, come tutti i discorsi umani, e dunque non del tutto esatto e consequenziale, *rispetto al suo ordine e alla sua disposizione*; vale a dire che, plausibilmente, proprio l'ordine e la disposizione del discorso dipendono da questa strutturale deficienza. In questo quadro d'insieme, allora, si può intendere senza difficoltà il γέγονεν di 28b7 nel senso, grammaticalmente e sintatticamente più appropriato, che il mondo «è stato generato» ed «è nato», e che ciò è avvenuto in virtù dell'azione di un demiurgo divino; ma sarebbe l'intera argomentazione di Timeo a dover essere interpretata alla luce delle condizioni formali cui è sottoposto ogni discorso umano (cioè “finito”, in quanto aperto da un inizio e chiuso da una conclusione) su una realtà eterna (cioè priva di qualunque principio e fine).

Una lettura del genere mi pare inoltre riecheggiata, tanto implicitamente quanto esplicitamente, nei passi aristotelici in cui, in chiave nettamente critica, l'ipotesi demiurgica della generazione del mondo viene direttamente chiamata in causa. Nel capitolo 9 del libro I della *Metafisica* (991a19-23), Aristotele denuncia infatti la difficoltà “principale” della teoria platonica delle idee, che consiste nel capire in che modo le idee agiscano sulle cose sensibili, ossia quale sia la relazione causale che sussiste fra l'intelligibile e il sensibile: «D'altra parte, non è neanche possibile sostenere, in nessuno dei modi abituali, che le altre cose provengano dalle idee. Dire che queste sono dei modelli e che le altre cose ne partecipano, significa non dire nulla e pronunciare metafore poetiche. Cosa è mai, infatti, ciò che opera posando il suo sguardo sulle idee?». Se dunque le idee sono i modelli delle cose sensibili, argomenta Aristotele, occorre supporre l'introduzione di un agente altro dalle idee e dalle cose sensibili, perché un modello non agisce di per sé sulle sue copie e non può quindi essere giudicato causa del fatto che le sue copie gli assomiglino. Ma è appunto l'introduzione di un agente a risultare assai problematica: τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπων? L'allusione è senza dubbio al demiurgo del *Timeo*, di cui Aristotele contesta la natura e la funzione di *deus ex machina*, chiamato in causa per giustificare la costituzione e la disposizione del mondo sensibile riproducendo l'ordine e la disposizione dei paradigmi intellegibili. In tale contesto esplicativo, secondo Aristotele, l'azione causale delle idee sulle cose sensibili rimane del tutto ingiustificata, in quanto viene attribuita non alle idee stesse, ma a un agente di cui Aristotele sottolinea la profonda ambiguità: cosa è il demiurgo, perché e come può intervenire nella produzione del mondo sensibile in base ai modelli intellegibili? Una domanda del genere è certamente, agli occhi di Aristotele, priva di risposta sensata ed è la ragione per cui egli afferma che Platone, su questo punto, non ha fatto altro che κενολογεῖν, «parlare a vuoto» o «non dire nulla», e λέγειν μεταφορὰς ποιητικὰς, «pronunciare metafore poetiche», vale a dire impiegare immagini che sono poetiche nella misura in cui non rinviano a nessun contenuto razionale concreto. Il demiurgo e la sua introduzione sulla scena cosmologica, come agente del rapporto fra l'intelligibile e il sensibile, non sarebbero perciò che un'immagine vuota, perché priva di riferimento concreto¹⁴. Stando perciò a questo passo, Aristotele

¹⁴ Si veda, su questo passo di *Metaph.* I 9, il mio articolo *La critica aristotelica alla*

non presta fiducia all'ipotesi platonica di un demiurgo – la considera perfino ridicola, in effetti –; ma dobbiamo pensare che egli creda che Platone l'abbia intesa letteralmente (e in tal caso si tratterebbe, dal suo punto di vista, di un'ipotesi assurda e inesplicabile) oppure come una metafora (e in tal caso l'errore di Platone consisterebbe piuttosto nel non aver precisato di cosa il demiurgo sarebbe una metafora, di quale funzione o realtà determinata)? Nel primo caso, ovviamente, l'ironia di Aristotele riguarderebbe l'ipotesi stessa, giudicata di per sé assurda; nel secondo caso, invece, l'ironia di Aristotele riguarderebbe l'incapacità di Platone, che non avrebbe saputo fornire un chiarimento e una delucidazione razionalmente giustificabili della funzione causale rappresentata dalla metafora demiurgica. È mia impressione che le parole di Aristotele vadano comprese proprio in quest'ultimo senso: «cosa è mai, infatti, ciò che opera posando il suo sguardo sulle idee?» Vale a dire: “cosa intende Platone per ‘demiurgo’, dando per scontato che egli intenda qualcosa d'altro rispetto a quanto dice letteralmente?” È noto del resto che, in *Metafisica* I 9, Aristotele fonda la sua critica a Platone precisamente sull'esame del meccanismo teorico della relazione fra le idee-modelli e le copie sensibili, dando per scontato che proprio questo meccanismo Platone abbia tentato di illustrare, senza successo, con le sue μεταφοραὶ ποιητικάι.

Analogamente, in *De caelo* I 10, 279b-280a, esaminando le dottrine dei predecessori intorno al problema della generazione dell'universo, Aristotele fa polemicamente riferimento al *Timeo*, in cui Platone avrebbe presentato il mondo come contemporaneamente generato e immortale, il che è naturalmente, dal suo punto di vista, impossibile. D'altra parte, precisa significativamente Aristotele, non si può neanche giustificare un simile paradosso sostenendo che Platone ha preso questa posizione «a fini didattici» (διδασκαλίας χάριν), intendendo cioè che la generazione dell'universo va intesa in realtà come una metafora che serve a illustrare la sua composizione. Il passo è chiaro: «asserisco costoro che parlano di generazione come fa chi costruisce figure geometriche, non perciò intendendo che il mondo sia mai stato effettivamente generato, ma solo a fini didattici, ritenendo che si possa comprendere meglio ciò che essi dicono vedendo il mondo generarsi come

funzione causale delle idee platoniche: metaph. A 9. 991 a 8-b 9, in *La scienza e le cause. A partire dalla Metafisica di Aristotele*, a cura di F. FRONTEROTTA, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 93-119.

una figura geometrica. Dicono infatti che gli elementi, dal disordine in cui si trovano, sono passati all'ordine». Ora, anche a prescindere dal fatto che, secondo Aristotele, il paragone utilizzato non è corretto, perché, mentre una figura geometrica è identica alla composizione delle sue parti, il cosmo non è identico alla somma o alla composizione dei suoi componenti, resta che, soprattutto, il passaggio dal disordine all'ordine si configura a suo avviso come una generazione vera e propria, giacché il solo fatto di porre i componenti del cosmo di per sé, per mostrare poi come la loro unione dia luogo alla sua costituzione, implica l'intervento di un “prima” e di un “poi”, una scansione temporale secondo la quale il cosmo *prima* non c'era, perché i suoi elementi componenti sussistevano sparsi e dissociati, mentre *poi* c'è, quando i suoi elementi componenti sono appunto ricondotti all'ordine. Il senso di questa osservazione mi sembra chiaro: Platone può aver impiegato una metafora, *διδασκαλίας χάριν*, per descrivere la composizione del mondo, ma si tratta soltanto di una metafora vuota o priva di contenuto razionale e concreto, di un *κενολογεῖν*, nella misura in cui, quando si tenta di comprendere a cosa esattamente rinvii tale metafora, si ha a che fare con un paradosso insolubile, perché una simile descrizione della composizione del mondo non può che essere concepita nella forma di una generazione del mondo stesso, che non può allora risultare a sua volta immortale e imperituro. Ma la questione su cui occorre soffermarsi è, ancora una volta, la seguente: qual è esattamente l'oggetto della critica di Aristotele? Il fatto che l'universo sia da Platone concepito come *letteralmente* generato o il fatto che l'esposizione del *Timeo*, per come è costruita dal punto di vista narrativo, imponga che l'universo, anche se concepito come ingenerato ed eterno, finisca per apparire generato in virtù della metafora erronea e fuorviante che viene in quell'esposizione utilizzata? Suggesto per parte mia che sia proprio questa seconda opzione a dover essere accolta: ricordo infatti, rispetto alle parole di Aristotele («asseriscono costoro che parlano di generazione ..., non intendendo che il mondo sia mai stato effettivamente generato, ma solo a fini didattici ... Dicono infatti che gli elementi dal disordine in cui si trovano sono passati all'ordine ...»), che è lo stesso *Timeo* a sostenere che l'origine del cosmo consiste in un passaggio dal disordine all'ordine, analogo a quello che caratterizza la costruzione di una figura geometrica (53a-b), sicché anche quanto precede, vale a dire che l'esposizione stessa dell'origine e della generazione del mondo appare come una metafora *διδασκαλίας χάριν*, può

essere considerato parte dell'interpretazione aristotelica delle modalità narrative del *Timeo*. Resta che, per Aristotele, questa spiegazione delle modalità narrative del *Timeo* non è coerente, ma non è ciò che ci interessa qui; ci interessa invece che, dai passi aristotelici, può essere tratta l'idea secondo la quale, per Platone, il mondo è eterno, ingenerato e incorruttibile e l'esposizione della sua generazione risulta puramente metaforica, come metaforica sarebbe anche la figura del demiurgo, sebbene Aristotele precisi che tali metafore sono incongrue e falsanti, perché, a impiegarle, si cade necessariamente nell'ipotesi contraria, ossia quella di una vera e propria generazione del mondo. In altre parole, qualunque cosa Platone abbia effettivamente inteso (*verosimilmente che* il mondo è eterno, ingenerato e incorruttibile; oppure, *anche se* ha inteso che il mondo è eterno, ingenerato e incorruttibile), il modo in cui si esprime sull'universo implica che, dalla sua esposizione, derivi la tesi di una generazione e di un'origine dell'universo stesso. Anche agli occhi di Aristotele, dunque, sarebbe proprio il λόγος (inappropriato) del *Timeo*, per riprendere formule e linguaggio utilizzati sopra, a esigere, in virtù della sua natura peculiare di discorso cosmologico su una realtà in divenire, un'ἀρχή, che a sua volta si ripercuote e si proietta sul suo contenuto, imponendo un'analogia ἀρχή al κόσμος di cui parla e alla sua vicenda.

Ho introdotto questa ipotesi interpretativa, fin dal principio, come "nuova", ma "nuova" lo è, a ben vedere, soltanto nell'ambito degli studi moderni, perché in effetti, pur se non nella versione radicale da me assunta qui, tale interpretazione del *Timeo* era ampiamente presente, se non maggioritaria, fra i platonici antichi. Così, per esempio, Plotino apre il capitolo terzo del trattato VI 7 (38) delle *Enneadi*: «Ma deliberazione e ragionamento [*scil.*: del demiurgo del *Timeo* platonico] dipendono dall'ipotesi di partenza (διὰ τὴν ὑπόθεσιν): Platone suppone infatti che le cose sensibili divengano (γινόμενα). Così si spiegano deliberazione e ragionamento: ma, indicando che queste cose "divengono sempre" (ἀεὶ γινόμενα, cfr. *Tim.* 27d6-28a1), egli sopprime il ragionamento, perché non è possibile ragionamento in ciò che è sempre (ἐν τῷ ἀεὶ)» (3, 3-6). Insomma, argomenta Plotino, Platone ha parlato di realtà che "divengono *sempre*", e con l'impiego di tale avverbio ha appunto voluto chiarire che si riferisce non al divenire temporale, ma all'eternità fuori dal tempo, e al fatto che sono pertanto le esigenze dell'esposizione, in ragione dell'ipotesi di partenza assunta

dal racconto di Timeo, a indurre a porre un inizio della produzione dell'universo, un principio intelligente che l'ha voluta e un progetto razionale che l'ha determinata; ma, al di fuori dell'esposizione che Platone ha presentato e delle sue modalità narrative, non vi è alcun inizio dell'universo né alcun ragionamento che ne ha progettato la costituzione né alcuna volontà che l'ha condotto all'essere. Occorre perciò semplicemente concluderne che il sensibile è un'imitazione dell'intelligibile che si situa nell'eternità e che non è dunque stata generata nel passato né è destinata a perire nel futuro¹⁵.

¹⁵ Si veda, per l'interpretazione plotiniana del *Timeo* platonico, il mio articolo *Ragionamento divino e principio del discorso: Plotino e l'εἰκὼς μῦθος del Timeo platonico in Enn. VI 7 [38] 1-3*, in W. LAPINI, L. MALUSA & L. MAURO, a cura di, *Gli antichi e noi. Studi dedicati a Antonio Mario Battagazzore*, 2 voll., Glauco Brigati, Genova 2009, II vol., pp. 461-77.

CARLO NATALI¹L'uso del termine “*aitia*” in Platone

In Platone il termine *aitia* e connessi (*aition*, *aitios*, *aitiasthai* etc.) viene usato frequentemente: una ricerca sul TLG rivela più di duecentocinquanta contesti interessanti. Possiamo dire, in prima approssimazione, che per Platone *aitia* è un termine del linguaggio comune, ed è usato come tale. Questo si deve al genere letterario del dialogo, in cui gli interlocutori discutono tra di loro nella lingua corrente delle classi colte del tempo, e non nella lingua tecnica dei trattati filosofici. Solo attraverso una riflessione filosofica *aitia* assume, in certi contesti e non sempre, un significato tecnico. Gli usi più correnti del termine non vengono abbandonati del tutto, ma a volte vengono analizzati e le loro implicazioni sono portate alla luce. Dialoghi particolari sembrano usare *aitia* in modo specializzato, esplorando questo o quell'aspetto della nozione, ed alla fine noi arriviamo ad un quadro teorico abbastanza complesso.

D'altra parte l'*aitia* è identificata anche con ciò che viene espresso tramite certe particelle. Prima di tutto, la causa è identificata con l'espressione *di'ho*, ciò per mezzo di cui, per opera di cui, riflettendo l'uso della lingua greca, nella quale la particella *dia* + accusativo è il modo più corrente di indicare la causa (*Cratyl.* 413a3-4, cfr. *Politic.* 274b3, cfr. Luraghi 1989). In modo più specifico, la causa è collegata all'espressione *hupo* + genitivo, «ciò ad opera di cui», che indica l'agente e la provenienza (*Symp.* 184a5; *Hipp. Ma.* 297a5, b1). Inoltre Platone si serve anche del dativo in funzione causale (*Hipp. Ma.* 287c2, 5, 8; *Euthipr.* 6d11), in caso di enti inanimati. A differenza dalle scuole dell'età imperiale, nelle quali diventerà uso *standard* distinguere le varie specie di cause tramite differenti particelle, in Platone non c'è sostan-

¹ Università Ca' Foscari Venezia (natali@unive.it).

ziale differenza di significato *dia* + accusativo o *hupo* + genitivo: si tratta sempre della responsabilità e dell'influsso di un agente produttivo.

L'etimologia di *aitia* è stata a lungo discussa, ma non vi sono dubbi sulle principali accezioni del termine. Si tratta di un termine attestato solo in epoca piuttosto recente. Gli studi etimologici affermano che, fin dalle prime apparizioni in Democrito ed in Erodoto, il termine *aitia* appare usato in due sensi principali: «causa/motivo» e «accusa/colpa»².

L'uso platonico segue quasi alla lettera questa distinzione. Abbiamo dialoghi in cui il termine *aitia* indica una “accusa” o una “colpa”. Quest'uso non è limitato ad un periodo particolare dell'attività platonica, ma è attestato a partire dall'*Apologia di Socrate* fino alle *Leggi*. Nell'*Apologia* 38c1-3 Socrate avverte gli Ateniesi che, se lo condannano, avranno «la fama e l'accusa di aver ucciso Socrate» (38c1-3)³, da parte di coloro che vogliono diffamare la città. In questo caso *aitia* si costruisce con un *hôs* esplicativo, come nella *Repubblica*, «l'accusa di complottare contro il popolo» (565b5-6)⁴, e di essere oligarchi⁵. A volte però *aitia* nel senso di “accusa” si costruisce con un genitivo di specificazione, che chiarisce di quale accusa si tratta: lo stesso concetto esposto in *Resp.* 565b5-6 con un *hôs* lo troviamo poche linee dopo ripetuto con un genitivo: «un uomo ben dotato di ricchezze, ricchezze cui si accompagna l'accusa di essere un nemico del popolo» (566c4-5)⁶. Allo stesso modo, nelle *Leggi* si cita l'«accusa di alto tradimento» (856e7)⁷.

Connesso a quello di accusa è l'uso di *aitia* come “colpa, crimine”: nell'*Apologia* Socrate dice che i Trenta gli ordinarono di catturare un certo Leone, «per implicare quanti più possibile nelle loro colpe» (32c8)⁸.

² Vedi CHANTRAINE 1999, p. 41. SALVANESCHI 1979, p. 27 sgg., propone un significato originario di *aitia* come ‘distribuzione’ da cui i due sensi attestati dalle fonti si sarebbero originati. Vedi anche DARBO PESCHANSKI 2010. In questo dibattito non vogliamo entrare, dato che tale senso non si conserva nell'uso in età classica del quale vogliamo parlare qui. Vedi anche SCANDELLARI 1979, su Antifonte.

³ ὄνομα ἔξετε καὶ αἰτίαν ; ὡς Σωκράτη ἀπεκτόνατε.

⁴ Αἰτίαν δὴ ἔσχον ; ὡς ἐπιβουλεύουσι τῷ δήμῳ.

⁵ Cfr. anche *Crito* 52a4; *Lach.* 186b7; *Theaet.* 150a4.

⁶ ἀνὴρ χρήματα ἔχων καὶ μετὰ τῶν χρημάτων αἰτίαν μισόδημος εἶναι.

⁷ προδόσεως αἰτία.

⁸ ὡς πλείστους ἀναπλήσαι αἰτιῶν. Cfr. *Resp.* 380a4 = Aesch. *Niobe* fr 156 Nauck: θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, «un dio semina la colpa nei mortali».

Altre volte *aitia* indica il "biasimo", come nel *Fedone*: «trasferisca il biasimo da sé ai ragionamenti» (90d5)⁹; in senso ancora più lieve, l'*aitia* può essere semplicemente una "nomea", una "fama", come nel caso dei Traci e degli Sciti, che, si dice nella *Repubblica*, «hanno la reputazione di aver spirito aggressivo» (435e4)¹⁰. Il biasimo e la responsabilità possono essere attribuite anche a enti non individuali, come la vecchiaia: i vecchi «fanno la litania di quanti mali la vecchiaia sia colpevole per loro» (*resp.* 329b2-3)¹¹.

Quindi, quando Socrate si dichiara *aitios* di qualcosa, come gli capita spesso nei dialoghi, il termine può essere reso indifferentemente con "colpevole" "degnò di biasimo" o "responsabile": «sono io da biasimare (o: responsabile) per il fatto che tu non hai risposto correttamente» (*Lach.* 191c7)¹².

All'opposto il termine *anaitios* significa "non responsabile, non da biasimare". Nella famosa scena della scelta delle vite nel libro X della *Repubblica*, il banditore, che invita le anime a scegliersi un *démone*, conclude la sua allocuzione affermando che «la responsabilità (o: il biasimo) è di chi sceglie, il dio non è responsabile (o: da biasimare)» (617e4-5)¹³.

Ma l'idea della responsabilità si estende naturalmente anche in un ambito più vasto di quello legato alle nozioni, vagamente giuridiche, di accusa o colpa (dico vagamente giuridiche perché si possono fare accuse ed avere colpe anche al di fuori dei tribunali e dei processi). Si può essere anche causa o responsabili dei beni. A volte Platone dice che «la divinità è causa dei beni» (*Symp.* 194e7)¹⁴, e che Gorgia è *aitios* del progresso culturale dei Tessali, avendolo prodotto (*Meno* 70b3). Si tratta in questo caso di un genitivo di appartenenza.

D'altra parte la causa o la responsabilità possono essere attribuite

⁹ ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπόσαιτο.

¹⁰ τὸ θυμοειδές; οἱ δὲ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θράκην τε καὶ Σκυθικὴν

¹¹ τὸ γῆρας ὑμνοῦσιν ὅσων κακῶν σφίσιν αἴτιον.

¹² ἐγὼ αἴτιος μὴ καλῶς σε ἀποκρίνασθα. Cfr. *Lach.* 190e7; *Gorg.* 447a7 (su Cherefonte); 516a5-6 (su Temistocle, Cimone e Pericle); *Phaed.* 116c8; *Phaedr.* 238d5.

¹³ αἰτία ἐλομένον· θεὸς ἀνάιτιος. Cfr. *Resp.* 379c3-7 (il dio è causa di poche cose, solo di quelle buone, e non di tutto); 380b6; c8; *Tim.* 42e4; *Theaet.* 150c7 (il dio costringe, *anankazei*, Socrate a comportarsi da levatrice); *Gorg.* 457a3 (l'arte della retorica non è responsabile se qualcuno la usa per scopi malvagi).

¹⁴ τῶν ἀγαθῶν ὧν ὁ θεὸς αὐτοῖς αἴτιος.

anche a funzioni mentali come il piacere o il ragionamento. In questo senso rimane l'idea che l'individuo singolo sia responsabile di quello che fa, ma che il suo agire sia causato da qualcosa che risiede o avviene in lui. Nel *Filebo* si dice che intelletto e piacere non sono il bene, ma la causa del bene umano: «ognuno di noi attribuirà la responsabilità di una tale vita, chi all'intelletto chi al piacere» (22d2-4)¹⁵ e nel *Timeo* si sostiene che la vista è causa di molti benefici: «A mio parere la vista è causa (o: fonte) per noi della massima utilità» (47a2)¹⁶, e per questo ci è stata data dal dio. Causa e responsabile di eventi e stati di cose in questo senso possono essere ogni tipo di esperienze ed eventi psicologici: il piacere, la paura (*Protag.* 352d8-9, *legg.* 863b2), la vertigine (*pathos*) che dà la visione del divenire (*Craty.* 411c2), l'incapacità di conoscere se stessi (*Phaedr.* 229e5), la 'follia' del filosofo (*Phaedr.* 249d8), la conoscenza, o l'assenza di essa (*Lys.* 209b8), la gratitudine (*Gorg.* 520e7), le qualità proprie del filosofo, che in città diverse possono produrre grandi beni o grandi mali per il filosofo stesso (*Resp.* 495a6; 489d9-11). Una natura forte sarà responsabile di grandi beni o grandi mali, una debole produrrà solo azioni mediocri (*Resp.* 491d10-e5). Anche la *techne* posseduta da qualcuno, in quanto capacità soggettiva o *dunamis*, può essere una causa produttiva, infatti *demiourgei*, produce, un *pragma*, un artefatto (*Polit.* 281d11-e10)¹⁷. Nelle *Leggi* sono considerate causa e responsabili di azioni sbagliate una serie di stati psicologici: l'amore di sé (731e4), il timore e la debolezza dell'anima (790e5), l'avidità (831c4, d2), l'ira, l'ignoranza (863b2, d2-4, 886b7), la mancanza di autocontrollo (886a9) e in generale la debolezza della natura umana (875a2). Nelle stesse *Leggi* Platone aggiunge che il destino e il carattere di ogni uomo hanno per causa le scelte individuali, perché il dio ha deciso in questo modo: «ha lasciato le cause del fatto che ognuno di noi diviene un certo tipo di persona agli atti di volontà di ciascuno di noi» (904b8-c2)¹⁸. Si deve vedere qui lo spunto della ampia discussione che Aristotele fa dello stesso problema in *EN* III 7.

Nel *Timeo* e altrove lo stesso modo di esprimersi è applicato alla di-

¹⁵ αἰτιώμεθ' ἄν ἐκάτερος ὁ μὲν τὸν νοῦν αἴτιον, ὁ δ' ἡδονὴν εἶναι.

¹⁶ ὅψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν.

¹⁷ Appare qui il termine *sunaition*, collaboratore o concausa, applicato alle arti che producono strumenti; nel *Timeo* come vedremo il termine ha un uso più importante (*Polit.* 281d11, e4).

¹⁸ τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας.

vinità: sono causa il ragionamento del dio (33a6), i suoi disegni (44c7), la sua *technê* produttiva, qualificata come una *dunamis* di far venire all'essere cose che non c'erano prima (*Soph.* 265b9), dato che il dio qui è ampiamente antropomorfizzato. Il dio dà vita all'universo quando influisce su di esso (*Polit.* 270a3).

Al contrario, Platone non attribuisce volentieri la causalità/responsabilità ad enti fisici non animati. Essi appaiono come causa soprattutto quando egli riporta le dottrine dei fisici e dei naturalisti che condanna. Ciò avviene nel celebre brano del *Fedone* sulla cosiddetta autobiografia intellettuale di Socrate, in cui questo tipo di causa è attribuito ad Anassagora (95e-99a)¹⁹, nel *Cratilo*, in cui ciò è attribuito ai discepoli di Eraclito (401d6) e nel *Sofista*, in cui è evocata la posizione dei Sofisti e di alcuni Atomisti (265c7). A tutte queste tesi Platone contrappone l'idea che il cosmo sia prodotto da una intelligenza divina (*Phaed.* 99c2-3, *Soph.* c9, *Politic.* 270e3). Nel *Timeo* la situazione si evolve, come è noto, dato che Platone ammette due specie di cause, *to men anankaion*, *to de theion*, ed attribuisce una funzione causale, sia pure secondaria e limitata, ad un movimento spontaneo della materia²⁰.

D'altra parte, in una ampia serie di passi egli sembra attribuire la funzione causale, e la qualificazione di *aitia*, a stati di cose, eventi e situazioni complesse. È un uso alquanto metaforico, di cui abbiamo innumerevoli esempi. *Aitia* di un giudizio morale può essere l'idea (*nenomisthai*) che è turpe per un amato cedere subito alle voglie dell'amante (*Symp.* 184a5), e del fatto che *Eros* è un filosofo, che è figlio di *Poros* e di *Penia* (204b5). *Aitia* del fatto che i genitori di Lisia non gli fanno suonare la lira, è che non ne è capace (*Lys.* 209b8). *Aitia* del fatto che chi consiglia sull'amministrazione della casa viene pagato è l'idea che questo tipo di favore produce immediatamente gratitudine (*Gorg.* 520e7). *Aition* del fatto che i Greci non ricordano il loro passato sono le catastrofi cosmiche che di tanto in tanto distruggono la loro cultura (*Tim.* 22c1-23b3). *Aition* del fatto che bisogna legiferare anche se la legge non è la cosa più giusta, è il fatto che non si possono dare norme

¹⁹ Curiosamente però Platone ammette una causa di tipo fisico nello stesso *Fedone*, poco più avanti: l'acqua fluisce fuori e dentro il Tartaro perché non ha una fondazione stabile (112b1), cfr. su questo Fine 1987, p. 91. Non credo però che qui si possa parlare di causa materiale in senso aristotelico.

²⁰ Rimane in dubbio come si possa conciliare questo con la tesi delle *Leggi* 896a-b, secondo cui ogni movimento deriva da una *psuchê*.

specifiche per ogni individuo ed ogni situazione (*Politic.* 294d1). *Aitia* di una perplessità (*aporia*) è una controversia (*amphisbêtêsis*, *Phileb.* 15a7-c2). Interessante in modo particolare è un passo del *Politico*, in cui si stabilisce la spiegazione (*to aition*) di una serie di antichi racconti, come quello secondo cui le stelle un tempo sorgevano dove ora tramontano e viceversa: «Stran.: Queste cose tutte derivano dallo stesso *pathos*, e oltre ad esse altre innumerevoli e più meravigliose ancora ... ma per quello che riguarda il *pathos* che è *aitia* di queste cose, nessuno lo ha raccontato, e dobbiamo dirlo ora noi» (269b5-c1)²¹. Qui ciò che rende ragione dei racconti è un *pathos*, termine che può essere inteso sia come “evento” (Fowlers, Zadro) sia come “stato di cose” (Rowe), ed è il fatto che l’universo, a periodi alterni, ruota ora in un senso ora nell’altro. Un *pathos* difficilmente può essere considerato un agente produttivo, e in tutti questi casi l’idea di causa/responsabilità è attribuita in senso, per così dire, metaforico.

Chi traducesse in questi passi *aitia* con “spiegazione” o “ragione” non sbaglierebbe molto, se tenesse presente che qui abbiamo a che fare con una descrizione di una situazione composita in cui interagiscono molteplici fattori causali²². In questo contesto una *aitia* può indicare anche una finalità. Ad esempio, il dio ci ha dato la vista perché noi, osservando i moti circolari del cielo, possiamo togliere le perturbazioni dei moti del nostro animo (*Tim.* 47b2-c4). Difficilmente però in Platone la finalità si presenta da sola; di solito appare come l’intenzionalità di un soggetto agente coscientemente (cfr. 33a6).

Passando all’analisi della nozione di *aitia* svolta da Platone in modo esplicito, in generale si può dire che Platone compie due tipi di riflessione. Da una parte cerca di dar conto di questa nozione riportandola ad un’altra, ritenuta più semplice e immediata, cioè quella di “produttore”. Dall’altra parte vuole individuare quali enti siano le *aitiai* più importanti, quelle cui si deve far risalire la responsabilità del fatto che gli enti del mondo sono quello che sono. Si tratta di due indagini diverse, una sulla natura della relazione di causalità, l’altra sugli enti che

²¹ ΞΕ. Ταῦτα τοίνυν ἔστι μὲν σύμπαντα ἐκ ταύτου πάθους, καὶ πρὸς τούτοις ἕτερα μυρία καὶ τούτων ἔτι θαυμαστότερα, ; ὃ δ’ ἐστὶν πᾶσι τούτοις αἴτιον τὸ πάθος οὐδεὶς εἶρηκεν, νῦν δὲ δὴ λεκτέον

²² Una tale situazione ricorda in parte quella descritta da MACKIE 1980, ma senza l’emergenza di un fattore causale principale. Tuttavia Luraghi sostiene che anche uno stato di cose può essere qualcosa che «either brings about or makes possible a certain state of affairs» (1989, p. 295).

entrano in questa relazione. Le due ricerche non vanno confuse, come a volte succede. A noi ora interessa soprattutto la prima. Platone in vari passi stabilisce che in generale *he aitia* o *to aition* sono da connettere all'idea di produzione, cioè assumono il senso di quella che Aristotele chiamerebbe la "causa efficiente".

Dei passi in cui Platone riduce la nozione di causa a quella di produttore ho parlato in altra occasione e non ho qui lo spazio per tornarvi sopra²³. Ricorderò solo il *Filebo* (27 b1-2, e6-8), in cui Platone stabilisce che la *phusis* della causa e del produttore sono la stessa, che tra i due c'è solo una differenza di nome, ma che in realtà sono da considerarsi una cosa sola (*hen*). Nel *Filebo* Platone parla degli *eidê* sommi e generalissimi in cui si suddivide tutto l'esistente, quindi l'*eidōs* dell'*aitia* ne è la Forma, ciò quello che realizza nel modo più completo la nozione e l'essenza dell'essere causa. È da notare che in questo brano, centrale per la definizione di causa secondo Platone, egli usa indifferentemente il nome al femminile *aitia*, e l'aggettivo neutro sostantivato *to aition*²⁴. Il *Demiurgo* del *Timeo*, sia esso uno solo o siano molti, è un ente che rientra in questo sommo genere. Il tentativo di Hankinson (1998, p. 87) di negare l'importanza di questi passi non ci convince: qui noi abbiamo la definizione platonica di *aitia*.

Che tipo di cause sono le Idee? Dato il panorama che abbiamo delineato, ci si potrebbe chiedere se in Platone la causalità dell'Idea rientra nel campo della produzione o in quello della spiegazione. La questione è stata ampiamente dibattuta a partire da un celebre saggio di Vlastos (1969) e qui non c'è spazio nemmeno per riassumere a grandi linee i principali interventi. Basti dire che la gran parte della critica di lingua inglese ha accettato la tesi per cui la causalità dell'idea è di tipo logico e metafisico e consiste in una *explanation*, una spiegazione che permette di classificare un ente fisico in una certa classe o categoria. Essa permette di comprendere gli enti materiali che assomigliano, seppure imperfettamente, all'idea ed «has no causal efficacy» (Vlastos 1969,

²³ NATALI 1997, 2003.

²⁴ FREDE 1987, p. 129, suppone che nel *Fedone* vi sia una differenza tra l'uso di τὸ αἰτίον che indicherebbe un agente nel mondo e di ἡ αἰτία, che indicherebbe una proposizione in cui si stabilisce la causa, ma la tesi è stata poi criticata da molti, cfr. da ultimo LEDBETTER 1999 con la bibliografia precedente, e WOLFSDORF 2005. La prima però ritiene che Platone usi αἰτία per indicare le "ragioni" e usi αἰτίον per indicare le "cause", mentre il secondo afferma giustamente che Platone usa i due termini senza «any significant semantic distinction» (p. 342).

p. 92). Questa tesi ha avuto un certo successo tra gli studiosi (Bolton, Annas, Fine e altri); ad essa si oppongono altri studiosi, tra cui molti italiani, che, negli anni più recenti, hanno osservato come nel parlare delle Idee, Platone usi lo stesso vocabolario causale che usa negli altri casi, cioè un vocabolario connesso alle idee di produzione e generazione²⁵. Si è riproposta così l'idea che per Platone le idee trasmettano in qualche modo certe caratteristiche agli enti empirici, con un tipo di causalità "efficiente" da meglio precisare. Nella *Repubblica* si dice dell'Idea del Bene che è signora e dispensatrice di verità e di pensiero²⁶, e nello stesso *Fedone* l'azione dell'idea sulla cosa sensibile è espressa con un *poiein*, come nell'*Ippia Maggiore* (100d5 = 296c2-3, e8, 297a5-8 etc.). Questo *poiein* consisterebbe, secondo gli interpreti citati, nella capacità delle Idee di generare un effetto, di trasmettere certe caratteristiche e qualità all'ente partecipato, causando la presenza in esso di certi determinati caratteri.

Questo modo platonico di esprimersi ovviamente non è sfuggito a Vlastos, il quale però ha osservato, in modo apparentemente convincente, che il "fare, rendere" (in inglese: *to make*) qui indicato da Platone deve essere inteso in senso metaforico, come quando si chiede «What makes that chalkmark square?» intendendo non chi lo ha prodotto, ma «Why do we classify it as a square?» (pp. 90-1). La risposta è plausibile, dato che *poieô* in greco ha anche il senso di "considerare come" (L.-S., *s.v. poieô*, V, in inglese: *consider, reckon*). Il problema è piuttosto: può avere Platone considerato l'Idea in quanto *aitia* come una spiegazione che permette di classificare un ente in una certa classe o categoria?

Negli usi che abbiamo visto finora, i passi che possono essere intesi come una "spiegazione" fanno sempre riferimento ad una situazione complessa, ad uno stato di cose in cui molteplici fattori determinano insieme un risultato: amore è filosofo perché figlio di *Poros* e *Penia*, gli Ateniesi dimenticano il loro passato perché le catastrofi cosmiche cancellano periodicamente la loro civilizzazione, si devono scrivere leggi perché non è possibile dare norme esatte di comportamento per ogni

²⁵ FRONTEROTTA 2001, pp. 216-222; 2007, pp. 53-54; 2008. FERRARI 2001, pp. 8-19; 2003; 2003a, pp. 99-101; 2010, pp. 68-72. Ho contribuito io stesso a questa tendenza con i saggi indicati alla nota 22. Nello stesso senso paiono andare anche DIXSAUT 1991, pp. 375-80, SEDLEY 1998, HANKINSON 1998, p. 101.

²⁶ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, 517c2-3.

individuo singolo, e così via. Non troviamo mai nei dialoghi di Platone, al di fuori del passo del *Fedone* commentato da Vlastos, un uso del termine *aitia* in cui esso designi *soltanto* «the account of an essence» (p. 91) e svolga la funzione logico-metafisica di permettere la classificazione di un individuo empirico in un particolare insieme. Si tratta di una funzione limitata che hanno, certamente, le cause formali aristoteliche, ma non l'*aitia* platonica, per quanto abbiamo visto fin qui.

L'interpretazione dell'idea come causa produttrice pare essere più adatta all'intento generale che Platone vuole raggiungere nel *Fedone*, e che gli interpreti di solito trascurano. In questo testo Socrate non sta spiegando la teoria platonica della causalità, ma sta cercando di raggiungere una conclusione, che viene espressa chiaramente solo in 105e6: «quindi l'anima è immortale»²⁷. Ora, a nostro parere, la dimostrazione è più convincente se la si intende nel senso che l'anima, che è causa di vita e quindi immortale, trasmette la caratteristica della vita al corpo, piuttosto che se la si intende nel senso che la nozione di anima implica logicamente la nozione di vita (come fa Shorey 1924, pp. 7-8). Infatti anche Vlastos recalcitra a giungere a questa conclusione e ammette che in questo caso la implicazione tra forme «is tied firmly to the causal structure of the world» (Vlastos 1969, p. 105)²⁸.

La mossa attraverso cui Vlastos, e altri con lui, hanno potuto introdurre questa idea in Platone è stata il considerare la distinzione delle quattro cause che troviamo in Aristotele come se fosse già presente nel linguaggio comune del IV sec. a.C., e pensare che Aristotele l'abbia semplicemente ripresa. Per questo la teoria platonica delle cause può essere letta, secondo Vlastos, attraverso gli schematismi di Aristotele²⁹. E se davvero, nel linguaggio comune delle classi colte del IV secolo a.C., il termine *aitia* potesse essere usato per indicare anche la causa materiale e quella formale, per implicazione questo uso potrebbe rientrare anche nella lingua parlata da Socrate nel *Fedone*. Ma lo è davvero? Ed è esatto dire che Aristotele nella distinzione delle quattro cause

²⁷ ἀθάνατον ἄρα ψυχή.

²⁸ DIXSAUT 1991, p. 397, osserva che qui l'anima non è detta una Idea, ma è indistintamente immortale; intendiamo questo nel senso che l'anima individuale partecipa dell'idea dell'Anima ed apporta per questo la vita al corpo, cfr. HANKINSON 1998, p. 101, con bibliografia ulteriore.

²⁹ VLASTOS 1969, p. 78, parla della «sensitiveness to the values of the words he [Aristotle] used». Oltre Vlastos citerò solo WIELAND 1962, p. 262; CHARLTON 1970, p. 99; FOLLON 1988, p. 319, FINE 1987.

non fa altro che riflettere l'uso linguistico del suo tempo? Noi non crediamo che ciò sia vero, né che la distinzione aristotelica delle quattro cause possa essere retrodatata ed usata per comprendere Platone. Ma l'indagine su questo punto dovrà essere condotta in altra occasione³⁰.

³⁰ Sulla nozione di causa in Aristotele cfr. NATALI 1997a, 2003, 2011. Dedico con sincera amicizia queste riflessioni a Giovanni Casertano, i cui studi su Platone in generale e sulla causa di Platone in particolare (CASERTANO 2003) mi sono stati di esempio ed aiuto in molte occasioni.

STUDI CITATI

- CASERTANO 2003: G. CASERTANO, "Cause e concause", in NATALI-MASO 2003, pp. 33-63.
- CHANTRAINE 1999: P. CHANTRAINE, *Dictionnaire éthimologique de la langue Grecque*, Paris, II ed.
- CHARLTON 1970: W. CHARLTON, *Aristotle's Physics I, II*, Oxford.
- DARBO PESCHANSKI 2010: C. DARBO PESCHANSKI, "L'histoire de la notion d'*aitios* et l'*aition* dans Aristote An.Po. II, 11" in *Journal of ancient philosophy* 4, vedi: <http://www.filosofiaantiga.com>.
- DIXSAUT 1991: M. DIXSAUT, *Platon. Phédon*, trad. introd et notes, Paris.
- EASTERLING 1967: "Causation in the *Timaeus* and *Laws X*", *Eranos* 65, pp. 25-38.
- FERRARI 2001: F. FERRARI, "La causalità del bene nella *Repubblica* di Platone", *Elenchos* 22, pp. 8-19.
- FERRARI 2003: F. FERRARI, "Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle Idee nel *Timeo*", in NATALI-MASO 2003, pp. 82-96.
- FERRARI 2003a: F. FERRARI, "Questioni eidetiche", *Elenchos* 24, pp. 93-113.
- FERRARI 2010: F. FERRARI, "Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone", in FRONTEROTTA 2010, pp. 33-72.
- FINE 1987: G. FINE, "Forms as causes: Plato and Aristotle", in A. GRAESER, *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern-Stuttgart, pp. 69-112.
- FOLLON 1988: J. FOLLON, "Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes", *Revue Philosophique de Louvain* 86, pp. 317-353.
- FREDE 1987: M. FREDE, "The original notion of cause", in Id. *Essays in ancient philosophy*, Oxford, pp. 125-50.
- FRONTEROTTA 2001: F. FRONTEROTTA, *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa.
- FRONTEROTTA 2007: "The development of Plato's theory of ideas and the 'Socratic question'", *OSAPh* 22, pp. 37-62.
- FRONTEROTTA 2008: "Chiusura causale della fisica e razionalità del tutto: alcune opzioni esegetiche sull'efficienza causale delle idee platoniche", *PLATO, The electronic Journal of the International Plato Society* 8, vedi: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato>.
- FRONTEROTTA 2010: F. Fronterotta, *La scienza e le cause. A partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli.
- FRONTEROTTA 2010a: "La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee Platoniche: *Metafisica A* 9, 991a8-b9", in FRONTEROTTA 2010, pp. 93-119.
- HANKINSON 1998: R.J. HANKINSON, *Cause and explanation in ancient Greek thought*, Oxford.
- LEDBETTER 1999: G.M. LEDBETTER, "Reasons and causes in Plato: the distinction between αἰτία and αἰτίον", *Ancient philosophy* 19, pp. 255-65.
- LURAGHI 1989: S. LURAGHI, "Cause and instrument expression in classical

- Greek. Remarks on the use of *dia* in Herodotus and Plato”, *Mnemosyne* 42, pp. 294-307.
- MACKIE 1980: J.L. MACKIE, *The cement of the universe. A study on causation*, Oxford.
- NATALI 1997: C. NATALI, “Le cause del Timeo e la teoria delle quattro cause”, in T. CALVO e L. BRISSON, *Interpreting the Timeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin, pp. 207-213 (trad. francese col titolo: “Les causes du *Timée* et la théorie des quatre causes”, in M. FATTAL, *La philosophie de Platon*, 2, Paris 2005, pp. 347-356).
- NATALI 1997a: C. NATALI, “*Aitia* in Aristotele: causa o spiegazione?” in H.G. GÜNTER e A. RENGAKOS, *Beiträge zur antiken Philosophie*, Festschrift ... Kullmann, Stuttgart, pp. 113-124.
- NATALI 2003: C. NATALI, “La forma platonica è una causa formale?” in G. DAMSCHEN et al., *Platon und Aristoteles - sub ratione veritatis*, Festschrift ... Wieland, Göttingen, pp. 158-173.
- NATALI 2011: *Aitia in Plato and Aristotle. From everyday language to technical vocabulary*. In corso di pubblicazione negli Atti del Convegno Internazionale su “Les quatre causes d’Aristote: origines et interprétations” (Paris 16-18.9.2010).
- NATALI-MASO 2003: C. NATALI-S. MASO, *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam.
- SALVANESCHI 1979: E. SALVANESCHI, “Sui rapporti etimologici del greco «αἰτία»”, *Sandalion* 2, pp. 20-65.
- SCANDELLARI 1979: E. SCANDELLARI, “Osservazioni sul significato del termine «αἰτία» nelle *Tetralogie* di Antifonte”, *Sandalion* 2, pp. 67-80.
- STEFANINI 1932-5: L. STEFANINI, *Platone*, Padova (III ed. 1991).
- SEDLEY 1998: D. SEDLEY, “Platonic causes”, *Phronesis* 43, pp. 114-32.
- SHOREY 1924: P. SHOREY, “The orgin of syllogism”, *Classical Philology* 19, pp. 1-1-9.
- TAYLOR 1928: A.E. TAYLOR, *A commentary on Plato’s Timaeus*, Oxford (III ed. 1971).
- VLASTOS 1969: G. VLASTOS, “Reasons and causes in the *Phaedo*”, *Philosophical Review* 78, 291-325 = *Platonic Studies*, Princeton 1981, II ed., pp. 76-110.
- WIELAND 1962: W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Göttingen.
- WOLSDORF 2005: D. WOLSDORF, “Αἰτίον and αἰτία in Plato”, *Ancient philosophy* 25, pp. 341-8.

SILVIA GASTALDI¹

**Le due «costituzioni madri»:
monarchia e democrazia nel libro III delle *Leggi* di Platone**

1. Dopo l'analisi comparativa delle istituzioni educative ioniche e doriche che ha occupato i primi due libri, il libro III delle *Leggi* entra nel vivo di quella discussione «sugli assetti politici e sulle leggi (*peri politeias [...] kai nomon*)» che i tre interlocutori – l'Ateniese, lo spartano Megillo e il cretese Clina – decidono di intraprendere all'esordio del dialogo (625 a).

L'indagine, che intende risalire al primo inizio (*arche*) delle forme di organizzazione politica, presuppone dapprima la delineazione di un modello congetturale relativo alle modalità di vita dell'umanità primitiva: si tratta di quei pastori che, abitando sulle cime dei monti, sono sopravvissuti a una grande inondazione. Come nel *Timeo* e nel *Crizia*, il corso della storia, secondo le *Leggi*, è ripetutamente interrotto da enormi cataclismi, ma poi il cammino della civiltà riprende, secondo uno schema che presenta ogni volta le stesse caratteristiche. Le tappe salienti di questo percorso sono rappresentate dal superamento dell'isolamento iniziale tramite la fondazione prima di villaggi e poi di città².

Dopo aver citato a questo riguardo – sulla scorta del racconto omerico - l'esempio paradigmatico di Troia, Platone, entrando nella dimensione propriamente storica, analizza la formazione degli stati dorici del Peloponneso: Argo, Messene e Sparta. Si tratta di una vicenda che coinvolge direttamente gli interlocutori del dialogo, primo fra tutti lo spartano Megillo.

¹ Università degli Studi di Pavia (silvia.gastaldi@unipv.it).

² Su questi passi si veda S. GASTALDI, *La «semplicità» dei primi uomini: l'immagine delle origini nel libro III delle "Leggi" di Platone* (in corso di pubblicazione).

Nati tutti sotto i migliori auspici, i tre regni hanno avuto una sorte differente. Argo e Messene sono andate in rovina. La causa della caduta di questi due stati è identificata da Platone con la decadenza morale dei loro re. Il potere giusto si trasforma in oppressione: a tale esito distruttivo conduce la loro *amathia*, una condizione di ignoranza che concerne anzitutto l'anima, al cui interno i principi psichici elementari, piacere e dolore, ottengono la prevalenza, opponendosi all'instaurarsi della *phronesis*, la saggezza, indispensabile per ben governare se stessi e le città (689 a 5 sgg.). Ne consegue il sovvertimento della regola della giusta misura, che è alla base di ogni condotta corretta e della buona configurazione dei rapporti di potere.

Un ruolo centrale, in questa analisi, è assegnato proprio al principio del *metrion*, che rinvia all'elaborazione teorica condotta da Platone stesso nel *Politico*³. In questo dialogo, l'operato del vero politico, che possiede la scienza, ottiene risultati positivi se si adegua appunto alla giusta misura. Essa non si limita a corrispondere a un criterio puramente quantitativo, ma si pone alla convergenza di una pluralità di criteri di tipo qualitativo come il *prepon* (ciò che si addice), il tempo opportuno (*kairos*), ciò che occorre (*to deon*) (283 c- 285 c).

Nel III libro delle *Leggi*, le asserzioni teoriche del *Politico* trovano una concreta applicazione: la buona costituzione che viene progettata deve realizzare il *metrion*, e questo è il compito del legislatore, che, come il protagonista del *Politico*, ne ha acquisito la conoscenza. La rassegna fin qui condotta assume allora un carattere esemplare.

Alla cattiva lezione offerta dai regni di Argo e Messene si contrappone la buona lezione fornita dalle vicende di Sparta: proprio in questa città il *metrion* sembra essersi realizzato grazie a un solido equilibrio raggiunto tra i vari depositari del potere. *L'arche* non si è concentrata nelle mani di un solo individuo, sempre passibile di dismisura, ma si è ripartita tra differenti organismi: i re, il consiglio degli anziani, gli efori. In tal modo, afferma Platone, Sparta è rimasta salda, assicurando la *soteria* a tutti i cittadini e alla città (692 a).

³ Si vedano, al riguardo, P. KUCHARSKI, *La conception de l'art de la mesure dans le «Politique»*, in ID., *La speculation platonicienne*, Paris-Louvain 1971, pp. 231-257; Y. LAFRANCE, *Métrétique, mathématiques et dialectique en «Politique» 283 c- 285 c*, in C.J. ROWE (ed.), *Reading the «Statesman»*, Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin 1995, pp. 89-101; M. BONTEMPI, *L'icona e la città: il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Milano 2009, pp. 133- 147.

Dalla rassegna condotta fin qui è dunque necessario trarre, secondo Platone, una precisa conseguenza: «Non bisogna istituire per legge poteri ampi (*megalas archas*)» (693 a). Forme di dominio troppo estese sono necessariamente prive di controllo, e impediscono che la città possa essere libera, conforme a ragione e concorde.

Tutte queste argomentazioni approdano a una precisa trascrizione nei termini di una teoria costituzionale: «Ci sono come due madri delle costituzioni politiche, da cui si potrebbe dire correttamente che tutte le altre sono nate», e cioè monarchia e democrazia (693 d). Ciascuna di queste incarna uno dei due diversi principi che una buona costituzione deve prevedere al suo interno per mantenersi fedele al canone della giusta misura, e cioè autorità e libertà.

2. Platone non si limita a fissare questi principi teorici. Ancora una volta – ed è questa una specificità dell'analisi condotta nel libro III delle *Leggi* – assume un ruolo centrale l'indagine storica. Evocare monarchia e democrazia significa portare il discorso sui due organismi politici che costituiscono i paradigmi per eccellenza di queste forme antinomiche: la Persia e Atene. L'imponente elaborazione ideologica che si è sviluppata in Grecia, e in particolare ad Atene, dall'epoca delle guerre persiane, ha infatti avuto come esito la fissazione di una polarità tra il governo monarchico orientale, contrassegnato dall'esercizio di un'autorità dispotica sui sottoposti, e il potere politico specifico dei Greci, che prevede la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, destinati ad accedere a turno alle cariche.

Nelle pagine del libro III, tuttavia, monarchia persiana e democrazia ateniese non si delincono solo come due modelli destinati inevitabilmente a contrapporsi. Entrambe hanno subito un mutamento nel corso del tempo che viene letto anch'esso, come già è avvenuto a proposito dei regni dorici, come una decadenza. A una condizione di partenza caratterizzata dalla conformità a una certa misura, si è progressivamente sostituito l'arbitrio: da una parte, in Persia, quello del re, dall'altra, in Atene, quello del *demos*. Si delinea pertanto una precisa contrapposizione tra passato e presente, che richiede di essere esaminata da vicino.

Il periodo positivo della monarchia persiana è fatto coincidere con il regno di Ciro. Sotto il suo governo il regime persiano è caratterizzato da una certa proporzione tra sottomissione (*douleia*) e libertà (*eleutheria*): esito di questo assetto equilibrato sono i successi militari che con-

ducono alla formazione di un vastissimo impero. Ciro, tuttavia, non corrisponde pienamente al modello del buon sovrano. Pur essendo un eccellente generale e *philopolis*, amante del suo paese, non conosce l'importanza dell'educazione, né di una corretta gestione della propria famiglia. Impossibile non avvertire qui un accenno polemico di Platone nei confronti di un suo illustre contemporaneo, Senofonte, che scrive la *Ciropedia*, destinata a delineare, e ad esaltare, proprio l'educazione di Ciro, come mostra il titolo stesso⁴.

Nella ricostruzione platonica, Ciro, impegnato costantemente nelle spedizioni militari, trascura l'educazione dei figli, che vengono affidati alle donne della corte⁵. Si tratta di una decisione nefasta: alle regine è concessa una forma di vera e propria autorità, che in ambito educativo dà luogo alla corruzione dei fanciulli regali. Esse appaiono infatti unicamente preoccupate di soddisfare, nei bambini loro affidati, il principio del piacere, adottando con questo i costumi dei Medi, ben lontani, per la loro mollezza, da quelli, rigidi e austeri, della tradizione persiana⁶.

Così, la corte persiana, grazie alle ricchezze incamerate con le conquiste militari, si trasforma ben presto nel luogo della corruzione nata dal lusso, la *tryphe*, che comporta mollezza, e al tempo stesso sfrenatezza. Di qui le vicende drammatiche degli immediati successori di Ciro. Platone descrive le violenze che oppongono tra loro i figli del

⁴ Un'ampia discussione finalizzata a dimostrare la conoscenza diretta, da parte di Platone, della *Ciropedia* – dato su cui concordano già le fonti antiche – è condotta da G. DANZIG, *Did Plato read Xenophon's "Cyropaedia"?*, in S. SCOLNICOV- L. BRISSON (eds.), *Plato's "Laws": from Theory into Practice*, Proceedings of the VI Symposium Platonicum, Sankt Augustin 2003, pp. 286-297.

⁵ Nell'opera senofontea non viene esaltata solo la formazione ricevuta da Ciro, ma anche l'educazione impartita dal re ai figli: ne è testimonianza, tra l'altro, il cap. 7 del libro VIII in cui egli, in punto di morte, indirizza loro un discorso che richiama i principi basilari del buon governo. Si tratta di una divergenza tra Platone e Senofonte su cui richiama l'attenzione L.-A. DORION, *Une allusion à la "Cyropédie" au livre III des "Lois" (694 c)*, in S. SCOLNICOV- L. BRISSON (eds.), *Plato's "Laws"*, cit., pp. 281-285.

⁶ *Leggi* III, 695 a-b. Secondo Senofonte, del resto, Ciro è figlio di Cambise, re dei Persiani, e di Mandane, figlia di Astiage, re dei Medi. Non si può escludere che, nel delineare l'immagine delle potenti regine persiane, Platone abbia attinto a un'opera composta all'inizio del IV secolo, i *Persika* di Ctesia di Cnido, vissuto alla corte persiana come medico della regina Parisatide, madre di Ciro il Giovane. Su questo testo cfr. M.T. TAGLIAFERRO MANGANELLI, *Principesse persiane nell'opera di Ctesia di Cnido, II: Politica femminile alla corte achemenide*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti» CLI, 1992-93, Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 461-503.

fondatore della dinastia. Al centro del quadro si staglia la pazzia di Cambise, un motivo centrale, e ricorrente, già in Erodoto, in cui questa *mania* è all'origine non solo di una pluralità di comportamenti violenti e oltraggiosi nei confronti dei nemici vinti, ma anche di delitti che colpiscono i membri della sua stessa famiglia⁷.

Nella storia persiana Platone individua tuttavia un ulteriore momento di positività nel successivo regno di Dario che, appartenente a un ramo cadetto della dinastia achemenide, non è stato contagiato dall'educazione improntata alla *tryphe* che ha corrotto gli eredi di Ciro. Il suo operato – sottolinea Platone – riprende alcune linee fondamentali della condotta politica del fondatore dell'impero, il cui esito positivo è rappresentato da *philia e koinonia*, insomma da quella coesione interna – una solidarietà instaurata tra il sovrano e il popolo – che nella teoria platonica, come si è visto, costituisce la condizione indispensabile per un buon assetto di governo.

La monarchia si corrompe poi nuovamente con il successore di Dario, suo figlio Serse: le vicende persiane sembrano così uniformarsi a un andamento ciclico. Responsabile di questo ulteriore momento di decadenza è ancora la cattiva educazione dell'erede regale, attribuibile sempre all'ambiente della corte, cui Dario, cadendo nello stesso errore di Ciro, affida il suo discendente.

«Nessun re tra i Persiani mai più è stato grande veramente se non di nome» (695 e), sottolinea Platone ironizzando sul titolo di Gran Re. Con Serse, si è completata la parabola discendente. I re hanno continuato a condurre un *kakos bios*, cioè una vita del tutto lontana dalla virtù e, sul piano politico, avviene la definitiva trasformazione del potere monarchico in dispotismo. Il processo qui descritto manifesta evidenti analogie con quello che, nel libro IX della *Repubblica*, porta ad emergere la figura del tiranno. L'influsso nefasto esercitato sugli eredi al trono persiano dalle donne e dall'ambiente della corte corrisponde a quello dei «terribili maghi e fabbricanti di tiranni» che circuiscono il giovane immergendolo in un'atmosfera voluttuosa, caratterizzata da «profumi, unguenti, corone e vino» (IX 572 e). Non

⁷ La pazzia di Cambise appare, in Erodoto, quale conseguenza di un primo atto di violenza e di dispregio: la condanna a morte dei sacerdoti di Menfi e il ferimento del bue Api (III. 27 sgg.). Erodoto imputa poi a Cambise l'uccisione del fratello e quella di una sorella che era anche sua moglie. A giustificazione di questi comportamenti lo storico sostiene che il re era probabilmente affetto dal «morbo sacro» (III. 33. 1).

a caso, la conseguenza di questa enfattizzazione della *hedone* è la pazzia, l'allontanamento da ogni forma di autocontrollo (*sophrosyne*) e di comportamento razionale.

3. Un processo di decadenza analogo a quello cui è andata incontro la monarchia persiana ha investito la democrazia ateniese, l'altra «costituzione madre» che Platone descrive per completare il suo dittico. In questo caso, l'elemento disgregatore è di segno opposto rispetto a quello che ha segnato la rovina dei Persiani: l'eccesso di libertà.

Significativamente, nel racconto platonico, le vicende persiana e ateniese non sono semplicemente accostate, ma vengono anzi a intrecciarsi. L'evento da cui prende le mosse la rievocazione della storia di Atene è infatti costituito dallo scontro che la oppone alla Persia: le guerre mediche. In questo conflitto, una monarchia ormai degenerata si scontra con una democrazia ancora sana; un regno viziato dall'eccesso di dispotismo cede di fronte a una città libera, che accetta unicamente la subordinazione alle leggi.

Dell'Atene di inizio V secolo Platone rievoca anzitutto l'assetto costituzionale. Si tratta della *politeia palaia*, una locuzione che designa la costituzione soloniana. L'espressione usata da Platone appare del tutto equivalente a molte altre, tra le quali la più nota è senz'altro *patrios politeia*, la «costituzione ancestrale»: nel pensiero politico del IV secolo di matrice moderata, e in primo luogo in Isocrate, tutte queste diverse dizioni indicano l'organizzazione politica presente in Atene prima dell'instaurazione della democrazia, e tutte sono funzionali a criticare questo assetto, ritenuto degenerato, per auspicare il ritorno al regime timocratico del passato⁸.

Platone non si sofferma tuttavia sugli aspetti politici: in piena luce emergono i valori etici che appaiono solidali con la *politeia palaia* e che caratterizzano i cittadini ateniesi di allora. Al culmine, con una

⁸ Sulle diverse locuzioni che indicano, negli autori del IV secolo, la costituzione censitaria soloniana cfr. M.H. HANSEN, *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, «Classica et Medievalia» 40, 1989, pp. 71-99. Le modalità del recupero delle figure della storia ateniese del passato a scopo propagandistico sono messe in luce da E. RUSCHENBUSCH, *PATRIOS POLITEIA. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, «Historia» 7, 1958, pp. 398-424. Il valore ideologico dello slogan del ritorno alla *patrios politeia* è efficacemente chiarito da M.I. FINLEY, *La Costituzione degli antenati*, in Id., *Uso e abuso della storia*, trad. it. Torino 1981, pp. 39-83.

funzione che viene equiparata a quella di un padrone, viene collocato l'*aidos*, il rispetto reverenziale che tutti manifestano nei confronti delle leggi (698 b).

Questa felice situazione, che vede gli ateniesi subordinati a norme impersonali, valide indistintamente per tutti, manifesta ancor di più la sua positività nel momento del pericolo, quando cioè i Persiani intraprendono la loro immane spedizione contro la Grecia. Il timore di essere asserviti dal Gran Re rinforza la volontaria subordinazione alle leggi e ai magistrati: ne scaturisce un'ancora più intensa coesione interna (698 c), che sarà la principale artefice delle vittorie riportate su un nemico tanto superiore.

Sono numerose le analogie che connettono questo quadro dell'Atene antica alle raffigurazioni altrettanto positive offerte da Isocrate nei suoi scritti. Il *topos* della contrapposizione tra «ora» e «allora» costituisce una delle forme argomentative predilette da questo autore. La sede privilegiata di questo raffronto tra il passato e il presente è l'*Areopagítico* che, secondo le ipotesi cronologiche più accreditate, si situa negli anni immediatamente successivi alla guerra sociale, cioè attorno al 355-54. Il nesso che collega questo discorso con le vicende della seconda confederazione marittima ateniese è evidente: si tratta di mostrare l'auspicabilità, ai fini del benessere della città e del buon governo, di una riforma che preveda il ritorno alla vera democrazia, quella stabilita da Solone, che viene qui definito, significativamente, *demotikotatos* (par. 16).

In Isocrate, come del resto in Platone, sono gli aspetti etico-comportamentali presenti nell'Atene del passato a meritare il più ampio sviluppo. Se nella rievocazione presente nel libro III delle *Leggi* si insiste sul dominio incontrastato, nell'antica Atene, dell'*aidos*, nell'*Areopagítico* è centrale la virtù della *sophrosyne*, il cui valore è del tutto analogo: la moderazione si specifica anzitutto come l'autocontrollo che ciascuno deve esercitare sui desideri e sulle passioni, ma significa anche la subordinazione alle leggi e ai magistrati, cioè un comportarsi *orthos kai nomimos* (par. 28). Garante della diffusione generalizzata di questo modello virtuoso è per Isocrate l'*Areopago*, l'antico e venerabile consesso gentilizio che assomma in sé i maggiori poteri, dalla vigilanza sulle leggi, all'amministrazione dei principali affari politici della città, alle funzioni giudiziarie, e che, insieme, svolge il compito di sorvegliare sui comportamenti e sui costumi dei cittadini.

La rievocazione platonica della storia ateniese del V secolo fa dun-

que propri motivi largamente presenti nella pubblicistica del IV secolo⁹, e insiste, al pari di questa, sulle grandi vittorie allora riportate, paragonandole tacitamente alle sconfitte cui è poi andata incontro la democrazia degenerata.

Si tratta allora di spiegare come, dalla *politeia palaia*, sia avvenuto il passaggio, la *metabole*, alla cattiva democrazia, caratterizzata da un eccesso di libertà. La causa di questo sovvertimento è individuata da Platone anzitutto nel deterioramento dell'educazione, i cui effetti si ravvisano soprattutto nell'ambito delle pratiche musicali. Impossibile non ricordare, a questo proposito, quanto afferma Socrate nel libro IV della *Repubblica* (424 c): «Non si mutano mai i modi della musica senza sconvolgere anche le principali leggi politiche»¹⁰.

Nelle *Leggi*, Platone individua come specifica dell'antica Atene la preoccupazione per un severo controllo sulle pratiche musicali, inserito nel denominatore più vasto del controllo sulla *paideia* e a sua volta parte integrante di un'organizzazione politica dominata dal rispetto della legge. A questo modello corretto si contrappone l'immagine della città attuale, retta dalla cattiva democrazia. Il tratto saliente di questo assetto degenerato è il venir meno di ogni principio di autorità: come di fronte alle esecuzioni musicali sono le grida della folla (*plethos*) a determinare il successo o l'insuccesso e a decidere l'attribuzione dei premi, così a livello politico domina l'irrazionalità della massa.

Atene diventa in tal modo la sede della teatrocrazia, un'espressione

⁹ Un quadro molto ampio dei rapporti intrattenuti da Platone e dall'Accademia con gli ambienti moderati, e in particolare con Isocrate, è tracciato da C. BEARZOT, *Platone e i «moderati» ateniesi*, «Memorie dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere», Classe di lettere, scienze morali e storiche, vol. 37, 1981, pp. 1-157: ne esce revisionato il luogo comune storiografico che individua in Platone e in Isocrate due acerrimi avversari, ignorando per contro i numerosi punti di convergenza, riscontrabili proprio nell'ambito della critica alla democrazia ateniese, condotta sotto entrambi i profili, politico ed etico.

¹⁰ In quel passo, Socrate cita, come autore di questa affermazione, Damone, teorico musicale e uomo politico, vissuto nell'Atene periclea, cui si attribuisce un discorso, tenuto di fronte all'Areopago, allora in possesso di tutte le sue ampie prerogative, incentrato sui valori formativi e pedagogici della musica e che fonda una vera e propria etica musicale. Sui contenuti del discorso damoniano cfr. H. RYFFEL, *Eukosmia. Ein Beitrag zur Wiederherstellung des Areopagitikos des Damon*, «Museum Helveticum» 4, 1957, pp. 23-38. L'influsso esercitato dalle posizioni di Damone sui progetti educativi platonici è analizzato da S. GASTALDI, *Paideia/ mythologia*, in M. VEGETTI (a cura di), *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento, vol. II, libri II e III, Napoli 1998, in particolare pp. 374 sgg.

che Platone conia appositamente (701 a) per connotare l'elemento comune alle manifestazioni musicali e all'assetto politico, e cioè il dominio incontrollato del piacere e dei desideri negli elementi più sregolati del *demos*¹¹.

La presunzione di una competenza generalizzata ha generato la *paranomia*, la disobbedienza sistematica alle leggi, e di conseguenza un eccesso di libertà. Ogni timore è venuto meno, ed ecco l'impudenza (*anaischyntia*) e la tracotanza (*thrasos*): è quella licenza, *exousia*, di cui parla il libro VIII della *Repubblica* descrivendo il modo di vita della città democratica, un assetto che consente a ciascuno di agire a proprio piacimento (557 b).

Una volta fatta irruzione nella città, la libertà mostra tutti i suoi effetti perversi, che Platone elenca in un crescendo drammatico. La licenza comporta la lesione di tutti quei «principi del comandare e dell'obbedire» che sono stati precedentemente elencati (690 a sgg.): si tratta delle corrette modalità di instaurare i rapporti di dominio, rispettosi della differente dignità delle figure coinvolte, sia nella città sia nell'*oikos*, due aspetti che appaiono strettamente connessi. Si registra anzitutto la disobbedienza nei confronti dei magistrati, e poi nei riguardi dei genitori e degli anziani. Sono le prime tappe di un cammino che porta a conseguenze sempre più gravi, dal mancato rispetto delle leggi al contravvenire ai giuramenti, al non tributare i dovuti onori alle divinità. Platone vede ripresentarsi nel cittadino l'indole primitiva e selvaggia dei Titani, che si erano ribellati all'autorità giusta di Zeus (701 b-c).

Si compie così, per la democrazia, una parabola discendente, simmetrica rispetto a quella cui è andata incontro la monarchia persiana: ad Atene si giunge all'eccesso di libertà, così come in Persia si è giunti all'eccesso di dispotismo.

È Platone stesso a riassumere, nel passo finale del libro III (701 e sgg.), i caratteri salienti dell'analisi sulle costituzioni fin qui condotta: sono state selezionate due *politeiai* paradigmatiche, appunto monarchia e democrazia, ciascuna delle quali contiene in sé gli elementi, autorità e libertà, che entrano poi nella composizione di tutti gli altri regimi costituzionali. In questo senso, queste due costituzioni sono sta-

¹¹ Su questi passi cfr. S. GASTALDI, *La «teatrocrasia»: cattiva educazione e degenerazione politica nelle «Leggi» di Platone*, in G. FURNARI LUVARÀ (a cura di), *Filosofia e politica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Soveria Mannelli 2005, pp. 159-171.

te chiamate «matri». Come hanno mostrato le vicende che Platone ha ripercorso, in entrambe può subentrare una *metabole* che produce il passaggio da una configurazione buona, perché conforme al canone della *metriotes*, ad una cattiva, caratterizzata dalla dismisura e dal mancato rispetto della legge.

È proprio la legge, il *nomos*, ad imporsi come caposaldo della buona costituzione, la norma che segna i limiti rispettivi dell'autorità e della libertà: è questa la lezione che gli interlocutori delle *Leggi* dichiarano di avere tratto dalla narrazione relativa all'origine e allo sviluppo delle forme di organizzazione politica, e che guiderà l'opera di fondazione della nuova città cretese.

ENRICO NUZZO¹

**Nell'ombra dell'acropoli.
Spazi e tempi del «consiglio notturno» nella città delle *Leggi***

In questo contributo presento alcune linee generali di una trattazione del «Consiglio notturno» che investe tre distinti, ma non separati, piani di discorso: il primo, di «geografia urbana», relativo a tratti del disegno della città delle *Leggi*, ed in particolare alla configurazione spaziale e caratterizzazione «urbanistica» dell'acropoli; il secondo pertinente alla metaforica e simbolica degli spazi e dei tempi della città; il terzo attinente alla presenza nel linguaggio della trasparenza del disegno «utopico» delle *Leggi* di luoghi di esercizio del potere nella penombra.

Sul primo piano si tratta di tornare sul tema della configurazione dell'acropoli, della collocazione in essa degli spazi sacri e di quelli destinati al potere propriamente politico, e delle relazioni di questi con spazi eminentemente profani quali in particolare quello dell'agorà.

Sul secondo piano si tratta di considerare la disposizione e i modi di funzionamento di luoghi e forme del potere nella chiave della loro possibile carica simbolica, in rapporto in particolare al circolare, al centrale-periferico, al luminoso-oscuro, relazione, quest'ultima che però, entro l'orizzonte della metaforica fotica, si dà nelle ben diverse polarità figurali del luminoso-tenebroso e del visibile-invisibile.

Sul terzo piano si tratta di riportare lo sguardo sui problemi che continua a sollevare nell'impianto «trasparente» della città delle *Leggi* l'istituzione di un organo supremo – appunto il «Consiglio notturno» o «divino» – caratterizzato non soltanto dall'essere, in quanto suo «intelletto», suo potere supremo, ma anche depositario di un esercizio di questo almeno in parte segreto, incomunicato, pur se non propriamen-

¹ Università degli Studi di Salerno (enuzzo@unisa.it).

te, “arcano”: un potere che, collocato negli spazi “eminenti” dell’acropoli, deve in un certo grado operare nell’ombra.

Sul complesso di tali argomenti, e specialmente sull’ultimo, per ragioni di necessaria brevità mi limiterò ad offrire – in sostanza in una forma enunciativa, e rinunciando quasi totalmente a presentare il confronto con la letteratura critica – l’essenziale trama problematica di un’estesa trattazione che su alcuni punti ho già cominciato a presentare, ma che vedrà la luce in un libro di imminente pubblicazione².

Nel libro V delle *Leggi*, dopo che è stato dichiarato il carattere di «secondo grado» del disegno della comunità politica, il legislatore comincia con il porre l’«acropoli» – identificata in primo luogo come lo spazio destinato ai templi principali – al centro della «città», che «deve stare al centro del suo territorio»³. Nel libro VI, poi, si indica – in un passo di difficile e controversa interpretazione – che «bisogna costruire i templi tutto intorno alla piazza del mercato e tutta la città capitale in cerchio per ragioni di difesa e di pulizia»⁴.

Saltiamo altri luoghi assai importanti per una ricostruzione precisa dei tipi urbani che Platone prevede: ancora per l’acropoli; per il cen-

² Per l’avvio di una serie di ricerche sulle “figure della città” mi limito a indicare NUZZO 2000, 2006, 2010. Non menziono miei contributi di carattere teorico e storiografico in campo “metaforologico”. Nell’imminenza della pubblicazione di questo volume dedicato al caro amico Gianni Casertano è nel frattempo uscito il libro sopra annunciato (NUZZO 2011), nel quale sono rifluite, e meglio si comprendono, svariate pagine del presente contributo.

³ «La città deve essere edificata il più possibile al centro del suo territorio [...]. Bisogna poi che il legislatore la divida in dodici settori dopo aver fissato il luogo sacro di Hestia prima di tutto, di Zeus e di Atena, che egli chiamerà ‘acropoli’ circonda di mura cui deve far capo la divisione delle dodici parti della città stessa e di tutta la regione». *Leg. V*, 745b3-4, b6-c2. Utilizzo qui come base delle traduzioni che si daranno quella proposta da A. ZADRO, in PLATONE, *Opere complete*, vol. VII, Bari, Laterza, 1979.

⁴ Cfr. *Leg. VI*, 778c4-6. Mi sono discostato dalla traduzione di Zadro quando rende *pròs toîs upseloîs tôn tôpon* con «in cerchio verso le alture». Nella parte del passo che subito segue, la destinazione funzionale dell’acropoli viene allargata dallo strettamente “sacro” al “politico”, ma un politico massimamente sacralizzato: «vicino ai templi la sede delle magistrature e i tribunali dove si riceveranno e si daranno le sentenze ai cittadini, come in luoghi più che mai sacri, [...], sia per la loro funzione che è attinente a cose sacre, sia perché sede degli dèi preposti a questa ultima, e fra questi soprattutto quei tribunali in cui si giudicheranno con i processi convenienti gli omicidi e tutti i delitti che si pagano con la morte»: *Leg. VI*, 778b6-d3.

tro urbano, l'*ásty*; per l'area circolare di sobborgo; per la *chóra* intera; per quei luoghi dell'area centrale di questa dove saranno grosso modo disposti i dodici villaggi; per la sezione esterna della *chóra*, con le abitazioni di campagna dei proprietari dei lotti; etc. E veniamo dunque ai luoghi implicati dalla trattazione del Consiglio notturno. Nel libro XII, verso la chiusura dell'opera, è espressamente dichiarato che il «consiglio notturno», o «divino» (*theíos syllogos*), viene collocato «en akropóleis»⁵. Se esso sarà ben affidato si realizzerà «una certa immagine dell'unione fra la testa e l'intelletto»: «e ciò sarà se gli uomini del nostro Consiglio saranno scelti con cura rigorosa e convenientemente educati e, una volta educati, se si collocheranno a governare nella città della del territorio dello stato (*en akropólei tês chóras*), e siano divenuti perfetti custodi quali noi non abbiamo mai visto nella vita precedente esserci stati, per la loro virtù di salvezione»⁶.

Leggendo il passo ci si aspetterebbe forse che il massimo organo di vigilanza e guida della città sia collocato nella parte più centrale di essa, nella cerchia attorno all'*agorá* dove visibilmente, almeno a prima vista, si concentrano i più eminenti suoi edifici sacri e politici. Ma il passo va subito connesso ad uno precedente riguardante le carceri della città, nel quale per la prima volta viene esplicitamente chiamato in causa il Consiglio notturno. Il testo è chiaro, almeno in ordine alle reciproche relazioni spaziali che interessano le tre carceri indicate, ma è di non facile interpretazione circa l'identificazione dell'edificio (il secondo carcere o il Consiglio notturno) a cui si riferisce il termine *sophonistérion*, e quindi anche circa la sua resa: «nel nostro stato ci saranno tre carceri; uno presso il mercato (*perì agorán*), comune alla maggior parte dei criminali [...], un secondo presso il luogo (*syllogon*) della riunione dei magistrati che si radunano di notte, chiamato *sophonistérion*, e un terzo al centro della regione, in un qualsiasi posto dove il luogo sia deserto e selvaggio al massimo grado possibile»: prigionieri, queste ultime due, destinate rispettivamente agli empí ritenuti recuperabili, e il compito della cui rieducazione spetta al Consiglio notturno, e a quelli viceversa che si sono mostrati irrecuperabili (e quindi condannati a morte)⁷.

⁵ Leg. XII, 969b2, c1.

⁶ Leg. XII, 969b7-c3.

⁷ Si veda Leg. X, 908a. Per la denominazione di *sophonistérion* cfr. X, 908a4, 909a1. Consuetamente i traduttori hanno reso tale inedito termine con espressioni quali

Come si vede, l'indicazione precisa secondo la quale il primo carcere è posto presso (o attorno...) la piazza implicitamente allontana il secondo da essa, come dalla cerchia delle sedi dei templi ed edifici politici indicati come i più importanti nella fondazione della città, nel mentre vi colloca, o vi rende assai prossimo, un edificio fortemente profano, la prigione dove sono rinchiusi i delinquenti comuni, così che dal proscenio più importante della città arretra oscuramente verso l'interno la mente direttiva dell'organismo politico. Ma di grande interesse in proposito è anche la collocazione del terzo carcere, collocato a distanza non solo dal tessuto urbano, ma da ogni luogo dove abiti uomo.

Ma prima di tornare sui primi interrogativi sollecitati da quanto affermato in questi passi, e per comprenderne meglio la portata, occorre dire almeno qualcosa sul tema dell'organizzazione spaziale della città dei Magneti.

Sull'insieme di problemi implicati dalla geografia della città delle *Leggi* basterà dire che l'interesse per l'argomento dopo gli studi di Gernet, Lévêque e Vidal-Naquet, Vernant, Detienne, etc., pare abbastanza scemato, o magari subordinatamente declinato entro orientamenti propri di diverse direttrici critiche, o in sostanza ridimensionato, sostenendosi che il modello urbanistico di Platone non vada preso troppo sul serio⁸. Sulla materia pare opportuno, ai fini del discorso qui condotto, accennare ad alcuni principali interrogativi critici ed alle posizioni critiche di chi scrive.

Già il solo punto della ridefinizione dell'acropoli e dell'agorà, e delle loro relazioni reciproche, consente di intervenire con decisione sulla questione se il piano della città delle *Leggi* si ponga in discontinuità (come a me indubbiamente pare) o meno con i modelli contemporanei di *polis*, e di quello ateniese in particolare. Sulla negazione della novità si è attestata, come è noto, una consistente linea critica, rappresentata emblematicamente da Morrow nel suo ben noto robusto lavoro sulla

casa, o luogo, di correzione, di riforma, di respiscenza, carcere correzionale, etc., non rendendo conto del dato grammaticale che *sophronistérion* appare apposizione di *syllogon*, e non del secondo carcere. Per i problemi esegetici che presentano a mio avviso tali luoghi cfr. ora NUZZO 2011, pp. 197 sgg.

⁸ In tema di «espace civique» – è stato detto – «l'enjeu est sérieux. Mais le plan est un jeu»: CASTEL-BOUCHUCHI, p. 32.

“Plato’s Cretan City”. Tale tesi non è davvero sostenibile. Non è negabile infatti che nelle *Leggi* Platone effettuò un significativo ridisegno complessivo della tradizione della realtà urbana greca, pur senza, evidentemente, ribaltarla totalmente, come avvenne in scritture marcatamente “utopiche” di autori stoici. Nell’essenziale il progetto urbano delle *Leggi* risponde ad un’ispirazione rigorosamente geometrica, a chiaro fondamento ontocosmologico e quindi numerologico: una numerologia che lega strettamente spazi e tempi, e la cui incidenza è stata particolarmente evidenziata nelle letture (Lévêque, Vidal-Naquet, Vernant più temperatamente, etc.) che viceversa hanno sostenuto il carattere assolutamente inconsueto del modello della città delle *Leggi*.

Sul piano del “progetto urbano”, il dettato di quell’ispirazione è un’inedita dettagliata struttura a raggiera che comporta una prima doppia divisione⁹. La prima è quella delle dodici parti in cui, esclusa l’acropoli, viene divisa tutta la città. La seconda è quella della struttura sferica delle sezioni concentriche che compongono tutta la forma politica: sei secondo consuete ricostruzioni e relativi schemi (a rigore, forse meglio, quattro, o cinque, io sosterrei, magari distinguendo tra aree e sezioni propriamente concentriche)¹⁰. Entro l’impostazione del modello a raggiera, un’ulteriore novità è costituito dal contenimento dell’applicazione dello stesso principio di consueta gerarchia tra centro e periferia che a quello sembrerebbe inerire: come attesta in primo luogo la regola della doppia abitazione a cui devono ubbidire tutti i cittadini. Il che complessivamente si configura come un’ulteriore spia di una tensione di fondo tra l’operare di diversi principi: di ordine “ideologico”, di ordine funzionale, di ordine rappresentativo assiologico-simbolico, etc.

Essenziale ai fini di una valutazione dei caratteri di discontinuità

⁹ Si tratta di una struttura a raggiera inedita almeno nel rigore sistematico del suo disegno, ma che di per sé non era del tutto nuova: per discussioni in proposito cfr. almeno GOLDING e SAUNDERS, 1976.

¹⁰ In linea di massima gli schemi che sono stati proposti per rappresentare l’assetto geografico della città platonica, illustrano, con qualche differenza, una ricostruzione esapartita (o quadripartita...) delle sue sezioni circolari: si vedano in primo luogo BRUMBAUGH, p. 58 e PIÉRART, p. 22, quindi VIDAL-NAQUET, 2006 [1991], p. 264, BRISSON-PRADEAU 2006, I, p. 435. CASTEL-BOBOUCHI presenta in appendice pagine (pp. 37-8), che riproducono gli schemi di Vidal-Naquet e Piérart, ed uno di Pradeau. Sulle parti della città-stato dei Magneti, con la relativa problematica delle fonti, cfr. anche M. WORONOFF.

della città delle *Leggi* è del resto la piena consapevolezza dell'autore che lo sconvolgimento delle pratiche di vita imposte dal suo assetto urbano era tale da essere posto tra i principali ostacoli alla realizzabilità del progetto nella sua totalità. Quando – in un passo ben noto – si dichiara che il *parádeigma* che si propone è sottoposto alla fondata (ma superabile) obiezione che il legislatore «racconti quasi un sogno, oppure modelli uno stato e dei cittadini come nella cera»¹¹ relevantissimo per il nostro argomento è l'elenco delle tre innovazioni più radicali, tra le quali quella che dispone di «sopportare» l'inedita forma della città e del suo abitare¹².

Ad un intreccio di principi di ordine “ideologico”, funzionale, asiologico-simbolico, etc. risponde anche la soluzione, marcatamente innovativa, dell'associazione e ridefinizione di *akropolis* e *agora*. Diversamente da quanto sostenuto entro la direttrice di studi della scuola francese di “antropologia storica” doverosamente qui richiamata, si può sostenere che l'*agora* viene il più possibile “purificata”. Entro una generale caratterizzazione della piazza nei termini di uno spazio attorno a cui si effettua una grande concentrazione del sacro, e di luogo di massima circolazione, visibilità, comunicazione pubblica, e controllo della comunità politica sulle sue attività, le vengono così da un lato attribuite alcune funzioni di carattere politico non insignificanti, dall'altro la funzione di ospitare, per alcune sezioni di tempo (e di spazio), rigidamente determinate e controllate, soltanto le meno “basse” delle attività mercantili.

Ma tutto ciò significa che la cerchia degli edifici che la circondano debba concentrare su di sé la massima espressione del potere religioso e politico?

Si può tornare al Consiglio notturno. Come spiegare che la sede del «divino» intelletto direttivo della città non abbia una posizione visibilmente eminente, che cada come in uno spazio in definitiva “d'ombra”, se non altro per la sua carente definizione? Per provare a rispondere

¹¹ *Leg.* V, 746 b7, a7-8.

¹² *Leg.* V, 746 a6-7. Cioè abitare in case che infine lasciano un qualche esiguo spazio alla vita privata, ma sono di proprietà pubblica; quelle della città capitale disposte in modo tale da costituire come una «sola casa»; per la metà infine dislocate nella campagna, e qui, ancora del tutto inusualmente, abitate durevolmente da tutte le giovani coppie unite in matrimonio.

è prima indispensabile dire qualcosa attorno alla composizione e ai compiti del Consiglio notturno.

Il tema, discusso, non si presta a soluzioni semplicissime¹³, ma pare opportuno partire dai due gruppi essenziali che lo compongono, gli anziani ed i giovani: i secondi scelti dai primi secondo un principio di cooptazione, ed un giudizio che dovrà essere tenuto «segreto». Ora, la funzione affidata ai giovani viene efficacemente definita entro un cruciale impiego della metaforica organicistica assunta nel dialogo¹⁴. Nel mentre il grosso della città costituisce il tronco (*kytos*) dell'organismo politico, gli anziani, entro la testa, hanno la funzione direttiva dell'«intelletto», o «mente»¹⁵. I giovani, allora, posti «all'estrema sommità» del corpo, assolvono alla funzione dei sensi più alti (la vista e l'ascolto) ed in particolare della vista, e della «memoria» delle informazioni raccolte, partecipando quindi alle attività comuni del Consiglio in primo luogo in qualità di messaggeri di tutto quanto avviene nella città¹⁶.

Sorvolando sui caratteri dei quattro o cinque «tipi» componenti poi il gruppo degli anziani, sulle loro funzioni e sulla natura di efficacia del loro operato, basterà mettere concisamente in luce quei tratti che sono più utili per il nostro discorso¹⁷. In particolare mi pare indispensabile

¹³ Su di esso si tratta di fare giocare assieme in primo luogo le indicazioni, diverse, che vengono da due passi principali: XII, 951d8-e5 e XII, 961a2-b6. Ma si deve già andare a vedere l'annuncio dell'organo che piuttosto chiaramente di esso viene dato in I, 632c. Comunque, in ordine alla complessità che il tema presenta, non mi pare che, ad esempio, – come ritengono Brisson e Pradeau – «on trouve dans le collège quatre groupes de citoyens» la cui presenza «correspond très exactement aux fonctions que Platon assigne au collège»: BRISSON-PRADEAU, 2006, I, p. 451.

¹⁴ Per i luoghi principali della preminente metaforica organicistica cfr. in specie XII 961d7-10, 964d5-7, 964e1-965a4. Ma per una precoce pronuncia generale sul carattere congenere di «città», «individuo» ed «essere vivente», cfr. I, 636e1-2.

¹⁵ Cfr. specie *Leg.* XII, 965a1.

¹⁶ La localizzazione somatica dei giovani «*en ákra koryphê*» corrisponde bene alla funzione dell'altezza e acutezza dello sguardo che avvolge tutta la vita della città (XII, 964e1-6); nel mentre gli anziani al «*phroneîn*» associando, facendo seguire il «deliberare», *bouleúesthai*, prendere decisioni, svolgono sicuramente una funzione superiore, e non meramente «consultiva». Proprio non mi sembra accettabile l'omologazione ad un unico registro metaforico dei giovani posti sull'estrema sommità del corpo e del Consiglio notturno che «siège dans "l'acropole du territoire"»: «l'une et l'autre de ces localisations sont métaphoriques»: cfr. BERTRAND, p. 423.

¹⁷ Ricordo solo che il primo dei tre (o quattro) tipi di anziani i cui compiti sono eminenti, quello degli *eúthynoi*, detengono un rango sacerdotale che li «irradia» della più alta sacralità, essendo dedicati al culto di Helios e Apollo, nel quale si congiungo-

enunciare almeno l'importanza che ha la posizione del nesso tra *kephalé* (già l'acropoli della fisiologia del *Timeo*, e ora sede della facoltà intellettuale della città, assistita dai due sensi superiori) e *kytos*, in ordine alla figura bipartita della metaforica organicistica delle *Leggi*, e, più in genere, in ordine alla costitutiva necessità del Consiglio notturno nella sua città.

Su ciò sarà sufficiente qui dire che la sostanziale conferma della conflittuale antropologia tripartita platonica, magari "indurita" e trattata con qualche nota di maggiore "realismo", investe ovviamente nella città delle *Leggi* tutti i suoi componenti, ed ispira la trattazione sia dell'assetto della sua legislazione che delle modalità, persuasive o coercitive, della sua attuazione. Dal primo punto di vista l'accettazione di un minore tasso di conseguimento della virtù pubblica è largamente compensato, a mio avviso, se non superato, dall'estensione della sua pratica a tutti i cittadini, con una sorta, direi, di "democratizzazione della virtù" rispetto al modello della *Repubblica*. Dal secondo punto di vista la conferma dell'antropologia platonica si esprime nella dettagliata trattazione dell'assai vasto spettro soprattutto della fenomenologia della persuasione¹⁸; ma ancor prima nella conferma della funzione direttiva della facoltà intellettuale, e persuasiva, che è impensabile potesse avere abbandonato la scena della meditazione platonica.

Pensando a ciò c'è da meravigliarsi che il dibattito attorno alla discontinuità o continuità del Consiglio notturno, entro la scena del dia-

no la più solarmente pura divinità della religione olimpica e la più elevata delle divinità astrali, in conformità all'intenzione platonica di associare, per così dire nella "prassi politica della sua teologia", la tradizionale religione olimpica alla più pura religiosità astrale. Da osservare anche che il terzo tipo di anziani – del responsabile in carica di tutta l'educazione, insieme con coloro che hanno già tenuto questa delicatissima magistratura – conduce anche ad un primo richiamo ad un nesso tra la corretta «pratica simposiale» propria del Coro di Dioniso (II, 653a2-3) ed una analoga ipotizzabile nei tempi "notturni" del Consiglio (argomento su cui si può già qui richiamare uno stimolante contributo di LARIVÉE). Infine l'ultimo tipo, quello dei *theóroi*, degli osservatori (XII, 951c-d), ci conduce daccapo alla funzione della vista, stavolta diretta verso l'esterno della comunità politica, e poi a quella dell'ascolto da parte del Consiglio tutto. E l'unità, la fusione del *noûs* con i «sensi più belli», «vista e udito», «ripete», se si vuole ad un grado più contenuto di perfezione, e peculiarmente in uno specifico organo, l'ideale "fusionale", "comunitario", della «prima» città richiamato con la metafora organicistica in V, 739c8-d3.

¹⁸ Sui fondamenti cosmologici, ontologici e soprattutto psicologici della natura e delle funzioni del *nomos* nelle *Leggi*, tra i poli della persuasione e della coercizione, ha nitide pagine il bel contributo di LISI, 2000.

logo¹⁹, non si sia più spesso al momento debito concentrato attorno alla domanda circa la necessità logica, perché ontologico-psicologica, di una funzione e di un distinto “organo” quale quello del Consiglio notturno: essendo inconcepibile che vi sia una forma politica, come umana, nella quale il *noûs* non eserciti una funzione di guida dell’organismo (che passi dalla figura del legislatore, detentore del *logos* e dei *logoi*, magari alla sua scomparsa, ad altra figura); essendo inconcepibile che l’ultimo Platone potesse avere concepito una sorta di “struttura senza soggetto” in grado di procedere nel tempo resistendo alla corruzione del tempo, un organismo senza testa (e anima...), un tutto senza il pensiero del tutto, non retto da una vera e propria forza reggitrice (*dynamis*: XII, 960d5-6). Ecco allora che dall’incrocio tra la sostanziale conferma della tripartizione antropologica e la riaffermazione, e del principio dell’egemonia direttiva della facoltà intellettuale, e l’idea di assetto unitario della città non può che nascere l’idea di un organismo politico il più possibile unitario, ma nel quale l’indispensabile funzione direttiva pensata dal legislatore, e ai primissimi inizi affidata laboriosamente e parzialmente ai primi 37 magistrati, sia infine trasmessa a un “organo consiliare” che sorga dall’interno stesso della città, ma assuma il compito di sua guida, controllo, salvezza, diventando pienamente la sua anima.

Ora tutto ciò non è semplicemente detto, espresso, ma “immaginato”, attraverso le figure della *kephalé* e del *kytos* (termine usato da Platone, e più volte, solo nel *Timeo*), nelle quali si articola il pur unitario organismo della città²⁰.

Ma in quale parte dell’acropoli si situa il Consiglio notturno, e perché Platone non si sofferma su tale localizzazione dell’organo supremo, se non con l’unica indicazione della sua collocazione presso l’edificio del secondo carcere (che comunque non deve essere identificato specificamente con quello che ospita lo stesso Consiglio²¹)?

¹⁹ Per una ricostruzione del quale è ancora utile consultare i contributi, diversamente orientati, di LEWIS e KLOSKO.

²⁰ Su usi, significati, traduzioni del termine *kytos* mi intratterò altrove. Sulla metaforica di *akropolis* e di *Hestia* cfr. VEGETTI, 2007. Per la continuità della metaforica organicistica in particolare con il *Timeo*, ma anche con il *Crizia* (con riferimento allo «statuto zoologico» della città in ordine soprattutto a tale testo) si veda PRADEAU, 1997, specie pp. 282 sgg.

²¹ Forse ancora più seccamente (e proponendo di rendere *sophronistérion* con «maison du retour à la raison») anche Brisson, e con lui Pradeau, identifica l’edificio

Enuncio, tre risposte, tra di loro compatibili.

La prima fa riferimento ad un possibile sovrapporsi di un ordine “ideativo”, per così dire, della città cretese, e di un suo ordine fattualmente “costruttivo”, e rinvia ad un lungo complesso discorso sui “tempi” della città delle *Leggi*, e sui “tempi” del testo. Mi limito ad enunciare seccamente tali tempi, lasciando da parte i “tempi” sui quali consuetamente si è versata la letteratura critica sulle *Leggi*, allorché ha analizzato la più canonica presenza in esse del “tempo mitico”, del “tempo cosmico”, quindi del “tempo ciclico”, anche dei rapporti tra “divino” (specie astrale) e “tempo”.

Diversi i tempi della città di cui qui parlo. Entro il tempo, il procedere narrativo entro il quale la città viene nel dialogo presentata, tra i tempi oggetto di riflessione che riguardano la stessa genesi (ideativa, ma anche fattuale) della città si può probabilmente annoverare anche il tempo «celere» di cui si discorre nel libro IV, fondato sul congiunto agire di un legislatore molto valido e di un tiranno “buono”, sapiente e moderato: ma è un tempo che poi non a caso si eclissa, perché, se chiama in questione l’agire efficace del legislatore della città delle *Leggi*, in sostanza è alternativo a quello dell’istituzione laboriosa e “partecipata” di questa. La città dei Magnetì, infatti, allorché è in via oltre che di ideazione di effettuale messa in opera, conosce una complessa sequenza di tempi. Ha già una sua “preistoria”, per così dire, che è quella delle reali esperienze di vita, derivanti dalle stirpi, dalle credenze, dai costumi, dalle risorse private, etc., dei suoi futuri componenti. Ha poi, naturalmente, la storia della sua costituzione, storia non breve, fatta di diversi tempi, e di non lievi adattamenti *in itinere*: ed è entro questa storia che si dovranno formare i futuri componenti del Consiglio notturno, il quale a rigore non potrebbe essere di fatto istituito che una volta entrato a regime l’assetto previsto della costituzione. Ha poi una sua storia futura (un futuro non soltanto prossimo...) nella quale l’aspirazione ad un’assoluta perfezione, immobilità, già mai conseguibile una volta per tutte, è massimamente affidata in ultimo appunto all’operato del Consiglio notturno. Tenendo presente la compresenza nel testo di due logiche “compositive”, l’una “sincronica” e l’altra “diacronica”, si potrebbe allora pensare che il comparire del Consiglio

sede del consiglio notturno con quello sede della seconda prigione, laddove – si è visto – il testo indica chiaramente una vicinanza, al più una contiguità, tra le rispettive sedi (X, 908a3-9): BRISSON, 2001, p. 163, poi BRISSON- PRADEAU, 2006, I, pp. 210, 452.

notturmo in un momento più avanzato abbia comportato uno spostamento in avanti e poi una sostanziale messa da parte del dato della sua collocazione.

Ma questa collocazione, si è visto, compare nel primo obliquo cenno al Consiglio notturno che si dà in occasione della trattazione delle prigioni.

L'ipotesi che avanza problematicamente è che si sia prodotto come un effetto di "trascinamento" della localizzazione del Consiglio in contiguità o prossimità a quella del secondo carcere destinato alla "conversione" degli empi da parte dei componenti di quello, e solo da questi avvicinabili; ed un trascinamento spaziale che segue quello temporale derivante dal dover pensare il più presto possibile all'opera il Consiglio per evitare alla città il rischio mortale della diffusione del veleno inoculato in essa dagli empi.

Ora, in particolare la disposizione delle due carceri destinate agli atei (da rieducare o viceversa giudicati non più rieducabili, e quindi condannati ad una morte disonorevole e senza sepoltura) indubbiamente risponde ad una logica che non è dettata preminentemente da preoccupazioni strettamente pragmatiche. Il primo carcere ospita non soltanto accusati di gravi imputazioni in attesa di giudizio, ma ancor più gli autori di esecrabili reati compiuti contro gli dèi e i genitori, da scontare con il «carcere lungo e reso manifesto», quindi del tutto pubblico (come molte pene debbono essere vistosamente pubbliche)²². L'edificazione di tale carcere attorno all'*agorá* pare rispondere così sia a criteri funzionali (la contiguità con i tribunali maggiori, etc.) che a fini largamente simbolici, disponendosi all'inizio di un asse che va, entro e oltre lo spazio civico, dal manifesto all'assolutamente tenebroso.

Con il massimo pericolo per la sopravvivenza stessa di una città fondata sul divino, gli empi in effetti non sono più cittadini, ma nemici della città, sottrattisi alla città e da sottrarre alla città. Tanto che anche nei confronti dei meno pericolosi, e forse rieducabili, va praticata una inedita prolungata e dura detenzione carceraria, al fine di sottoporli ad un'opera di loro "riforma morale": un'opera di *nouthetésis*, di «ammonezzione», ma più profondamente di sottomissione al *noûs*²³.

²² *Leg.* IX, 855b7-8.

²³ Su ciò *Leg.* X, 907c-909c.

Ma quando ciò non avviene, o già gli empi sono risultati irrecuperabili, allora entra in funzione il terzo carcere²⁴. Esso è destinato ad ospitare gli atei condannati a morte, comunque dimostratisi incorreggibili, rivelatisi «selvaggi», in verità, meglio, «ferini» (*theriódēis*), nel loro carattere lontani da ogni natura di uomini oltre che da ogni loro consorzio. Laddove piuttosto è semplicemente «selvaggio» (*agriótatos*), di natura inospitale, il luogo della *chóra* nel quale va edificato tale carcere: un luogo appunto quanto più è possibile deserto e selvaggio del paese, posto in mezzo ad esso, ma sostanzialmente il più lontano da ogni figura dell'abitare. Esso così prefigura, e designa simbolicamente, l'assoluta uscita dalla scena del consorzio umano dei condannati: in tale carcere non più avvicinabili da uomini liberi, e poi una volta morti gettati e lasciati insepolti, «fuori dai confini» (v'è nelle *Leggi* una straordinaria gradazione simbolica delle sepolture, e degli altri luoghi dove scontare le pene).

Lo spazio del terzo carcere indica l'ultimo passo che precede l'invisibilità totale che segue l'insepoltura. Qui non c'è nemmeno il periferico rispetto al centrale, ma l'espulsione dalla città e poi dall'umano e dunque anche l'abbandono nella terra in cui si consumano corpi che hanno perso ogni rapporto insieme con la città e con il divino, con la dimensione di perennità, di salvezza, che ha l'anima.

Lungo un asse simbolico che non pare azzardato individuare, dunque il primo carcere consente in fondo una non pericolosa, ma anzi deterrente visibilità di forme di detenzione. Più indietro l'oscuro secondo carcere invece si configura bene come il luogo del lungo tempo oscuro che può tuttavia volgere definitivamente verso la luce della ragione, reimmettendo i devianti nella città inscindibile dal divino. E, si può appunto ipotizzare, in qualche modo esso "trascina" anche la sede del Consiglio notturno verso una dimensione di maggiore "ombra" dell'acropoli; e forse "trascina" anche in certa misura la denominazione di *sophronistérion*, che però ritengo riguardi primariamente la sede del Consiglio e possa forse essere resa con un'espressione – quale "luogo dell'educazione (o dell'esercizio) alla sapienza" – che indichi una funzione generale, comprensiva anche di quella della rieducazione degli empi.

Ma c'è dell'altro. C'è un altro punto di vista, e ancora più importan-

²⁴ Su di esso *Leg. X*, 908a5-7, 909a1-c4.

te, che converge con quello appena trattato, nel tentativo di ricostruire ragioni o connotazioni simboliche della localizzazione appartata della sede del Consiglio notturno.

Se si segue la costruzione metaforica di spiccato segno organicistico che dal *Timeo* piuttosto chiaramente “ritorna” nelle *Leggi*, come si è detto, si può ipotizzare che la collocazione “encefalica” della mente della città nella sua acropoli poteva già indurre Platone a disporla entro uno spazio di questa più raccolto, appropriato all’esercizio dell’attività dell’organo che, con la sua sfericità imitando la figuralità sferica del cosmo, per eccellenza è più capace di vedere e meno visibile. È l’organo che, provvisto della vista più alta idonea a sporgersi sull’invisibile, pure non è esteriormente visibile nel capo dell’organismo umano. L’organo che nella città opera nella dimensione di quel discorso teorico (*tô lógo*)²⁵ che è necessario alla sua ideazione, fondazione e infine salvaguardia e durata nel tempo, ma che non è mai configurato nel dialogo come un’attività, un esercizio, che davvero spetti a tutti i suoi componenti, che sarebbe bene che tutti praticassero. E in effetti non è partecipato, è precluso alla vista e all’ascolto dall’esterno quel *logos* che è impegnato nello sguardo “sinottico” necessario alla visione e difesa dell’unitario fine di una città virtuosa, e quindi di cittadini tutti virtuosi.

Ecco dunque che si può affermare che se è essenziale all’area dell’acropoli, al capo della città, la sua dimensione sferica, non è essenziale che entro di essa sia assolutamente privilegiata la zona disposta attorno alla piazza, geometricamente la più centrale, ma per l’essere la più visibile, comunicativa, perciò non la più interna, e nemmeno il luogo attorno a cui si concentra il culto delle figure più alte del divino. In quanto componenti del Consiglio divino i suoi membri, in effetti, non sono dedicati a divinità territoriali, olimpiche, ed una parte del Consiglio, si è visto, è composta dai magistrati-sacerdoti dedicati al culto di Helios e Apollo, al culto del divino massimamente “purificato”. Ed in quanto massimamente sapienti nella città, per la città, la loro indagine sul divino li configura come degli “astroteofilosofi”, per così dire, intenti innanzitutto allo studio delle corrispondenze tra ordine cosmico, “divino astrale”, e ordine politico.

La sapienza dei filosofi-teologi astrali membri del Consiglio divino

²⁵ *Leg.* III, 702d1-2, V, 736b5-6. Ma andrebbero richiamati analoghi riferimenti nella *Repubblica*.

fa di essi i detentori di un discorso conoscitivo-dimostrativo che non richiede di essere esteso come tale al corpo della città: che l'intelletto guida, ma rendendolo oggetto di una ben limitata (pur se significativa) persuasione razionale, in conformità ad una concezione certo non "diffusivistica", di sapore "illuministico", della verità. Nell'adozione contenuta, ma pur significativa, di un principio di cooptazione, e di esercizio "elitario" del potere, l'assoluta "trasparenza" dell'oggettivo funzionario delle leggi deve cedere il posto, nella città edificata a Creta, ad una qualche cifra in ultimo di "arcano".

Comunque la funzione direttiva che spetta all'«intelletto» così formato non condivide certo il carattere manifesto che detiene il consueto agire della città, quale agire della città che si dà anche nella sua parte più elevata, almeno assiologicamente, l'acropoli. Posto nell'acropoli, il Consiglio notturno, organo encefalico, opera in una dimensione appartata e in certa misura oscura, d'ombra, come anche il tempo del suo operare indica: un tempo che sta tra l'oscurità della notte e le prime luci del giorno, un tempo in cui il resto della città per la più parte dorme, un tempo d'ombra forse anche simbolicamente tensionale.

Su questo tempo sarebbe interessante aprire un'altra sezione del discorso qui condotto: che anche qui non si fermi alla spiegazione pragmatica (certo assolutamente rilevante) che Platone dà del tempo dell'operare del Consiglio tra fine della notte e apparire della luce. Si tratterebbe di esaminare la trattazione che Platone fa nel testo: dell'oscuro e del manifesto (con la riprovazione in linea di massima delle zone dell'ombra, di ciò che resta opaco allo sguardo indagatore della città, ma anche con la riproposizione del discorso sulle forme positive, "nobili", dei *logoi* non razionalmente trasparenti, mitici, affabulatori); del visibile e dell'invisibile (dove questo è il contrario del tenebroso); anche dei tempi sociali del sonno e della veglia (con l'assoluta eminenza, "civica", "etica", dei tempi della veglia, e a maggior ragione di chi veglia sulla città mentre essa dorme); anche – tenendo presente il citato contributo della Larivée – della possibile presenza di un'ispiratrice pratica simposiale nei lavori di un consiglio guidato da quegli anziani che possono positivamente fruire dell'esperienza di una contenuta e dominata condizione di ebbrezza; infine della valenza simbolica di un operare di una "mente civile" noetica in un'ispirata oscurità che volge tensionalmente verso il chiarore di una luce che pure nel suo meriggio mai potrà essere attinta assolutamente dai mortali.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- BERTRAND, J.-M., *Du nid au pilori. Le clair et l'obscur dans la cité des Magnètes platoniciens*, in «Ktéma», XXIII (1998), pp. 423-30.
- BRISSON, L., *Le Collège de Veille (nukterinòs súllogos)*, in *Plato's Laws and its Historical Significance [...]*, ed. by F.L. LISI, Sankt Augustin, Academia, 2001, pp. 161-77.
- ID., *Les 'agronomoi' dans les 'Lois' de Platone et leur possible lien avec le 'nukterinòs súllogos'*, in *Plato's Laws: from Theory to Practice [...]*, ed. by S. SCOLNICOV and L. BRISSON, Sankt Augustin, Academia, 2003, pp. 221-5.
- BRISSON, L. - PRADEAU, J.-F., *Introduction et notes a PLATON, Les Lois. Traduction inédite, introduction et notes par L. BRISSON et J.-F. PRADEAU*, vol. I (*Livres I à VI*) e II (*Livres VII à XII*), Paris, Flammarion, 2006.
- BRUMBAUGH, R.S., *Plato's Mathematical Imagination. The Mathematical Passages in the Dialogues and their Interpretation*, Bloomington, Indiana, 1954, poi II ed. (presso lo stesso editore) 1968.
- CASTEL-BOUCHOUCHI, A., *L'espace civique: le plan de la cité des 'Lois'*, in "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", CXXV (2000), pp. 21-39.
- GOLDING, N.H., *Plato as a city planner*, in "Arethusa", VIII (1975), pp. 359-72.
- KLOSKO, G., *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, in "Political Studies", XXXVI (1988), pp. 74-88.
- LARIVÉE, A., *Du vin pour le Collège de veille? Mise en lumière d'un lien occulté entre le Choeur de Dionysos et le νυκτερινὸς σύλλογος dans les Lois de Platon*, in "Phronesis", XLVIII (2003), n. 1, pp. 29-53.
- LEVÊQUE, P. - VIDAL-NAQUET, P., *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- LEWIS, V.B., *The "Nocturnal Council" and Platonic Political Philosophy*, in "History of Political Thought", XIX (1998), pp. 1-20.
- LISI, F., *Les fondements philosophiques du nomos dans les Lois*, in "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", CXXV (2000), pp. 57-82.
- MORROW, G.R., *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1960.
- NUZZO, E., *Tra "posti di guardia", "agora" e "acropoli" in Aristotele. Luoghi della città e tempi della vita nella "Politica"*, in *Genealogia dell'umano. Saggi in onore di Aldo Masullo*, a cura di G. CANTILLO e C. PAPPARO, II, Napoli, Guida, 2000, pp. 713-55.
- ID., *Immagini e metafore in Platone. Un'introduzione alle figure della città in Platone*, in *Forme e figure del pensiero*, a cura di C. CANTILLO, Napoli, La Città del Sole, 2006, pp. 91-160.
- ID., *I "Luoghi" della città nella filosofia classica. Modelli e metafore della pólis in Platone*, in *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*, a cura di

- G. Cornelli e G. Casertano, Napoli, Loffredo Editore University Press, 2010.
- ID., *Tra Acropoli e Agorá. Luoghi e figure della città in Platone e Aristotele*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.
- PIÉRART, M., *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des 'Lois'*, Académie Royale de Belgique, Mémoire de la Classe de Lettres, 2^e série, t. 62, fasc. 3, Bruxelles, 1974.
- PRADEAU, J.-F., *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timee et Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997.
- ID., *L'Exégète ennuyé. Une introduction à la lecture des Lois de Platon*, in *Republic and the Laws of Plato. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense*, ed. by A. Havlíček and F. Karfík, Prague, OIKOYMENH, 1998, pp. 154-81.
- SAUNDERS, T.J., *Notes on Plato as a City Planner*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", XXIII (1976), pp. 23-6.
- VEGETTI, M., *Akropolis/Hestia. Sul senso di una metafora aristotelica*, in "aut aut", 220-221 (luglio-ottobre 1987), pp. 35-45.
- ID., *L'autocritica di Platone: il Timeo e le Leggi*, nel volume collettaneo *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, a cura di M. VEGETTI e M. ABBATE, Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 13-27.
- VERNANT, J.P., *Mythe et pensée chez les grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1966.
- VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1991; tr. it. *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Milano, Feltrinelli, 2006.
- WORONOFF, M., *Ville, cité, pays dans le 'Lois'*, in "Ktema", X (1985), pp. 67-75.

Platão não é Descartes (ontologia e paradigma)

1. Método e paradigma

Na tradicional obra de V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, de grande auxílio aos investigadores de Platão, o autor afirma que o uso do paradigma é um procedimento interno à dialética, cujo intuito é facilitar o encaminhamento de um tema ao utilizar-se de um modelo mais fácil para a compreensão de algo mais complexo. Nota, ainda, que o grande percalço é que o discípulo consiga pela via de um modelo sensível a compreensão das idéias, um salto difícil. Goldschmidt tem razão. Se pensarmos que o método dialético platônico com seu uso de paradigmas não tem o sabor atual que damos a essa figura de linguagem (como é o caso da metáfora, alegoria e outras figuras), e que deve ser compreendido “de dentro” da própria Ontologia platônica, ainda merece reflexão a questão do método e dos exemplos de todos os tipos, que Platão usa nos diálogos. Se atentarmos ao fato de que a dialética do filósofo é consonante com o modos de ser de todas as coisas, tem-se que o *lógos* do homem a elas adere para conhecer do modo a verdade e o verdadeiro.

Apesar da boa obra de Goldschmidt a respeito, não parece claro o fundamento do paradigma para Platão, e pouco se tem escrito a respeito. O uso de paradigmas na dialética pode ser entendido como uma técnica para se chegar ao que há de mais transcendente? Há uma tendência interpretativa quanto ao uso técnico do paradigma – e se é técnico é ensinável, tem um modo de criação que se aprende e se repete no ensinamento. No entanto, criá-los além do uso da linguagem

¹ Prof. dra. de História da Filosofia Antiga na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (rachelgazolla@gmail.com).

cotidiana não é uma arte apenas, apesar de guardar algo dela, mas um poder do *lógos* muito refinado que, ao utilizar-se de imagens específicas, impulsiona o conhecimento mudando sua qualidade. Na verdade, o paradigma é dependente de algo outro, solo do qual emerge; fundamenta-se em algo que o transcende: é efeito de uma Ontologia, como se verá. Por isso, podemos dizer que, ao menos na dialética platônica, ele é um instrumento para ensinar e se configura não só como instrumento técnico, pois “imita” a par e passo o conhecimento das formas, ou *epistéme*.

Não se criam paradigmas na dialética como se cria – e se ensina – uma pintura, e é preciso que não aceitemos, sem discussão, a primeira impressão que dele nos vem, isto é, de que criar paradigmas é uma astúcia técnica de qualquer homem que queira jogar com a linguagem por esse meio, de modo que Platão recorreria, ao usá-los, à sua inspiração poética, por exemplo, para expor seu *lógos* escolhendo instrumentos lingüísticos de que dispõe. Não parece ser isso nos diálogos.

Pensemos em Descartes. Nele é sempre a razão que intui, é ela quem julga o melhor caminho para um fim, é ela quem aprende, pelas suas próprias regras e poderes, a conhecer e fazer ciência de objetos. Será assim na dialética platônica? Evidentemente, não. É preciso remexer na questão do método e do uso do paradigma em Platão, mesmo que para alguns pareça óbvio o assunto, dadas as recorrentes interpretações de cunho cartesiano dos textos platônicos.

2. *O método cartesiano*

Como se sabe pela leitura do *Discurso do Método*, ou do *Regras para a direção do Espírito*, R. Descartes preocupa-se com o método como caminho certo para chegar-se à Razão ela mesma, sendo esta o núcleo do poder de conhecimento da verdade, instância máxima para o entendimento da ordem do mundo, teórico e prático. Sem um caminho claro para adentrar no mundo das coisas que nos cercam, e da própria interioridade (as paixões e a própria razão), não teremos conhecimento no rigor dos termos. Ele diz no *Discurso do Método* (parte I), ao aclarar como se dá a ordem das razões para penetrar no mundo sensível, objetivo, extenso, quantificável e sem permanência:

... conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos obje-

tos mais simples e mais fáceis de conhecer para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros...

É uma frase conhecida e exemplar quanto ao que ele acredita ser o método para a razão esclarecer o que precisa ser esclarecido, isto é, ela mesma e, por ela, a base para a ciência dos objetos. Nada mais justo, portanto, que afirmar o método como necessário para, ponto a ponto, galgar a escada para a verdade (regra IV das *Regulae*). A Geometria serve a ele como saber propiciador para atingir o campo metafísico e dispensar, depois, o “matemático”, seu grande auxiliar. Para nós, modernos, tal colocação parece certa e a ela estamos acostumados, sendo uma exigência para nossos trabalhos escolares. Afinal, abrir caminho entre as coisas obscurecidas pelos sentidos é uma herança recebida do período medieval e aprofundada pela Modernidade até em demasia. Com sua cuidadosa reflexão e com o sabor da época, o filósofo sustenta o que é dito nos livros de História da Filosofia quanto à Razão Moderna: pai da Psicologia, precursor do Idealismo alemão, indicador da “subjetividade” são alguns dos apostos que lhe são dados. Afinal, é Descartes quem ensina sobre a evidência de um *Cogito* que determina o “real”, sendo ele mesmo afirmado pela revelação de si mesmo como *Cogito*, logo, a “realidade” (a do *Cogito*) é o fundamento para conhecer o mundo dos objetos, nomeado também “real”. Real é o Sujeito, realidade é o indicado pelo Sujeito.

Se Deus é, para Descartes, quem garante a “luz natural” que cai sobre nós mesmos enquanto seres pensantes, a realidade exposta a mim e por mim, via *Cogito*, permite a ciência da ordenação do todo. O que se depreende dos textos cartesianos, de modo geral sobre este assunto, é o que diz a sua regra V:

Todo o método consiste na ordem e na disposição dos objetos para os quais é necessário dirigir a penetração da mente, a fim de descobrirmos alguma verdade. É o observaremos fielmente, se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras a proposições mais simples e se, em seguida, a partir da intuição das mais simples de todas, tentarmos elevar-nos pelos mesmos degraus ao conhecimento de todas as outras.

Ora, Platão nada tem a ver com o método e realidade cartesianos

(ou, se quisermos, com o Kant da *Crítica da Razão Pura*²). Se algo houver além de algumas semelhanças, pode-se dizer que em todas essas reflexões busca-se a transcendência e experimentação dos limites do *lógos*. Um grego antigo não compreenderia o ângulo moderno, talvez um tanto restrito para ele, apesar da freqüente ligação entre certas colocações cartesianas com colocações platônicas, como vêem alguns no caso do símile da linha, na *República* (509-510), o que é discutível.

Na obra citada de Goldschmidt, o paradigma é lido como um artifício, o que leva o leitor a pensar que está aí enraizado certo sabor do pensamento cartesiano. Porém, o trabalho desse intérprete tem passagens interessantes para aprofundarmos a questão, e que não permitem tal afirmação, porém certos ângulos poderiam ser melhor contemplados. O próprio Platão irá definir paradigma nos seus diálogos de um modo muito distante do que pensaríamos: mais que um artifício, e sendo uma criação do *lógos*, é indicado que o bom paradigma depende do solo de onde ele é extraído, e não é só do *lógos*, e ele depende da boa consonância com a criatividade imagética, em última instância. Ele não é, na dialética platônica, produto de um pensamento sobre a linguagem que as busca aleatoriamente e na imediatez: ao menos o bom paradigma é extraído a partir de uma reflexão ontológica, de um solo mais profundo que um paradigma errôneo, aleatório, não tem, pois aquele que o usa nada sabe a respeito disso. Como explica Platão no *Político* – sobre a gênese do paradigma, em 278c-d –, ao usar do exemplo da junção e disjunção de sílabas em passagem muito esclarecedora e difícil³:

... o que constitui a gênese de um paradigma é quando o que é mesmo (*ὄν ταυτόν*), dispersando-se nos outros (*en hetéro*) é corretamente julgado, e, deduzido seja num seja no outro, determina uma só e verdadeira opinião referida a ambos? ... Devemos nos surpreender que nossa alma, por natureza, experimente isso mesmo em relação aos elementos

² Tornou-se para nós, modernos, tão claro que assim seja, que dogmaticamente lemos a realidade, o sujeito, os objetos e o método como o fez, à sua época, Descartes, além de projetar tal sedimentação do conhecimento em nós para o “passado” e futuro.

³ A tradução francesa de Auguste Diès (Ed. Belles Lettres) é a seguinte (e talvez o sentido mais importante da passagem quando lida em grego nos escape: «... ce qui constitue un paradigme, c'est le fait qu'un élément, se retrouvant le même dans un groupe nouveau et bien distinct, y est exactement interprété et, identifié dans les deux groupes, permet de les embrasser dans une notion unique et vraie».

que constituem todas as coisas, ora é unida à verdade em relação a algum elemento constitutivo de alguma coisa, ora em relação a todos os outros elementos que, algum inerente outra coisa se deixa transportar, e conjectura com mérito, a opinião correta (*orthôs doxázei*), sobre alguns elementos dessa mesma combinação, mas esse mesmo elemento não se faz reconhecer quando somos colocados em meio a enorme e incômodo complexo de sílabas diante do que somos ignorantes?

A citação é larga e necessária. Trata-se não só do uso do paradigma, mas daquilo pelo que é possível nascerem paradigmas pela força de um *lógos* em comunidade com os elementos constitutivos das coisas. A explicação pela via das sílabas serve, no caso do *Político* (e também do *Teeteto* (...)) para pensar uma definição – o que é o político? Mas não só na busca de definição usa-se de paradigmas. Fica claro ao estudioso que Platão sequer considera a separação entre o que nomeamos Ontologia e a reflexão e linguagem dialógica com suas criações figurativas. Não estamos acostumados a essa união. Qualquer que seja o paradigma no processo dialético platônico, ele nasce como conjunto de imagens comparativas de algo; é um *lógos* imagético que depende de si mesmo e do solo que o sustenta, o solo ontológico. Este é o modo de abordar, aliás, todas as imagens e símiles criados por Platão em sua dialogia. Excetua-se, quem sabe, alguns mitos específicos em alguns diálogos, como é o caso do *Górgias* e *Fédon*, a meu ver, assunto que não tratarei aqui.

São todas essas figurações exemplares a amostra de que as coisas na sua ordenação têm força própria e o logístico da alma tem sua força ao recolhê-las na reflexão e linguagem, o que rompe a visão de mundo baseada em sujeito/ método/objeto afeita à Modernidade. Esta não é a lógica platônica, o que não é novidade, apesar da insistência de muitos intérpretes em usar das noções que trazem ao texto platônico um sentido moderno e não o mais próximo ao antigo. Isso gera equívocos. Se aceitássemos palavras e sentidos a partir de nossa própria perspectiva, diríamos que é a razão que conhece e tem suas astúcias para gerar o paradigma por si mesma. Não deixa de ser algo assim se ficarmos na superfície do assunto, pois é do *lógos* que se trata também em Platão. Mas, dizer isso é pouco.

Se o paradigma é uma arte, um exercício, como considera Goldschmidt, pois seu uso segue “o primeiro ensinamento e o mais claro”, diz ele no início da obra citada (p. 15), parece que algo falta para melhor

compreensão do peso do paradigma, que é grande: o ensinamento vem pelo mestre e o problema é saber como o mestre pode criar paradigmas, e só ele. Não se sabe como um paradigma faz alguém passar do conhecimento sensível ao inteligível, e nenhum esforço do discípulo ou repetição de paradigmas como exercício conseguirá necessariamente levá-lo a um salto qualitativo. Trata-se de entender como pode um paradigma propiciar, eventualmente e não necessariamente, esse salto de qualidade no discípulo, se ele for um modelo imagético que pretenda abrir o campo do não imagético. O método de Platão não prima pela clareza e distinção, como gostaria Descartes, e é difícil pensar nestas questões.

Ora, no método cartesiano, um paradigma é produto da linguagem que a razão cria, sem qualquer ligação direta com o solo metafísico. Um mito ou uma alegoria seriam, por exemplo, expressão de argúcia, porém, filósofos posteriores a Platão não costumam usar de tal poder imagético para explicitar sua reflexão porque houve, com o tempo, a marginalização da dialogia na filosofia e do uso de imagens para auxiliá-la, mesmo porque a imagem foi considerada força menor diante da razão. Os que costumam dizer que Platão foi um dos filósofos que desprezaram as imagens não estão certos. Assim sendo, é verdade que o discípulo platônico tem a ajuda do paradigma criado pelo mestre, porque o conhecimento advindo de seu uso se dá por força da natureza de alma desse aprendiz, não sendo universal. Não há cartilha possível para os primeiros passos. Nem todos podem “ver” o que há de idêntico e não idêntico, de unidade e multiplicidade e seus transportes nos elementos constitutivos das coisas em devir, imitados no paradigma pelo mestre. Nada garante que da *empeiria* chegue-se às formas. As imagens de que precisa o discípulo para chegar às formas é uma tentativa que, por vezes, tem bom termo, e o paradigma, com todas as suas figurações, não é uma escada que se possa usar no meio do caminho dialético para dar certo descanso ao discípulo. Leia-se atentamente um paradigma como o da tessitura, no *Político*, ou o próprio *Timeu* como *lógos* eicônico. Exige-se muito do *lógos* do discípulo. No cerne da criação de paradigmas há a força do *lógos* que trabalha com imagens articuladas visíveis que imitam o invisível das formas e *stoichéia* dos seres. Então, não é suficiente dizer que o paradigma é um exercício para o discípulo, é mais, pois que é também o agente propulsor de algo muito caro a Platão: da reminiscência. E é nisto que seu ensinamento não pode ser universal.

3. Ontologia, Reminiscência e paradigma

Um paradigma carrega imagens que estimulam – por comparação de semelhanças ou diferenças –, a lembrança de outra coisa, e está na dependência do mestre o que ele pretende que seja essa outra coisa. O paradigma das letras que se juntam ou se desunem, algumas vezes usado por Platão, ou dos dedos que são idênticos e não são, e outros mais, despertam o discípulo no decorrer da conversa e levantam o primeiro véu para que novas perspectivas inadvertidas se abram. Glauco, por exemplo (*Rep.* VII), consegue pensar no conhecimento e suas etapas relacionadas à vida prática, a partir da alegoria da caverna (e a alegoria está no campo dos paradigmas), tornando o próximo passo mais fácil de compreender, isto é, no próprio livro VII, quando Platão usa o paradigma dos dedos, mais adiante.

Trata-se de buscar a “visão” (outro paradigma) da unidade, multiplicidade, mesmidade, alteridade, enquanto formas presentes em todas as coisas cognoscíveis. Conhecer é recordar (*Menon*), é um movimento de re-conhecimento com o auxílio de relações por participação, como se sabe e *Méthexis* é a palavra-chave platônica. Então, o que ocorre com o bom aprendiz é a faísca necessária para a “visão” noética a partir de paradigmas, aquela mesma indicada no final do símile da Linha (509 ss), em que se revelam as formas e suas relações, e as relações das coisas com as formas, por participação. Um bom paradigma remete seus elementos a outro tipo de conhecimento, sem necessidade de comprovação. Uma passagem do *Philebo* (39a) auxilia:

... A memória (*mnéme*), em seu encontro com as sensações, e as afecções (*pathémata*) que provocam tal encontro, me parecem, então, se posso assim dizer, escrever em nossas almas os discursos (*lógous*), e quando essa afecção inscreve coisas verdadeiras, o resultado em nós é uma opinião verdadeira e discursos verdadeiros...

Um encontro propiciado pela memória como *anámnesis*: essa é a função do paradigma: auxiliar a memória para tal encontro em um nível mais profundo.



Nos limites deste texto, é preciso considerar alguns aspectos da Ontologia do filósofo, e escolho dois diálogos para, brevemente, dizer

algo a respeito. Esclareço que nomeio Ontologia o que consideramos como discurso sobre os fundamentos do que é, não fazendo diferença entre uma possível Ontologia referida às formas (ser enquanto ser) ou ao cosmos enquanto pluralidade una. Às “coisas que são” cabe a pergunta até onde, como e por que podemos conhecê-las. Nesse sentido, uma Ontologia respeita tanto às coisas particulares e seus conjuntos, quanto à alma, aos elementos e às formas⁴.

Platão afirma no *Timeu*, que tudo o que tem geração tem um princípio gerativo, portanto, o todo ordenado «... porque é visível e tangível e tem corpo» foi gerado, e «... todas as coisas sensoriáveis, apreensíveis pelo julgamento (*dóxe*) envolto de sensação (*met' aisthéseôs*), são geradas...» (28c). Se é fácil entrar na lógica da geração de um navio, não o é para a totalidade das coisas que são, e perguntar sobre isso não remete, na Grécia Antiga, a um Deus criador, como se sabe, o que seria mais simples para nós, herdeiros mais diretos do período medieval. Criar pressupõe movimento – do que não era para algo que vem a ser –, e este algo se transforma continuamente, e regradamente, não perdendo movimento. A invenção de um demiurgo no *Timeu* é símile necessário se pensamos no movimento ordenado e na sua negação (que não apreendemos em reflexão ou palavras), diz Platão, e sendo que nosso *estetério* é uma *dýnamis* da alma, que tem força de recepção, assim como a *phantasia* e o *lógos* têm seus poderes em conjunto (*Sofista*, 263e-264d), a reflexão questiona além do que recebe senso-perceptivamente. A pergunta sobre os fundamentos é desse tipo: perguntar sobre todo o vivente, os seres, o movimento ordenado, a Vida, enfim.

Ainda no *Timeu*, a questão inicial é lógico-dogmática: como o cosmos é gerado, veio a ser e tem movimento contínuo de geração e corrupção, porém, ele é eternamente o mesmo em sua totalidade. Em jogo, aqui, a concomitância de repouso e movimento, assunto que será transportado também para o *Philebo*. Diz *Timeu* (30a, 31a):

... (o deus) tomando tudo quanto era visível, desprovido de repouso, mas se movia contra as regras e de forma desordenada, conduziu-o da desordem à ordem... constituiu um ser vivo único e visível que tem em si mesmo todos os seres vivos que são, por natureza, afins a ele.

⁴ As idéias são os próprios fundamentos, assim, não estão à disposição do movimento do *lógos* que busca definir, julgar, pois são aquilo pelo que é possível o *lógos*. Essa questão é muito discutida, porém está à margem deste texto.

Movimento desordenado/movimento regrado/vida, eis as noções básicas dessa passagem. Nesse diálogo eicônico que diz respeito à Vida como ordem do corpóreo e emergência do anímico, a explicação se faz por imagens em meio a argumentos. Na metáfora do demiurgo divino, ele terá que “olhar” o que está à sua disposição e “dianoeticamente” juntar, separar, misturar o que é necessário, transportar, purificar, etc., como o demiurgo humano fará na dialética ao gerar paradigmas corretos. É o *noûs* essa faísca unificadora que ilumina o movimento do conhecer disperso em um só momento inteligível, a que chamaríamos, em nós, reminiscência, ou seja, o encontro e re-conhecimento da e na alma das formas de que ela é formada (*Fédon*, 79c-e). Somos de algum modo demiurgos um pouco divinos: criada a alma do mundo e o corpo do mundo, nossa alma e poderes para conhecer são secundários em relação ao todo, porém, participamos parcialmente das mesmas substâncias cósmicas, o que nos permite entender, pré-ver, gerar paradigmas que tocam os invisíveis fundamentos. (*Timeu*).

Para os homens, a força noética que está na alma tem a potência de – se acionada (*Rep.*) em alguém cuja natureza é propícia à sabedoria – gerar a centelha que dispensa argumentos. Então, criar paradigmas não é um processo técnico comum, nem um aprendizado por repetição, porque é motor propulsor, via imagens, para a atividade dianoética e noética. É interessante considerar que o filósofo, na passagem antes citada do *Político*, deixa claro que a mistura constituinte dos seres em relações mútuas propicia que o *lógos* apanhe o idêntico e não idêntico e transportes possíveis, não sendo esse *lógos* poderoso absolutamente, nem solitário. Se ele é astucioso na dialogia, e é, necessita de um solo para tal astúcia efetivar-se – do logístico aos seres e vice-versa, porque também os seres a conhecer são cósmicos: são viventes com alma e *noûs*. Como diz o astrônomo *Timeu*, em 30b-c, o *lógos* divino criou a ordem do todo com *psyché* e *noûs*

... Depois de ter colocado o *noûs* na *psyché* e a *psyché* nos corpos, fabricou o todo (*tò pân*) a fim de que o trabalho fosse, por natureza, o mais belo e melhor... Assim, o cosmos é um ser vivente inteligente (*zôo émpsychon énnoun*) nascido em verdade da pré-intelecção (*pronóian*) do deus...

Trata-se, primariamente, da inserção plena do conhecimento humano no cosmos, portanto, o *lógos* humano como parte do *lógos* cósmico recolhe o que lhe é possível recolher, julga e conhece dentro de

limites⁵. É uma espécie de labor “alquímico” que ele pode fazer: unir, separar, reunir, transportar, purificar. O mesmo deve fazer o discípulo se o paradigma do mestre for bom para propiciar seu salto qualitativo: a visão das formas que estão na própria alma, geneticamente.



No que concerne ao *Philebo*, não é muito diferente. Focalizando as coisas enquanto múltiplas e particulares – sobre a possibilidade de pensar algo como “isto” –, Platão dirá, entre outros assuntos desse diálogo escorregadio, que nosso poder sensório (o *estetério*) é afetado pelas coisas geradas, ou seja, sensíveis, corpóreas, em movimento contínuo, em transformação regrada, de modo que cada coisa e a multiplicidade delas indicam o próprio cosmos como vivente. Sobre cada coisa, podemos dizê-la e pensá-la porque se apresenta a nós de certo modo e em certa permanência, quando é possível defini-la⁶. Se conhecemos algo é de modo relativo, evidentemente, porque esse algo não é exatamente o que vemos, dedução clara na leitura do *Timeu* e *Philebo*, e nas colocações platônicas sobre ser e aparecer: a “realidade” esconde seu estofo principal, isto é, limite e ilimitado, mistura dos dois e perfeita previsão da ordem da mistura (*peras, apeiron, míxis noûs*).

Como todas as coisas são compostas, dirá Platão que aquelas cujo princípio limitante é forte, e o ilimitado mais fraco na composição, indicam que nos intervalos de seus componentes ordenados em movimento, há boa ordem de cálculos. A audição de sons agudos e graves explica o que Platão quer dizer a Protarco, quando aborda a questão da *mousiké* e o que nela se esconde do conhecimento imediato. Afirma, então (*Phil.* 17c-d):

... Quando ao contrário, ó amigo, alcançares um número preciso de intervalos há no som relativamente ao agudo e grave, quais são estes intervalos, seus limites e quanto de combinações daí resultantes, que os antigos reconheceram e nos transmitiram, a nós seus sucessores, com o nome de harmonia...

⁵ Há vários textos de filósofos gregos que indicam o que afirmo, desde as sentenças heraclitianas – veja-se o frag. 1 ao menos (DK) até o próprio *Timeu* de Platão.

⁶ «... De tudo quanto respeita ao que compõe a natureza de todos os corpos do ser vivente, podemos reconhecer o fogo e água, o ar e terra... Que cada um de nós tem disso uma pequena parte, quase nula, e em caso algum só, e sua potência não o valor como se dá na natureza... O fogo, por exemplo, está em nós e em tudo» (*Phil.* 29a).

Com esse ângulo matematizante entranhado nas coisas, Sócrates exige de Protarco a saída da imediata da ingenuidade empírica e adentra na invisibilidade dos fundamentos e esforço do *lógos* calculador. Como no *Timeu* (nesse quadro breve, mas necessário), o que conhecemos de maneira imediata oculta sua gênese e o paradigma auxilia a buscar essa gênese. Se o *noûs*, como querem alguns intérpretes, está na figura do demiurgo divino do *Timeu*, demiurgo que é perfeito separador, unificador, misturador e purificador, no *Philebo* ele carrega a mesma potência: “diante de si” tem o que sempre esteve aí, os princípios para sua pré-vidência (*Prónoia*), para a perfeita ordem da mistura para criação de “istos”.

Assim, a gênese do paradigma busca o mesmo solo da divina demiurgia: em meio ao vir a ser de todas as coisas, as formas e seus “transportes”. Esse é o papel do mestre dialético. Note-se que em todos os diálogos, o conhecer emerge das relações entre o modo de ser das coisas e o modo de ser do nosso corpo e da nossa alma, numa conjunção que Platão nomeia, muitas vezes, de *koinonía*. Desse modo, criar um paradigma no caminho dialógico é ter a visão do solo genético que o torna possível e correto, dependente de uma força anterior, dianoética, que extrai os fundamentos e os transforma em imagens exemplares. “Ver” a multiplicidade e unidade das coisas, o idêntico e não idêntico nelas, seus movimentos relacionais, eis a dialética como *epistême* e o paradigma como seu grande auxiliador. Por isso é possível afirmar: uma coisa que “sensoriamos”, imaginamos, pensamos e julgamos sempre é uma espécie de cópia que afeta a alma, e sendo cópia deve-se buscar sua causa: o modelo. Repito Platão na passagem do *Político*, citada ao início:

... o que constitui a gênese de um paradigma é quando o que é idêntico (*ὄν ταυτὸν*), dispersando-se nos outros (*ἐν ἑτέρῳ*) é corretamente julgado, e, deduzido seja num seja no outro, determina uma só e verdadeira opinião referida a ambos...

Não se trata, então, de um poder técnico do *lógos* aplicado à produção de coisas ou mesmo de certo tipo de linguagem (*mousiké*), ou seja, não é uma arte que se aprende, se repete e se ensina. Na dialética é exigido do *lógos* o poder do “olhar ontológico”, daí a dependência da criação do paradigma platônico à sua Ontologia e não à *Mousiké* como arte da linguagem.

Ademais, a função do dialético platônico, distante do dialético re-

tórico-sofista, é dizer e pensar sobre os seres em movimento ordenado (geração e corrupção), é relacionar. Seu *lógos* é potente para recolher em pensamento e palavras o que se lhe desnuda do invisível, e não pode servir imediatamente à cidade. Símiles como o do Sol, da Linha e da Caverna, por exemplo, possibilitam tal intento ao indicarem a via para as formas pelo aparecimento das similaridades e diferenças: Sol, Vida, Bem; Luminosidade, Escuridão, Conhecimento; prisão na caverna, liberdade da caverna, volta à caverna, etc., e assim por diante. Os elementos imagéticos devem transportar a alma ao que não tem imagem usando de imagens. Afirmar isto é aceitar que o mestre tem a visão de uma Ontologia para criar um bom paradigma e que o discípulo não a tem.

Sabe o mestre algo mais sobre tudo o que é para criar e ensinar sobre aquilo pelo que as coisas são e gerar imagens corretas, quando for necessário. A hierarquia é claríssima e a incerteza quanto ao discípulo seguir o mestre, também. Apesar de a alma ser igual em todos os homens, ao menos estruturalmente, a *phýsis* dá cores diferentes às potências de cada uma, e a educação fará ou não o melhor no que lhe resta. O que se vê, portanto, não se assemelha à universalidade do conhecimento para os homens, nenhuma clareza no método, nenhuma segurança no ensinamento, bem ao contrário: titubeios, avanços, ambigüidades, rupturas são o que mais encontramos nos diálogos. Inútil buscar a sequência dos passos que a filosofia moderna chama a si. A dialética platônica segue uma concepção de cosmos que não é cartesiana, kantiana e muito menos hegeliana, como querem alguns.

4. Conclusão: distância da modernidade

O *lógos* que assim diz sobre o que é depende da via das sensações, imagens, argumentos e intelecção (*Timeu*, 28b-c). O *Aistheteriôn*, a *Phantasia* e o *Lógos-Diánoia* (*Sofista*, 263 ss) recebem o que podem receber e do modo como podem receber o que é susceptível de ser recebido. Não se nomeia a isto de “intersubjetividade”, pois não há rigorosamente sujeitos e objetos; e nem se diz da “intencionalidade”, não há razão. Só aparecem tais noções modernas quando a filosofia posterior vê como necessário à sua época resgatar, de outro modo que não mais o grego, algo importante e que perdeu. É preciso aproximar-se do modo grego de pensar, na medida do possível, para não assumirmos o lugar de “sujeitos” ou “subjetividades intencionais”.

Platão tem necessidade, como qualquer um de nós que queira atentar sobre as coisas maravilhosas, de perguntar como o todo é gerado e nos aparece em bela e boa ordem (solstícios, equinócios, estações, organicidade dos corpos, etc.). Não lhe cabe a pergunta sobre “quem” criou os princípios cósmicos: tal imposição lógica é datada. É forçoso ao nosso *lógos* afirmar que tudo veio a ser, que o cosmos foi gerado, tão forçoso quanto provar a existência da *phýsis*, o que seria ridículo, seguindo o dizer de Aristóteles na *Física*. Também está à margem do perguntar grego se um ser criou o movimento ou os princípios elementares, mas se pergunta sobre o modo de fabricar a partir do que já está aí. Sequer a “subjetividade” ou “intersubjetividade” podem ser aplicadas numa reflexão que está em comunidade com o Todo, como é o logístico do homem.

Assim, o caminho traçado no *Timeu* – ou método no sentido original –, o que também vale para o *Philebo* –, não precisa de pré-regras para uma direção reflexiva abrir caminho entre as coisas sombreadas: elas já são sombreadas para nós e nossa reflexão, e sempre são. Mas, saber da limitação e usar meios para conseguir mais do que pensa o senso-comum, é o que se pretende. As próprias coisas e nosso *lógos* se entrelaçam para o conhecer. Por isso, é possível que Platão titubeie quando se trata de buscar a sabedoria sobre algo; o caminho é longo e só se tem as linhas mais gerais, como é indicado no *Epinomis* (979e-980a): primeiro, é preciso afrontar o dizer e colher o nome do que se pretende saber, ou, quando não se consegue, ao menos quais e quantas são as formas para a sabedoria. Por esta brevíssima passagem, temos a idéia do tamanho da dificuldade. Não é a busca da verdade o mesmo que o conhecimento das técnicas, diz ele, pois este é fácil (979b). Difícil é ter a sabedoria sobre algo, sua verdade. E não há garantias de chegar-se a ela ao iniciar um diálogo.

MONIQUE DIXSAUT¹

De l'homme démocratique à l'animal grégaire, ou De Platon vers Nietzsche et retour

Il est communément admis que Nietzsche s'oppose en tout point à Platon, sauf pour ce qui concerne leur commun totalitarisme, eugénisme, racisme, mépris des faibles, et j'en passe. Je me bornerai ici à dire que, comme Platon le fait dire à Socrate et comme Nietzsche le dit de lui-même, ils ne s'occupent ni l'un ni l'autre de politique mais prétendent être les seuls à s'en occuper vraiment, puisqu'ils comprennent que toute «vraie» ou «grande» politique est inséparable d'une anthropologie, et que la culture (*paideia*, *Bildung*) est son principal enjeu. Tous deux formulent à quelques siècles de distance un même diagnostic paradoxal, à la fois historique et transhistorique: la démocratie est l'avant-dernière étape d'une dégénérescence dont la dernière est la tyrannie, et il y a entre elles un rapport de filiation. Ils ne sont pas «ennemis de la démocratie» parce qu'ils seraient partisans d'un autre type d'organisation politique², ils la critiquent parce qu'ils y voient un symptôme d'abaissement de l'homme.

«Comment la création d'une hiérarchie (*Rangordnung*) des âmes devient-elle un principe politique d'évaluation des régimes?» demande McIntyre³. Si l'analyse de la structure politique de chaque «constitution» précède dans les livres VIII et IX de la *République* celle de sa forme psychique, c'est seulement afin d'assurer «une plus grande clarté» (545b4). Car une constitution politique, dit Socrate paraphra-

¹ Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne (mdixsaut@hotmail.com).

² Voir P. WOTLING, *Nietzsche, Le cavalier bleu*, «Idées reçues», Paris 2009, p. 57.

³ A. MCINTYRE, «Virtuosos of contempt. An investigation of Nietzsche's political philosophy through certain Platonic political ideas» (*Nietzsche-Studien* 21, 1992, 184-210).

sant Homère, n'est pas «issue d'un chêne ou d'un rocher», elle résulte «des caractères de ceux qui sont dans les cités, caractères qui, jetant pour ainsi dire leur poids dans la balance, entraînent tout le reste»⁴. Ce ne sont donc pas les forces économiques qui sont décisives, c'est une espèce particulière d'appétit – l'avidité d'argent et de richesses, le désir d'avoir et d'accumuler – qui donne à l'économie sa toute-puissance. Chaque *politeia* a pour origine un *ethos*, une configuration particulière et contingente de dispositions physiques et psychiques, de mœurs, de goûts, de culture, qui s'est cristallisée et fixée dans telle ou telle cité. Un régime politique est issu d'un type d'homme qu'il a en retour pour but de parfaire, maintenir et généraliser.

Je souhaite montrer dans ce qui suit qu'à la question controversée: que fait au juste Platon dans les livres VIII et IX, les concepts nietzschéens de généalogie et de typologie offrent peut-être la meilleure réponse. Réciproquement, repérer dans certains textes «scandaleux» de Nietzsche une réécriture de thèmes platoniciens peut permettre de leur restituer leur véritable sens. De Nietzsche vers Platon, donc, et retour, mais en me limitant à ce qui est pour eux la forme la plus «actuelle» de dégénérescence de l'animal humain: l'homme démocratique.

I. Généalogie

Pour savoir s'il faut préférer la justice ou l'injustice, il faut constater leurs effets sur le bonheur ou le malheur de l'individu (*Rép.* IV 544a-545a). On découvre au livre VI dans quelle cité et en quelle sorte d'homme il est possible d'appréhender la forme pure de la justice: reste donc à découvrir la forme pure de l'injustice. Elle ne sera atteinte qu'au terme d'une série de passages allant du moins mauvais vers le pire, chacun des régimes examinés étant qualifié par Socrate de «maladie de la cité» (πόλεως νόσημα, 544c7). Platon décrit-il alors une succession historique inéluctable, ou construit-il un enchaînement logique irréversible? Veut-il donner un caractère dynamique à une taxinomie des constitutions, ou élaborer une sorte de phénoménologie⁵?

⁴ *Rép.* 544d7-e1: ἢ οἶτι ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἂν ὡσπερ ῥέψαντα τάλλα ἐφελκύσῃται; cf. *Od.*, XIX 162-163.

⁵ Voir les références données par F.L. LISI, «Repubblica VIII e Leggi III», dans *La*

La première interprétation remonte à Aristote (*Pol.* 1316a1-b27). «Le problème des changements [...] n'est pas traité correctement par Socrate», dit-il, et il y a trois raisons à cela: le temps est dit être «la cause du changement de toutes choses», l'histoire dément en gros et en détail la succession proposée, enfin Platon se trompe sur les causes des bouleversements – la fracture entre riches et pauvres est surestimée – et il méconnaît la diversité de formes que peut présenter une espèce de constitution. On peut objecter que ce n'est pas le temps (*khronos*) qui est pour Platon cause du changement mais le devenir (*genesis*), plus exactement le fait d'avoir le mode d'existence d'une chose en devenir. Il est vrai en revanche que Socrate cherche à dégager des paradigmes et laisse de côté la diversité empirique, et vrai surtout qu'il est impossible d'inscrire la série platonicienne des régimes dans un temps historique, puisque son «premier» moment, la cité parfaite, n'existe qu'«en parole», et que son «dernier» moment, la tyrannie, a existé et existe sans qu'il y ait eu passage par les régimes intermédiaires (en particulier sans avoir été précédée par un régime démocratique). En résumé, une succession empirique ne peut avoir une origine idéale et l'Histoire contredit entièrement la série proposée.

Peut-être n'est-il pas nécessaire de croire avec Aristote que Platon se serait métamorphosé en historien alors qu'il cherche «la forme pure de l'injustice». Certaines interprétations neo-hégéliennes attribuent les changements à un processus dialectique dont le moteur serait la contradiction, mais le caractère embrouillé de l'examen, les explications désinvoltes de la dégradation du régime parfait ainsi que l'imprécision de l'isomorphisme établi entre microcosme psychologique et macrocosme politique sont peu compatibles avec une démarche logique, hégélienne ou non. Pour qu'on puisse y découvrir quelque chose comme une «logique de l'histoire» les analyses platoniciennes doivent être débarrassées de leur complexité, mais elles se présentent alors comme la mise en mouvement un peu romancée d'une classification des constitutions, telle qu'on la trouve par exemple dans le *Politique* (300a-303b).

Faut-il donc conclure comme Julia Annas que «Platon, ne [distin-

Repubblica, a cura di M. VEGETTI, vol. VI, Bibliopolis, Napoli 2005, notes 12-22 pp. 645-647. Selon G. LEROUX (*Platon. La République*, GF Flammarion, Paris 2002, notes 4 p. 692 et 15 p. 693) l'exposé combinerait «une analyse des formes politiques et une psychopathologie des individus qui sont les types caractéristiques de chacune», et il conviendrait de «limiter la portée purement historique de l'examen».

quant] jamais clairement les endroits où il parle en théoricien de ceux où il évoque des faits de son époque», nous plonge dans la «confusion»⁶? La confusion me semble plutôt résulter de la fausse alternative «ou théorie, ou histoire» car un tiers est exclu, une sorte d'intelligibilité qui ne découle pas de la découverte des *causes* mais d'une remontée aux *origines*. Dans le récit de Socrate il n'est question ni de Formes intelligibles ni de faits historiques, un régime n'est pas nommé démocratique parce qu'il participe à l'Idée de démocratie, et pas davantage parce qu'il serait semblable au régime dont Athènes a construit le modèle, mais parce qu'y prévaut une certaine forme de désir orientée vers une certaine valeur. Chaque constitution politique ou psychique a pour origine une structure désirante, et l'expliquer consiste à décrire comment elle s'engendre à partir de cette structure. Ceux qui procèdent génétiquement sont accusés dans le *Sophiste* de nous raconter à propos de l'être des histoires «comme si nous étions des enfants» (*Soph.* 242c), or dès le début du livre VIII Socrate invoque les Muses: elles sont venues plaisanter avec nous «comme avec des enfants», mais elles vont s'exprimer sur un ton tragique et faire semblant de parler sérieusement (545d5-e3). En leur donnant la parole, Platon indique qu'il ne fait pas de l'Histoire mais raconte une histoire, un *muthos* qui ne se déroule ni dans la temporalité dialectique de l'apprendre ni dans celle du vécu historique mais dans le temps fictif du mythe. Le propre d'un mythe est qu'il rend compte des qualités de l'engendré en remontant à celles de ses géniteurs, son mode d'intelligibilité est généalogique.

«Établir une généalogie, écrit Michel Foucault, c'est s'attarder, en suivant un mode de questionnement régressif, aux méticulosités et aux hasards des commencements; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté», reconnaître «les chancelantes victoires» et «les défaites mal digérées» qui «rendent compte des commencements, des atavismes et des hérédités». Ce qui a conduit Foucault à réfléchir sur la différence entre généalogie et histoire est une étude de la *Généalogie de la morale*; elle l'a également amené à différencier l'origine, *Ursprung*, source d'une genèse linéaire et aveugle au jeu complexe des pulsions, et la provenance, *Herkunft*, qui «permet de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère [...] la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ce caractère s'est formé, de «repérer les infimes déviations ou les retournements com-

⁶ J. ANNAS, *Introduction à la République de Platon*, PUF, Paris 1981, p. 372.

plets, les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe»⁷. Même s'il en vient à dégager deux types prédominants de morale, une morale de maîtres et une morale d'esclaves, Nietzsche ajoute qu'il existe entre les deux des «tentatives de médiation», une «compénétration» et une «mécompréhension mutuelle», «voire parfois une sévère juxtaposition jusque dans un même homme, au sein d'une seule et unique âme»⁸. La provenance est productrice de mélanges, d'améliorations et de perversions responsables de l'émergence d'un «type». Le «type» est une notion appartenant à l'histoire naturelle, d'où les métaphores végétales ou animales utilisées pour le décrire sans le détacher de ses conditions d'apparition et d'existence.

Les concepts de généalogie, provenance, type, me paraissent être les plus aptes à caractériser la démarche adoptée par Platon dans les livres VIII et IX. Cela, contre l'avis de Nietzsche, qui déclare que sa méthode généalogique requiert «la capacité de deviner rapidement la hiérarchie d'évaluations selon laquelle ont vécu un peuple, une société» (PBM §224), un sixième sens issu du brassage démocratique des classes et des races ayant eu lieu en Europe au XIXe siècle: «Platon et toutes les philosophies n'en ont eu aucune idée». C'est ce qu'on va voir.

1) Est-il possible de prêter à Platon une interprétation des structures psycho-politiques en termes de systèmes pulsionnels hiérarchisés? Toutes les constitutions de la *République* sont définies par la subordination de certaines espèces de désir à une autre; chaque type (de cité ou d'homme) est caractérisé par cette organisation hiérarchique et expliquer sa formation consiste à déterminer l'espèce de désir qui va prendre en lui et par lui le pouvoir. Ce qui est raconté tout au long de ce passage de la *République* est une histoire d'*epithumia* et d'*eros*.

2) Peut-on appliquer la distinction entre origine et provenance? La genèse de l'homme démocratique en est un bon exemple. En *Rép.* 560a-b, le fils d'un homme oligarchique pâtit de l'incompétence éducative de son père, tout en héritant de lui un certain sens de ce qui est honteux ou déshonorant (l'*aidôs*): sa «provenance» ambiguë, où coexistent des éléments hétérogènes, explique le combat qui a lieu en

⁷ M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», [1971] repr. dans *Lectures de Nietzsche* (J.-F. BALAUDÉ et P. WÖTLING eds.), Librairie Générale Française, Le Livre de poche, Paris 2000, pp. 102-130, voir p. 110.

⁸ NIETZSCHE, *Par delà bien et mal* (cité PBM), §260.

son âme et la possibilité qui lui est laissée de *ne pas* devenir un homme démocratique; l'issue de la lutte n'est ni fatale, ni définitive, ce qui exclut toute interprétation déterministe. Dans la mesure où, dans ces livres de la *République*, le seul schème rendant compte des changements de régime est la filiation, l'origine ne peut être «pure», il y a forcément isochronie. Un rapport de filiation instaure en effet une temporalité particulière: dans le fils, en tant qu'il est fils, le père est présent comme modèle imité ou rejeté mais jamais oublié; en chaque type se conjuguent la mémoire d'un passé qui a la figure du père, l'agitation d'un présent déchiré par une lutte entre espèces contradictoires de désirs, et l'acheminement aveugle vers un avenir qui promet l'accroissement de l'injustice et du non-sens.

3) Peut-on trouver chez Platon l'équivalent de la question nietzschéenne de la valeur des valeurs? Cette question se trouve posée à propos de chaque type de constitution dès qu'est introduit le point de vue du bonheur ou du malheur (545a-b). Parce qu'ils déterminent leurs valeurs en fonction d'une représentation du bonheur qui ne doit rien à l'intelligence et l'identifient à un bien-être méprisable, tous les régimes non aristocratiques choisissent des valeurs dénuées de valeur, mais c'est la démocratie qui est le plus grand facteur de résistance à l'émergence des grands individus. Or pour Nietzsche comme pour Platon «le but de l'humanité ne réside pas dans sa fin (*Ende*) mais seulement dans son spécimen le plus haut». Cette affirmation fournit la clef de leur politique comme de leur éthique. La démocratie étant le régime où le pouvoir de l'Etat est le plus faible et l'impératif de conformité sociale le plus fort, toute grandeur y provoque suspicion ou dérision, et l'idéalisation démocratique de l'égalité rend de plus en plus rare le courage d'être différent et libre. Les hommes libres de Platon (*Soph.* 253c), les esprits libres de Nietzsche⁹, ce sont les philosophes et eux seuls. La vraie liberté n'existe qu'à titre de prédicat, elle n'est jamais objet de désir. En la prenant pour valeur suprême, la démocratie ne peut en avoir qu'une représentation négative et la définir comme contraire de la servitude. Chaque contraire illimite l'autre car ce qui est cherché ou fui n'existe pas en soi: être insatiablement avide de liberté c'est lui inventer toujours de nouveaux obstacles et

⁹ *Crépuscule des Idoles*, «Divagations d'un inactuel» §38 (cité *C.Id.* «Divagations»).

de nouvelles menaces, alors qu'être libre consiste d'abord à vouloir répondre de soi.

II. De l'homme démocratique à l'animal grégaire

L'homme démocratique n'est pas l'homme vivant dans une démocratie mais l'homme en qui le régime des désirs a la même configuration et le même rythme que ceux propres à une cité démocratique (une telle coïncidence n'existe évidemment pas en tous les hommes vivant dans une cité). Trois types de constitution seulement (aristocratique, timocratique, oligarchique) correspondent à la tripartition de l'âme et se définissent par le gouvernement d'une des parties et du désir qui lui est propre sur les deux autres. Quand on en arrive à la disposition (*éthos*) ou structure (*kataskheuè*) démocratique, elle ne naît pas de la prédominance d'un appétit particulier, elle a pour provenance la nature même de l'appétit. Il est en l'âme ce qui ne souffre aucune limite externe ou interne et qui n'en reconnaît pas au plaisir. La hiérarchie perverse des régimes précédents laisse place à l'anarchie, et l'unité d'une multiplicité disparaît au profit d'une diversité impossible à unifier. Gouverner et se gouverner ne consistent plus à négocier avec des forces capables de s'allier et de se combattre, mais à répondre au plus vite à une pluralité changeante d'opinions et de tentations irrationnelles, la seule constante étant le refus de toute espèce d'inégalité, naturelle, acquise ou instituée. Il en résulte une parfaite insignifiance des choix, l'illimitation quantitative des désirs s'accompagne d'une multiplication des objets possibles, tous les plaisirs sont jugés bons et réels puisque ce sont des plaisirs, d'où la «beauté» du bariolage qui recouvre le vide. Le temps perd toute cohérence et se défait, l'homme démocratique est l'homme du «tantôt...tantôt» pour qui tout, même la philosophie, n'est que spectacle. Jusque là, la philosophie semblait ne pas avoir survécu à la décomposition du régime aristocratique, mais lorsque le mot réapparaît lors de l'analyse du type démocratique (561d2), il renvoie sans nul doute au «bien étrange philosophe» de la fin du livre V (479d-e). Dans la mesure où il n'est ni dominé par une seule sorte de désir, ni obsédé par un seul objet, l'homme démocratique peut «philosopher» à ses heures. Alors que des objets tels que la vérité ou l'honneur imposaient au désir de se transcender, c'est l'appétit qui impose à tout objet d'être tel qu'il puisse le satisfaire, et d'être seulement cela.

Pour déterminer quelle sorte de hiérarchie s'instaure dans l'homme oligarchique il faut diviser les désirs relevant de la partie de l'âme la plus basse en nécessaires et non nécessaires (558d-559c). L'homme oligarchique est gouverné par la première espèce, les désirs «nécessaires» d'acquérir et d'accumuler et il a pour adversaire la seconde espèce, ceux qui poussent à dilapider et gaspiller. L'argent est pour lui une valeur respectable qui lui a coûté de l'effort, du temps, des sacrifices, tandis que pour son fils l'argent n'est qu'un moyen d'apaiser provisoirement un grand nombre de désirs et de se procurer le plus de plaisirs possibles. Mais les désirs non nécessaires et les plaisirs qu'ils procurent n'ont rien de réel, on entre avec eux dans le régime du simulacre et de l'imaginaire. Les calculs d'une raison mise au service des désirs ne peuvent être qu'erronés, il est impossible d'administrer correctement le principe de plaisir: en multipliant les faux plaisirs, le fils s'attribue la liberté fictive de refuser la frustration qu'inflige le principe de réalité. Son père l'acceptait, mais son repli sur l'espace de l'*oikos* traduisait le désir de liberté privée qui va caractériser son fils: la naissance de l'homme démocratique est donc une sorte de retour du refoulé. «Ce que le père a tu s'exprime dans les paroles des fils, et souvent j'ai vu les fils être le secret dévoilé du père» (*Ainsi parlait Zarathoustra*, Des tarentules).

Le fils d'un oligarque ne peut pas s'incorporer la structure psychique de son père parce qu'elle est contradictoire, instable et pathologique. Ne pouvant l'imiter, il usurpe son rôle, et il en va de même pour tous les détenteurs d'autorité: le père, le maître, le mâle se mettent à singer la «liberté» – la désinvolture et l'insolence – de ceux qu'ils sont censés éduquer ou gouverner. L'homme démocratique supprime ainsi le conflit entre les différentes sortes de désirs, et lui substitue le chaos. Ce ne sont pas seulement les valeurs et les discours vrais qui désertent son âme, c'est la réalité elle-même. Le discours persuasif est tout-puissant là où règnent phantasmes et images, et il est inévitable qu' autour d'un homme démocratique bourdonne la parole de démagogues et de sophistes qui se chargent de renverser les valeurs en procédant à une inversion des dénominations (560d-e). Il faut donc inverser ces inversions pour découvrir les pulsions tyranniques cachées sous les grands mots d'un vocabulaire libéral. Car si la tyrannie est l'horizon de tout régime politique, y compris du meilleur, elle est pour la démocratie son envers inséparable, déjà là, mais inaperçu.

La conclusion est néanmoins que celle-ci est «un régime agréable,

anarchique, bariolé, et qui dispense une sorte d'égalité semblablement aux égaux et aux inégaux» (*Rép.* 558c). Un texte des *Lois* sur les deux espèces «presque opposées» d'égalité rappelle la distinction du *Gorgias* (507e-508a) et la relie à celle du *Politique* entre les deux mesures (283d-285c): «à moins que l'on n'atteigne la juste mesure, l'égalité entre conditions inégales se changera en inégalité» (*Lois* VI 757a). Ce changement est précisément l'œuvre de l'homme démocratique qui ne supporte pas que soit évoquée la simple possibilité d'une inégalité. A un appétit de liberté conclue comme «permissivité» (*exousia*) sans limite s'oppose une exigence aussi forte d'égalité, et chacune est pour l'autre une menace. Comme vont le dire doctement les Muses en réapparaissant au terme de cette étape: un excès suscite nécessairement un excès de sens contraire.

«Aux égaux, traitement égal, aux inégaux, traitement inégal. Telle serait la vraie devise de la justice et ce qui en découle: "ne jamais égaliser ce qui est inégal!"» (*C.Id.* «Divagations» §48). L'inspiration platonicienne de cette phrase est évidente, et cette inspiration peut chez Nietzsche aller parfois jusqu'à la paraphrase. La confusion entre égalité et équivalence implique la disparition de la compétition pour l'excellence et marque le triomphe de l'injustice. «C'est ainsi que la justice me parle à moi: "les hommes ne sont pas égaux", et il ne faut pas non plus qu'ils le deviennent: ils doivent toujours mettre plus d'inégalité entre eux» (*APZ*, Des tarentules). Pour le dire comme Platon, on ne prend pas des bœufs pour gouverner des bœufs, ni pour les éduquer. Une «liberté» excessive est la valeur de la décadence, une égalité inconditionnée celle de l'homme dégénéré et «transformé en animal nain»: «cette dégénérescence et ce rapetissement de l'homme transformé en parfait animal de troupeau (ou, comme ils le disent, en homme de la "société libre"), cette bestialisation de l'homme transformé en animal nain aux droits égaux et aux prétentions égales est possible, cela ne fait aucun doute!» (*PBM*, §203).

C'est dans les types humains les plus nobles que du sens peut advenir, que la vie s'intensifie et que l'histoire humaine trouve sa justification. Les types aristocratiques sont pourtant considérés comme un luxe injustifié de la nature: la démocratie rend très improbables la naissance et la préservation de naturels philosophes, ou, en termes nietzschéens, l'apparition de génies capables de maintenir la croyance en l'homme. La philosophie se pervertit, l'art se vulgarise, on n'a plus besoin de génies et un génie aurait même honte d'en être un: il se désespère et se soumet.

Si les diagnostics se recourent, la généalogie diffère. L'avènement de l'homme démocratique coïncide chez Platon avec celui de l'apparence, du faux-semblant, d'une pluralité impossible à lier. Pour Nietzsche, «le mouvement démocratique constitue l'héritage du mouvement chrétien» (*PBM* §202). Les prêtres se sont emparés de l'instinct grégaire, naturel et nécessaire à toute espèce vivante, l'ont retourné contre la vie et transformé en impératif d'égalité. Ils ont fait de l'égalité une vertu et l'ont fondée sur une théorie de l'immortalité: «L'immortalité du premier venu est le plus pervers des attentats jamais perpétrés contre l'humanité aristocratique». Nietzsche connaît trop bien Platon pour lui attribuer une telle théorie, il sait que pour lui toute âme n'en vaut pas une autre: «Pourquoi toutes les âmes ne correspondent pas à leur caractère idéal? Par ignorance»¹⁰.

La volonté d'égalité, dont le christianisme et le socialisme font une vertu, est chez Nietzsche un symptôme de «la folie tyrannique de l'impuissance» (*APZ*, «Des tarentules»). La seconde *Dissertation de la Généalogie de la Morale* nous fait assister à la naissance de ce parfait animal grégaire qui représente pour la société «libre» l'idéal de l'homme: «La démocratisation de l'Europe tendra à produire un type d'hommes préparés à l'*esclavage* au sens le plus subtil du terme» (*PBM* §242). Le père démocratique de Platon engendre un fils tyrannique qui lui n'a pas de fils: il ne peut que se reproduire à l'identique. L'animal grégaire n'a pas non plus d'autre avenir que sa duplication. Il représente une certaine espèce de vie, une vie affaiblie qui ne peut se conserver qu'en refusant toute douleur et toute hiérarchie. Un nihilisme actif, destructeur, a engendré le christianisme puis s'est retourné contre lui, et il domine encore «aujourd'hui» un type qui s'achemine doucement vers un «nihilisme passif», un «bouddhisme européen» qui aura pour type le dernier homme décrit par Zarathoustra. La peur est sa pulsion dominante: «celui qui scrute la conscience de l'Européen moyen décèlera, dans les mille replis et recoins de la morale, le même sempiternel impératif: "Nous voulons un jour n'avoir plus rien à craindre"». Le désir de s'enrichir, la maladie, la méfiance isolent, il faut pour avoir chaud être le prochain de son prochain, c'est-à-dire lui être semblable. Le dernier homme ne recherche même plus la reconnaissance de

¹⁰ *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, bearb. von F. BORNHANN u. M. CARPITELLA, de Gruyter, Berlin-New York 1995, §19, cf. §25.

différences imaginaires, il n'appelle plus «culture» ce qui en est l'exact contraire: la culture disparaît simplement de son horizon.

Les Muses ont raison: l'homme démocratique de Platon engendre l'homme tyrannique lorsque l'impératif d'égalité menace jusqu'aux transgressions dérisoires par lesquelles se manifeste ce que l'homme démocratique croit être de la «liberté». L'animal grégaire de Nietzsche ne sera «parfait» que lorsque, passant à un nihilisme passif, il sera prêt pour toute forme douce, insensible et subtile de servitude. L'un et l'autre sont «à deux pas de l'abîme», et celui qui peut retenir d'y tomber, c'est, pour Nietzsche comme pour Platon, le philosophe. Tous deux se sont interrogés sur les conditions d'émergence et de préservation de ce «naturel», de cette «bête philosophe» (*Rép.* VI, *EGM* III, 7) encore capable de commander et d'obéir, gardien d'une vraie justice et d'une juste hiérarchie. Quand ils réfléchissent à la meilleure manière de favoriser son apparition, il faut entendre que chacun dit: «je veux la conservation de ma propre espèce» – une espèce dont il ne peut y avoir de troupeau.

MARCELO D. BOERI¹

**¿Cuán “platónica” es la psicología aristotélica?
Reflexiones sobre la presencia de la psicología platónica
en el proyecto psicológico de Aristóteles**

1. *Introducción*

Un enfoque procedente de la autoridad del gran historiador de la filosofía griega, Eduard Zeller, sentenció una especie de antagonismo radical entre Platón y Aristóteles. La investigación especializada de las últimas décadas, sin embargo, ha logrado demostrar que tal antagonismo es mucho menos profundo de lo que parece y que Aristóteles, lejos de ser un adversario radical de su Maestro, puede ser considerado en lo esencial como un “platónico”. Si uno toma en serio lo que pensaban los platónicos de la antigüedad tardía respecto de la armonía entre Platón y Aristóteles, parece que este enfoque resulta plausible y que el presunto antagonismo entre los dos grandes filósofos de la antigüedad clásica tiene poca base histórica².

En este ensayo me propongo sugerir que la psicología aristotélica, aun en su esfuerzo conciente por distanciarse de la platónica (sobre todo del “dualismo riguroso” defendido por Platón en el *Fedón*; *Fed.*), conserva e incorpora algunos motivos y supuestos platónicos. Espero mostrar que el tratamiento aristotélico de la sensación (como afección común a cuerpo y alma) deriva del *Filebo* (*Fil.*), donde Platón presen-

¹ Universidad Alberto Hurtado-Chile (marcelo.boeri@gmail.com).

² Entre los estudiosos recientes que destacan la concordancia básica entre Platón y Aristóteles cabe mencionar a GERSON 2005: 1-11 y KARAMANOLIS 2006: 3-8; 207; 254-255. Gerson muestra con especial detalle cuáles fueron los temas y obras aristotélicas que inspiraron a los Neoplatónicos para sospechar que entre Platón y Aristóteles había una cierta “armonía” (cf. especialmente su 2005, cap. 3).

ta un dualismo atenuado. La presencia de ingredientes platónicos en Aristóteles (y, por lo que aquí nos interesa, en su psicología) tiene, no obstante, una cierta opacidad que debe ser señalada. Es una práctica aristotélica habitual incorporar sin discusión las tesis platónicas que parecen razonables, criticar y procurar refutar las que parecen falsas, y reformular y corregir las que parecen parcialmente falsas y parcialmente verdaderas, de modo de hacerlas funcionales a la propia teoría.

Mi texto es una modesta contribución al debate sobre los acuerdos y desacuerdos entre Platón y Aristóteles y, a la vez, un homenaje al profesor Giovanni Casertano, cuyos trabajos sobre Platón han sido una inspiración y enseñanza permanentes para mí en la última década y media.

2. *Psicología platónica y aristotélica: convergencias y divergencias*

Desde los albores de la filosofía griega los pensadores habían sospechado que había ciertas operaciones (como la percepción, la representación o el pensamiento) que son llevadas a cabo gracias a algo que los griegos llamaban ψυχή y que nosotros solemos traducir, de un modo aproximativo, por “alma”. Sobre todo desde Platón sabemos que la palabra ψυχή abarca un campo semántico mucho más amplio que el que uno comúnmente podría dar por sentado a partir del sentido “espiritualista” que el término evoca, un enfoque que implícitamente supone un modelo Judeo-cristiano del “alma”. Tanto para Platón como para Aristóteles la ψυχή no sólo es el principio de vida³, sino también la sede de operaciones complejas pertenecientes al ser vivo dotado de capacidades senso-perceptivas – tales como estados emocionales (πάθη), deseo (ὄρεξις), sensación (αἴσθησις; que además de sensaciones visuales, táctiles, gustativas, olfativas o auditivas, incluye dolor, placer, ira, amor, odio, etc.)⁴, y representación (φαντασία). En el ser humano la experiencia senso-perceptiva es al menos condición necesaria de y se encuentra directamente relacionada con la facultad racional entendida como “pensar” o “juzgar”⁵. Si esto es así (y si lo que se quiere es

³ PLATÓN, *Fed.* 105c9-d4; ARISTÓTELES, *De anima* (DA) 402a6-7.

⁴ PLATÓN *Teeteto* (*Teet.*) 156b; *Filebo* (*Fil.*) 41d. ARISTÓTELES, DA 413b.

⁵ PLATÓN, *Teet.* 189e-190a; *Sofista* 263e. ARISTÓTELES, DA 403a5-10; 429a13-15. *De mot. an.* 700b19-21.

entender el alcance del vocablo en las teorías psicológicas platónicas y aristotélicas), cualquier interpretación espiritualista evocada por nuestra palabra “alma” debe ser evitada, ya que el alma está enraizada en el ser vivo como una entidad que posee todas las capacidades perceptivas y representativas recién mencionadas, pero tales capacidades no parecen posibles independientemente del cuerpo⁶.

Ciertamente, la tesis de que el alma es una entidad que posee sus poderes anímicos solamente cuando está asociada al cuerpo parece tener un color más aristotélico que platónico: no sólo es Platón quien introduce la idea de que el alma puede seguir existiendo independientemente del cuerpo, sino también quien sostiene que uno puede llegar a saber algo “de modo puro” (καθαρῶς) cuando deja de lado el cuerpo, lo cual le permitiría contemplar las cosas mismas únicamente por medio del alma (*Fed.* 66d8-e2: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα). Este requisito de “separar el alma del cuerpo” sería necesario para evitar el engaño al que éste somete al alma. El estado en el que uno se encuentre cuando “deje de lado el cuerpo” solamente parece lograrse con la muerte, que es la separación del alma que abandona el cuerpo para quedar liberada de él (*Fed.* 64c; 67d. *Gorgias* 524b). Platón advierte que, aunque no le es posible al alma separarse por completo del cuerpo mientras la persona está con vida, hay una manera de “acercarse lo más posible al conocimiento”, y esa manera consistiría en evitar lo más posible tener trato y asociarse con el cuerpo (*Fed.* 67a3-4). Claro que también es consciente de que sólo es posible deshacerse del cuerpo “en la medida de lo posible” (65c7-8; 66b-d); es más, a pesar de la recomendación de procurar separarse de lo corpóreo y de todo lo que está asociado a ello (placer, dolor, etc.) para lograr alcanzar “lo en sí” y, por tanto, tener un conocimiento o saber propiamente dicho, mediante el argumento de la reminiscencia nos recuerda la importancia de la

⁶ Sobre el particular Casertano ha enfatizado (correctamente a mi juicio) que la oposición platónica cuerpo-alma (que asocia el alma a la verdad y la sabiduría, y el cuerpo a las pasiones y perturbaciones) tiene en el *Fed.* una connotación fundamentalmente gnoseológica y ética, en el sentido de que es funcional a una elección precisa de vida (cf. CASERTANO 2007: 37-40). Ni siquiera Aristóteles cree que la ψυχή es un ítem “espiritual” en el sentido de una entidad trascendente: los procesos digestivos son para Aristóteles estados anímicos que claramente no tienen nada de “espiritual”. Por eso mismo tampoco es conveniente entender ψυχή como “mente”: de nuevo, procesos digestivos, de crecimiento o decrecimiento (que de acuerdo con el enfoque aristotélico son estados anímicos) no tienen nada de mental.

αἴσθησις como un paso previo para el acceso a lo verdaderamente real (la Forma). Es decir, la experiencia sensible parece resultar, al menos en un cierto nivel de análisis, una condición necesaria – aunque no suficiente – del conocimiento⁷.

Aristóteles, en cambio, al menos tiene dudas respecto de la posibilidad de que el alma siga existiendo tras la muerte y, a diferencia de Platón que produjo varios argumentos a favor de la inmortalidad del alma⁸, jamás genera un argumento claro a favor de su inmortalidad. No deja de ser sorprendente, no obstante, que cuando produce el único argumento explícito *en contra* de la inmortalidad del alma Aristóteles lo hace basándose en una explicación tomada del *Simposio* platónico: (i) lo único y lo mejor que puede hacer un ser viviente que sea completo y no se encuentre mutilado ni sea el resultado de la generación espontánea es replicar su propia forma (*i.e.* su alma) en otro miembro de la misma especie mediante la producción de otro ejemplar como él mismo (τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό; *DA* 415a28). (ii) Éste es el modo en el que un individuo de la especie puede, *en la medida de lo posible*, “participar de lo eterno y lo divino”. (iii) Pero su forma no tiene existencia separada de su cuerpo, porque es imposible participar de lo eterno y de lo divino *de manera continua* (ya que nada destructible puede persistir siendo lo mismo y uno en número). (iv) El único modo en el que uno puede “persistir” es siendo no el mismo individuo, sino “permaneciendo” en otra cosa que sea como él mismo⁹.

Es clara (y bien conocida) la filiación platónica del trasfondo de este argumento aristotélico: nuestros conocimientos, dice Platón, nacen

⁷ Ver *Teet.* 186b-c. Para una discusión pormenorizada de la compleja relación alma-cuerpo en la vida del filósofo y de la dupla vida-muerte como “dos tipos de vida” véase CASERTANO 2000: 89-92. Todas las características ascéticas del *Fed.* son vistas por Ebert como ideas pitagóricas típicas (cf. su 2000: 59): el diálogo no sería más que una *confessio pythagorica* dirigida a un público pitagórico (52; 59).

⁸ *Fed.* 69e5-107b10; *República* 608d-611a; *Fedro* 245c5-246a2; *Leyes* 894a-898c. Sin embargo, es el mismo Platón (*Fed.* 77c1-5) quien advierte sus dudas respecto del modo en el que el alma eventualmente continuaría existiendo: aun aceptando que el alma existía antes de que uno naciera, Cebes hace la razonable observación de que se requiere una prueba adicional para mostrar que después de la muerte el alma sigue existiendo “en no menor grado” (οὐδὲν ἧττον; 77c4) después que uno ha muerto. Dicho de otro modo, después de admitir que el alma continúa existiendo tras la muerte, la cuestión relevante es si ella conserva o no sus poderes anímicos.

⁹ El mismo argumento aparece también en *De gen.an.* 731b31-732a3; una discusión detallada del argumento se encuentra en Botter 2009: 85-91.

unos y mueren otros, es decir, jamás permanecen idénticos, sino que *a cada* conocimiento le pasa lo mismo (nace y muere). El hecho de que el conocimiento sea algo fugaz explica la existencia del estudio; éste, al producir un recuerdo en lugar del que se ha marchado, conserva el conocimiento, de modo que ese conocimiento *parece ser el mismo*. Es así como se conserva todo lo mortal, no por ser siempre absolutamente lo mismo, como lo divino, sino dejando otro ser nuevo como era él en lugar del que “escapa y envejece”; es ésta la única manera en que lo mortal puede participar de lo inmortal (*Simposio* 208a-b). Siguiendo a Platón, Aristóteles suscribe la tesis de que la inmortalidad se da en la repetición de la forma en un individuo nuevo; aunque en el texto platónico no hay distinción entre existencia numérica y específica, la idea es la misma.

En la concepción aristotélica del alma como forma ésta es la que hace que el ser vivo sea capaz de cumplir con sus funciones propias: crecer, desarrollarse, nutrirse, sentir, o incluso pensar. El argumento de *DA* II 4 que acabo de parafrasear se basa en el *dictum* básico de la metafísica aristotélica, según el cual la forma es inmanente al compuesto¹⁰, y si el alma es la forma del ser vivo, no puede existir separadamente de él. La consecuencia más inmediata que este enfoque tiene en sede psicológica es que, aunque el alma no es un cuerpo, no se da si no es a través de un cuerpo (*DA* 403a16-19; 414a19-20). Dicha consecuencia también muestra que si el hilemorfismo es cierto, el alma no puede seguir existiendo independientemente del cuerpo. Como Platón, Aristóteles cree que alma y cuerpo son dos ítems diferentes; pero además piensa que el uno *no* se da sin el otro: el cuerpo sin su forma (el alma) no es cuerpo más que en sentido homónimo porque no funciona como un cuerpo. Pero sin un cuerpo el alma no posee el soporte material a través del cual pueden desplegarse las funciones anímicas¹¹. Aristóteles sin duda prefiere pensar que los estados anímicos están corporizados y que las

¹⁰ *Metafísica* 1030b16-20; 1037a29-33; 1037a 29-33; 1078 b30-32; 1079b15-19.

¹¹ En el siguiente apartado, intento mostrar que este enfoque está inspirado en el *Fil.*; un ejemplo aristotélico favorito del cuerpo como soporte material de funciones anímicas son los *πῶθη*, “estructuras formales enmateriaadas” (*λόγοι ἔνυλοι*; *DA* 403a25). El “pasaje Ryleano” (*DA* 408b1-18), como indica Barnes (1979: 33-34), positivamente muestra que Aristóteles no piensa en el alma como en un agente causal responsable de actividades anímicas como nutrición, sensación o pensamiento; es más bien el compuesto (este hombre, este animal, esta planta) el que *con o por medio* de su alma lleva a cabo tales actividades.

pasiones o emociones, que presuponen ya ciertos estados de creencia como su causa, se dan acompañadas de un cuerpo, pues junto con ellas el cuerpo es, en cierto modo, afectado (DA 403a16-19). Aunque un πάθος tiene su origen en un cierto estado anímico, se trata de un estado que no es ni completamente físico ni completamente anímico, sino que presupone una especie de co-dependencia entre lo físico y lo anímico.

Los aspectos de la psicología aristotélica que acabo de examinar son útiles para mostrar dos cosas: por un lado, Aristóteles incorpora casi sin discusión la tesis platónica de que el alma es una entidad inmaterial; varios de sus argumentos en contra del “materialismo reductivo” psicológico de los atomistas se basan en el hecho de que el desarrollo de los vivientes no puede explicarse exclusivamente en términos de los elementos materiales que los componen: los cuatro elementos, que (junto con sus potencias o capacidades: calidez, frialdad, humedad, sequedad) no son más que *condiciones necesarias* para el desarrollo de los organismos. Si Aristóteles puede probar esto, la tesis de los materialistas, según la cual todos los estados anímicos son también estados físicos, será falsa. El argumento de Aristóteles enfatiza que las actividades anímicas, aun cuando no se dan sin el cuerpo (como condición necesaria), no son algo corpóreo. Al definir el alma como “actualidad primera” (ἐντελέχεια ἡ πρώτη; DA 412a27-28; 412b4-6), *i.e.* como la *capacidad* de ejercer una actividad, Aristóteles muestra que la capacidad de ejercer una actividad es anterior a su ejercicio (412a21-b1). La relevancia de este aspecto de la definición aristotélica de alma es decisiva ya que, al describir la ψυχή en términos de capacidades o facultades (δυνάμεις) de las funciones vitales, elimina la posibilidad de que el alma pueda identificarse con el cuerpo: la capacidad de alimentarse es diferente de estar alimentándose, la de sentir dolor, placer o miedo, diferente de estar sintiendo de manera efectiva esas afecciones. Tanto las capacidades como las actividades son ítems incorpóreos en el mapa ontológico aristotélico, pero incorpóreos que precisan de un sustrato material para desplegar su poder.

Por otro lado, en su apropiación y reinterpretación del εἶδος platónico Aristóteles se distancia de Platón y argumenta que el alma, como cualquier otra forma en su esquema ontológico, debe darse en el particular, *i.e.* cada alma en cada compuesto o ser vivo. Pero como las afecciones del alma suponen un cuerpo, el alma no puede existir separadamente de él. En su distanciamiento de Platón, por tanto, Aristóteles no sólo pone en duda la posibilidad de que el alma pueda seguir existiendo

sin el cuerpo, sino que además funda un sustancialismo metafísico que reconoce el alma y el cuerpo como dos ítems esencialmente diferentes pero, a la vez, co-dependientes. Si uno tuviera que explicar en pocas líneas el lugar en que se ubica el modelo psicológico de Aristóteles respecto de sus predecesores, podría sugerir que tanto el materialismo reductivo (Demócrito y, en general, los físicos; *DA* 403b31-404a1) como el inmaterialismo platónico constituyen extremos que no logran explicar apropiadamente los fenómenos psicológicos. Aristóteles cree resolver los problemas inherentes a ambas posiciones extremas sugiriendo una explicación intermedia: el alma es inmaterial, pero precisa de un sustrato material para desplegar sus poderes.

3. *Aristóteles contra Platón pero con Platón*

En la sección anterior he tratado de delinear algunos aspectos centrales del distanciamiento de Aristóteles respecto del Platón del *Fed.*; ahora discutiré algunos pasajes del *Fil.* que parecen tener cierta presencia en la psicología aristotélica o adelantar algunas de sus tesis centrales.

En un importante estudio publicado en 1975 W.W. Fortenbaugh mostró el modo en el que Aristóteles intenta distanciarse de Platón respecto de la consideración de estados emocionales, como ira o miedo. Aristóteles habría encontrado poco precisa la caracterización platónica de que los placeres con frecuencia ocurren *junto con* o *acompañados de* una opinión falsa (*Fil.* 37e10-11: οὐ μετὰ δόξης ὀρθῆς ἀλλὰ ψεύδους)¹². La expresión “junto con” o “acompañado de” podría entenderse de dos maneras: (i) como algo externo al placer que “lo acompaña” o (ii) como algo tan íntimamente unido al placer que no se diferenciaría de él. Aristóteles, en cambio, habría aclarado el problema al destacar la ambigüedad de la explicación basada en expresiones del tipo “junto con”, por un lado, y al proponer definiciones causales de los estados emocionales, por el otro: si se explica algo en términos de “esto *junto con* o *acompañado de* esto” (τόδε μετὰ τοῦδε), tal tipo de expresión puede significar que es lo mismo que “esto *y* esto” o “lo que *deriva de* esto [y esto]” (si uno dice “miel junto con agua” está diciendo o bien *miel y agua* o bien *lo que resulta de la miel y el agua*;

¹² FORTENBAUGH 1975: 10-12.

Tópicos 150b27-30). La ira, por ejemplo, es un dolor acompañado del juicio de que uno es despreciado (μεθ' ὑπολήψεως τοῦ ὀλιγορεῖσθαι); lo que eso pretende señalar es que el dolor surge *a causa de* tal juicio (διὰ τὴν ὑπόληψιν τὴν τοιαύτην; *Tópicos* 151a15-17)¹³. Pero si esto es así, un estado afectivo no puede ser lo mismo que “esto junto con esto” en ninguno de los dos sentidos señalados.

Lo que quiero argumentar ahora es que, a pesar de sus objeciones a Platón, el modelo de co-dependencia cuerpo-alma, tan relevante en la psicología aristotélica, tiene su antecedente más importante en el *Fil.*¹⁴; un modesto tratamiento de algunos aspectos del intrincado problema del placer desembocará en la discusión de la sensación (αἴσθησις), una afeción que, según Platón, es común a cuerpo y alma (*Fil.* 34a). En su combate contra el materialismo reductivo psicológico, Aristóteles basa buena parte de su argumentación en tratar de mostrar que la sensación no es un evento ni completamente corpóreo ni completamente incorpóreo, una tesis que, sugiero, deriva del *Fil.*

Luego del detallado tratamiento de la “fisiología del placer” y de la ἡδονή entendida como proceso de restauración de la condición natural del ser vivo (*Fil.* 31d-33b; 42c), la discusión se centra en el placer en su sentido psicológico y el eventual poder causal de ciertos estados anímicos (como la memoria). No hay que olvidar que, por muy raro que parezca a las premisas fisicalistas contemporáneas de filosofía de la mente, Platón cree que alma y cuerpo son dos ítems diferentes (aquella inmaterial y éste material) que, no obstante, se encuentran en una relación mutua muy estrecha (34a). La sección del diálogo dedicada a la psicología del placer, el examen del deseo, y la percepción aparente

¹³ Para la caracterización causal de la ira véase también ARISTÓTELES, *Retórica* 1378a30-32; 1382a21-22); para una definición cognitivo-causal del miedo, cf. *Retórica* 1382b29-31.

¹⁴ Véase también la clásica crítica aristotélica (*Ética Nicomaquea* 1173a29-b7; 1174b4-1175a4) a la tesis (¿platónica?) de que el placer es un devenir (γένεσις; *Fil.* 53c-55a). Como indican HACKFORTH (1945: 105-6) y, más recientemente, MIGLIORI (1998: 266-267) y CARONE (2000: 265), Sócrates nunca suscribe a la tesis de que el placer es un proceso de devenir y prefiere tratarla de una manera condicional (véase *Fil.* 54d1: ἡδονὴ γὰρ εἶπερ γένεσις ἐστίν). Pero dado que la tesis de que el placer es un devenir coincide con un aspecto importante del argumento de Sócrates para probar que el placer no es el bien (si el placer es un devenir, no cumple con el requisito de perfección; 20d1-3), parece irrelevante si suscribe o no a esa posición, ya que la misma es funcional a la refutación platónica del hedonismo (para un enfoque cercano al que aquí suscribo cf. DELCOMMINETTE 2006: 497-500).

y real es una de las más ricas del texto desde el punto de vista epistemológico y de psicología moral. Platón sostiene que no sólo el cuerpo experimenta afecciones, sino también el alma. En un sorprendente nuevo movimiento argumentativo, Sócrates señala ahora que según sea la expectativa (προσδοκῆμα) de las *afecciones del alma misma* uno puede tener una esperanza (ἐλπίς) placentera y confiada ante los estados placenteros, y una esperanza temible y dolorosa ante los estados dolorosos (*Fil.* 32c). El pasaje no sólo es notable por el hecho de que Platón parece estar distinguiendo estados afectivos tanto del cuerpo como del alma, sino también por la claridad que tiene respecto del poder causal de los ítems anímicos. Que ésta es la lectura que hay que hacer se confirma cuando Sócrates indica que, al tener la esperanza de que uno se repletará, por recordarlo (τῷ μεμνήσθαι; 36b4-5), siente placer, pero a la vez, por estar vacío, siente dolor en ese momento. Es decir, un ítem mental como la memoria tiene el poder de producir un placer; aquí se anuncia la introducción de los placeres anticipatorios, producidos por ítems anímicos como la expectativa y la esperanza. En las experiencias en que están involucrados tanto el cuerpo como el alma, el placer anticipatorio de la repleción ocurre al mismo tiempo que el dolor de la vaciedad. Esto da lugar a que Platón introduzca un detallado examen de la sensación (αἴσθησις) y el recuerdo (μνήμη), y pase a considerar los placeres del alma (33c). La explicación comienza por distinguir dos tipos de afecciones: (i) las que se extinguen dentro del cuerpo sin llegar al alma, y (ii) las que penetran a través del cuerpo y del alma, y causan una conmoción (σεισμός) que es peculiar y común a cuerpo y alma (33d). Este último tipo de eventos afectivos es relevante pues muestra el interés de Platón por subrayar un cierto carácter de co-dependencia entre cuerpo y alma, adelantando así un importante *dictum* de la psicología aristotélica del *DA*¹⁵. Es a propósito de la distinción

¹⁵ Cf. *DA* 414a19-20. Para una discusión pormenorizada de este importante supuesto de la psicología aristotélica, me permito remitir a BOERI 2009. Casertano va aún más lejos y sugiere que los cuerpos y almas en el *Filebo* no pueden estar separados más que por una operación de abstracción lógica, *i.e.* metodológica, no ontológicamente (cf. su 1999: 417). Tal vez la sugerencia es exagerada; si no fuera así, no se entendería el énfasis platónico respecto del placer anímico que se da independientemente del cuerpo (*Fil.* 32c). Casertano piensa que esta afirmación no debe tomarse literalmente; su observación es atendible en la medida en que, *stricto sensu*, no hay ningún placer que pueda darse de modo completamente separado del cuerpo. Pero Platón vuelve a subrayar su dualismo cuando distingue las afecciones corpóreas de las anímicas (33d).

entre esos dos tipos de afecciones corpóreas que Platón introduce una diferencia entre “olvido” (λήθη) y “ausencia de sensación” (ἀναισθησία; 33d8-34a1). Hay un sentido en el que podemos decir que el alma “se olvida” de las afecciones que no penetran a través del cuerpo y del alma, aunque en sentido estricto no hay “olvido” (que es la pérdida de la memoria), sino “ausencia de sensación”. De donde Platón infiere que cuando alma y cuerpo son afectados de manera conjunta en una sola afección y, conjuntamente, son puestos en movimiento se produce una sensación (34a3-5). Esta co-dependencia entre cuerpo y alma se ve con más claridad en las sensaciones de placer y dolor. Platón modifica, en cierto modo, su caracterización general de placer como restauración de la condición natural del ser vivo (32b) cuando introduce una importante distinción entre placer del alma y placer del cuerpo. En sentido estricto los placeres y dolores nunca lo son del cuerpo solo, y el deseo o apetito lo es del alma.

Para mostrar esto Platón proporciona el siguiente argumento (34e-35d): (i) tener sed (un dolor) es estar vacío. (ii) La sed, por ende, es deseo (ἐπιθυμία) de repletarse de bebida, por cuanto la sed es un estado de vaciamiento. (iii) Quien está vacío, entonces, desea lo contrario de lo que está padeciendo: cuando uno está vacío desea repletarse. (iv) Ahora bien, quien por primera vez está vacío puede entrar en contacto con la repleción – que es la satisfacción del vacío – por sensación o por recuerdo. (v) El que se encuentra en un estado de vacío no desea lo que está padeciendo, sino que desea la repleción de dicho vacío, *i.e.* uno desea lo que no tiene. (vi) En el sediento debe haber, por tanto, algo que esté en contacto con la repleción, pero ese “algo” no puede ser el cuerpo pues es el cuerpo el que está vacío. (vii) Por consiguiente, debe ser el alma la que está en contacto con la repleción (no puede serlo el cuerpo porque está vacío; 35b), y lo está gracias a la memoria. Esto último se explica por el hecho de que en el caso hipotético de quien experimenta por primera vez un vacío no hay deseo en sentido estricto, ya que el deseo requiere de un objeto. Para que uno identifique la bebida o la comida como el objeto de deseo apropiado para repletar o satisfacer el vacío que uno llama “sed” o “hambre”, respectivamente, debe haber tenido una “experiencia sentida” que le haya indicado que, efectivamente, tales cosas son los objetos de deseo apropiados para satisfacer esas vaciedades.

El argumento deja claro que la sensación no está anclada del lado exclusivamente corpóreo, sino también del anímico; para determinar

qué es la memoria hay que examinar primero qué es la sensación (33c-34a), ya que la memoria lo es de algo sentido y es una “conservación de la sensación” (34a). Como vimos, nuestra alma no se olvida de las afecciones que penetran a través de cuerpo y alma; es por eso que “sensación” es el evento en el que el alma y el cuerpo son afectados conjuntamente en una sola afección y conjuntamente son puestos en movimiento (34a). Así, pues, para que haya memoria debe haber un rastro afectivo-sensitivo que sea común a cuerpo y alma (33e-34a). Una vez que se llega a este punto, se advierte por qué no puede haber memoria sin sensación: la memoria es la “conservación de la sensación” (34a10), lo cual presupone la existencia de estados que hayan penetrado a través del cuerpo y el alma. Aunque la memoria es un ítem anímico, en la medida en que tiene un ingrediente sensitivo, también posee un aspecto sensible. El argumento también muestra que el deseo no lo es del cuerpo, sino del alma, porque revela que el propósito (ἐπιχρείρησις; un ítem anímico) del animal es siempre contrario a sus estados afectivos (corpóreos y anímicos; 35c9-10). El impulso que conduce hacia lo contrario de sus estados afectivos indica, entonces, que hay memoria de los contrarios de dichos estados afectivos. La memoria es, por ende, la que conduce hacia las cosas deseadas, de donde se sigue que todo impulso o deseo lo es del alma; la que tiene sed o hambre, entonces, es nuestra alma,¹⁶ aunque el vacío del cuerpo provee las condiciones materiales del deseo.

Creo que esta discusión del *Fil.* dejó una huella en Aristóteles, quien no sólo no admite que la αἴσθησις sea un proceso puramente fisiológico, sino que sostiene que estados anímicos como las emociones comportan un aspecto formal (*DA* 403a25; b2-3). El enfoque aristotélico rechaza expresamente cualquier tipo de explicación que intente dar cuenta de la sensación sólo por referencia a la acción causal de los componentes de los objetos corpóreos; en su opinión, “percibir sensorialmente o sentir” (αἰσθάνεσθαι) no es propio ni del alma ni del cuerpo, pues aquello de lo cual hay potencialidad, también hay actualidad (*i.e.* el sentir puede serlo en potencia o en acto); la sensación, en cuanto acto, (ὡς ἐνέργεια) es un cierto tipo de movimiento del alma que se da a través del cuerpo, razón por la cual el sentir no es una afección propia del alma pero, a la vez, no es posible que un cuerpo

¹⁶ Una idea que ya aparece en *República* 439a9-b1: es el alma del sediento la que desea beber.

inanimado sienta (*De somno et vigilia* 454a7-11)¹⁷. Aunque la facultad sensitiva es estimulada y activada por un *objeto* sensible (αἰσθητόν), la sensación en sí misma no es un fenómeno corpóreo. Los objetos sensibles extra-mentales (αἰσθητά) solamente *inducen* la sensación, pero ésta es una actividad del alma (después de todo, es un εἶδος, y como tal debe ser un factor activo-incorpóreo; *DA* 432a3). Por lo tanto, el objeto sensible es solamente condición necesaria de la sensación, nunca suficiente. La interpretación materialista de la αἴσθησις aristotélica pretende mostrar que la sensación es un evento en los órganos de los sentidos o un movimiento que sucede en los órganos de los sentidos¹⁸. Aristóteles, en cambio, cree que la αἴσθησις, en cuanto actualidad o ejercicio de la facultad senso-perceptiva (αἰσθητικόν), constituye ya un cierto movimiento *del alma* (que es una entidad inmaterial). Además, una “actualidad” aristotélica es incorpórea; es cierto entonces que lo que activa los poderes sensorios son objetos sensibles externos (*DA* 417b20-21), los cuales tienen un efecto en los órganos sensorios, pero eso solamente explica el *mecanismo de la fisiología de la sensación*, que no es lo mismo que la sensación en sí misma.

Si las conexiones que he hecho son plausibles, parece difícil desvincular el tratamiento aristotélico de la sensación del que hace Platón en el *Fil.*; el lenguaje y los énfasis son diferentes, pero la intuición básica platónica de la αἴσθησις como un evento que no es ni completamente corpóreo ni completamente anímico es dada por supuesta y desarrollada en la dirección de una psicología que, una vez más, intenta acentuar la co-dependencia de alma y cuerpo.

¹⁷ Sensación, memoria, cólera, deseo, placer y dolor son comunes (κοινά) a alma y cuerpo, lo cual indica que el cuerpo es condición necesaria para la realización de las capacidades anímicas (*De sensu* 436b6-7: “la sensación surge *para* el alma *a través del cuerpo*”).

¹⁸ SLAKEY 1993: 75; 77. Slakey insiste en su posición al subrayar que Aristóteles no abandona su tesis de que percibir es «un volverse *x* en los órganos de los sentidos» (1993: 81).

BIBLIOGRAFÍA

- BARNES, J. 1979. «Aristotle's Concept of Mind», en BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (eds.) *Articles on Aristotle* (Psychology and Aesthetics) London: Duckworth, 34-41.
- BOERI, M.D. 2009. «μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ (ARISTÓTELES, *De anima* B 2. 414 a 19-20). A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma», en *Elenchos* XXX, Fascicolo 1, 53-97.
- BOTTER, Barbara. 2009. *La necessità naturale in Aristotele*, Napoli: Loffredo Editore 2009.
- CARONE, G. R. 2000. «Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*», en *Phronesis* 45, 4, 257-83.
- CASERTANO, G. 1999. «Écrire et peindre dans l'âme. Le statut du Logos dans le *Philèbe*», en DIXSAUT, M. (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon. 1 Commentaires*, Paris: Vrin, 1999, 403-21.
- 2000. «Dal mito al logo al mito: la struttura del *Fedone*», en CASERTANO, G. (a cura di) *La struttura del dialogo platonico*, Napoli: Loffredo Editore, 86-107.
- 2007. *Paradigmi della verità in Platone*, Roma: Editori Riuniti University Press.
- DELCOMMINETTE, S. 2006. *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston: Brill.
- EBERT, T. 2000. «Una nuova interpretazione del *Fedone* platonico», en CASERTANO, G. (a cura di) (citado), 51-73.
- FORTENBAUGH, W. W. 1975 *Aristotle on Emotion. A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*, London: Duckworth (reed. 2003).
- GERSON, Lloyd, 2005. *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- HACKFORTH, R. 1945. *Plato's Examination of Pleasure: The Philebus*, Translated with an Introduction and Commentary, New York, The Library of Liberal Arts, 1945.
- KARAMANOLIS, G. E. 2006. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford: Clarendon Press.
- MIGLIORI, M. 1998. *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene* (Comentario storico-filosofico al “Filebo” di Platone), Milano: Vita e Pensiero, 1998 (reimpr.).
- SLAKEY, T. J. 1993. «Aristotle's Theory of Perception», en DURRANT, M. (ed.) *Aristotle's De anima in focus*, London and New York, 75-89.

GIOVANNA R. GIARDINA¹**L'Anassagora di Aristotele fra *Fisica* e *Metafisica***

In questo contributo intendo mostrare brevemente in che modo Anassagora occupi un ruolo di primo piano all'interno della riflessione fisica e metafisica di Aristotele sotto due profili contrapposti. Se da un lato, infatti, Aristotele fornisce una valutazione critica negativa delle teorie scientifiche del Clazomenio, dall'altro lato egli pensa, tuttavia, che solo portando a compimento tutte le conseguenze teoriche della teoria anassagorea del *nous* diviene possibile fondare quella *sophia* in cui, a suo giudizio, consiste precisamente la sua propria filosofia prima. La ragione per la quale Anassagora, sotto il profilo metafisico, è oggetto di giudizio positivo da parte di Aristotele, risiede peraltro non solo in alcuni particolari aspetti che Aristotele individua nella filosofia di quello, ma anche nel fatto che, proprio nel trarre le opportune conseguenze dalla filosofia di Anassagora, lo Stagirita può misurarsi con Platone, il quale, secondo lui, ha sì intravisto nel *nous* anassagoreo la via più idonea per costruire il fondamento metafisico della realtà fisica, ma non ha saputo poi trovare le soluzioni filosofiche necessarie a dare compimento a un simile disegno teorico². Tutto questo, come si vedrà, di certo non è sempre coerente con la più genuina filosofia di Anassagora, giacché Aristotele strumentalizza in qualche modo questo filosofo allo scopo di fondare la sua propria teoria e giustificare, in pari tempo, le sue critiche contro Platone³. Anassagora, infatti, rimane ov-

¹ Università degli Studi di Catania (giardig@unict.it).

² Cfr. O. GIGON, *Anaxagoras bei Platon und Aristoteles*, in K. BOUDOURIS (ed. by), *Ionian Philosophy*, Athens 1989, pp. 142-164.

³ Cfr. D. TAGLIAFERRO, *La filosofia di Anassagora e le testimonianze aristoteliche*, «Annali Triestini», 7 (1953), pp. 295-310; R. MATHEWSON, *Aristotle and Anaxagoras* «Classical Quarterly», 72 (1958), pp. 67-81; Ch.H. KAHN, *The historical position of Anaxagoras*, in K. BOUDOURIS (ed. by), *Ionian Philosophy* cit., pp. 203-210. Si è occu-

viamente estraneo ai problemi che Aristotele deduce surrettiziamente dalle sue affermazioni, a partire da quella fondamentale distinzione fra causa efficiente e causa finale, che è la ragione prima delle critiche che il Clazomenio riceve da Platone nel *Fedone* e dallo stesso Aristotele nella *Metafisica*. Platone, da parte sua, cita Anassagora più volte, ma quest'ultimo sembra assumere un ruolo chiave soprattutto nel *Fedone*, e non è quindi un caso che tale ruolo sia stato oggetto di attenzione da parte di alcuni studiosi, sebbene con esiti non sempre convergenti⁴.

Platone cita esplicitamente Anassagora solo nove volte (se si assumono solo i dialoghi sicuramente autentici)⁵: in *Ap.* 26d6-8, Socrate mostra la risibilità dell'accusa di ateismo che gli muove Meleto, il quale, accusandolo del fatto che egli considererebbe pietre e terra il sole e la luna, sembra volere processare Anassagora; infatti, che simili teorie siano scritte nei libri di Anassagora⁶, che chiunque peraltro può facilmente procurarsi, lo sanno tutti, e i giovani non hanno certamente bisogno di impararlo da Socrate⁷; in *Phdr.* 270a4 e 6, si riconosce ad Anassagora il merito di aver trasmesso a Pericle le sue indagini celesti

pato dell'“evoluzione” del modo in cui Aristotele giudica Anassagora dal *Protrettico* in avanti, D. LANZA, *Anassagora μάλα φιλόσοφος*, «Athenaeum», 42 (1964), pp. 548-559; vd. anche ID., *Il pensiero di Anassagora*, «Mem. Ist. Lombardo», 29 (1965), pp. 223-288.

⁴ Cfr. ad esempio, J. BRENTLINGER, *Incomplete predicates and the two-world theory of the Phaedo*, «Phronesis», 17 (1972), pp. 61-79; M. CARBONARA NADDEI, *Il ricordo di Anassagora nel Fedone platonico*, «Sophia», 40 (1972), pp. 82-87; D. BABUT, *Anaxagore jugé par Socrate et Platon*, «REG», 91 (1978), pp. 44-76; Ch. FROIDEFOND, *Trois notes au Phédon 98b-99b; 99c; 61C-69D*, «Pallas», 34 (1988), pp. 111-122; R. CHLUP, *Two Kinds of necessity in Plato's Dialogues*, «Listy Filologické», 120 (1997), pp. 204-216; Th. ROBINSON, *Socrates, Anaxagoras, “nous” and “noësis”*, in A. HAVLÍČEK-F. KARFÍK, *Plato's “Phaedo”*, Praha 2001, pp. 357-367.

⁵ Per un elenco dei passi platonici che certamente chiamano in causa Anassagora, vd. M.L. SILVESTRE, *Anassagora nella storiografia filosofica dal V sec. a.C. al VI sec. d.C.*, Roma 1989, p. 44 nt. 13. Altri riferimenti di Platone ad Anassagora sono più incerti, su di essi cfr. D. LANZA, *Anassagora mala philosophos* cit. Si vd. anche L. PEPE, *Filebo versus Anassagora*, «Discorsi», 8 (1988), pp. 303-318.

⁶ Vd. 59 A 42 D.K., cfr. A 79 D.K., cfr. F. ROMANO, *Anassagora*, Padova 1965, pp. 68-70.

⁷ Vd. R.S. BRUMBAUGH, *The Book of Anaxagoras*, «Ancient Philosophy», 11 (1991), pp. 149-150; G. DONNAY, *L'impieété de Socrate*, «Ktéma», 27 (2002), pp. 155-160; N. LANE, *Plato. Apology 26d6-e2*, «Illinois Classical Studies», 30 (2005), pp. 23-29; S. JEDRKEWICZ, *Socrates, the Sun and the Moon: PLAT. Ap. 26b-e5*, «Lexis», 26 (2008), pp. 169-183.

e le sue teorie sulla natura del *nous* e della *dianoia*⁸; in *Crat.* 400a9, Anassagora è citato a proposito del fatto che il *nous* e l'anima ordinano e reggono la *physis* di tutte le altre cose; ancora in *Crat.* 409a7 viene detto che, secondo Anassagora, la luna trae luce dal sole (cf. 409b6 a proposito degli Anassagorei); infine in *Crat.* 413c5, si dice che il *nous* di Anassagora, che è indipendente e non mescolato a nulla, ordina tutte le cose. Ma è la presenza di Anassagora nel *Fedone* ciò che interessa maggiormente ad Aristotele, come si è detto: qui, a parte la citazione a 72c4 della formula anassagorea ὁμοῦ πάντα χρήματα (59 B 1 D.K., citata anche in *Grg.* 465d4-5), Anassagora viene tirato in causa per la sua teoria del *nous*, che Platone sembra interpretare quale causa finale in virtù del fatto che è un principio ordinatore che opera in vista del Bene o del meglio, e che appare come un principio che consente di conoscere scientificamente la realtà fisica (97b8 ss.)⁹. Poiché, tuttavia, Anassagora utilizza di fatto il *nous* non già come principio causale di natura finale, ma solo come un principio motore, Socrate, preso da profonda delusione, si accorge che non è possibile conseguire, attraverso il *nous* anassagoreo, alcuna conoscenza scientifica del mondo naturale e si volge perciò ai *logoi*, iniziando così la sua ben nota «seconda navigazione». Ebbene, è proprio per la sua teoria del *nous*, come ho detto, che Anassagora interessa principalmente ad Aristotele, perché, come Platone (anche se in modo diverso), assume Anassagora quale punto di partenza per la fondazione della sua filosofia prima. Se è vero che Platone trova nell'ambito dell'intelligibile una causalità che è sì paradigmatica ma anche, al contempo, efficiente e finale, è anche vero che agli occhi di Aristotele Platone avrebbe ricevuto dall'Intelletto anassagoreo il giusto stimolo a individuare una teoria della causalità che raccogliesse insieme queste tre funzioni di causa paradigmatica, efficiente e finale, anche se, spostando le cause nell'ambito dell'intelligibile, Platone avrebbe proposto una teoria della causalità del tutto fallimentare. Bastava semplicemente portare a compimento quanto Anassagora aveva solo prefigurato con il suo *nous*, e cioè individuare la causalità finale nell'ambito della natura, perché, coniugandola con le cause formale e motrice, si potesse ottenere il risultato di congiungere

⁸ J.G. de VRIES, *A note on Plato*, Phaedrus 270a-c, «Mnemosyne», 35 (1982), pp. 331-333.

⁹ Vd. L. PEPE, *Le livre d'Anaxagore lu par Platon*, in M. DIXSAUT et A. BRANCACCI (publ. par), *Platon source des Présocratique: exploration*, Paris 2002, pp. 107-128.

l'essere con il divenire. Platone invece, avendo posto soltanto le cause materiale (il Grande e il Piccolo) e formale (l'Uno), è sì in grado – secondo Aristotele – di definire le cose, ma non è in grado di spiegare il divenire degli enti, perché non dispone veramente né di causa motrice né di causa finale. Non avendo, quindi, gli strumenti adatti a spiegare la realtà naturale, Platone è costretto a ricorrere a mere metafore poetiche quali quella della partecipazione¹⁰.

Descritto per grosse linee l'ambito di indagine entro il quale Anassagora appare come il punto focale del confronto di Aristotele con Platone in merito alla teoria della causalità, qui di seguito discuterò a scopo esemplificativo dapprima alcuni passi in cui Aristotele critica aspetti scientifici della filosofia di Anassagora, per mostrare la sua valutazione negativa di questo filosofo, e in seguito altri passi in cui, al contrario, Aristotele prende in considerazione Anassagora in modo alquanto positivo a proposito, appunto, del problema dell'Intelletto come causa.

In *Phys.* I 4, nell'ambito della ricerca sui principi del divenire, la filosofia di Anassagora viene presa da Aristotele come punto di riferimento per la verifica dell'ipotesi della molteplicità infinita dei principi¹¹. Alle li. 187a26-b7, dopo aver precisato che Anassagora, accettando come vera la comune opinione dei fisici secondo cui nulla si genera dal non essere, pensa che «tutte le cose erano insieme» (ὅμοῦ πάντα) e che la generazione altro non è che un'alterazione (mentre per altri pluralisti altro non è che aggregazione), Aristotele espone la posizione teorica di Anassagora in questo modo: «Dal fatto che i contrari si generano l'uno dall'altro <Anassagora> concludeva che essi erano <già> immanenti <nella mescolanza originaria>, perché se è necessario che tutto ciò che si genera si generi o dalle cose che sono o da quelle che non sono, ma <la seconda> di queste due ipotesi, <cioè> il generarsi dalle cose che non sono, è impossibile (infatti su questa opinione sono d'accordo tutti quanti i fisici), allora necessariamente, pensarono <appunto i fisici>, deve realizzarsi la restante ipotesi, cioè il generarsi dalle cose che sono e che esistono dentro <la mescolanza originaria>¹², anche se

¹⁰ Vd. soprattutto *Meta.* I 6, 987b31-32, I 10, 992a24-28 e b8-9.

¹¹ Cfr. G.R. GIARDINA, *I fondamenti della Fisica. Analisi critica di Aristotele*, *Phys.* I, Catania 2002, pp. 81-92.

¹² Cfr. *Phys.* III 4, 203a20 ss.

sono impercettibili per noi a causa della piccolezza delle loro masse. È per questo che essi dicono che tutto stava mescolato in tutto, perché vedevano che tutto si genera da tutto: le cose appaiono poi differenti e hanno denominazioni diverse le une dalle altre a partire da quello che soprattutto prepondera per numero nella mescolanza degli infiniti costituenti; non c'è infatti un intero che sia puramente bianco o nero o dolce o carne o osso, ma ciò che ciascuna cosa contiene in maggior misura, questo sembra essere la natura della cosa»¹³.

Di qui, Aristotele muove subito contro Anassagora la prima critica e precisamente quella relativa all'aspetto della sua teoria più insidioso per la ricerca che Aristotele sta conducendo: i principi infiniti, in quanto infiniti, non sono conoscibili né quantitativamente né qualitativamente, ma la ricerca che Aristotele intende condurre consiste in una conoscenza scientifica degli enti naturali fondata sulla conoscenza dei principi primi (cfr. 187b7-13). L'inconoscibilità dei principi vanifica di per se stesso ogni tentativo di conoscenza degli enti. Aristotele articola poi altri cinque argomenti contro l'ipotesi di Anassagora dell'infinità dei principi: quattro di essi concernono l'impossibilità che esista un infinito quantitativo, l'ultimo invece mostra l'impossibilità che esista un infinito qualitativo. Gli argomenti relativi all'infinito quantitativo si possono sintetizzare così: 1) se la parte di un intero può essere infinitamente grande o infinitamente piccola, potrà esserlo anche l'intero di cui essa sia parte; ma l'osservazione empirica rende evidente che animali e piante non possono avere qualunque grandezza o piccolezza, per cui neppure potranno averla le loro parti; di conseguenza, qualunque costituente di un intero non potrà avere qualunque grandezza o piccolezza, il che significa che il principio materiale omeomere di Anassagora non può essere, per questa via, quantitativamente infinito (187b13-21). 2) Una volta guadagnata tale assunzione, cioè che ci possono essere solo corpi quantitativamente limitati, Aristotele fa seguire questa argomentazione: se, come pensa Anassagora, tutto è in tutto e le cose non si generano, ma semplicemente si separano dal tutto, e ciascuna cosa prende nome dal costituente che prepondera nella mescolanza, si assuma allora come esempio, anziché la mescolanza di infinite cose, un caso semplicissimo, e cioè la mescolanza di due sole cose, quali carne e acqua. Ebbene, togliendo sempre carne dall'acqua o si

¹³ Cfr. almeno 59 A 41 e B 1 D.K.

toglierà tutta la carne, e allora non sarà vero che tutto è in tutto, oppure si toglierà per separazione carne sempre più piccola, che tuttavia non potrà andare per piccolezza oltre una certa quantità, perché, come si è visto prima, un costituente non può avere qualunque grandezza o piccolezza. In tal caso si arriva a una quantità minima di carne. Ma allora, in una grandezza limitata sarà sempre possibile sottrarre grandezze uguali limitate, cioè quantità minime di carne uguali fra loro, di numero infinito. Il che è evidentemente assurdo (187b22-34). 3) Se però si separa dalla quantità minima di carne una quantità di carne, questa sarà più piccola della quantità di carne massimamente piccola. Il che è ancora una volta assurdo (187b35-188a2). 4) La teoria di Anassagora, in ultima analisi, è irrazionale, perché suppone che in corpi infiniti ci siano carne, sangue e cervello infiniti e separati fra loro, il che significa affermare assurdamente che ci siano infiniti dentro infiniti (188a2-5). Per quanto concerne l'ultimo dei cinque argomenti, cioè l'ipotesi che l'infinito di Anassagora debba essere inteso in senso qualitativo, Aristotele argomenta così: Anassagora afferma senza cognizione di causa che la separazione non avrà mai termine, però nel dir questo non sbaglia, perché le affezioni, spiega Aristotele sulla base della sua propria filosofia, non sono separabili dal sostrato (188a5-9).

Ora, in tutta questa discussione Aristotele intende dimostrare che Anassagora sbaglia su tutto il fronte, senza contare che egli, considerando la nascita delle cose come un'alterazione (*ἀλλοίωσις*), non avrebbe capito che il supporre una pluralità di principi comporta come conseguenza quella di distinguere fra alterazione e generazione (GC I 1, 314a13; cfr. *Phys.* I 4, 187a30-31 e 188a13-17), cosa che invece avrebbero ben compreso Empedocle e Democrito, i quali, al contrario di Anassagora, affermano che le cose si generano per aggregazione e si corrompono per disgregazione, anche se poi – sempre secondo Aristotele – sbagliano per altro verso anche loro, perché pensano che l'aggregazione sia una mescolanza, mentre Aristotele ritiene che la mescolanza sia, in verità, un tipo particolare di alterazione, e cioè quella alterazione nella quale gli elementi costitutivi del composto mantengono le loro rispettive potenze (cioè sia le proprietà che essi apportano al composto sia la capacità di essere recuperati nella loro natura iniziale mediante procedimenti chimico-fisici)¹⁴. Tuttavia, ciò su cui Aristotele

¹⁴ Vd. GC I 10 (cfr. G.R. GIARDINA, *Aristotele. Sulla generazione e la corruzione*, Roma 2008, *ad loc.*). Questa critica espressa chiaramente in GC I 10 è sottintesa in *Phys.*

è soprattutto critico nei confronti di Anassagora consiste non soltanto nel fatto che questi ha posto infiniti costituenti materiali come principi delle cose, ma anche nel fatto che ha ritenuto che «tutto è in tutto», in quanto ha parlato di una mescolanza originaria.

Nel libro IV della *Metafisica* Anassagora viene citato in relazione al fatto che la sua teoria della mescolanza originaria avrebbe senso se non ci fosse il principio di non contraddizione. Infatti, alle li. 1007b18 ss., si legge che l'ὁμοῦ πάντα χρήματα di Anassagora¹⁵ sarebbe corretto solo se Protagora e i suoi seguaci avessero ragione quando affermano che, relativamente a un medesimo oggetto, sono vere tutte le affermazioni contraddittorie, in quanto in tal caso tutte le cose si ridurrebbero a una sola ed unica cosa; poco dopo, alle li. 1009b1 ss., nell'ambito della confutazione del relativismo protagoreo, Anassagora è chiamato in causa (1009b25 ss.), dopo Democrito, Empedocle e Parmenide, come un pensatore molto vicino alla dottrina di Protagora per il fatto che avrebbe detto ad alcuni suoi discepoli che le cose sono così come essi le ritengono essere. Ancora, alle li. 1009a18 ss., e sempre in un contesto critico verso Protagora, si legge che coloro che si sono fidati della sola percezione sensibile hanno ritenuto che contrari e contraddittori esistano insieme, perché se da una medesima cosa derivano i contrari e non è possibile che l'essere si generi dal non essere, allora i contrari devono preesistere insieme, come pensa Anassagora quando dice che tutto è mescolato in tutto (μεμίχθαι πᾶν ἐν παντί – 1009a27-28). E ancora, in *Meta.* IV 7, 1012a25 ss., nell'ambito della dimostrazione del principio del terzo escluso, si dice che, al contrario di Eraclito il quale, affermando che tutte le cose sono e non sono, fa essere vere tutte le cose, Anassagora, ponendo il miscuglio, fa essere false tutte

I 4, in cui Anassagora è accusato da Aristotele di non aver compreso bene neppure la generazione delle cose omogenee, perché in un certo modo il fango si divide in fango, nel caso cioè della disgregazione, ma in un altro modo no, nel caso cioè della corruzione. Questa differenza è chiarita da un esempio: il modo in cui i mattoni derivano dalla casa e la casa dai mattoni sono rispettivamente la disgregazione e l'aggregazione, mentre il modo in cui l'acqua e l'aria esistono e si generano l'una dall'altra si riferisce alla generazione e alla corruzione; cfr. G.R. GIARDINA, *La chimica fisica di Aristotele. Teoria degli elementi e delle loro proprietà. Analisi critica del De generatione et corruptione*, Roma 2008, pp. 33-37 e 172-176.

¹⁵ Su cui cf. W. ROESLER, ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, «Hermes», 99 (1971), pp. 246-248.

le cose, perché, non essendo il miscuglio né buono né cattivo, di esso non si può dire niente di vero. In opposizione a Eraclito, ma come quest'ultimo sostenitore di una teoria che va contro il principio di non contraddizione, Anassagora torna alle li. 1063b24 ss., dove ancora una volta la teoria del «tutto in tutto»¹⁶ comporta che non si può assumere un contrario escludendo l'altro, perché non si potrà dire, ad esempio, che una cosa è dolce piuttosto che amara. In *Meta.* XII 2, tuttavia, al contrario di quanto si è fin qui visto, l'ὅμοῦ πάντα di Anassagora non è considerato da Aristotele in modo del tutto negativo, perché mentre nei passaggi menzionati il «tutto insieme» di Anassagora veniva valutato dal punto di vista della forma, per cui esso comportava l'assurda conseguenza della coesistenza dei contrari, qui invece Aristotele lo valuta come principio materiale, ritenendo che l'ὅμοῦ πάντα sarebbe corretto solo a condizione che Anassagora correggesse l'espressione «tutte le cose sono insieme» aggiungendo semplicemente «in potenza, δυνάμει, e non in atto, ἐνεργείᾳ δ' οὐ» (1069b23)¹⁷.

Ora, se da un lato la filosofia di Anassagora da un punto di vista fisico e logico va incontro, secondo Aristotele, a delle assurdità (e le critiche di Aristotele a certe teorie scientifiche di Anassagora aumenterebbero di molto, sia nel numero che nel peso, se prendessimo in esame altri testi aristotelici come, ad esempio, i *Meteorologica*, il *De caelo* o i *Problemata*)¹⁸, dall'altro lato la sua teoria del *nous* è oggetto, da parte dello Stagirita, come si è già detto, di valutazione in una certa misura positiva sia nella *Metafisica* che nella *Fisica*, e anzi viene assunta da Aristotele come punto di partenza per la fondazione della sua filosofia prima¹⁹. Se il Socrate personaggio del *Fedone* era stato

¹⁶ Cf. A. DROZDEK, *Anaxagoras and the Everything in Everything Principle*, «Hermes», 133/2 (2005), pp. 163-177.

¹⁷ Su questo passo si vd. H. DE LEY, *Aristotle, Metaphysics L 2, 1069b20-24*, «Mnemosyne», 22 (1969), pp. 195-197.

¹⁸ A cui potremmo aggiungere, per quanto riguarda la *Fisica*, la critica di III 5, 205b1 ss. all'immobilità dell'infinito che Anassagora avrebbe sostenuto, e l'osservazione di IV 6, 213a24, secondo cui Anassagora, così come altri, avrebbe assunto un senso comune e non corretto di «vuoto».

¹⁹ Sull'Intelletto anassagoreo cf. K. VON FRITZ, *Der νοῦς des Anaxagoras*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 9 (1964), pp. 87-102; J.L. GONZÁLEZ, *La idea de νοῦς en Anaxágoras*, «Helmantica», 26 (1975), pp. 215-222; A. LAKS, *Mind's Crisis: on Anaxagoras nous*, in J. ELLIS (ed. by), *Ancient Minds*, Memphis 1992, pp. 19-38, e nello stesso volume J.G. DEFILIPPO, *Reply to André Laks on Anaxagora's nous*, pp. 39-48; A. DROZDEK,

indotto dalla delusione che gli ha procurato l'Intelletto di Anassagora a trovare al di là del mondo naturale i principi metafisici che possono spiegare gli enti sensibili, per Aristotele si tratta di condurre la teoria di Anassagora fino al suo completamento: in tal modo sarà possibile trovare quei principi metafisici che non sono trans-fisici nel senso che appartengono, come i principi platonici, a un piano ontologico differente e separato, ma sono semplicemente oggetto di uno studio differente da quello della fisica, e precisamente oggetto di uno studio che conduce a individuare tali principi quali forme in atto e quali motori immobili. Ovviamente, il modo oscillante con cui l'Intelletto di Anassagora è considerato da Aristotele fa comprendere bene come il discorso di quest'ultimo su Anassagora appaia, come si è detto, fortemente strumentale, perché è appunto ai fini della sua propria teoria e del confronto di quest'ultima con l'eziologia platonica che il *nous* anassagoreo viene assunto da Aristotele, in diverse pagine della *Metafisica* e della *Fisica*, di volta in volta come causa finale o come causa motrice o, infine, come causa formale.

Anassagora compare esplicitamente per la prima volta nella *Metafisica* di Aristotele nel capitolo 3 del libro I. Qui Anassagora è citato (984a11 ss.), come ultimo fra i filosofi della natura, per il fatto che ha posto dei principi materiali di numero infinito²⁰, che Aristotele chiama omeomerie²¹. Dopo questa prima citazione di Anassagora, come è no-

Anaxagoras' Cosmic Mind, «Eclás», 127 (2005), pp. 23-35. Uno studio prezioso, che mostra complessivamente il modo in cui Aristotele prelevi Anassagora dal gruppo dei Presocratici e ne argomenta in termini ambigui la teoria del *voûc*, è quello di M. SCHOFFIELD, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge 1980.

²⁰ B. INWOOD, *Anaxagoras and infinite divisibility*, «Illinois Classical Studies», 11 (1986), pp. 17-33 ha cercato di dimostrare che Anassagora non parla di infinito a proposito della sua teoria della materia, bensì piuttosto di mescolanza e separazione.

²¹ Vd. anche *Meta.* I 7, 988a28 e *Cael.* III 3, 302a28 ss. e b11 ss. Cf. D. LANZA, *Le omeomerie nella tradizione dossografica anassagorea*, «La Parola del Passato», 18 (1963), pp. 256-293; F. ROMANO, *Anassagora* cit., pp. 55-59; I. MUÑOZ VALLE, *Le problème des homéoméries dans le système d'Anaxagore*, «L'Antiquité Classique», 45 (1976), pp. 587-592; M. DRAGONA-MONACHOU, *The Problem of the homéomerics of Anaxagoras and its story*, «Philosophia», 7 (1977), pp. 162-231; L. PEPE, *L'infinito e la mescolanza: un aspetto della critica di Aristotele ad Anassagora*, «Discorsi», 11 (1991), pp. 325-339; Ch. PIETSCH, *Die Homéomerenlehre des Anaxagoras: zu Entstehung und Weiterwirkung im Rahmen des Philosophiegeschichtlichen Kontextes*, in J. ALTHOFF *et alii* (hrsgg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Trier 2001, pp. 43-59.

to, Aristotele introduce il suo discorso sulla causa motrice e, a partire dalla li. 984b8, fa qualche accenno alla causalità finale, a proposito della quale cita di nuovo Anassagora (984b16 ss.) per il fatto che ha sostenuto che, come negli animali, anche nella natura c'è un Intelletto che è causa dell'ordine e della disposizione di tutte le cose. In virtù di una tale posizione teorica, Anassagora appare ad Aristotele un filosofo assennato, a differenza dei filosofi che prima di lui avevano parlato a caso e contro ogni logica ragionevolezza (παρ' εἰκῆ). In *Meta.* I 4 il discorso iniziale verte ancora sulla causa motrice, dal momento che l'Amore di cui hanno parlato sia Parmenide sia Esiodo è una causa che muove e congiunge (κινήσει καὶ συνάξει) le cose, ma esso è in qualche modo ambiguo, dal momento che alla fine di I 3, subito dopo avere citato Anassagora, Aristotele fa un riferimento non esplicito a pensatori che avrebbero confuso insieme la funzione finale e quella motrice della causa, per cui sembra che anche nel caso di Parmenide e di Esiodo l'Amore, di cui essi parlano, sia una causa motrice che potrebbe avere anche un carattere finale. Poco più avanti, d'altra parte, anche a proposito di Empedocle Aristotele fa un discorso che mescola ancora una volta la causa motrice con quella finale, perché precisa che, poiché oltre all'ordine e alla bellezza ci sono in natura anche disordine e bruttezza, e ci sono più mali che beni e più cose brutte che belle, per spiegare questo fatto Empedocle ha introdotto Amore e Odio quali cause rispettivamente del bene e del male. «Sicché – scrive Aristotele –, se qualcuno affermasse in qualche modo che anche Empedocle dice – e anzi lo dice per primo – che il male e il bene sono principi, probabilmente costui parlerebbe in modo corretto, se è vero che di tutti quanti i beni è causa il bene in sé [e dei mali <è causa> il male <in sé>] – 985a7-10».

L'originalità che Aristotele riconosce qui ad Empedocle non consiste nel fatto che l'Amore sarebbe concepibile come una causa di tipo finale, bensì nel fatto che Empedocle pone come causa efficiente un principio non unitario ma duplice, cioè una contrarietà, tant'è che lo stesso Aristotele sottolinea precisamente questo aspetto poco più avanti, alle li. 985a29-31. Inoltre, Empedocle fa per primo l'operazione di distinguere il bene e il male come principi, perché la fa prima di Anassagora e prima di Platone. Anassagora, infatti, secondo Aristotele (989b14 ss.), porrebbe l'esistenza di due principi, l'Intelletto e la mescolanza originaria delle omeomerie, che lo Stagirita chiama

rispettivamente l'Uno e il Diverso e che sono l'uno principio di determinazione e l'altro l'indeterminato prima di essere determinato formalmente. Platone, analogamente ad Anassagora, sempre secondo Aristotele, avrebbe posto anch'egli l'esistenza di due principi, da una parte l'Uno e dall'altra parte il Grande e il Piccolo, che sarebbero rispettivamente la causa del bene e la causa del male, come avrebbero fatto prima di lui, appunto, Empedocle ed Anassagora (988a13-17). Come si vede, Aristotele mette insieme l'Intelletto di Anassagora (e adesso anche l'Amore di Empedocle) e l'Uno di Platone²², del quale egli dice chiaramente che è un principio formale. Platone, infatti, avrebbe posto da un lato il Grande e il Piccolo, che costituiscono una coppia di contrari, come un principio materiale in realtà unitario, e dall'altro lato l'Uno come principio formale, come Aristotele stesso chiarisce ad esempio in *Meta.* I 6, 987b20-21, oltre che in *Phys.* I 4, 187a16-20 e I 9. C'è dunque accostamento fra quella che, nei due pluralisti, è sì la causa motrice, ma che si presta a essere interpretata come causa finale, e quella che è la causa formale di Platone, ma ciò che appare più evidente è che Aristotele non riscontra in queste forme di teoresi una corretta e compiuta *sophia*, bensì, come egli stesso dice, dei balbettamenti, cosa che, come si comprenderà meglio in seguito, dipende dal fatto che nessuno di questi filosofi ha saputo connettere insieme le tre cause, formale, motrice e finale, riducendole, in un certo senso, ad un'unica causa.

È evidente che Aristotele sta qui valutando e al tempo stesso alterando la teoria dei predecessori alla luce delle sue proprie posizioni teoriche. In effetti, una sorta di identificazione della causa formale con le cause finale e motrice viene proposta da Aristotele in *Phys.* II 7, 198a24 ss., dove si legge che la causa formale e quella finale sono un'unica causa, e che, d'altra parte, la causa motrice è formalmente identica a queste due altre cause, perché, ad esempio, un uomo genera un uomo. Queste brevi linee della *Fisica* si riferiscono a una teoria cardine della filosofia aristotelica, nella misura in cui il rapporto che Aristotele stabilisce fra queste tre cause è quello che rende possibile un divenire che rimane costantemente interno all'essere. Se è vero, infatti, che, sotto un certo profilo, l'identità tra le due cause, formale e finale, di cui parla Aristotele, deve essere assunta con una certa cautela

²² Vd. anche *Meta.* XIV 4, 1091b10-15.

ermeneutica, perché non significa che sia possibile ridurre in senso assoluto queste due cause a una sola e medesima causa, tant'è che lo stesso Aristotele in più luoghi delle sue opere attenua questa idea di identità²³, è anche vero, tuttavia, che il fine, inteso nel senso di termine finale di un movimento, coincide con la realizzazione compiuta della forma. D'altronde, Aristotele dice che la causa motrice è formalmente identica alle cause formale e finale e, a questo proposito, fa l'esempio dell'uomo che genera l'uomo, come si è detto. Se da un lato, infatti, affinché vi sia movimento, è necessario l'intervento di un agente che concretamente muova, dall'altro lato il movimento avviene perché la forma stessa è causa motrice in quanto motore immobile, così come, nell'esempio, la forma uomo, che è identica alla causa formale e finale del processo di generazione dell'uomo, è causa motrice, appunto, di questa generazione. Il problema di Aristotele, per cui in *Meta.* I egli valuta dal punto di vista della sua propria eziologia le teorie dei predecessori, consiste precisamente nel fatto che, per spiegare come la forma possa dar ragione sia dell'essere che del divenire di un ente, essa deve presentare un duplice aspetto, quello dell'immobilità dell'essere e quello della mobilità del divenire. La forma vista nel suo rapporto con il movimento corrisponde alla funzione della causa finale, che è ora il termine ultimo di un processo e viene a coincidere con la forma compiutamente in atto e perciò immobile, ora invece l'orientamento dello stesso processo, che Aristotele denomina «ciò in vista di cui» (τὸ οὐ ἔνεκα – *Phys.* II 2, 194a27), e che perciò assume su di sé la funzione della mobilità della forma²⁴. La causa finale ha quindi, nell'economia generale della dottrina aristotelica delle cause, una funzione teorica di primo piano, in quanto permette di pensare tanto il divenire dell'essere quanto l'essere di ciò che diviene, per cui essa coniuga la causa formale e la causa motrice.

Ora, è precisamente su questo sfondo teorico che si innesta tutta la valutazione, da parte di Aristotele, dell'Intelletto di Anassagora, che è

²³ In *GA* 715a5-6, ad esempio, Aristotele afferma che la causa formale e la causa finale dovrebbero essere considerate “quasi” come una sola causa (ὡς ἐν τῷ σχεδόν); e in *Meta.* VIII 4, 1044b1, ribadisce che queste due cause sono, “forse” (ἴσως) una medesima causa.

²⁴ Cf. *Phys.* II 2, 194a27 ss., di cui ho discusso nel volume G.R. GIARDINA, *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys. II*, Catania 2006, pp. 124 ss.

ai suoi occhi precisamente forma in atto e motore immobile, oltre che causa finale. Ed è così che si dovrebbe interpretare, secondo Aristotele, l'Intelletto di Anassagora, qualora, naturalmente, si portassero fino alle loro naturali conseguenze i presupposti teorici del Clazomenio, conseguenze di cui però lo stesso Anassagora non è stato, ovviamente, consapevole. Non è quindi a caso che Aristotele attribuisce ad Anassagora – anche se unitamente ad altri filosofi non meglio esplicitati – l'opinione secondo cui «la causa del bello è insieme principio degli enti e principio di tale natura da dare origine al loro movimento (984b20-22)», salvo poi riconoscere che egli si serve del suo *nous* in modo del tutto meccanico (985a18), per cui, come fa anche Empedocle con il principio che chiama Amore, pur ammettendo che esso è causa come bene, tuttavia non ne fa una causa finale, ma ne parla come di una causa motrice (988b8-11). Allo stesso modo, anche coloro che affermano che l'Uno o l'Essere ha la natura del Bene, cioè Platone e i Platonici, dicono che il Bene è sì causa della sostanza delle cose, ma non causa finale delle cose stesse, con il risultato che tutti e tre questi filosofi, cioè Empedocle, Anassagora e Platone, non considerano il Bene come una causa vera e propria, ma i primi due lo considerano come se fosse un aspetto della causa motrice, mentre Platone lo considera come se fosse un aspetto della causa formale (988b11-16).

In *Meta.* I 8 diviene chiara la ragione per cui Aristotele considera l'Intelletto di Anassagora alla stessa stregua dell'Uno di Platone che, come si è detto, è causa formale. Aristotele è consapevole del fatto che sta presentando una sua valutazione della filosofia di Anassagora per certi versi estranea al modo in cui quest'ultimo ha inteso filosofare, perché a partire dalla li. 988b30 Anassagora è presentato come un pensatore che, se guidato, avrebbe riconosciuto le conseguenze della sua stessa teoria, e cioè avrebbe riconosciuto che esistono due principi, l'Intelletto e la mescolanza originaria delle omeomerie, sebbene l'esistenza di questi due principi – precisa Aristotele – risulti piuttosto da considerazioni che lo stesso Anassagora non ha fatto (989a31-32). Di qui la critica che Aristotele muove alla mescolanza originaria delle omeomerie anassagoree con argomenti che in parte ho già mostrato: l'affermazione secondo cui tutte le cose in origine erano mescolate è assurda, perché gli elementi della mescolanza avrebbero dovuto esistere separati prima di mescolarsi e, d'altra parte, non tutte le cose si mescolano con tutte le cose (vd. *GC* I 10, 327b18 ss.), inoltre la mescolanza

di tutte le cose comporta che gli accidenti potrebbero essere separati dalle sostanze a cui ineriscono – il che è, per Aristotele, assurdo –, perché tutto ciò che è mescolato lo è in quanto separato dalle cose con cui si mescola. Inoltre, aggiunge Aristotele, dando uno sviluppo naturale alle teorie di Anassagora, «egli potrebbe, forse, apparire come uno che parla in modo piuttosto moderno <rispetto ai suoi contemporanei> (989b5-6)». Infatti, di un simile miscuglio indistinto non si potrebbe dire nulla (per cui, come si è visto prima, tutte le affermazioni su di esso sarebbero false) e in esso non può esserci una particolare forma (989b13), perché questa sarebbe un principio di determinazione, mentre il miscuglio anassagoreo è totalmente indeterminato. E in effetti, aggiunge Aristotele, Anassagora dice che tutto era mescolato tranne l'Intelletto²⁵.

Da queste argomentazioni risulta evidente che l'Intelletto di Anassagora è considerato da Aristotele un principio formale separato dalla mescolanza originaria quale principio materiale indistinto. Tant'è che subito dopo, alle li. 989b16 ss., Aristotele identifica l'Intelletto con l'Uno (e la mescolanza, come si è detto, con il Diverso) e aggiunge che «quel che <Anassagora> vuole dire è pressappoco identico a quello che dicono i filosofi a lui posteriori e piuttosto <corrispondente> alle cose quali ora appaiono (989b19-21)». In altri termini, secondo Aristotele, Anassagora sarebbe un filosofo piuttosto moderno, come lo aveva prima definito, per il fatto che ciò che intende dire – non quindi ciò che propriamente dice – è più o meno quello che dicono i filosofi a lui posteriori. È dunque questa la ragione per la quale Anassagora si è guadagnato, in questo contesto, una valutazione insolitamente assai positiva da parte di Aristotele. Ciò che egli di fatto non dice e tuttavia prefigura è una teoria della causalità che appare ad Aristotele piuttosto moderna, perché può essere considerata molto vicina alla posizione di Platone – della quale Aristotele ha già riferito in I 6, riservandosi di rivolgerle in seguito, in I 9, una serrata critica, e che pone due principi, l'Uno e la Diade, che Aristotele considera, analogamente ai principi di Anassagora, rispettivamente causa formale e causa materiale (987b20-21) –, ma anche molto vicina alla sua propria teoria della triplicità dei principi, in cui la materia è l'indeterminato e i contrari sono i principi di determinazione. Nonostante ciò, questo giudizio positivo viene da

²⁵ Cfr. 59 A 64 D.K.

Aristotele subito attenuato, perché alle li. 989b21 ss. Anassagora, così come gli altri fisiologi di cui Aristotele ha discusso in questo capitolo 8, è presentato come un filosofo che bada esclusivamente alle cause delle sostanze fisiche, con riferimento soltanto alla generazione, alla corruzione e al movimento. Ciò che infatti nella *Metafisica* interessa soprattutto ad Aristotele è individuare la sostanza trans-fisica che funge da motore immobile, ed è per questa ragione che, non a caso, l'Intelletto di Anassagora torna a essere oggetto dell'attenzione di Aristotele in *Meta.* XII 6.

Qui, come è noto, Aristotele sostiene che la continuità del movimento implica l'esistenza di un principio motore eternamente in atto. Le forme eterne addotte da Platone e dai Platonici non procurano alcun vantaggio teoretico, perché non sono al contempo capaci di produrre movimento. D'altra parte, non si deve pensare, sostiene Aristotele, che l'atto, *energeia*, che qui si attribuisce al motore immobile presupponga una potenza preesistente, come ad esempio pensano Anassagora e gli Anassagorei, i quali, dal punto di vista aristotelico, presuppongono appunto questa preesistenza della potenza quando dicono che tutte le cose erano mescolate insieme, dal momento che pongono l'anteriorità della materia indeterminata rispetto agli enti determinati, ma al contrario si deve pensare che l'atto del primo motore preesiste alla potenza o, meglio, alla distinzione potenza/atto. La materia, infatti, avverte Aristotele esplicitando il suo pensiero con un esempio che utilizza spesso, non può muovere se stessa, ma ha bisogno di un principio motore che la muova, come ad esempio, nella costruzione della casa, non è la materia che può muovere se stessa per costruire la casa, ma è l'arte del costruire che funge da motore, ovvero sia la forma della casa. In effetti, sottolinea Aristotele, filosofi come Leucippo e Platone hanno supposto un atto eterno (1071b32) per il fatto che il movimento è eterno, e tuttavia non hanno fornito alcuna spiegazione causale, e quindi scientifica, di questa loro supposizione, per cui lo scopo di Aristotele è ora quello di sottrarre, mediante la teoria dell'anteriorità dell'atto, il movimento al caso. Ne consegue che occorre che ci sia sempre qualcosa che funga da motore della materia, che può essere o la natura o la violenza, cioè la contro-natura, o l'Intelligenza (ὑπὸ νοῦ – 1071b35-36), precisa Aristotele. È a questo punto che il Filosofo richiama in causa primo fra tutti Anassagora, dicendo che questi avrebbe sostenuto l'anteriorità dell'atto sulla potenza per il fatto che il suo Intelletto è atto (ὁ γὰρ

νοῦς ἐνέργεια – 1072a5-6). Accanto ad Anassagora, Aristotele colloca Empedocle, il quale con la sua dottrina dell'Amore e dell'Odio supporrebbe anche lui l'antiorità dell'atto sulla potenza. Ora, se è vero che una simile argomentazione può fornire da sola la misura della strumentalizzazione che Aristotele fa della filosofia di Anassagora, il quale non ha certamente pensato di teorizzare alcuna antiorità dell'atto sulla potenza, dal momento che l'atto e la potenza non sono neppure categorie filosofiche che gli appartengono, tuttavia l'argomentazione aristotelica fornisce anche la misura dell'importanza che Anassagora assume all'interno della riflessione metafisica dello stesso Aristotele, giacché la teoria dell'antiorità dell'atto sulla potenza è una posizione teorica sulla quale si reggono molte altre teorie sia fisiche che metafisiche dello Stagirita.

In *Meta.* XII 10, 1075b8 ss., Aristotele fa una considerazione che fa comprendere bene il senso del discorso or ora fatto sull'Intelletto di Anassagora, inteso sia come atto anteriore alla potenza sia come causa formale, finale e motrice, così come si è visto in *Meta.* I. Anassagora – dice Aristotele – pone il bene come principio motore, per il fatto stesso che egli ritiene che il suo Intelletto muove. Tuttavia, un Intelletto che muove, muove in vista di un fine, per cui questo fine sarebbe qualcosa di diverso e di separato dall'Intelletto sia come bene che come motore, il che è assurdo. E l'assurdità sta nel non ritenere che l'atto è anteriore alla potenza, perché esso non è altro che la forma quale motore immobile del movimento della materia, così come, nell'esempio che Aristotele adduce subito e che è anche questo consueto alle sue pagine, l'arte medica non è altro che la forma della salute ed è, per questa stessa ragione, il motore immobile della salute stessa²⁶. D'altra parte, osserva Aristotele, che ragiona sempre sulla base della sua posizione teorica, è assurdo anche che Anassagora abbia considerato l'Intelletto come un principio unitario e non duplice, in quanto non ha introdotto un principio contrario al bene, ovverosia all'Intelletto: qui, il contrario a cui Aristotele si sta riferendo non può essere altro che la privazione, mentre il bene e l'Intelletto costituiscono la forma immobile e perfetta che coincide con il fine.

²⁶ È infatti la salute che produce la salute, come Aristotele spiega in *Meta.* VII 7, 1032b11 ss.

Se in *Meta.* XII 6 il problema dell'eternità del movimento ha indotto Aristotele a citare l'Intelletto di Anassagora quale motore in quanto forma immobile in atto, in *Phys.* VIII 1, invece, l'Intelletto anassagoreo è chiamato in causa, sempre a proposito dell'eternità del movimento, come semplice causa motrice, anche se in modo forse meno difforme dal pensiero genuino di Anassagora, in cui l'Intelletto sembra avere piuttosto il carattere di principio immanente all'universo, distinto solo metodologicamente e non ontologicamente dalla materia e dagli enti, di cui costituisce come una forza meccanica e regolatrice²⁷. Aristotele, infatti, afferma che, se si dovesse ammettere, erroneamente secondo lui, la possibilità che un giorno nulla si muova, necessariamente questo immobilismo potrebbe verificarsi in uno di questi due modi: o nel modo di cui parla Anassagora, il quale ammette che tutte le cose siano state confuse insieme e per un tempo infinito, e che l'Intelletto abbia impresso un movimento producendo la loro separazione, oppure nel modo di cui parla Empedocle, secondo il quale il moto si alternerebbe alla quiete, poiché le cose sarebbero in movimento soltanto quando l'Amore produce l'uno dal molteplice e quando l'Odio produce il molteplice dall'uno. Poco più avanti, e precisamente alle li. 252a3 ss., Aristotele ribadisce che il movimento è eterno e che supporre che ora ci sia movimento e ora no (come fanno Empedocle e Anassagora, se è vero che, come si è visto prima, il primo distingue due fasi in cui c'è movimento e due fasi in cui al contrario non c'è, mentre il secondo distingue la mescolanza originaria in quiete dalla separazione delle omeomerie dovuta al moto impresso dall'Intelletto), significa fare considerazioni che somigliano a una finzione. D'altra parte, osserva Aristotele, non è condivisibile nemmeno l'idea di Empedocle che alla base di questo alternarsi di movimento e quiete stia la necessità, così come forse fa anche Anassagora, quando pone l'Intelletto come principio unico di movimento (al posto dei due principi, Amore e Odio, di Empedocle).

In *Phys.* VIII 5, coerentemente con quanto si è visto già a proposito di *Meta.* XII 10, l'Intelletto di Anassagora è ritenuto da Aristotele come impassibile (*ἀπαθῆ* – 256b25), ed è questa la condizione in virtù della quale esso è principio immobile di movimento. E ancora, in *Phys.*

²⁷ Sull'Intelletto di Anassagora vd. anche G. CASERTANO, *I Presocratici*, Roma 2009, pp. 165-166.

VIII 9, nell'ambito della discussione sul primato del movimento circolare, Anassagora è citato ancora una volta, assieme ad Empedocle, per il fatto che anche nelle teorie di entrambi questi filosofi si vede che il movimento secondo il luogo è il primo fra tutti i movimenti. Costoro, infatti, affermano che le cose si producono per aggregazione e disgregazione, che sono movimenti secondo il luogo, e sono quindi individuati come principi motori. In particolare, Anassagora pone l'Intelletto come primo motore (265b22-23).

È possibile, ed anche opportuno, proporre a questo punto qualche riflessione conclusiva.

Dal breve esame interpretativo che è stato condotto su alcuni passaggi tratti dalla *Fisica* e dalla *Metafisica* di Aristotele si è potuto constatare, credo in maniera abbastanza evidente, come il giudizio di Aristotele nei riguardi di Anassagora sia piuttosto oscillante, se non addirittura ambivalente, nel senso che, se da un lato, per quanto riguarda le teorie squisitamente scientifiche e fisiche, Aristotele è fortemente negativo nei confronti di Anassagora, dall'altro lato diviene invece positivo per quanto riguarda la teoria anassagorea dell'Intelletto. Come si è visto, tuttavia, questa valutazione positiva di Aristotele dipende quasi esclusivamente dal fatto che egli interpreta liberamente e, di volta in volta, secondo lo scopo della sua argomentazione, la teoria dell'Intelletto, che assume sì, almeno nei passaggi che sono stati esaminati, la funzione di causa motrice così come Anassagora stesso l'ha considerato, ma anche quella di causa formale, alla stregua dell'Uno di Platone, oltre che di causa finale. Sotto questo profilo, che è poi quello dell'ermeneutica che Aristotele applica alla teoria dell'Intelletto di Anassagora, quest'ultimo si rivela un filosofo assennato, moderno e che, qualora fosse stato guidato, avrebbe tratto le conseguenze che Aristotele trae dalla sua teoria dell'Intelletto, cioè, di fatto, avrebbe considerato l'Intelletto come una forma perfettamente in atto, che è motore primo e opera come bene. È in questo senso che Anassagora diviene per Aristotele fonte preziosa di speculazione fisico-metafisica, perché egli ritiene che l'Intelletto anassagoreo implichi, raccolte in una sola causa, quelle tre cause, motrice, formale e finale, che, come mostra il già citato passo di *Phys.* II 7, sono le sole a rendere possibile il divenire all'interno dell'essere, e ritiene altresì che sia questa la soluzione che occorre stabilire – portando al suo naturale completamento la filosofia

di Anassagora – contrariamente a quanto aveva cercato di fare Platone. Quest'ultimo, infatti, nel *Fedone* ha intuito sì che l'Intelletto di Anassagora, con il suo aspetto ambiguo di causa finale, offriva l'occasione per una svolta filosofica che avrebbe consentito di fondare la fisica come scienza, ma ha abbandonato questa via maestra, orientandosi verso quell'ambito dei *logoi* che lo hanno indotto a produrre una teoria della causalità in cui l'Uno, ovvero sia l'essere, è causa come forma, ma non come fine né come motore. È Anassagora, allora, che alla fine apre ad Aristotele la via che lo condurrà a dimostrare la presenza del divenire all'interno dell'essere e a coniugare in tal modo la fisica con la metafisica. E sembra che sia soprattutto in rapporto a questa soluzione filosofica che Aristotele ritiene di avere avuto partita vinta contro il suo maestro Platone.

Os argumentos de Aristóteles contra o vazio (*Phys. IV 8*)

A análise que Aristóteles realiza do vazio (*kenon*) (*Phys. IV 6-9*) é distinta de outras de suas investigações levadas a cabo na *Física*, bem como em suas demais obras, pois nesse estudo o Estagirita não está interessado em refutar parcialmente as posições defendidas previamente por outros filósofos sobre o vazio, a fim de paulatinamente propor a sua própria explicação acerca do mesmo. Esse duplo caminho (*pars destruens* e *pars construens*) de sua argumentação dialética foi percorrido por ele tanto no tratado sobre o lugar (*topos*) (*Phys. IV 1-5*) que antecede os capítulos dedicados ao tema do vazio, quanto no sucessivo tratado sobre o tempo (*chronos*) (*Phys. IV 10-14*), ainda que neste caso de modo bastante sucinto.

O objetivo de Aristóteles ao longo desses quatro capítulos que analisam o vazio, por conseguinte, é apenas o de mostrar dialeticamente a impossibilidade de que o vazio possa existir ou para dizê-lo com uma ironia tão raramente empregada por Aristóteles – mas que podemos claramente depreender da passagem que citamos a seguir – o que ele de fato quer mostrar nesse estudo é que “considerado em si mesmo, o denominado vazio parece ser verdadeiramente vazio” (*Phys. IV 8 216 a₂₆₋₂₇; kai kath’ hauto de skopousi phaneiê an to legomenon kenon hôs alêthôs kenon*).

O longo capítulo oitavo do quarto livro agrupa então os principais argumentos para mostrar contra atomistas (e pitagóricos) que o vazio exterior não existe e sobretudo que ele não é necessário para se pensar o movimento local, antes, pelo contrário, caso houvesse o vazio, não poderia haver translação (o capítulo nono, ao contrário, dedica-se a mostrar as incoerências provenientes da aceitação de um vazio no inte-

¹ Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)/Brasil. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. (ferey99@yahoo.com.br).

rior dos corpos, mas não o analisaremos aqui). Evidentemente, o pressuposto de Aristóteles é que tanto Leucipo quanto Demócrito, seus principais adversários, haviam concebido o vazio como causa (*aition*) do movimento dos átomos. Toda a sua argumentação, portanto, baseia-se em negar, sempre por meio da dialética, o papel causal do vazio na explicação do movimento. Entretanto, cabe advertir, não iremos, no âmbito deste texto, questionar se o Estagirita interpretou erroneamente a preposição grega *dia* – que de fato tem um duplo significado: o de “através de” ou “por meio de” e o de “em virtude de” ou “por causa de” – tal como se deixa entrever no comentário de Simplício a uma passagem de Aristóteles sobre Demócrito que hoje, mesmo na edição mais abalizada desse autor, a de S. Lúria, é um dos fragmentos reconhecidos como sendo de autoria de Demócrito, o fragmento 251. Nessa passagem, afirma-se aproximadamente que os átomos *kineisthai dia tou kenou*. Algo que poderíamos traduzir tanto por: «se movem através do vazio», quanto por: “se movem por causa do vazio”². Apesar das interessantes considerações de S. Lúria sobre esse suposto equívoco semântico, aceitaremos aqui a interpretação causal proposta por Simplício na esteira de Aristóteles, pois o que desejamos neste texto é apenas esclarecer os argumentos aristotélicos que visam negar a existência do vazio e não tentar esboçar uma possível reconstrução das doutrinas atomistas contra as quais esses argumentos se dirigiam.

O primeiro grupo de argumentos (214b₁₂-214b₂₇) que inicia o capítulo oito tenta mostrar a impossibilidade de haver um vazio separado (*kenon kechôrismenon*). Ora, já no capítulo anterior deste tratado, Aristóteles havia deixado claro como essa concepção de um vazio separado baseava-se na ideia mais ou menos comum que se tinha de conceber o lugar (*topos*) como sendo um intervalo (*diastêma*). Consoante essa intuição do senso comum, o vazio seria simplesmente um lugar vazio, isto é, um intervalo destituído ou privado de corpos. Todavia, como o Estagirita já havia definido no capítulo cinco do quarto livro da *Física*, o lugar não pode ser corretamente compreendido como sendo um intervalo, pois ele é, na verdade, «o limite imóvel primeiro do corpo continente»

² Cf. o comentário de S. Lúria ao fragmento 251 (SIMPLÍCIO, *in Phys.* IV, 1, 209 a 18/533, 14; texto grego, p. 330; tradução italiana, p. 331 e comentário de Lúria, p. 1071); veja-se igualmente a reconstrução que Maria Laura Gemelli Marciano propõe do vazio em seu livro sobre Demócrito e a Academia na qual recusa atribuir a Demócrito a tese de que o movimento seria causado pelo vazio (pp. 141-142).

(Phys. IV 5, 212a²⁰⁻²¹: *to tou periechontos peras akinêton prôton*). Tendo presente essa definição de lugar, é fácil entender os motivos pelos quais Aristóteles não pode aceitar que exista um vazio separado.

Ele enumera e expõe, a seguir, de modo bastante sintético quatro razões pelas quais a afirmação da existência de um vazio separado seria contraditória e até mesmo absurda: 1) primeiro porque devido à sua uniformidade, o vazio não permite explicar o movimento natural dos corpos simples, movimentos estes que ocorrem naturalmente para cima ou para baixo. Note-se bem: para Aristóteles é a natureza (*physis*) que permite explicar esses movimentos e não o lugar, dado este ser um limite, ou seja, um ente de razão e não um tipo de substância. Na verdade, o lugar está sempre associado a uma substância, pois ele é o limite imóvel *do* corpo continente, mas em si mesmo ele não é uma substância. Exatamente por isso o Estagirita já havia definido o que são entes naturais no livro II e o que é o movimento no livro III de sua *Física*. Cabe lembrar também que essas direções para Aristóteles não são determinadas apenas em relação a nós mesmos como, por exemplo, pensava Platão (cf. *Tim.* 62c-63a), mas elas estão inscritas na própria natureza das coisas, sendo “para baixo” o que se dirige ao centro da Terra e “para cima” o que se afasta do centro da mesma em direção à periferia mais extrema dos céus (cf. *De caelo* IV 1, 308a₁₇₋₂₉). Assim, o Estagirita define os termos pesado (*baros*) e leve (*kouphotos*): pesado de modo absoluto é o que se dirige ao centro – o elemento terra, e leve de modo absoluto, o que se afasta do mesmo – o elemento fogo³. Ar e água são diferentes, pois possuem as duas propriedades, isto é, são pesados e leves ao dirigirem-se para baixo em relação a alguns elementos e para cima em relação a outros (cf. *De caelo* IV 4, 311a₂₂₋₂₄). Devemos ser cuidadosos, contudo, para não considerar que quando Aristóteles fala do centro da Terra ou da periferia extrema dos céus ele esteja pensando em lugares previamente existentes para onde os elementos se dirigiriam, dado que o lugar para ele é um limite e não um intervalo pré-existente⁴. Para o Estagirita, portanto, os elementos se movem de

³ Sobre o problema do peso em Aristóteles e em seus predecessores, em especial, Demócrito consultar o minucioso artigo de D. O'Brien.

⁴ No âmbito deste texto não é possível discutir esse complexo problema que teria de tratar paralelamente de uma concepção propriamente física de lugar e de uma concepção cosmológica do mesmo. Essa aparente contradição é bem tratada de modo diverso, mas de certo modo complementar, pelos artigos de V. Goldschmidt e de P.

seu estado potencial para um atual (cf. *Phys.* VIII 4, 255a₂₉₋₃₀ e *De caelo* IV 4, 310a₃) ou se movem em direção à sua forma (*De caelo* IV 4, 310a₃₃₋₃₄). Tampouco nos esqueçamos que o lugar para Aristóteles só existe em relação a corpos *em movimento*. Em outros termos: o lugar acompanha os entes móveis ao ser seu limite imóvel. Ora, baseando-se nessas considerações Aristóteles julga que o vazio, caso existisse, não poderia dar conta de explicar o porquê de um elemento mover-se para cima e de um outro mover-se para baixo. Logo, ele se pergunta com um misto de ironia e perplexidade de que tipo de movimento o vazio seria então a causa, dado que não poderia ser causa do movimento local; 2) a segunda razão é que se, de acordo com os defensores do vazio, este nada mais fosse do que um lugar (isto é: um intervalo) privado de corpos, sendo, portanto, uniforme e homogêneo, como se explicaria então que um corpo tem uma direção e outro corpo uma outra? Um corpo qualquer teria, por conseguinte, de se orientar simultaneamente para todas as direções, mas isso seria obviamente impossível. O mesmo, diga-se de passagem, ocorreria também com o repouso desse corpo. Como explicar que ele repouse aqui e não ali? Diante dessas aporias, percebe-se claramente que o vazio, na perspectiva de Aristóteles, não pode explicar nem o movimento nem o repouso de um corpo; 3) o terceiro argumento tenta mostrar que, caso se defendesse a ideia de um vazio separado, as partes de um corpo estariam localizadas simultaneamente no corpo inteiro, do qual são precisamente as partes, e no lugar que ocupam ou no vazio que elas iriam ocupar, quando se movessem, implicando, então, em uma contraditória bi-locação das partes no próprio corpo e no lugar que ocupam ou no vazio que, ao se moverem, viriam a ocupar e 4) a última razão enumerada por Aristóteles é a de que como é contraditório supor a existência de um lugar separado dos corpos, o que ele já mostrara no tratado sobre o lugar, igualmente o seria defender a existência de um vazio separado dos corpos, dado este ser concebido, na verdade, como um lugar vazio de corpos.

Em suma, os primeiros argumentos que Aristóteles mobiliza contra os defensores da ideia da existência de um vazio separado são diretamente relacionados àqueles que ele já havia empregado contra os defensores da existência de um lugar separado dos corpos, pois eles pensam o vazio como sendo precisamente um lugar (=intervalo) des-

Machamer. Cf. também as considerações de Waterlow sobre esse modo de Aristóteles se exprimir e que pode induzir a equívocos (p. 115).

tituído de corpos⁵. Suas críticas se alicerçam, por conseguinte, na homogeneidade e indiferença do vazio, propriedades estas que, segundo o Estagirita, não poderiam explicar nem os movimentos locativos naturais nem os repousos naturais.

A seguir, Aristóteles elabora mais cinco argumentos, muito semelhantes a esses primeiros, que visam mostrar a impossibilidade de haver movimento caso exista o vazio. Neles, ele explicita melhor o modo como está concebendo o vazio e porque, segundo ele, a existência do vazio acarretaria necessariamente a impossibilidade de haver qualquer tipo de movimento.

O primeiro deles (214b₃₁-215a₁) está relacionado à impossibilidade da translação ocorrer “por causa da homogeneidade” (*dia to homoion*) e da ausência de diferenciação (*ouk echei diaphoran*) que caracterizariam o vazio tal como concebido por alguns de seus predecessores. Nesse vazio homogêneo e uniforme, não poderia haver então nenhuma razão para um corpo se mover para cima ou para baixo nem mesmo de parar aqui ou acolá, pois nele não haveria diferenciação alguma devido ao fato dos corpos simples serem privados de peso. Como vimos acima, é o peso ou a leveza dos corpos que faz com que eles se movimentem dirigindo-se para o centro ou se afastando do mesmo. Quando procuramos compreender a noção de lugar em Aristóteles (e também a de vazio), percebe-se o quanto ela está intimamente apoiada na concepção que ele tem de peso, pois ao não ser pensado como um mero intervalo o lugar para ele está indissociavelmente associado ao próprio corpo, do qual ele é precisamente o limite imóvel.

O segundo (215a₁₋₄) explora os possíveis tipos de movimento que há, a saber, o natural (*kata physin*) e o forçado (*bia*), a fim de mostrar que na presença de um suposto vazio, nenhum deles poderia ocorrer. Aristóteles argumenta que só podemos conceber o movimento forçado, caso haja o natural, pois aquele é definido precisamente como um movimento contra a natureza (*para physin*). De modo que na ausência de um movimento natural, evidentemente tampouco poderia haver um movimento forçado. E, desenvolvendo melhor suas considerações anteriores, o Estagirita se pergunta então entre o perplexo e o irônico

⁵ Como formula D. Furley de modo sintético em seu artigo: «His [*i.e.* de Aristóteles] refutation of the concept of void is just his argument against this alternative definition of place [isto é, a definição de vazio como sendo uma extensão privada de corpos]» (p. 88).

como poderia haver algum movimento natural na presença do vazio e do infinito (*apeiron*), dado que no infinito «não há nem alto, nem baixo, nem meio» (*ouden estai anô oude katô oude meson*) e no vazio «em nada difere o alto do baixo» (*ouden diapherei to anô tou katô*). Nessa passagem, Aristóteles vai mais longe ainda em suas reflexões ao afirmar que do nada (*mêdenos*) e do que não é (*mê ontos*) não pode haver nenhuma diferença. Fica claro, portanto, que é no âmbito do não ser e da privação que ele inscreve o vazio. Ora, tanto a translação natural (*physei phora*) contém diferenças (p.ex. o alto e o baixo), como o que é por natureza também as possui (os entes naturais são orientados para seis direções do lugar). Logo, segue-se a conclusão peremptória do Estagirita: ou não há translação natural em nenhuma parte ou, caso ela exista, não poderá haver vazio.

Um terceiro argumento (215a₁₄₋₁₉), quase uma subespécie do anterior, é o que tenta explicar a impossibilidade de existir o vazio, caso se queira explicar o movimento forçado. O movimento forçado, como explicita Simplicio em seu comentário (cf. *In Phys.* IV 668,10-17), pode ocorrer na presença ou na ausência do agente que produz o movimento. Ora, dado que o que Aristóteles quer mostrar dialeticamente nesse tratado é que o vazio não pode existir, caso ocorra movimento forçado, é evidente que o único exemplo deste tipo de movimento que o interessa é o de um movimento forçado que se dá na ausência do contato direto com o agente do movimento, pois somente nesse caso alguém poderia pensar que o movimento estivesse ocorrendo no vazio e por causa dele. O exemplo mais óbvio deste tipo de movimento é o projétil. Assim, quando arremessamos uma pedra a partir de uma catapulta, como explicar que a pedra continue se movendo na ausência de contato direto desta com a engrenagem de guerra? Ela estaria então se movendo no vazio e por causa dele? Claro que não, afirma o Estagirita enumerando então as duas possíveis explicações para esse movimento que haviam sido propostas em sua época: ou a pedra se moveria por causa de um mútuo deslocamento (*antiperistasin*), ou seja, a pedra deslocaria o ar à sua frente e este retornaria para trás da pedra impulsionando-a (tal como Platão o pensava), ou o ar impulsionado pela catapulta é que, por sua vez, impulsionaria a pedra, e, dado que o ar está sempre em contato com a pedra, ele a continuaria impulsionando com maior rapidez do que a do movimento natural da pedra para baixo e, somente quando esse movimento mais rápido do ar cessasse, a pedra cairia (tal como o próprio Aristóteles pensava).

O quarto argumento (215a₁₉₋₂₂) retoma a ideia já exposta anteriormente no primeiro bloco de argumentos que ao haver o vazio, não poderia existir repouso algum, porque não haveria razão alguma de um corpo deter-se aqui e não ali, de modo que o corpo ou teria de estar em um repouso permanente ou teria de se mover infinitamente (*eis apeiron*) sem deter-se jamais⁶.

Por fim, o quinto argumento (215a₂₂₋₂₄), também já mencionado anteriormente, consiste em afirmar que no vazio indiferente e homogêneo, um corpo se dirigiria para onde houvesse o vazio, mas como o vazio seria onipresente, um corpo determinado não teria porque tomar preferencialmente uma direção ao invés de outra, de modo que este corpo teria que tomar todas as direções, o que seria obviamente absurdo.

Dando continuidade à sua crítica, Aristóteles expõe então alguns de seus argumentos mais interessantes, mas também, é preciso dizer, dos mais difíceis e propensos a serem mal compreendidos pelos intérpretes, a fim de mostrar, como sempre por meio de uma argumentação dialética, que, caso existisse o vazio, então o movimento local seria impossível. Ele procura elucidar seu ponto de vista a partir da observação empírica (*horômen*) de que um corpo de mesmo peso (*to auto baros kai sôma*) pode se mover mais rapidamente (*thatton pheromenon*) por duas razões (*aitias*): quer pela diferença daquilo por meio do qual um corpo se desloca, como, por exemplo, a água, a terra ou o ar, quer pela diferença produzida nos próprios corpos em movimento, caso todas as outras propriedades deles sejam idênticas, devido ao seu excesso de peso ou de leveza (*dia tèn hyperochên tou barous ê tês kouphotêtos*). O Estagirita divide então sua reflexão consoante essas duas razões.

A primeira tese a ser examinada (215a₂₉-216a₁₂), portanto, é a que trata do problema da diferença daquilo por meio do qual um corpo se desloca. Pensaríamos, em um primeiro momento, em traduzir a expressão grega *to di'ou* simplesmente por “meio”, considerado em sua acepção física hodierna, mas é preciso ter muito cuidado para evitar uma série de anacronismos que poderiam nos induzir a entender o

⁶ Não nos esqueçamos que ao definir os entes naturais Aristóteles faz questão de enfatizar que eles são aqueles capazes de movimento e repouso. Não por acaso em vários de seus argumentos aqui mencionados ele se dedica a enfatizar a impossibilidade do vazio explicar o repouso dos corpos. Sobre a importância dessa ênfase tanto no movimento quanto no repouso na definição aristotélica consultar o artigo de Bodnár.

meio em um sentido meramente passivo, o que não é o caso na física de Aristóteles, bem como a preferir o termo velocidade ao invés de rapidez, o que tampouco seria o mais apropriado em termos aristotélicos, pois para ele não há uma escala independente para se falar de velocidade, mas deve-se pensar proporcionalmente em uma maior ou menor rapidez de um corpo em relação a um outro. Por isso, é preciso cautela para não julgar precipitadamente as elucubrações físicas de Aristóteles a partir de pressupostos da física newtoniana como se a sua física representasse apenas um momento embrionário dessa física meramente quantitativa⁷. Quando falamos em “meio” na acepção da física atual implicitamente pensamos que o meio é neutro em relação ao que nele se move, e que no máximo ele poderia oferecer uma espécie de resistência passiva ao ente móvel. Mas o meio para Aristóteles, tal como ele o exemplifica, a saber, o ar, a água ou a terra, não é algo neutro, esses meios são, na verdade, distintos elementos que possuem pesos diferentes e que, em função disso podem tornar mais rápida ou mais lenta a passagem de um corpo que neles se desloca. Ou seja: “aquilo por meio do qual” não é a causa do movimento do corpo que o atravessa, antes ele é o responsável pela maior ou menor rapidez do movimento do mesmo. Tampouco seria adequado pensar em termos de velocidade, pois essa é concebida atualmente como a proporção entre a variação da distância e do tempo de um corpo em movimento. Ora, essa noção de distância é precisamente a noção de lugar pensado como intervalo, noção contra a qual Aristóteles se insurgiu. Na física aristotélica, portanto, é fundamental ressaltar, não existe lugar ou tempo independente do ente móvel. Por isso, o movimento é a noção mais essencial para se compreender a sua física. A própria noção de natureza e de ente natural pressupõe a noção de movimento. Por conseguinte, só podemos pensar tempo e lugar porque há movimento, mais precisamente, porque existem diversos movimentos realizados pelos distintos entes naturais que se movem.

Após essas considerações metodológicas, fica mais fácil compreen-

⁷ Um artigo fundamental para evitar incorrer nesses equívocos é o de H. Lang. Na conclusão de seu texto a autora, tendo mostrado a importância de ser cautelosa na terminologia adotada nos termos traduzidos, afirma: «Indeed that *none* of them is appropriate is further evidence that Aristotle's physics is not a proto-mechanistic physics with teleology added on. It is fully teleological and offers a systematic alternative to quantitative accounts of motion and moved bodies» (p. 369).

der o raciocínio de Aristóteles. Nessa primeira etapa de sua argumentação, Aristóteles estabelece que o meio cria um obstáculo (*empodizein*) ao corpo móvel em dois casos: sobretudo quando ele se move em sentido contrário (*mallista antipheromenon*) ao do corpo, mas também quando ele está em repouso (*menon*). Este obstáculo, explica o Estagirita, é maior naquilo que não é fácil de ser dividido (*to mê eudiaireton*), isto é, no que é mais denso (*pachyteron*). A seguir ele ilustra esta tese com o seguinte exemplo: se pensarmos em um mesmo corpo atravessando distintos meios, nós constataremos que existe entre o tempo do percurso do móvel e a densidade do meio uma proporção (*kata analogian*). Consideremos o ar (A) e a água (B) como esses meios, e suponhamos que a água seja duas vezes mais densa do que o ar, então nós obteremos a seguinte razão (*logon*) entre a diferente densidade desses meios e o tempo distinto da travessia do móvel X por cada um desses meios: $tA / tB (=2.tA) = A / B (=2.A)$. Temos assim uma proporção direta entre o tempo e a densidade do meio, ou seja, quanto maior o tempo, maior a densidade do meio e quanto menor o tempo, menor a densidade do meio. No exemplo acima: se o móvel X leva o dobro do tempo para percorrer a mesma distância na água do que levaria para percorrê-la no ar, ele levará, por conseguinte, o dobro do tempo.

Dessa constatação, Aristóteles passa em seguida à demonstração dialética que, caso existisse o vazio, essa proporção estaria totalmente comprometida, pois entre o pleno (*plêres*) e o vazio não há nem pode haver proporção alguma, isto é, não pode haver nenhuma razão entre o nada (o vazio) e um número qualquer. Apesar de muitas intérpretes traduzirem *to mêden* ou *ouden* por zero, não nos esqueçamos que os matemáticos gregos desconheciam o conceito do zero! A regra que Aristóteles anuncia e que preside seu raciocínio aqui é a seguinte: «É necessário, com efeito, que o excesso se divida no excedente e no excedido» (*anankê gar to hyperechon diaireisthai eis te tèn hyperochên kai to huperechomenon*)⁸. Só é possível, portanto, determinar o excedente de um número em relação a um outro número. No exemplo aristotélico: o 3 excede o 2 em uma unidade e o 1 em duas unidades, mas não há sentido em falar que o 3 excede o nada em três unidades. Se ele *excede* o

⁸ Sobre o duplo sentido do verbo *hyperechein* e do substantivo *hyperochê* nesta frase consultar o excelente livro de H.-J. Waschkes (pp. 251-257, especialmente p. 254) no qual ele demonstra acuradamente a influência da doutrina da proporção de Eudoxo sobre a noção de contínuo tal como desenvolvida por Aristóteles.

nada em três unidades é porque ele *nada* tem para exceder e, portanto, não é razoável dizer que ele exceda algo. Para reiterar esse raciocínio ilustrado aritmeticamente o Estagirita recorre, a seguir, a uma analogia com um exemplo geométrico: do mesmo modo que um número qualquer não pode exceder o nada, pois não guarda qualquer proporção em relação ao mesmo, igualmente a linha não pode exceder o ponto, pois não guarda nenhuma proporção em relação ao mesmo devido ao fato de ela não ser constituída (*mê synkeitai*) de pontos. O que está em discussão nesse paralelo com a geometria, portanto, é algo essencial para Aristóteles, a saber, a distinção entre quantidades contínuas e discretas. De modo que o ponto, ao ser discreto e sem extensão, não pode jamais ser parte constitutiva de uma linha, que é uma quantidade contínua. Esta, na verdade, como toda e qualquer quantidade contínua para Aristóteles, divide-se sempre e necessariamente em outras quantidades contínuas, por sua vez igualmente sempre divisíveis (cf. *Phys.* VI 2, 232 b₂₄₋₂₅) e que jamais se decomporão em unidades discretas. Note-se que em consequência disso para nosso autor os pontos existem *apenas potencialmente* na linha, eles não a constituem efetivamente.

O argumento desenvolvido pelo Estagirita para mostrar o absurdo da existência do vazio parece então ser o seguinte (note-se que para desenvolver esse raciocínio ele tem de assumir a ideia do lugar considerado como um intervalo que, na verdade, é estranha à sua própria filosofia): se tomarmos um intervalo vazio de mesma extensão que as distâncias A e B acima, o corpo X ao percorrê-la teria de ter uma rapidez muito maior, pois essa distância ao estar vazia não ofereceria nenhum obstáculo ao movimento do móvel e, de acordo com a regra que estabelecia uma proporção entre o tempo e a densidade do meio, um meio sem nenhuma densidade, teria de apresentar não uma rapidez “muito maior”, como dissemos acima, mas sim uma rapidez infinita, pois estaria além de qualquer proporção, diferentemente do que ocorria no caso do ar e da água que guardavam uma proporção entre si.

Dado, contudo, que o vazio não possui nenhuma proporção com o pleno, tal como o nada não possui com o número, nem o ponto com a linha, não é possível determinar o tempo no qual esse corpo atravessaria o vazio. Essa travessia ocorreria ou instantaneamente, pois o tempo seria nulo para poder acompanhar uma densidade também nula do vazio, como sugere Simplicio (cf. *In Phys.* IV 673, 4ss), e assim a rapidez seria infinita, o que seria evidentemente absurdo, ou o percurso se daria em um tempo determinado, mas isso produziria uma outra situação absur-

da, pois em um tempo determinado haveria em um caso (por exemplo: no do ar) uma proporção com uma densidade mínima produzindo uma maior rapidez, mas no outro (isto é: no caso do meio ser o vazio) haveria uma ausência de proporção entre o tempo e a densidade do meio, dado que esta seria inexistente ao não existir meio algum.

Como o Estagirita conclui, é fundamental que subsista sempre uma proporção (*logos*) entre um movimento e outro e isso normalmente está garantido devido ao fato de ambos os movimentos ocorrerem no tempo e de dois tempos sempre estarem em uma dada proporção na medida em que são delimitados (*peperasménôn*); essa proporção, entretanto, não pode subsistir entre o vazio e o pleno.

Após ter longamente exposto suas considerações sobre a diferença de rapidez dos corpos devido ao meio em que eles se deslocam, Aristóteles passa finalmente a discorrer (216a₁₂₋₂₁) sobre a diferença de rapidez produzida pelo distinto impulso (*rhopê*), quer de peso (*baros*) quer de leveza (*kouphotes*), presente nos próprios corpos. Novamente aqui ele recorre à observação empírica (*horômen*) para constatar o fato que dois corpos se movem mais rapidamente por uma distância igual (*thattôn pheromena to ison chôrion*) de acordo com a proporção (*kata logon*) que suas grandezas mantêm entre si. O mesmo, entretanto, não poderia ocorrer no vazio, pois qual então seria a causa de um deslocamento (natural ou forçado) ser mais rápido? Enquanto no pleno isso ocorre porque os corpos mais fortes dividem mais rapidamente, dado que a divisão do meio depende da figura (*schêmati*) ou do impulso, caso existisse um vazio não haveria então meio algum com o qual os corpos pudessem interagir para dividi-los com maior ou menor força devido à sua figura ou ao seu impulso inato, de modo que no vazio todos os corpos teriam a mesma rapidez (*isotachê*). Aristóteles conclui esse raciocínio afirmando então que isso seria impossível. Aqui é importante seguir a leitura de Katz, aliás, bastante esquecida, que o *all'a adynaton* final que conclui o argumento do Estagirita não se refere ao fato de que todos os corpos se moveriam com igual velocidade caso houvesse o vazio (interpretação à qual incorre a maior parte dos tradutores e intérpretes), mas sim à tese absurda de que todos os corpos pudessem se mover com a mesma velocidade, pois nós constatamos cotidianamente a diferença de rapidez dos corpos⁹.

Para finalizar a sua série de argumentos elaborados para refutar a

⁹ Cf. KATZ, pp. 433-434.

existência do vazio, Aristóteles propõe então os dois últimos que, na verdade, voltam a considerar as consequências contraditórias de se aceitar a existência de um vazio separado. No primeiro caso (216a₂₇-b₁₂), ele se utiliza do exemplo de um cubo qualquer que lançado sobre a água ou o ar, deslocaria (*metastasin*) uma quantidade correspondente de água ou de ar, mas que arremessado no vazio não poderia produzir algo análogo, porque o vazio não é um corpo. O que ocorreria então? A ideia é que aconteceria algo completamente sem sentido, a saber, o cubo seria por assim dizer penetrado pelo vazio, fazendo com que corpo e vazio coexistissem simultaneamente. Como o Estagirita afirma, “o mesmo intervalo” (*to ison diastêma*) de vazio penetraria no corpo e coabitaria com ele fazendo com que o volume (*onkon*) do cubo fosse simultaneamente cheio da matéria que o constitui e do vazio que, por assim dizer, nele penetrou.

Por fim, o último argumento que Aristóteles constrói (216b₁₂₋₁₆), e que pressupõe e de certa forma complementa o anterior, visa mostrar que para se explicar a translação não é necessário postular um lugar (neste caso vazio) separado dos corpos. Assim, se o volume do cubo é diferente do volume do vazio que se superporia a ele, isso se deveria apenas ao fato de esse volume não ser independente do próprio cubo, enquanto o volume do vazio seria separado do próprio cubo na medida em que seria o lugar (considerado no sentido de intervalo) que o volume do cubo iria ocupar assim que se deslocasse. Não haveria, portanto, sentido algum, segundo o Estagirita, para postular além do volume (que pode ser mentalmente separado da substância da qual é dita ser o volume) um intervalo (*diastêma*) ao qual esse volume se superporia ao se dirigir para ele (como vimos no argumento anterior). Em outros termos: não há sentido pensar em uma espécie de “volume vazio” que o “volume pleno” ocuparia quando se movesse. Logo, seria absurdo e contraditório defender a existência de um vazio exterior aos corpos considerado como um intervalo desprovido de corpos e para o qual esses se deslocariam.

Estes são então, esquemática e sucintamente apresentados, os principais argumentos de Aristóteles expostos no capítulo oitavo do quarto livro da *Física* para mostrar por meio da dialética que o vazio não pode existir, caso a translação exista, como de fato existe, e que o vazio, portanto, jamais poderia ser proposto como causa da translação dos corpos tal como o fizeram erroneamente alguns de seus predecessores, dentre os quais especialmente os atomistas Leucipo e Demócrito.

BIBLIOGRAFIA

I. Edições e traduções:

- ARISTOTE, *Physique*, Texte établi et traduit par H. Carteron, «Les Belles Lettres», Paris, 2 voll., 1952-1956 (1926¹).
- ARISTOTELE, *De caelo*, A cura di O. Longo, Sansoni, Firenze, 1961.
- ARISTOTE, *Du Ciel*, Texte établi et traduit par P. Moraux, «Les Belles Lettres», Paris, 1965.
- ARISTÓTELES, *Física*. Libros III-IV, Traducción, introducción y comentario por A. Vigo, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.
- ARISTÓTELES, *Física*, Texto revisado y traducido por J.L. Calvo Martínez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.
- ARISTOTLE, *Physics*, A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, repr. 1998 (1936¹).
- ARISTOTELE, *Física*, A cura di M. Zanatta, UTET, Torino, 1999.
- ARISTOTE, *Physique*, Traduction, présentation, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2002 édition revue (2001¹).
- LURIA, S. (Ed.), *Democrito. Raccolta dei frammenti*. Interpretazione e commentario di Salomo Luria. Introduzione di Giovanni Reale. Testi greci e latini a fronte. Versione russa in appendice. Col. "Il Pensiero Occidentale", Milano, Bompiani, 2007.

II. Literatura secundária:

- BODNÁR, I., «Movers and Elemental Motion in Aristotle», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 15, pp. 81-117.
- FURLEY, D., «Aristotle and the Motion in a Void», in: *Motion and Time, Space and Matter. Interrelations in the History of Philosophy of Science*, F. MACHANER/R. TURNBULL (eds.), Ohio State University Press, 1976, pp. 83-100.
- GEMELLI MARCIANO, M.L., *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, De Gruyter (Studia Praesocratica, 1), Berlin-New York, 2007.
- GOLDSCHMIDT, V., «La théorie aristotélicienne du lieu», in: *Mélanges de philosophie grecque offerts a Mgr. Diès*, Vrin, Paris, 1956, pp. 79-119.
- HAHM, D., «Weight and Lightness in Aristotle and his Predecessors», in: *Motion and Time, Space and Matter. Interrelations in the History of Philosophy of Science*, F. MACHANER/R. TURNBULL (eds.), Ohio State University Press, 1976, pp. 56-82.
- KATZ, J., «Aristotle on Velocity in the Void (Phys. D 8 216a₂₀)», *The American Journal of Philology*, vol. 64, n. 4 (1943), pp. 434-435.
- LANG, H., «Aristotle's *Physics* IV, 8: A Vexed Argument in the History of

- Ideas», *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 3 (Jul., 1995), pp. 353-376.
- MACHAMER, P., «Aristotle on Natural Place and Natural Motion», *Isis*, vol. 69, n. 3 (Sep. 1978), pp. 377-387.
- O'BRIEN, D., «Heavy and Light in Democritus and Aristotle: Two Conceptions of Change and Identity», *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 97 (1977), pp. 64-74.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle on the Void*, trans. by J. O. Urmson / introduction and notes by P. Lautner, Cornell University Press, Ithaca/New York, 1994, pp. 157-267.
- SOLMSEN, F. *Aristotle's System of the Physical World: a Comparison with the Predecessors*, Cornell Studies in Classical Philology, 33, Ithaca, New York, 1960, pp. 135-143 ("The Void: A Digression").
- THOMAE AQUINATIS, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, cura et studio M. Maggiolo, Marietti, Turin, 1954.
- WASCHKIES, H.-J., *Von Eudoxos zu Aristóteles. Das Fortwirken der Eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1977.
- WATERLOW, S., *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

PIERLUIGI DONINI

Aristotele, il pubblico della tragedia e quello della *Poetica*¹

Credo prudente esordire con una dichiarazione che probabilmente non troverà un consenso unanime tra gli studiosi e i lettori del trattato di Aristotele. Come la vedo io dopo anni di lavoro in cui ho dovuto rinunciare a parecchie certezze (tali mi parevano prima, appunto, di approfondirne lo studio), la *Poetica* è un testo ambiguo e non bisogna né toglierle questa sua caratteristica con interpretazioni come quelle che di solito piacciono ai moderni, quelle che pretendono di ridurla a un'unica e definita destinazione o funzione (siano poi interpretazioni estetiche, o edonistiche o didattico-educative, o moralistiche, o francamente cognitive), né bisogna vedere nella sua ambiguità soltanto o principalmente un segno di debolezza teorica. Il discorso che farò² intende addurre argomenti a favore di queste asserzioni.

Ora, quando ci si chiede (come tutti fanno, prima o poi) a qual fine Aristotele abbia composto la *Poetica*, per quale destinazione, per quale pubblico, forse converrebbe incominciare a chiarirsi su un punto: poiché è evidente, in tutto il libro, che Aristotele dà prescrizioni, consigli, ammonimenti su ciò che bisogna o non bisogna fare nella composizione di una tragedia, chi sono i destinatari delle sue raccomandazioni?

¹ Università degli Studi di Milano (pierdonini@alice.it).

Questo testo riprende e sviluppa quello di un seminario da me tenuto nel mese di marzo del 2009 presso il Dipartimento di filologia classica "Augusto Rostagni" dell'Università di Torino. Desidero ringraziare qui coloro che intervennero nella discussione con suggerimenti e obiezioni.

² Fondandomi, come è naturale, sui miei precedenti lavori, in particolare il saggio *La tragedia, senza la catarsi*, «Phronesis» 43 (1998), pp. 26-41, il libro *La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele*, Alessandria 2004 e l'edizione con traduzione e commento del trattato (Torino 2008) – di qui in poi citati come Donini (1998), (2004) e (2008).

Accantoniamo qui subito la risposta che sembrerebbe la più ovvia e la più semplice, perché, senza escludere che Aristotele pensasse che anche i poeti potessero giovare delle sue riflessioni, la *Poetica* non è certo semplicemente un manuale per aspiranti scrittori di tragedie. Nella letteratura critica dall'800 in poi una simile tesi non è mai stata seriamente argomentata e, se mai fu da qualcuno ammessa, lo era più o meno tacitamente e senza il sostegno di alcuna prova di carattere testuale: non c'è infatti un solo passo del testo che si presti a essere letto come un consiglio o un ammonimento direttamente indirizzato a poeti aspiranti scrittori di tragedie. C'è invece un'altra risposta che sembrerebbe ottenere un consenso sempre più largo tra gli interpreti: la *Poetica* è piuttosto un libro per la scuola filosofica e si propone di insegnare come si debbano giudicare le tragedie e i poemi epici. Ma questa affermazione non risolve nulla e non fa che spostare un poco più in là il problema: che diventa infatti questo, «giudicare le tragedie su quale criterio e in quanto destinate a quale scopo»?

Tuttavia, anche a questa nuova formulazione a prima vista sembrerebbe che si possa dare una risposta ovvia: poiché in una definizione celeberrima Aristotele parla della tragedia come di «quell'imitazione di un'azione seria e compiuta... che... mediante la pietà e la paura porta a compimento la purificazione (*katharsis*) di siffatte passioni» (così appunto si legge a principio del cap. 6), questo dovrebbe essere il criterio e questa la finalità in base ai quali giudicare le tragedie: per essere buone tragedie, i drammi devono essere capaci di ottenere precisamente quell'effetto³.

Ma credo che sia subito evidente, di nuovo, che una simile risposta non risolve in realtà nulla: fino a che, quanto meno, non si sia capito perché l'effetto deve essere proprio quello e perché deve avere luogo la "purificazione", la "catarsi"; e poi, non si può trascurare il fatto imbarazzante che, in realtà, nella *Poetica* esiste anche un altro modo di parlare della finalità della tragedia, quello del cap. 14 (richiamato per di più in due o tre altri luoghi successivi nel testo), un modo che parla di un «piacere proprio (una *hedone oikeia*) che proviene da pietà e paura»⁴. Dire questo significa davvero dire la medesima cosa che quando si parla di compimento della catarsi? Il "piacere proprio" è la stessa cosa che il portare a compimento la catarsi? O, se non lo è, c'è comunque qualche relazione tra le due cose, catarsi e piacere proprio,

³ 1449b 24-28.

⁴ *Poet.* 14, 1453b 11-14, cfr. anche 23, 1453a 21 e 26, 1462b 13.

e quale? Per rispondere a tutte queste domande bisognerebbe sapere con certezza che cosa sia la *katharsis*, che è notoriamente una condizione finora mai realizzatasi negli studi, nei quali non si è mai, nemmeno lontanamente, configurata una spiegazione che sia riuscita a raccogliere intorno a sé una decente maggioranza di consensi.

Il groviglio dei problemi sembra così diventare tanto più inestricabile quanto più si procede. È inevitabile allora compiere qualche assunzione pregiudiziale che permetta, con il minimo possibile dell'arbitrio, di dare per acquisito un punto di partenza. A mio giudizio, senza dover preliminarmente discutere del significato preciso di "catarsi" e della definizione del cap. 6 (problemi su cui pure avrei le mie fermissime convinzioni⁵), si può assumere un punto di partenza sul quale credo che oggi quasi tutti gli studiosi converrebbero: la catarsi di cui parla la *Poetica*, comunque poi sia intesa, non può non essere posta in relazione con quella, effetto della musica, di cui parla il libro VIII della *Politica*⁶. Ma, una volta che si sia ammesso questo, la strada per l'interprete si fa subito meno accidentata: perché nella *Politica* la catarsi delle passioni mediante la musica è inserita in un discorso complessivo di educazione pubblica dei cittadini verso la virtù (morale); la finalità della tragedia, se è pensata come il compimento della catarsi delle passioni di pietà e paura, dovrebbe allora essere vista nel medesimo quadro e pertanto Aristotele intendeva dire che chiunque sia chiamato a giudicare della tragedia dovrà valutarla dalla sua capacità di contribuire all'educazione morale dei cittadini della *polis* portando a compimento la catarsi di quelle certe passioni avviata anche con l'educazione musicale.

La finalità così posta alla tragedia e il compito di chi debba giudicare la conformità della tragedia stessa a un simile obiettivo, se intesi in quel modo, configurano allora una situazione che sembra avere subito un suo ottimo senso: Aristotele infatti è l'allievo di Platone e, come ognuno di noi ricorda benissimo la cosa, tanto più lui non poteva aver dimenticato che il suo maestro aveva più volte (nella *Repubblica*, nelle *Leggi*) violentemente attaccato la tragedia imputandole effetti moralmente disgregatori sul pubblico. Nella *Poetica*, dunque, Aristotele contesterebbe la posizione del maestro cercando di mostrare che la buona tragedia ha invece effetti moralmente positivi in quanto è capace di ottenere qualche risultato utile in relazione alla gestione di certe

⁵ Le ho espresse in diversi lavori, specialmente quelli ricordati sopra, nella nota 2.

⁶ *Pol.* VIII 7, 1341b 32–1342a 15.

passioni. E, anche senza impegnarci nella descrizione più precisa di questo “risultato positivo”, cioè senza addentrarci nel campo minato della discussione sulla catarsi, si può facilmente vedere che la teoria critica della *Poetica* è veramente costruita in modo tale da raccomandare una tragedia che corrisponda ai contenuti e alle strutture fondamentali della morale insegnata da Aristotele stesso nelle sue *Etiche*; ci si potrebbe dilungare, all’occorrenza, sui contenuti e sul senso che devono essere presenti in ogni tragedia perché essa sia “buona”; si potrebbe ricordare che ogni tragedia deve descrivere il passaggio di un personaggio dalla felicità all’infelicità o viceversa⁷; che deve insistere sulle azioni deliberate di questo personaggio, le azioni che sono frutto di una scelta (*proairesis*)⁸ in vista del fine che per tutti gli uomini è sempre (come insegnano anche le *Etiche*) la felicità; che deve essere costruita sul rispetto del legame di necessità o di verisimiglianza⁹ che deve stringere l’una all’altra quelle azioni (un vincolo che esiste anche nella teoria morale fortemente razionalistica delle *Etiche*); deve rispettare certe condizioni perché la rappresentazione di simili azioni sia effettivamente produttrice di pietà e paura¹⁰, ecc. Sono tutti contenuti che consentono sempre – o quasi – evidenti riscontri con la teoria morale delle *Etiche*: e Aristotele non aveva allora torto se pensava che tragedie costruite in quel modo, con quei contenuti e quel senso, sarebbero risultate conformi alla morale cittadina e utili alla formazione morale dei cittadini – beninteso, certo, secondo quella morale che piaceva a lui e che probabilmente non avrebbe trovato Platone del tutto concorde.

Ci sarebbe soltanto un punto, ma molto importante, da precisare: non è infatti possibile pensare che la tragedia secondo Aristotele entri direttamente nell’educazione morale dei cittadini, che li renda cioè migliori dicendo loro che devono comportarsi così e così, che ci sono cose da fare e quali, altre da non fare e quali. A parte il fatto evidente che non c’è un solo testo della *Poetica* che accenni a qualcosa del genere, e senza insistere sull’altro fatto, abbastanza ovvio, che sembrerebbe

⁷ *Poet.* 7, 1451a 12-15.

⁸ *Poet.* 6, 1450b 9; 15, 1454a 18.

⁹ Si veda ancora il passo del cap. 7 citato sopra in nota 7. Il riferimento a necessità e verosimiglianza ritorna poi più e più volte nel testo. Quanto alla “necessità” delle azioni deliberate nella teoria dell’*Etica*, si tratta della “necessità ipotetica”, a proposito della quale si può vedere quanto ne dico in Donini (2004), pp. 11-14 e (2008), pp. XLII-XLVI.

¹⁰ È l’oggetto specifico dei capitoli 13 e 14 della *Poetica*.

difficilissimo presentare come modelli di comportamento le vicende di eroi tragici come Edipo, o Ifigenia, bisogna ricordarsi che l'educazione morale è, nella teoria etica generale di Aristotele, il frutto delle abitudini e dei comportamenti contratti fin dalla prima fanciullezza, non di un insegnamento volto alla persuasione (in qualsiasi modo ottenuta) della mente degli educandi; mentre al contrario la lezione della tragedia, in quanto questa è prima di ogni altra cosa una forma di *mimesis*, non può essere altro che un'acquisizione innanzitutto cognitiva – il che è ampiamente confermato e spiegato nel cap. 4 della *Poetica*, dove si chiarisce che l'imitazione artistica produce prima di tutto ed essenzialmente una capacità di «comprendere e concludere con il ragionamento», *manthanein kai syllogizesthai*. So bene che questa convinzione di Aristotele a proposito della funzione dell'arte può essere accusata di unilaterale intellettualismo, ma questo è proprio quel che dice il filosofo e non vedo modo, né ragione alcuna, di sfuggire alle sue dichiarazioni in tal senso¹¹. Un *syllogismos*, una conclusione razionalmente raggiunta e verbalmente formulabile è sempre, stando a *Poetica* 4, il risultato primo e fondamentale di un'opera d'arte (non solo letteraria: in quel capitolo, anzi, l'esemplificazione insiste sulle opere pittoriche).

Ma questo risultato non comporta alcuna difficoltà per l'interpretazione che ho finora delineato: è sufficiente ricordarsi che anche secondo la teoria generale delle *Etiche* la virtù morale non è solo un complesso di abitudini passivamente acquisite, ma richiede alla fine l'intervento di un'intelligenza pratica personale, individuale, che implica per ogni cittadino conoscenze adeguate del mondo della prassi (tecnicamente, implica cioè l'intervento della virtù dianoetica della *phronesis*, la "saggezza"). La tragedia, che, come ogni forma di imitazione, produce innanzitutto un'acquisizione di conoscenze, contribuirà alla formazione o al completamento delle conoscenze relative al mondo della prassi e, di conseguenza, contribuirà direttamente alla maturazione della saggezza pratica e ancora, ma qui solo mediatamente, contribuirà infine anche alla virtù morale; l'interpretazione della

¹¹ Naturalmente, assumo qui come valida un'interpretazione del cap. 4 secondo cui il piacere dell'opera d'arte è fondamentalmente un piacere cognitivo. Questa interpretazione non è certo unanimemente condivisa, anzi, in tempi recenti è stata più volte attaccata da diversi autori. Non è possibile e sarebbe lunghissimo discutere qui le ragioni addotte da questi oppositori; lo faccio in un altro lavoro in corso di stampa a cui mi permetto di rinviare il lettore.

Poetica e della funzione della tragedia dovrà allora farsi, da semplicemente moralistica, piuttosto didattico-cognitiva (ed esiste, su queste basi, anche la possibilità di riconciliare la definizione del cap. 6 e il suo cenno alla catarsi con la proposizione del cap. 14 sul “piacere proprio della tragedia che proviene da pietà e paura”: è questo, precisamente, sempre il piacere cognitivo descritto da Aristotele nel cap. 4, quel piacere che nasce p. es. – secondo l’esempio che in quel testo è addotto – anche dalla raffigurazione pittorica di oggetti che sono paurosi o ripugnanti se visti nella realtà. Analogamente, in quanto è una buona imitazione dei comportamenti umani e della vita, la tragedia è in grado di soverchiare la paura e la pietà, giustamente suscitate dall’azione rappresentata, con il piacere della comprensione di una lezione di vita, una vita che sarà sempre esemplare non perché i personaggi tragici siano posti come modelli da imitare, ma perché, essendo stata l’azione costruita dal buon poeta sempre secondo leggi e vincoli di necessità o di ragionevole verisimiglianza, tutto quel che accade nel dramma risulta intelligibile e significativo per lo spettatore, che è posto in grado di capire e concludere con il *suo* discernimento perché le cose nella vita vadano così, e necessariamente o almeno ragionevolmente così).

In questo modo la confutazione di Platone da parte di Aristotele potrebbe essere considerata completa perché la tragedia verrebbe a trovare posto (e anzi, forse, il posto più elevato) nelle pratiche educative della città che vuole formare buoni cittadini, uomini, cioè, non solo dai buoni comportamenti che siano per abitudine rispettosi delle leggi e delle consuetudini, ma anche, o soprattutto, uomini personalmente, individualmente dotati di discernimento e di una buona intelligenza delle situazioni della vita. La *Poetica*, dal canto suo, al suo pubblico – cioè a discepoli della scuola provenienti dalle classi medio-alte della città, gente naturalmente destinata anche a una presenza nella vita politica e non in posizioni di seconda fila – insegnerebbe a valutare secondo quei medesimi concetti e quei criteri la produzione teatrale che deve essere pubblicamente incoraggiata perché è tale da contribuire alla formazione del cittadino.

Ci si potrebbe fermare con soddisfazione qui e credere di avere così spiegato la *Poetica*; e non nascondo né posso dimenticare che per un certo tempo io stesso mi ero fermato qui. Ma non tenevo conto, allora, di una difficoltà evidente, che cioè una simile interpretazione riposa unicamente sulla presenza del misterioso termine che si legge nel cap. 6, *katharsis*, mai più ulteriormente ripreso né spiegato nel testo, e sulla

possibilità di collegare grazie a quel termine la teoria critica della *Poetica* con quella educativa della *Politica*. Ma nella *Poetica* purtroppo non si parla mai di educazione, né di saggezza o di virtù morale: è vero che almeno la finalità cognitiva della tragedia può essere ricavata dai dati stessi del testo (soprattutto da quelli del cap. 4, come ho già ricordato), ma l'integrazione della finalità cognitiva della tragedia nell'interpretazione educativa e didattica rimane un'ipotesi fondata solo sull'unica comparsa della parola *katharsis* nel cap. 6 e sul ricorso, peraltro ragionevolissimo, anzi inevitabile, alla *Politica*. Perché mai, dunque, Aristotele è stato nella *Poetica* così silenzioso, o reticente, sul quadro complessivo, didattico-educativo e, in definitiva, anche politico, in cui il ricorso all'altra sua opera nella quale parla della catarsi, la *Politica*, suggerirebbe di collocare la funzione della tragedia?

Potrei certamente far notare che questa difficoltà non è solo mia, ma comune a qualsiasi interpretazione del trattato di tipo didattico-educativo (in entrambe le sue versioni possibili, quella schiettamente moralistica e quella cognitiva che io preferisco e ho sopra illustrato: sono appunto queste due a formare la maggioranza delle interpretazioni moderne); e potrei ricordare il carattere o mutilo o non-finito del testo, che deve sicuramente essere stato progettato da Aristotele come se avesse dovuto essere dotato di un secondo libro, che o non ci è pervenuto, o non fu mai scritto, un libro in cui forse qualche cosa di più sulla finalità della tragedia sarebbe stato detto. Ma non è produttivo avanzare simili argomenti, che sarebbero appunto soltanto tentativi di difesa e non spiegazioni, tanto più che da qualche tempo mi sono convinto che esistono già, in quel che leggiamo della *Poetica*, gli spunti utili per farci capire perché Aristotele, che aveva senza dubbio impostato la trattazione nei limiti e nell'intenzione di un'implicita risposta a Platone, abbia poi, nel corso dell'esecuzione dell'opera, ritenuto di dover attenuare, fin quasi a cancellarle, le tracce che avrebbero condotto chiaramente alla concezione didattico-educativa della tragedia.

La spiegazione è molto semplice e si trova subito quando si nota nella *Poetica* la comparsa di un'idea del tutto nuova, che è solo di questo libro (nella *Politica* non se ne ha infatti il più lontano sentore): è l'idea, su cui Aristotele ritorna più volte, per la precisione quattro volte in un testo così breve¹², che la tragedia ottiene i suoi effetti anche alla sola lettura del testo, anche senza rappresentazione e azione drammatica.

¹² *Poet.* 6, 1450b 18; 14, 1453b 4-7; 26, 1462a 11-14 e 17.

È sufficiente questa ipotesi della tragedia letta per mandare in frantumi tutta la teoria della finalità didattico-educativa, quanto meno per la sua parte (che è in realtà, peraltro, quella fondante) che si ricollega all'esigenza di una rappresentazione teatrale come momento dell'educazione pubblica del buon cittadino. Può darsi benissimo, infatti, che la tragedia letta insegni ancora qualcosa, ma a ben pochi evidentemente, quelli che erano in grado di leggerla essendo sempre stati, anche nel tardo IV secolo, una minoranza dei cittadini in qualsiasi *polis* greca. E, inoltre, a quei pochi che saranno stati in grado di leggerla, non faceva certo bisogno della tragedia per apprendere la saggezza di vita e completare la loro virtù morale (saggezza e virtù che nella concezione di Aristotele, come credo sia ampiamente noto, rispecchiano i valori delle classi alte o medio-alte della società greca): la pratica della vita cittadina da posizioni di eminenza, eventualmente la frequentazione della scuola filosofica, certamente mettevano in grado i potenziali lettori di tragedie di acquisire una completa formazione morale e intellettuale anche senza e prima delle rappresentazioni drammatiche. Nella prospettiva di una tragedia personalmente e privatamente letta, il pubblico della *Poetica* e quello della tragedia, che sarebbero stati ben distinti e almeno nella massima loro parte differenti nell'ipotesi che la tragedia fosse rappresentata, in quella prospettiva nuova i due tipi di pubblico vengono dunque per la prima volta a perfettamente coincidere, ma anche a restringersi in una molto esigua minoranza della comunità cittadina; e diventerebbe allora molto difficile, per non dire impossibile, inserire la pratica della lettura in un progetto di educazione comunitaria dei cittadini – a meno di prescrivere che la città legiferi anche sulle letture dei privati, stabilendo che tutti della lettura debbano aver parte e che le letture siano quelle e solo quelle: cosa che per fortuna Aristotele non deve aver mai pensato.

Di qui, dalla consapevolezza che Aristotele doveva avere di questa situazione nuova, si può pensare che sia venuto il silenzio che, dopo il cenno alla catarsi nel cap. 6, la *Poetica* rigorosamente osserverà su eventuali finalità didattiche ed educative della tragedia; nel corso delle sue analisi e dopo l'affacciarsi della prospettiva di una lettura personale dei testi tragici Aristotele avrà avuto il sospetto che in questa prospettiva appunto la funzione educativa rischiava di scomparire, almeno nella sua dimensione e destinazione pubblica e politica, e di trasferirsi, tutt'al più, su un piano di autoeducazione personale e privata, riservata a un pubblico di lettori inevitabilmente ristretto alle classi

più abbienti ed educate (per di più, già abbastanza educate!). Avendo preso le mosse da una critica radicale della condanna platonica della poesia e avendo avuto presenti, inizialmente, soprattutto il secondo e il terzo libro della *Repubblica*, quindi essendosi collocato in partenza sul terreno della politica educativa della città, Aristotele, in corso d'opera, si trovava inoltre a essersi interessato piuttosto o soprattutto della struttura del racconto tragico e della sua fecondità cognitiva. Ma, tacendo dopo il cap. 6 di quella che doveva essere stata la sua ipotesi di partenza, tipicamente antiplatonica, quella della funzione positivamente e pubblicamente educativa del teatro, Aristotele non sostituisce alcunché di esplicito a quell'ipotesi e osserverà il silenzio anche su qualsiasi altra finalità che potrebbe essere pensata come aggiuntiva o sostitutiva, soltanto mantenendo fermo quel "piacere proprio" che dice così poco, da sé, che ognuno potrebbe interpretarlo come gli appare più plausibile: cioè o ancora conciliandolo con il "compimento della catarsi", come poco fa è stato da me suggerito ed è certamente consigliabile in prima istanza pensare, dato che è sempre preferibile trovare una spiegazione che dia conto coerentemente di tutti gli elementi del testo; oppure immaginando uno scenario privato in cui il piacere della lettura può eventualmente stemperarsi e modificarsi fino a diventare soltanto l'interesse del critico o del teorico per la struttura dei racconti e per la costruzione delle azioni. Alla fine del libro, la funzione della tragedia e dell'arte in generale rimane così molto ambiguamente sospesa tra una finalità didattico-educativa appena abbozzata (anche se mai smentita esplicitamente) e una possibilità di fruizioni tra cognitive ed estetico-edonistiche sommestamente suggerite, ma mai né chiaramente raccomandate come il risultato supremo dell'arte, né, in realtà nemmeno mai veramente enunciate. (Questa mia ricostruzione è stata recentemente accusata di ricadere in un'interpretazione di tipo genetico ed evolutivo del pensiero di Aristotele: e "metodo genetico" ed "evoluzionismo" sono parole che, attualmente, negli studi di filosofia antica e specialmente in quelli aristotelici appaiono completamente fuori moda e a volte sono usate dal critico come una pistola puntata alla nuca dei presunti colpevoli. Dopo l'ondata strutturalista e, soprattutto, dopo l'alluvione – tuttora in corso – della filosofia analitica inglese un "evoluzionista" rischia di apparire un imbecille o, quanto meno, un nostalgico ingenuo. Chi scrive queste pagine non ne è però minimamente preoccupato e crede di aver comunque in altri casi dedicato una sufficiente attenzione agli interpreti analitici, dai quali anzi

non negherà mai di aver imparato molto; ma, appunto, in altri casi. Ve ne sono pur sempre alcuni nei quali l'evoluzionismo – o, diciamolo più modestamente, il semplice ricorso a dati sicuri della biografia e della formazione e situazione culturale dei filosofi – continua a essere un fatto di semplice buonsenso. L'iniziale riferimento a premesse platoniche in ogni campo di ricerca che Aristotele abbia coltivato mi sembra proprio uno di questi fatti).

Aristotele dunque deve aver pensato che le due prospettive che ho descritto per la *Poetica* potessero convivere, anche se per certi segnali presenti nel testo (piccoli, è vero, ma reali) si può indovinare che era consapevole e forse anche preoccupato della loro profonda diversità; e in fondo si potrebbe anche ammettere che la convivenza sia possibile se si immagina che il piacere della tragedia sia sempre, ma solo genericamente il fine della stessa, ma sia poi specificamente uno per gli spettatori che non sono lettori, un altro per i lettori colti e filosoficamente preparati: i piccoli segnali cui alludevo si troverebbero appunto nel diverso modo in cui, in pieghe anche minime del testo, che di solito passano del tutto inosservate, Aristotele parla del piacere e *dei piaceri*¹³ che la tragedia può procurare (e già l'oscillazione tra il singolare del maestoso "piacere proprio" e il plurale dei piaceri molteplici, che, dove sono nominati nel testo, appaiono legati alla rappresentazione scenica, suggerisce che non dovrebbe trattarsi proprio del medesimo effetto): bastava chiarire meglio, cioè dire esplicitamente il punto. Il grosso guaio della *Poetica*, quello per cui credo che si possa parlare veramente di un'incongruenza nella teoria è che Aristotele sembra anche, simultaneamente, voler sostenere che l'effetto della tragedia rimane sempre il medesimo, sia alla lettura personale del testo, sia davanti alla rappresentazione scenica e questo può essere vero soltanto per la minoranza colta del pubblico di lettori.

Ma questa incongruenza, che pur credo innegabile, come suggerivo sopra non dovrebbe essere intesa come una debolezza grave o come il segno di un fallimento teorico. È possibile, e credo anche sia di molto preferibile, vederci invece una ricchezza e un segno di onesto e coraggioso approfondimento da parte dell'autore, che era erede di una cultura, filosofica e non, avvezza a trovare nella tragedia rappresentata nel teatro un momento di aggregazione civica e di affermazione o di-

¹³ Così *Poet.* 26, 1462a 16. Su tutto il problema, mi sia consentito rinviare a Donini (2008), pp. CXXXIV-CXLV.

vulgazione di valori e modi di sentire pubblicamente condivisi; ma era anche, Aristotele, il portatore di un nuovo modo di fare e divulgare la cultura stessa, filosofica e non, mediante la pagina prima scritta nel trattato filosofico o nel testo poetico, poi meditata e commentata. Se si pensa alla razionalizzazione e all'efficienza nei modi di produzione e di diffusione della cultura che la lettura dei testi, filosofici e letterari, praticata da Aristotele e dai suoi discepoli così introduceva e promuoveva; se si ricorda che l'autore di questa promozione era stato allievo di Platone e si ricorda anche quel che Platone pensava della scrittura, se si ricorda tutta la diffidenza di lui verso il libro scritto, si vede bene quanta strada Aristotele avesse percorso, quanto grandi novità introducesse e chi, tra il suo maestro e lui, sia più affine e più vicino a noi, tanto più razionale e più moderno. Al suo confronto, Platone appare ancora come un pensatore arcaico.

La ricchezza della *Poetica* è, a mio modo di vedere, appunto quella profusa da un pensatore che ha saputo esprimere l'eredità più classica dell'età dell'oralità e, insieme, ha inaugurato l'età della lettura dei testi e della scrittura di commenti. Che le due parti non stiano tanto facilmente insieme è probabilmente vero e nella *Poetica* stessa non sarebbe difficile trovarne i segni (su questo punto sarebbe bello diffondersi più ampiamente, ma qualcosa a proposito del piacere e dei piaceri della tragedia ne ho già accennato). Ma l'incongruenza che ne risulta è semplicemente quella di un libro straordinario, che sa nello stesso tempo perfettamente illustrare l'eredità di un'età ormai conclusa e già sentita come classica – quella della rappresentazione drammatica come momento fondante della cultura e aggregativo della vita cittadina – e tentare di sintetizzare quell'eredità con il presentimento di un mondo nuovo, quello del testo letterario scritto e disponibile all'interpretazione del critico o del filosofo teoretico. La *Poetica* è insomma, insieme ambigua e ricchissima perché guarda da una parte e indietro al mondo di Platone, dall'altra e in prospettiva alla fondazione (certo ancora molto lontana) di una disciplina filosofica autonoma e nuova, quella che noi chiamiamo l'estetica, e, più modestamente, forse, ma anche più immediatamente vicino a lei nel tempo, prepara il lavoro dei grammatici e dei critici letterari dell'età ellenistica¹⁴.

¹⁴ E a questo proposito vorrei ricordare l'importantissimo cap. 25 (e raccomandarne la lettura più attenta). Ne ho parlato in Donini (2008), pp. CLXIV-CLXXVIII.

ANNA MARIA IOPPOLO¹

La tradizione platonico-accademica e il concetto di *καθήκον* nella filosofia di Zenone e di Arcesilao

1. Zenone fonda la teoria dell'azione sul concetto di *καθήκον* da lui coniato per la prima volta e definito come «quell'azione che dopo essere stata compiuta, possiede una giustificazione razionale»². Arcesilao utilizza apparentemente la stessa definizione di Zenone per descrivere l'azione di colui che sospende il giudizio su tutte le cose, che egli chiama *κατόρθωμα*³. La stretta affinità verbale che c'è tra la definizione del *καθήκον* zenoniano e quella del *κατόρθωμα* di Arcesilao è inequivocabile, per cui, dato il carattere dialettico e confutatorio della filosofia di Arcesilao, essa assume un significato di un argomento *contra Stoicos*. Ed è questa l'interpretazione di una parte della critica, capeggiata dagli importanti studi di Pierre Couissin⁴. Un'altra parte della critica ha riconosciuto che l'*eulogon* costituisce la proposta di un criterio d'azione fornita da Arcesilao in propria persona, ma spiegando la terminologia filosofica tecnica alla luce dei valori etici stoici, ha finito per non coglierne appieno il significato⁵. Nell'una e nell'altra interpre-

¹ Sapienza - Università di Roma (ioppolo@uniroma1.it).

² DL VII 107 (SVF I 230).

³ Cfr. SE M VII 158.

⁴ Cfr. P. COUISSIN, *Le stoïcisme de la Nouvelle Académie*, «Revue d'histoire de la philosophie», III (1929) pp. 241-276; G. STRIKER, *Sceptical Strategies*, in M. SCHOFIELD-M. BURNEYAT-J. BARNES (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980 (ora anche in EAD., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996, pp. 92-115); M. BURNEYAT, *Carneades Was No Probabilist* (studio non pubblicato), soltanto per citarne alcuni.

⁵ Cfr. M. SCHOFIELD, *Academic Epistemology*, in K. ALGRA-J. BARNES-J. MANSFELD-M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, p. 334.

tazione la filosofia di Arcesilao sarebbe dipendente, o almeno debitrice, nei confronti della filosofia di Zenone. A mio parere esiste una terza possibilità, ovvero che una terminologia comune, ricavata da un comune retroterra culturale, sia stata utilizzata da Zenone e Arcesilao a fini e significati differenti che non oscurano le differenze concettuali che le separano⁶.

Il comune retaggio filosofico da cui prendevano le mosse tanto Zenone quanto Arcesilao deriva non soltanto dal fatto che entrambi si richiamavano agli stessi maestri, ma anche dal clima culturale caratterizzato da intensi dibattiti tra le varie scuole filosofiche e dallo spirito aperto che permetteva ai giovani aspiranti filosofi di spostarsi da una scuola all'altra. Zenone era passato dal Cinismo all'Accademia e Arcesilao dal Peripato all'Accademia⁷. Le vicende biografiche dei due filosofi illustrano la loro formazione culturale, i prestiti rispetto alla tradizione filosofica precedente, che hanno contribuito allo sviluppo delle loro dottrine. In particolare nel *bios* laerziano di Zenone, il passaggio dal discepolato presso Cratete a quello presso l'Accademia platonica di Polemone costituisce un evento significativo e problematico perché avviene dopo che Zenone aveva fondato la sua scuola: il fatto che egli continuasse a seguire l'insegnamento di altri filosofi, nonostante avesse aperto una sua scuola, è interpretato non solo come apertura verso gli apporti culturali esterni, e quindi a testimoniare la sua assenza di boria, ἀτυφία⁸, ma anche a sostenere l'accusa di plagio. Diogene Laerzio narra che Zenone era già un προκόπτων, quando si mise a frequentare la scuola di Polemone⁹, il quale si sarebbe accorto che Zenone si impadroniva della sua filosofia e avrebbe esclamato:

⁶ Non mi propongo dunque qui di confutare l'interpretazione dialettica dell'*eulogon* di Arcesilao, perché ho avuto occasione di discuterla più volte altrove: cfr. A. M. IOPPOLO, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel terzo e secondo secolo a. C.*, Napoli 1986; *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia: Plutarco, Adversus Colotem* 26, «Elenchos», XXII (2000), pp. 333-360; *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli 2009.

⁷ Cfr. DL VII 4 e 25; DL IV 22, *Acad. Hist. (PHerc. 1021 DORANDI)* col. XV 3-10.

⁸ In tal senso depone anche DL VII 16, su cui cfr. J. MANSFELD, *Diogenes Laertius on Stoic Philosophy*, «Elenchos», VII (1986), p. 325; cfr. anche D. HAHM, *Diogenes Laertius VII: On the Stoics*, ANRW 36, 6, Berlin New York 1992, p. 4122 n. 108.

⁹ Il discepolato presso Polemone sembra essere un dato biografico certo, cfr. D. HAHM, *Diogenes Laertius VII*, cit., p. 4103.

«Non mi sfugge, o Zenone, che entri da me per la porta del giardino e mi rubi la mia dottrina per darle una veste fenicia»¹⁰.

Esiste infatti una tradizione che fa di Zenone tributario e quasi plagiatario della filosofia platonico-accademica, in particolare della dottrina di Polemone¹¹. L'accusa di travestire la filosofia altrui ad opera di un linguaggio nuovo è ripresa da Cicerone, che, pur insistendo sulla dipendenza della filosofia di Zenone dalla tradizione accademica e peripatetica, attribuisce il conio di parole nuove anch'egli alle origini semitiche di Zenone:

«In seguito quel tuo piccolo Fenicio, uomo peraltro ingegnoso vedendo che non aveva guadagnato causa perché la natura era contro di lui, cominciò a giocare con le parole»¹². E più avanti insiste: «Zenone parlava in modo diverso dagli altri, ma le sue idee non erano diverse da quelle di tutti»¹³.

L'accusa di scarsa originalità risale già a Carneade, il quale riconduceva le differenze fra gli Stoici e i Peripatetici ad una disputa verbale e non sui concetti¹⁴, accusa riformulata poi da Antioco d'Ascalona nella pretesa che gli Stoici fossero innovatori soltanto in campo linguistico, ma non in quello delle idee¹⁵. Infatti Antioco sosteneva che la dottrina stoica dovesse essere considerata una correzione dell'Accademia Antica piuttosto che un nuovo sistema filosofico¹⁶. Se la tradizione da cui dipende Diogene Laerzio non è la stessa da cui dipende Cicerone, e

¹⁰ DL VII 25.

¹¹ Cic. *de fin.* IV 45 (SVF I 198): *mibi autem aequius videbatur Zenonem cum Polemone disceptantem, a quo quae essent principia naturae acceperat...*; IV 61: *quid esset cur nobis Stoicos anteferres, qui de rebus bonis et malis sentirent ea quae ab hoc Polemone Zeno cognoverat, nominibus uterentur iis quae prima specie admirationem, re explicata risum moverent.*

¹² Cic. *de fin.* IV 56 (SVF I 232): *Postea tuus ille Poenulus ... homo igitur acutus, causam non obtinens repugnante natura verba versari coepit.*

¹³ Ibid.: *Hic loquebatur aliter atque omnes, sentiebat idem quod ceteri.* J. ANNAS (ed.), *Cicero on Moral Ends*, Cambridge 2001, p. 108, n. 30, commenta: «He (Zeno) is called Phoenician here to suggest that his philosophical moves are shifty; the Romans saw Phoenicians as untrustworthy, a stereotype fortified by their long struggle with the Phoenician city of Carthage».

¹⁴ Cic. *de fin.* III 41; cfr. III 10, IV 2; 5; 21.

¹⁵ Cfr. Cic. *de nat. deor.* I 16.

¹⁶ Cfr. Cic. *acad.* I 43.

quindi non è Antioco¹⁷, bisogna ipotizzare l'esistenza di una tradizione ostile, che, enfatizzando le origini non greche di Zenone, attribuiva le sue innovazioni concettuali a puri giochi verbali. Questa ipotesi è avvalorata anche dalle parole di Timone di Fliunte, il quale descrive Zenone come una vecchia «fenicia», Φοίνισσαν, ingorda e avida di tutto che «aveva un cervello più corto di uno scindapso», alludendo con la sua caricatura alla vacuità dei concetti e all'astrusità delle parole¹⁸.

Anche Cicerone si trova in difficoltà dinanzi alla traduzione della terminologia filosofico-tecnica di Zenone, perché è un vocabolario filosofico già ostico in greco. Si tratta di introdurre parole nuove, nuovi conii, anche nella lingua latina. A proposito della traduzione in latino del termine filosofico καταληπτόν con *comprehendibile*, di cui è un calco, Cicerone chiede ai suoi lettori: *Feretis haec?*¹⁹. Non meno impe-

¹⁷ Cfr. J. MANSFELD, *Diogenes Laertius on Stoic Philosophy*, cit., pp. 323-327, il quale ipotizza che la fonte del collegamento fra Zenone e Polemone in Diogene Laerzio siano le successioni: «Polemone presumably was made responsible for aspects of Zeno's ethics not reducible to Cynic example. The main link, in Diog. Laert., remains that with the Cynics according to the Successions; other affiliations to some extent are left to take care of themselves». Al contrario J. Brunschwig, *Zeno between Kition and Athens*, in T. SCALTSAS and A. S. MASON (eds.), *The Philosophy of Zeno*, Larnaca 2002, p. 24, commenta: «I suspect (...) that the anecdote supports (or has been concocted so as to support) an Antiochean view of Stoicism, according to which there is no real difference between the Stoics and the Old Academy, but only a verbal one. Still, one would like to know what Polemo found specifically "Phoenician" in Zeno's vocabulary; but it is probably impossible to answer that question».

¹⁸ Cfr. *Timon* fr. 38 DI MARCO. *Timone di Fliunte*. Silli, introd. ediz. critica, trad. e commento di M. Di Marco p. 198, il quale spiega: «con raffinata arguzia Timone usa qui un termine – κίνδαψος = σκίνδαψος – che nella dialettica stoica valeva come sinonimo di φωνή μὴ σημαίνουσα (SE M VIII 133)», e rinvia al commento di Causabon: «hoc (...) voluit Timon, Zenonem hominem fuisse loquacem et cuius verba darent sine mente sonum».

¹⁹ *Acad.* I 41. È noto che l'obiettivo di Cicerone è quello di far conoscere ai Romani la filosofia greca e che egli si trova in difficoltà di fronte al problema della traduzione in latino della terminologia filosofica greca, in particolare di quella stoica. J.G. F. POWELL, *Cicero's Translations from Greek*, in J.G. F. POWELL (ed.) *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, p. 288: «Invention is perhaps a misleading term. If the new formation is closely modelled on the form of the foreign word, the result is what is known as a *calque*... Most of Cicero's coinages in philosophical vocabulary are of this sort: so for example 'comprehendibilis' is a calque of καταληπτός»; cfr. anche p. 292. Cfr. W. GÖRLER, *Ein Sprachlicher Zufall und seine Folgen 'Wahrscheinliches' bei Carneades und bei Cicero*, rist. in *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Leiden 2004, p. 61 e sgg., che spiega le ragioni che hanno indotto Cicerone a tradurre in latino

gnativa ed incerta è la traduzione in latino del termine καθήκον con il termine *officium*, a cui Cicerone accenna più volte nelle *Lettere ad Attico*²⁰. Del resto, come attesta Diogene Laerzio, il termine καθήκον risulta nuovo anche a un parlante greco, tanto che è necessario spiegarne l'etimologia²¹.

2. Per ben due volte infatti Diogene Laerzio nella *Vita di Zenone* sottolinea che fu Zenone ad introdurre il termine καθήκον insistendo sulla novità della denominazione. Al par. 25, nel corso della biografia, afferma:

«Dicono che (Zenone) fu anche il primo ad aver denominato (ὠνομακέναι) il καθήκον e ad aver elaborato un λόγος su di esso (καὶ λόγου περὶ αὐτοῦ πεποικέναι)»²².

E al par. 107, nel corso dell'esposizione della dottrina stoica, ne riporta la definizione:

«Gli Stoici dicono che il καθήκον è quell'azione che dopo essere stata compiuta, possiede una giustificazione razionale, perché è conforme alla natura nella vita e si estende anche agli animali e alle piante. Infatti anche in queste è possibile vedere azioni appropriate»²³,

Quindi precisa che Zenone fu il primo ad utilizzare il termine avvalendosi del suo senso etimologico:

«Il καθήκον è stato così denominato (κατωνομάσθαι δ' οὕτως) per la prima volta da Zenone prendendo questa denominazione, dall'espressione «trovarsi in accordo con qualcuno (ἀπὸ τοῦ κατὰ τινος ἤκειν)». Esso è un'attività appropriata alle disposizioni naturali»²⁴.

πιθανόν con *probabile*, ma sottolinea anche come il termine latino non corrisponda perfettamente al significato del πιθανόν carneadeo.

²⁰ Cfr. *Ep. ad Att.* XVI 11, 4; 14, 3.

²¹ Cfr. D. НАИМ, *Zeno before and after Stoicism*, in T. SCALTSAS and A.S. MASON (eds.), *The Philosophy of Zeno*, cit. p. 44.

²² DL VII 25: φασι δὲ καὶ πρῶτον καθήκον ὠνομακέναι καὶ λόγου περὶ αὐτοῦ πεποικέναι.

²³ καθήκον φασι εἶναι ὁ πραχθὲν εὐλογον ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει. Ὁράσθαι γὰρ κατὰ τούτων καθήκοντα.

²⁴ κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρῶτου Ζήνωνος τὸ καθήκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ

L'insistenza sul verbo *κατωνομάσθαι* pone l'accento sul fatto che la novità introdotta da Zenone consiste nell'aver collegato il termine *καθήκον* a quella etimologia²⁵, ma non nell'aver inventato una nuova definizione. È possibile quindi che Zenone abbia coniato il termine *καθήκον* per adattarlo ad una definizione preesistente. Del resto la definizione di *καθήκον* è formale perché pone l'accento sulla giustificazione sostenuta da buoni motivi, *εὐλογος ἀπολογία*, ovvero su una difesa che consegue a un'azione conclusa, che è già stata compiuta, ma che è strettamente legata ai principi da cui l'azione discende. La difesa poggia dunque su principi che non sono enunciati nella definizione.

Ebbene Arcesilao chiama l'azione compiuta da colui che sospende il giudizio un *κατόρθωμα* e la definisce negli stessi termini con cui Zenone definisce il *καθήκον*.

L'interpretazione immediata, suscitata dall'identità verbale delle due definizioni, è di pensare a una ironizzazione dialettica della posizione del saggio stoico, costretto a compiere le azioni dell'uomo comune, essendo ormai privo della scienza di cui la confutazione di Arcesilao lo ha spogliato. Tuttavia se si esaminano il contesto culturale e le circostanze in cui si sviluppano le due filosofie, ci si avvede che il criterio d'azione che propone Arcesilao può essere interpretato come un tentativo di recuperare la genuina tradizione platonico-accademica minacciata dagli esiti dogmatici a cui l'aveva condotta la filosofia di Zenone. In effetti Zenone si era impadronito di alcune dottrine accademiche e le rielaborava alla luce della sua pretesa di verità, trasformandole profondamente nel loro significato. Sia la fisica che l'etica di Zenone possono essere infatti considerate in un certo senso sviluppi del platonismo: la cosmologia è debitrice nei confronti del *Timeo*, dialogo particolarmente studiato anche all'interno dell'Accademia di Polemone²⁶. Ma, ancora più

τινας ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. Ἐνέργημα δ' αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκείον.

²⁵ M. SCHOFIELD, *Cicero, Zeno of Citium, and the Vocabulary of Philosophy*, in M. CANTO SPERBER et P. PELLEGRIN (eds.), *Le style de la pensée*. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig, Paris 2002, p. 415, ritiene che il passo di Diogene Laerzio «implies that an old word was put to a different use; the earlier passage suggests that this new use of the word corresponded to a new subject in philosophy, or at any rate to a newly formulated subject».

²⁶ D. SEDLEY, *The Origins of Stoic God*, in D. FREDE, A. LAKS, (eds.) *Tradition of Theology. Studies in Hellenistic Theology its Background and Aftermath*, Leiden, Boston, Köln, 2002, p. 47, riconducendo all'influenza del *Timeo* alcuni aspetti della fisica

manifestamente in campo etico, Zenone accoglieva nella sua formula del fine il concetto di natura che aveva desunto da Polemone e si serviva di una definizione di scienza di derivazione chiaramente accademica²⁷. Il concetto di conformità alla natura, infatti, che aveva condotto Zenone ad elaborare la dottrina dei προηγμένα, è un principio cardine dell'etica di Polemone di cui tanto Arcesilao quanto Zenone sono stati discepoli in tempi diversi. Per Polemone infatti «la natura e ciò che è conforme a natura sono gli elementi basilari della felicità»²⁸. Ebbene, la premessa comune dalla quale sia Zenone che Arcesilao partono, in accordo con l'etica accademica, è che l'indagine sul criterio d'azione nasce dalla necessità di giustificare naturalmente la condotta della vita per raggiungere la felicità. Potrebbe pertanto non essere infondata l'ipotesi che entrambi abbiano desunto la definizione di azione morale dallo stesso ambiente culturale, ovvero durante gli anni di formazione all'interno dell'Accademia platonica. È Sesto Empirico a riferire la posizione di Arcesilao nel contesto dialettico della polemica antistoica.

«Ma poiché dopo di ciò doveva (ἔδει) ricercare (ζητεῖν) anche intorno alla condotta della vita, la quale non può essere giustificata naturalmente senza un criterio, da cui anche la felicità, cioè il fine della vita, acquista una certezza dipendente, Arcesilao dice che colui che sospende l'assenso su tutte le cose regolerà le sue scelte e suoi rifiuti e, in generale, le azioni, secondo l'eulogon e procedendo secondo questo criterio avrà successo; infatti la felicità si raggiunge per mezzo della saggezza (διὰ τῆς φρονήσεως), la saggezza risiede nelle azioni che raggiungono il successo (ἐν τοῖς κατορθώμασιν) e l'azione che raggiunge il successo è quella che dopo essere stata compiuta, ha la propria giustificazione sostenuta da buoni motivi (ὅπερ πραχθὲν εὖλογον ἔχει τὴν ἀπολογία)²⁹».

La differenza tra la posizione di Zenone e quella di Arcesilao sta

di Zenone, afferma: «We thus cannot afford to ignore the possibility (...) that Polemo's Academy served as the bridge between that seminal Platonic dialogue and the physics of his own pupil Zenon».

²⁷ Cfr. DL VII 87 (SVF III 179), Ps. Plat. def. 414 B 10 E.

²⁸ Cfr. Plut. de comm. not. 1069 E-F. Sulla minaccia rappresentata dalla filosofia di Zenone per gli sviluppi dell'Accademia platonica, cfr. J. DILLON, *The Heirs of Plato*, Oxford 2003, pp. 234-236.

²⁹ SE M VII 158.

nei presupposti teorici da cui discende l'azione e quindi nel fatto che l'azione che deve essere giustificata è, nel caso dell'accademico, l'azione compiuta da chi sospende il giudizio e quindi da chi non possiede alcuna conoscenza, nel caso del saggio stoico è l'azione di colui che possiede la scienza. Infatti l'azione dello stoico e quella dell'accademico si fondano su una diversa concezione della φρόνησις. Mentre per Zenone la φρόνησις è la scienza di ciò che si deve fare o non si deve fare³⁰ e perciò è la scienza che nelle diverse situazioni permette di compiere l'azione che il *logos* prescrive, per Arcesilao la φρόνησις non è scienza, bensì è la capacità di vivere in modo intelligente, perché consiste nel compiere azioni che raggiungono il successo, in quanto sono regolate dall'*eulogon*. Per agire in modo *eulogon* non serve la scienza, ma è sufficiente seguire la natura e in questo modo si possono compiere azioni che colgono nel segno e che sono quindi κατορθώματα.

3. Come è stato più volte sottolineato, sia il concetto di *eulogon* sia il termine κατορθώμα non sono nuovi nel pensiero greco precedente, ma si incontrano già in Aristotele³¹. La considerazione di *eulogon* non riguarda il procedimento per raggiungere una verità ottenuta scientificamente, ma la soddisfazione dell'animo che deriva dal raggiungimento di questa verità. Pertanto l'*eulogon* non è un giudizio di conoscenza speculativo, ma è piuttosto una considerazione che segue solitamente una constatazione già effettuata per segnalarne la razionalità. Esso infatti non comporta l'assenso, come emerge anche dalla definizione stoica: «*eulogon* è quel giudizio che ha più tendenze ad essere vero», ma che non racchiude il riconoscimento della verità, ovvero l'assenso³². Quando Zenone spiega che il καθήκον è ἐνέργημα ... ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκείον, e che è comune anche agli animali e alle piante, intende sottolineare la conformità dell'atto alla natura di chi la compie³³. La giustificazione razionale consiste allora nella constatazione che l'azione è stata eseguita conformemente alla natura dell'essere

³⁰ Cfr. Stob. II 59, 4 (SVF III 262).

³¹ Cfr. M. LE BLOND, *Eulogos et l'argument de convéance chez Aristote*, Paris 1938, p. 33; Id. *Logique et méthode chez Aristote. Etudes sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris 1939, pp. 240 e sgg. Cfr. A.M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, cit., pp. 121-156.

³² DL VII 76.

³³ A.A. LONG-D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, II, p. 356, osservano «The etymology advanced here has never been satisfactorily explained

vivente, nel caso dell'uomo conformemente alla ragione, nel caso del saggio conformemente alla retta ragione. Pertanto l'azione appropriata, che è un'azione compiuta in accordo con la natura, è un'azione che era ragionevole compiere. Tuttavia per compiere un'azione razionale è necessario possedere la conoscenza. Infatti il criterio dell'azione per uno stoico non può essere l'*eulogon* perché l'*eulogon* non comporta l'assenso, mentre per agire è necessaria la conoscenza, la comprensione, la κατάληψις³⁴. Il saggio stoico che possiede la scienza, l'ἐπιστήμη, vale a dire una κατάληψις salda e sicura che non si lascia mutare dal ragionamento³⁵, è il solo in grado di giustificare il suo assenso ed è quindi il solo in grado di compiere l'azione retta, il καθήκον τέλειον. Per Arcesilao invece l'*eulogon* regola il comportamento di colui che sospende il giudizio perché, non comportando l'assenso, presuppone che l'azione consegua naturalmente senza che si esprima alcun giudizio. Che questo sia il significato dell'*eulogon* per Arcesilao è confermato da una testimonianza di Plutarco, ampiamente discussa dalla critica e a cui qui è possibile soltanto accennare³⁶. All'accusa rivoltaagli dagli Stoici e dagli Epicurei che l'accademico, senza assenso, non ha ragioni sufficienti per agire e non può quindi evitare di compiere azioni in modo assurdo e casuale³⁷, Arcesilao risponde che l'impulso conduce l'accademico naturalmente (φυσικῶς) verso ciò che è appropriato (οἰκείον) senza l'intervento dell'assenso. Se Arcesilao propone dunque l'*eulogon* come criterio in base al quale colui che sospende regolerà le scelte e i rifiuti è perché l'*eulogon* non comporta l'assenso e quindi è il criterio a cui si deve attenere il saggio stoico privato della

(...) Its key feature is presumably κατά, so basic a preposition in Stoic ethics, with τινάς (unnecessary to the etymology) implying accordance with 'people's natures'».

³⁴ La posizione stoica è ben illustrata da Cicerone nel *Lucullus* (24-25), proprio nel contesto della polemica contro gli Accademici; 25: *Quo modo autem moveri animus ad adpetendum potest, si id quod videtur non percipitur adcommodatumne naturae sit an alienum? Itemque, si quid officii sui sit non occurrit animo, nihil umquam omnino aget, ad rem umquam impelletur, numquam movebitur. Quod sit aliquid aliquando acturus est, necesse est id ei verum quod occurrit videri.*

³⁵ Cfr. DL VII 47 (SVF I 68).

³⁶ Per un'analisi più approfondita della testimonianza di Plutarco, cfr. A.M. IOPPOLLO, *Su alcune recenti interpretazioni dello scetticismo dell'Accademia: Plutarco, Adversus Colotem* 26, «Elenchos», XXII (2000) pp. 333-360.

³⁷ Cfr. l'obiezione di Colote in Plut. *adv. Col.* 1122 F: «Come mai chi sospende il giudizio non si reca verso il monte, ma va nel bagno, e si alza e si avvia non in direzione del muro, ma della porta di casa quando ha intenzione di recarsi al mercato?».

sua scienza, ma anche l'accademico. Con ciò egli dimostra che se la definizione stoica di *καθήκον* sottolinea la capacità di giustificare razionalmente l'azione *dopo che è stata compiuta* – tanto che la differenza tra l'azione compiuta dall'uomo comune e quella compiuta dal saggio sta solo nella diversa capacità di giustificazione, ne deriva che quella definizione vale anche per l'azione dell'accademico la quale può essere giustificata a posteriori da buoni motivi, certamente migliori di quelli dello stoico, perché è un *κατόρθωμα*.

Com'è noto, e qui è il caso di accennarvi soltanto brevemente, nei frammenti degli Stoici successivi a Zenone, l'azione retta, compiuta esclusivamente dal saggio perché proviene dalla scienza, è denominata con il termine tecnico *κατόρθωμα*³⁸. Pertanto mentre ogni *κατόρθωμα* è un *καθήκον* non ogni *καθήκον* è un *κατόρθωμα*. Tuttavia il termine tecnico *κατόρθωμα* non compare mai nei frammenti di Zenone ad indicare l'azione retta³⁹, né nessuno stoico prima di Crisippo scrive opere sul *κατόρθωμα*, ma tutti ne scrivono sul *καθήκον*⁴⁰. Se si aggiunge il fatto che anche i termini *κατόρθωμα κατόρθωσις κατορθοῦν* non compaiono per la prima volta nella Stoa, ma sono frequentemente usati da Aristotele ad indicare il successo di un'azione, Arcesilao, denominando l'azione di colui che sospende il giudizio un *κατόρθωμα*, tiene conto del significato originario del termine di azione buona, ma inscindibile dal successo e dal risultato.

A favore di questa interpretazione c'è il fatto che l'argomentazione

³⁸ Cfr. Stob. II 93, 14 (SVF III 500).

³⁹ L'unica eccezione è Cic. *acad.* I 37, che attribuisce a Zenone la distinzione tra *recte factum* e *officium*. Tuttavia il contesto non fa riferimento a una terminologia tecnica, ma anzi quando si tratta della terminologia tecnica, Cicerone traduce *κατόρθωμα* con *perfectum officium*, cfr. *de off.* I 8. Del resto il persistere nello Stoicismo successivo del termine *καθήκον* ad indicare l'azione retta è testimoniato dalla formula del *telos* di Archedemo riportata da Cic. *de fin.* IV 15: *officia media omnia aut pleraque servantem vivere*.

⁴⁰ Ho discusso più diffusamente questo problema in *Opinione e scienza*, cit., a cui rinvio per l'analisi dei passi. Qui basti ricordare che anche nella *διαίρεσις* dell'etica stoica riportata in DL VII 84 c'è una sezione sul *καθήκον* ma nessuna sul *κατόρθωμα* e, da ultimo, se Zenone avesse denominato l'azione retta *κατόρθωμα* sarebbe alquanto strano che le fonti biografiche e dossografiche non ne facessero alcun cenno, ma che legassero al termine tecnico *καθήκον* la sua teoria dell'azione morale. Inoltre Cleante si serve del termine non tecnico *ἐπιβάλλον* per indicare l'azione retta (cfr. DL VII 171 = SVF I 605), segno che non si era consolidata ancora una terminologia specifica per distinguere l'azione retta compiuta dal saggio dall'azione appropriata compiuta dall'uomo comune.

di Arcesilao avrebbe esattamente la stessa valenza dialettica contro la dottrina zenoniana, sia che il termine *κατόρθωμα* fosse qui assunto anche da Zenone nell'uso tecnico sicuramente attestato nella Stoa a partire da Crisippo, – sia che fosse stato introdotto autonomamente da Arcesilao ad indicare l'azione di colui che sospende. Infatti sia nel caso del *καθήκον* zenoniano che in quello del *κατόρθωμα* arceseleo vale la condizione posta nella definizione, ovvero la capacità dell'agente di giustificare razionalmente l'azione *dopo che è stata compiuta*. Per agire in modo *eulogon* non serve la scienza, ma è sufficiente seguire la natura e in questo modo si possono compiere azioni che colgono nel segno e sono quindi *κατορθώματα*. E qui si innesta un'altra distinzione che testimonia una diversa utilizzazione della stessa terminologia da parte di Zenone e di Arcesilao: mentre Arcesilao fa dell'*eulogon* il criterio dell'azione che coglie nel segno, Zenone ne fa la giustificazione a posteriori dell'azione appropriata. Il concetto normativo di φύσις, mutuato sia da Arcesilao che da Zenone dall'Accademia di Polemone, conduce entrambi i filosofi a concepire l'azione morale come quell'azione che è ragionevole compiere perché è in conformità con la natura, nel caso dell'uomo in quanto essere razionale, conformemente al λόγος. Del resto è noto che tra Polemone e Zenone si è sviluppato un dibattito proprio sul concetto di natura come norma morale, poi proseguito nelle accese discussioni tra gli esponenti più significativi delle due scuole nel III secolo a. C., Arcesilao, Aristone, Crisippo. In particolare, oggetto di discussione è il modo di intendere la funzione del λόγος: ovvero se ci sia una continuità tra l'istinto, l'ὄρμη, e la ragione, il λόγος, in breve, se seguire ciò che è secondo natura per l'uomo può condurre verso il bene autentico senza indurci in errore. Qui le risposte degli Stoici e degli Accademici scettici divergono. Per Zenone e Aristone la natura indirizza verso ciò che è οἰκείον a patto di identificare la φύσις con il λόγος e Crisippo precisa che ciò avviene quando, nello sviluppo ascensionale dell'essere umano verso il bene e la virtù, il λόγος, come un artefice, sopraggiunge a forgiare l'ὄρμη. Per Arcesilao il λόγος svolge invece la funzione critica di eliminare l'assenso, che è un movimento innaturale, e invita colui che sospende il giudizio a seguire le rappresentazioni e l'impulso che lo sollecitano ad agire⁴¹. L'*eulogon* quindi regola le scelte e i rifiuti perché si fonda sulla spontaneità della natura e quindi non comporta alcuna opinione né circa i

⁴¹ Cfr. Plut. *adv. Col.* 1122 C.

fatti oggettivi né circa i fenomeni soggettivi. Dal confronto tra la teoria dell'azione di Zenone e quella di Arcesilao emerge, dunque, il ruolo centrale che entrambi i filosofi attribuiscono alla natura nell'indicare la condotta da seguire, in linea con il naturalismo di Polemone. A tal proposito è particolarmente significativa la testimonianza di Plutarco, che pone uno stretto collegamento tra il καθήκον stoico e la filosofia di Senocrate e Polemone. Alla domanda di Crisippo: «da dove comincerò e quale punto di partenza prenderò per l'azione appropriata (τοῦ καθήκοντος ἀρχήν) e quale materia per la virtù, se tralascio la natura e ciò che secondo natura (ἀφείς τὴν φύσιν καὶ τὸν κατὰ φύσιν)?», Plutarco risponde che proprio alla natura si riferiscono Senocrate e Polemone per fondare la loro teoria morale⁴². Plutarco aggiunge che Polemone, a differenza degli stoici, intende la natura in modo corretto, poiché l'ἀρετή e i κατὰ φύσιν dipendono strettamente l'una dagli altri. È degno di rilievo comunque che sia Plutarco, sia Antioco d'Ascalona non mancano di sottolineare l'influenza esercitata dalla filosofia di Polemone sulla dottrina di Zenone, anche se la commentano da due punti di vista opposti, il primo per mostrare che Zenone ne avrebbe tradito l'eredità autentica, il secondo per mostrarne la continuità.

⁴² Plut. *de comm. not.* 23, 1069 E-F (SVF III 491). L'influenza della concezione della natura di Polemone sull'elaborazione della dottrina del fine di Zenone è stata particolarmente sottolineata da K. VON FRITZ, s.v. *Polemon*, RE XXI 2 (1952), coll. 2524-2529.

R. LOREDANA CARDULLO¹**Empedocle *πυθαγορικός*. Un’“invenzione” neoplatonica?***Premessa*

Le fonti storicamente più vicine ad Empedocle, vale a dire quella platonica e quella aristotelica², non accennano ad alcuna filiazione dottrinale diretta tra Pitagora, o tra i pitagorici di seconda generazione, e l’agrigentino, e ci tramandano di quest’ultimo un pensiero pienamente in linea con la prima speculazione filosofica, tutta concentrata sul problema dell’ἀρχή “naturale” e “materiale” della realtà, o tutt’al più gli

¹ Università di Catania (l.cardullo@unict.it).

² I riferimenti espliciti a Empedocle nei dialoghi di Platone sono soltanto 3, uno in *Men.* 76c 8, in cui si menziona la teoria empedoclea degli effluvi, attraverso i quali avviene la conoscenza degli enti sensibili, un altro in *Soph.* 242d-e, in cui si attribuisce a «certe Muse...di Sicilia» la dottrina dell’azione unificante di amore (lett. di Afrodite) e quella moltiplicante di discordia sugli elementi, un altro ancora in *Theaet.* 152e 4, dove si accomuna il pensatore di Agrigento a Protagora e ad Eraclito quali sostenitori della teoria del divenire universale; altri accenni a teorie riconducibili all’agrigentino sono presenti in *Tim.* capp. 5-44, *Phaed.* 96b e 99b, *Phaedr.* capp. 28, 29 e 30. I riferimenti di Aristotele a Empedocle, invece, sono molto più numerosi (più di un centinaio) perché in effetti, mentre in Platone non esiste un vero e proprio interesse storiografico e ricognitivo, e quanto ci viene riferito riguardo ai filosofi precedenti nei dialoghi è sempre funzionale ad una teoria da argomentare e non ad una ricostruzione storica, Aristotele ha l’abitudine di ripercorrere, nelle parti iniziali di quasi tutti i suoi trattati, la storia filosofica dell’argomento che di volta in volta sta affrontando e ciò fa di lui un vero e proprio storico del pensiero. Sulle sezioni storiografiche presenti nei dialoghi di Platone cfr. il sempre valido saggio di F. CHEREGHIN, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova 1976; sulla storiografia aristotelica la letteratura è vastissima ma per un inquadramento generale e critico della questione un ottimo strumento rimane E. BERTI, *Sul carattere dialettico della storiografia filosofica di Aristotele*, in E. B., *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia 2004 (1ª ed. 1987), pp. 175-199.

riconoscono la creazione della ῥητορικὴ τέχνη e la sua trasmissione a Gorgia; né, peraltro, queste fonti assegnano al pitagorismo antico quelle istanze magico-misteriche e sapienziali che prevarranno nelle testimonianze degli ultimi secoli dell'epoca pre-cristiana e che fonti più tarde individueranno, per l'appunto, anche in Empedocle. Ciò considerato, dovremmo concludere che la collocazione di Empedocle tra i pitagorici, assente nelle fonti più antiche e sempre più presente e costante, invece, nei testi filosofici più lontani dall'epoca classica, debba essere ritenuta una vera e propria invenzione storiografica, una leggenda priva di fondamento storico, tanto più in quanto fu formulata secoli dopo l'apparizione in Sicilia del filosofo dei quattro elementi. Trattandosi però di una tesi avanzata e sostenuta da una serie abbastanza nutrita di pensatori, per lo più afferenti al neoplatonismo, e dotati di riconosciuto spessore filosofico (da Plotino a Simplicio), la critica ha cercato di capirne e di motivarne le ragioni e perciò ne ha indagato le radici storiche e i particolari teorici, allo scopo di stabilire se si trattò davvero di una forzatura, di un falso storico – come quello di cui, ad esempio, venne accusato lo stesso Aristotele nei riguardi dei suoi predecessori sin dall'età umanistico-rinascimentale – o se, al contrario, chi associò Empedocle ai pitagorici non ebbe invece la capacità e il merito di cogliere tra le parole dell'agrigentino un pensiero più profondo di quello trasmessoci da Aristotele, un pensiero fortemente religioso e in un certo senso già “metafisico”, celato dietro simboli e metafore e in sintonia, appunto, con quello di Pitagora, che, com'è noto, i neoplatonici consideravano fonte della stessa filosofia platonica³. Si sa che accordare tra loro le tradizioni teologiche – per citare il titolo di un noto saggio di H.-D. Saffrey⁴ – era una caratteristica del

³ Tra gli studi che hanno affrontato la questione della “lettura” pitagorizzante di Empedocle proposta dai neoplatonici, e non solo da essi, segnalo qui *Heresiography in Context. Hyppolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden, Brill 1992 di J. MANSFELD, che si sofferma soprattutto su Siriano, Asclepio [Ammonio], Filopono e Simplicio, oltre che sull'importante fonte di Ippolito che menziona Empedocle ben 31 volte, quale responsabile di un'eresia gnostica, definendolo anche “pitagorico”; si veda anche lo studio di M. BARBANTI, *Empedocle in Plotino e in Porfirio*, in «Invigilata Lucernis» 22 (2000), pp. 31-45 dedicato all'esegesi plotiniana e porfiriana del pensiero del presocratico.

⁴ H.-D. SAFFREY, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien*, in E.P. BOS and P.A. MEIJER (ed. by), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-Köln-New York, Brill 1992, pp. 35-50. Ora in H.-D. SAFFREY, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin 2000, pp. 143-158.

neoplatonismo post-plotiniano. A partire da Porfirio e fino a Simplicio, i principali rappresentanti delle diverse scuole neoplatoniche, oltre a trasformare la filosofia – il cui apice era stato per loro raggiunto da Platone – in teologia⁵, crearono una sorta di “aurea catena” che diacronicamente univa, come in un’unica tradizione dalle radici antichissime, sapienti di epoche diverse: orfici, pitagorici, fisiologi come Parmenide ed Empedocle, Platone, persino Aristotele a volte. Il legame era dato da una comune impostazione teologica di base, colta e rivelata solo attraverso una precisa e metodica interpretazione allegorica degli scritti dei pensatori coinvolti in questa tradizione. Perciò, sottolineare il fatto che i sapienti appartenenti a tale tradizione si esprimessero συμβολικῶς, e dimostrarne attraverso l’esegesi allegorica la convergenza teoretica, divenne una cura costante di tutti i neoplatonici. Ma se l’idea di un accordo tra l’orfismo, il pitagorismo e la sapienza oracolare caldaica da una parte, e il platonismo divenuto oramai più una religione che una filosofia, dall’altra, era per molti versi accettabile e comprensibile, tanto da imporsi presto come un *topos* della letteratura neoplatonica – basti pensare, ad esempio, alla *Summa pitagorica* di Giamblico⁶ o alla Συμφωνία Ὀρφέως Πυθαγόρου Πλάτωνος πρὸς τὰ Λόγια attribuita sia a Siriano che a Proclo dal lessico *Suda* –, invece l’assimilazione in questa tradizione del pensiero di un φυσιολόγος presocratico come Empedocle, operata in maniera sempre più sistematica da molti neoplatonici, non appare immediatamente giustificabile, a meno che non si faccia anche di Empedocle una sorta di teologo e non si decida di obliterare la testimonianza di Aristotele secondo la quale – come si è già precisato – l’agrintino altro non fu se non un natura-

⁵ È quanto insegna ancora SAFFREY in *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 68 (1984), pp. 169-182, ora in H.-D. SAFFREY, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin 1990, pp. 213-226.

⁶ Secondo D. O’MEARA (*Pythagoras Revived. Mathematic and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1987, p. 214-215) Giamblico sostituì Pitagora, quale filosofo ideale, a Plotino, la cui biografia Porfirio aveva scritto anche con lo scopo di invitare, introdurre e condurre il lettore «to the highest truths in a systematic way through the portrayal of Plotinus as ideal philosopher [...]». In tal modo Giamblico, superando il punto di vista del maestro Porfirio, fece della dottrina pitagorica una fonte della filosofia platonica e neoplatonica ben più antica e autorevole di quella plotiniana. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972: «It was Iamblichus who set the direction for the later Neoplatonists, toward a definite equation of Platonism and Pythagoreanism».

lista⁷, senza peraltro alcun legame di scuola con i pitagorici. Perciò i commentatori neoplatonici, per inserire Empedocle nella medesima tradizione pitagorico-platonica alla quale si richiamavano, non esiteranno ad accusare Aristotele di avere male interpretato il pensiero dell'agrigentino e di non essere riuscito a coglierne il vero messaggio; e ciò perché, allontanatosi dalla *πάτριος φιλοσοφία*⁸, lo Stagirita, ex alio di Platone, non sarebbe stato più capace di comprendere il linguaggio simbolico, mitico o metaforico utilizzato dai maestri appartenenti a quella tradizione, Empedocle compreso⁹. Empedocle “divenne” così un pitagorico, e si diede inizio, soprattutto ad opera dei neoplatonici, quindi, a quello che Gallavotti ha chiamato un “equivoco esegetico” e Casertano un “anacronismo cronologico”¹⁰. In realtà, anche altri autori, non neoplatonici, hanno accostato Empedocle al pitagorismo; basti pensare a Clemente Alessandrino, che in *Stromata* VI 17 fa risalire al pitagorico Atamante la teoria delle quattro radici, insinuando che il presocratico l'avrebbe ripresa da quello, o ad Ippolito, che nell'*Adversus omnium haereseos* cita spesso Empedocle quale fonte greca responsabile di alcune eresie gnostiche, definendolo chiaramente “pitagorico” in una occasione (6, 26, 2, 4); e anche la dossografia, dagli aeziani *Placita philosophorum* alle *Vite* di Diogene Laerzio, ha insistito sui legami di Empedocle col pitagorismo, traendo molte delle proprie informazioni dagli autori comici dei secoli V e IV, i quali avevano dipinto appunto il filosofo come un orfico e un pitagorico, ridicolizzandone i tratti¹¹. Tuttavia, si può affermare con una certa sicurezza

⁷ In *Poet.* I, 1447b 18-20 Aristotele, pur definendo “omerizzanti” i versi di Empedocle, non considera il presocratico un vero e proprio poeta bensì un naturalista (φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν), per il fatto che, sia pure in versi, egli espone e insegna argomenti naturali mentre i poeti creano realtà possibili attraverso l'imitazione.

⁸ L'espressione è di Siriano (*in Metaph.* 10,37).

⁹ Di questa “incapacità” aristotelica denunciata dai neoplatonici ho tentato di dar conto in *Una lettura neoplatonica di Metaphysica Alpha: gli scolii di Asclepio di Tralle trascritti «dalla voce» di Ammonio*, in R. L. C. (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, Cuecm, Catania 2009 (Symbolon, 36), pp. 239-270. Per una chiara presentazione dei diversi modi in cui, secondo i neoplatonici, si possono insegnare le verità teologiche – misterico, dialettico, simbolico e per immagini – si veda il noto passo di PROCL. *Theol. Plat.* I 4, 9 ss.

¹⁰ Cfr. EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*. A cura di C. GALLAVOTTI, Milano, Mondadori 2001 (1ª ed. 1975), p. XIV; G. CASERTANO, *I presocratici*, Roma, Carocci 2009, p. 124.

¹¹ Cfr. GALLAVOTTI, p. XI.

che la sistematica interpretazione metafisica o teologica dell'opera dell'agrigentino, ovvero la sovrapposizione al suo pensiero di elementi di pitagorismo, orfismo e platonismo – quest'ultimo nella sua “veste” neoplatonica – fu opera di pensatori afferenti al tardo neoplatonismo. A questo punto ci si chiede nuovamente: ma si tratta davvero di un'invenzione storiografica, come buona parte della critica denuncia con fastidio, oppure i neoplatonici hanno saputo interpretare e cogliere il vero pensiero di Empedocle, così come sarebbero riusciti a fare – secondo alcuni interpreti – con Platone, del cui insegnamento avrebbero rivelato il vero senso, opportunamente nascosto dietro miti e allegorie? Insomma, i neoplatonici furono davvero mistificatori e deformatori delle dottrine dei pensatori ai quali si richiamavano, analogamente a quanto Cherniss rimproverava all'Aristotele “storico della filosofia”? La domanda è lecita nella misura in cui, in verità, ancora oggi una buona parte della critica è disposta ad accogliere favorevolmente l'interpretazione neoplatonica, o in generale pitagorizzante, di Empedocle; se da un lato, infatti, c'è chi, come Gallavotti e O'Brien¹², definisce aberrante e priva di storicità l'esegesi che fa di Empedocle un orfico-pitagorico, sostenitore dell'immortalità e della trasmigrazione dell'anima¹³, dall'altro lato c'è anche chi, come Kingsley¹⁴, ritiene che sia proprio tale lettura – e non quella aristotelica – a restituirci l'Empedocle storico, poiché ne à ancora l'opera all'autentico contesto storico-culturale nel quale il pensatore visse, ovvero all'ambiente siciliano e magno-greco del V secolo, intriso di tradizioni magiche e misteriche, di credenze e culti di matrice orfica e pitagorica, di quei miti soteriologici ed escatologici, che ritorneranno nel mito finale del *Fedone* e in molti scritti e commenti neoplatonici; e ancora c'è chi, come Kahn, definisce l'agrigentino “apostle of transmigration”, o chi, come Vegetti, considera i frammenti 115, 117 e 119 dei *Katharmoi* la testimonianza più efficace della teoria orfico-pitagorica della metempsicosi o metensomatosi¹⁵. Quindi, stando a questo secondo filone della critica, avrebbe ben

¹² Cfr. O'BRIEN D., *Pour interpréter Empédocle*, Paris, Les Belles Lettres/Leiden, Brill 1981, p. 87.

¹³ O'Brien si lamenta del fatto che «certains chercheurs de notre temps» avallino un'operazione di questo genere, che attribuisce ad Empedocle esigenze e preoccupazioni teoretiche che non erano le sue.

¹⁴ Cfr. P. KINGSLEY, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, tr. it., Milano, Il Saggiatore 2007 (ed. orig. 1995).

¹⁵ Ch. H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans. A brief History*, Cambridge 2001,

interpretato Empedocle chi ne ha fatto un pitagorico e lo ha inserito in una tradizione di pensiero che intendeva privilegiare certi aspetti della filosofia e li esprimeva velatamente, per preservarne il valore e proteggerli dai più. Perciò, di contro alla posizione di un Gallavotti e di un Casertano, che vedono in Empedocle più uno scienziato (nel *Perì phuseos*) e un filosofo morale (nei *Katharmoi*) che un teologo, e auspicano la liberazione del suo pensiero da quelle antiche stratificazioni che ne hanno tramandato un'immagine distorta, c'è anche l'opinione di Kahn e di Kingsley – tra gli altri – secondo cui su Empedocle i neoplatonici avevano perfettamente ragione¹⁶!

Nelle pagine che seguono cercherò di ripercorrere in breve le principali tappe della storia di questa tesi storiografica, non per pronunciarne il giudizio finale sul valore o sull'eventuale veridicità, ma soltanto per fornirne un quadro generale a chi volesse averne una visione d'insieme; verranno perciò presentati e discussi alcuni esempi di quella particolare lettura “religiosa” da una parte e “metafisica” dall'altra, alle quali i neoplatonici hanno sottoposto Empedocle¹⁷, insistendo soprattutto su quei contesti nei quali il presocratico viene detto esplicitamente *πυθαγορικός*. Perché altro è affermare che Empedocle abbia risentito dell'influenza pitagorica (o eleatica o orfica) – come chiunque può riconoscere e ammettere – altro è dire che egli *era* un pitagorico (o un eleate o un orfico), in quanto ciò significa inquadralo in una precisa scuola e farne un adepto. È proprio questa l'operazione mistificatrice di cui vengono accusati i neoplatonici, ma d'altronde, senza questa vera o presunta mistificazione, Empedocle non avrebbe potuto far parte di quella tradizione filosofica che per quei pensatori ha inizio per l'appunto con Pitagora.

p. 17. A p. 140, in merito all'aspetto magico e religioso della figura di Empedocle, che avrebbe trovato conferma nel papiro di Strasburgo, Kahn afferma: «Empedocles may be an exception among the presocratic philosophers. But he is much less exceptional when we consider him as a representative of the pythagorean tradition. For here the uncanny and the arcane have been at home from the beginning»; anche per M. VEGETTI (*Anima e corpo*, in *Introduzione alle culture antiche. II. Il sapere degli antichi*, a cura di M. VEGETTI, Torino 1985, p. 208) Pitagora ed Empedocle sono gli eredi di quella cultura sciamanistica siberiana, che secondo Dodds, dalla Scizia avrebbe raggiunto la Tracia e la Magna Grecia. Va ricordato inoltre che Dodds ne *I greci e l'irrazionale* aveva definito Empedocle l'ultimo degli sciamani.

¹⁶ L'espressione è di KINGSLEY, *Misteri e magia*, p. 139.

¹⁷ L'espressione è di J. MANSFELD, *Heresiography*, p. 245 ss.

1. L'Empedocle “pitagorico” dei neoplatonici

1.1. L'interpretazione “religiosa” o magico-misterica. L'anima e i suoi destini

Quella dell'Empedocle pitagorico fu probabilmente un'invenzione storiografica che i neoplatonici enfatizzarono ma di cui non furono però gli ideatori. Fonti antecedenti o in ogni caso di tradizione non platonica, infatti, accostano già il presocratico a personalità e a dottrine pitagoriche. Si è voluta, ad esempio, leggere un'allusione ad Empedocle, oltre naturalmente che a Pitagora, nelle parole che Erodoto pronuncia nel II libro delle sue *Historiae* dopo avere descritto la credenza egizia nella dottrina della trasmigrazione dell'anima: «ci sono dei greci che hanno ripetuto questo ragionamento, alcuni prima, altri dopo, come se fosse cosa loro; non ne scrivo però i nomi, che pur conosco». Anche lo stoico Crisippo annovera Empedocle, assieme a Pitagora e a Platone, tra coloro che credevano nell'immortalità dell'anima, e Cicerone, più tardi, racconterà che il neopitagorico romano Nigidio Figulo aveva ridato vita all'insegnamento di «quei famosi pitagorici che fiorirono per molti secoli nel sud Italia e in Sicilia», alludendo probabilmente a Empedocle e a Filolao, come alcuni interpreti hanno ritenuto di dover intendere. Oltre a queste, altre fonti non neoplatoniche, come testimonia Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi* VIII 2, capp. 52-56), accostano Empedocle al pitagorismo, ricordandone insegnamenti e comportamenti in linea con quelli di quella scuola: si tratta, ad esempio, di Favorino, il quale raccontava nelle *Memorie* che Empedocle aveva immolato in un'occasione pubblica un bue impastato con miele e farina, confermando con ciò la sua condanna, che era già pitagorica, della pratica del sacrificio cruento; si tratta anche di Timeo, Ermippo ed Alcidas, che lo dicono uditore di Pitagora ed emulo dell'austerità di vita e di comportamento di quel filosofo; di Neante, che lo accusa di aver divulgato con la sua poesia la dottrina segreta dei pitagorici. Ancora, come già anticipato, Clemente Alessandrino lo accusa in qualche modo di aver fatta propria la tesi dei quattro elementi, già sostenuta dal pitagorico Atamante; Ippolito lo ritiene responsabile dell'eresia gnostica di Marcione (*Adv. Her.* VII 29-31), gli attribuisce la credenza nella metemempsiosi, accusandolo di “pitagoreggiare” (I 3-4; VI 25) e afferma che la Discordia empedoclea sia il demiurgo malvagio del mondo sensibile (VII 29-31 *passim*); Filostrato, nella *Vita di Apollonio di Tiana*, cita due

tra i più noti frammenti dei *Katharmoi*, il 112 («state lieti, io sono per voi un dio immortale, non più mortale») e il 117 («un tempo infatti io fui già fanciulla e giovinetto...»), nonché l'episodio della focaccia di miele e farina, a forma di bue, che Empedocle avrebbe sacrificato agli dèi, per mettere in risalto l'adesione del filosofo al pitagorismo; Luciano, nel *Dialogo dei morti*, mette in relazione la coscia d'oro, mostrata da Pitagora, con il sandalo di bronzo di Empedocle, eruttato dall'Etna alla morte del filosofo, gettatosi dentro il cratere del vulcano, e più tardi, in età bizantina, il Lessico *Suda* (*epsilon* 1002) lo darà seguace di Telaugo, il figlio di Pitagora. È però indubbio che la sistematica interpretazione pitagorizzante, tanto "religiosa" quanto "metafisica", di Empedocle sia da ascrivere soprattutto ai neoplatonici.

Plotino e Porfirio mostrano di considerare complementari, e non dottrinariamente antitetici, i due scritti di Empedocle – *Perì physeos* e *Katharmoi* –, tant'è che leggono elementi cosmologici e magico-misterici sia nel poema naturale che in quello lustrale; tuttavia sembrano prediligere del presocratico quegli aspetti mistico-religiosi che ne permettono l'accostamento al pitagorismo e a quella nuova immagine del platonismo che emerge in modo particolare dall'esegesi neoplatonica del *Parmenide*. L'immagine che viene fuori dalle citazioni più o meno testuali dei versi di Empedocle, come dai semplici riferimenti al suo pensiero presenti negli scritti plotiniani e porfiriani, è infatti quella di un pensatore profondamente intriso di cultura orfico-pitagorica, che utilizza le stesse metafore che il Platone del *Gorgia* e del *Fedone* ricaverà da quella medesima tradizione. Plotino, ad esempio, in tre contesti dell'ottavo trattato della quarta *Enneade* (intitolato *La discesa dell'anima nei corpi*: IV, 8, 1, 17-24; IV, 8, 5, 1-6; IV, 8, 1, 25-36) attribuisce ad Empedocle la credenza orfico-pitagorica nella divinità dell'anima e nella colpa originaria che ne ha determinato la caduta nel corpo; a tale proposito gli ascrive una vera e propria legge «secondo cui le anime peccatrici cadrebbero quaggiù» (IV, 8, 1, 18-19), una legge già pitagorica ma rimasta sin lì protetta dal segreto. Le linee 19-20 del trattato plotiniano, che recitano: καὶ αὐτὸς <φυγὰς θεόθεν> γενόμενος ἤκειν <πίσυνος μαινομένῳ βείκει> τοσοῦτον παρεγύμνου (<io stesso, esiliato per volontà divina> sono qui giunto «avendo fede nella folle contesa») sono una citazione quasi testuale dei versi 9-10 del fr. 115 dei *Katharmoi*: καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήθης, βείκει μαινομένῳ πίσυνος («così ora sono esule anch'io per il decreto divino, ed errante affidato all'astio furibondo» = n. 103 Gallavotti). Più avanti,

sempre nello stesso trattato IV, 8, Plotino attribuisce ad Empedocle l'utilizzo della simbologia dell'antro che, analogamente alla caverna platonica, rimanda in modo chiaro sia all'universo sensibile che al corpo/carcere e tomba dell'anima; il rinvio è questa volta al fr. 120 sempre dei *Katharmoi*: ἡλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον... («[così disse:] qui giungemmo in questo antro ricoperto...» = n. 114 Gallavotti). Fin qui l'Empedocle orfico-pitagorico. Nel primo trattato della quinta *Enneade* (*Sulle tre ipostasi originarie*: V, 1, 9, 5), Plotino sfrutta la testimonianza aristotelica per interpretare la dottrina del presocratico alla luce di quella platonica; afferma: «per Empedocle l'elemento discriminante è la Contesa, mentre l'Amicizia è l'Uno, che anche per lui è incorporeo; gli elementi hanno poi la funzione della materia». Ecco l'Empedocle “neoplatonizzato”, ovvero filtrato attraverso la metafisica neoplatonica; i ffr. cui fa riferimento la pagina plotiniana sono il 17 e il 26 del *Perì physeos*, tra i più noti del filosofo.

Un'operazione esegetica analoga a quella condotta da Plotino nella IV *Enneade*, volta cioè ad inserire Empedocle nell'alveo della tradizione orfico-pitagorica, si registra anche in Porfirio, il cui interesse nei riguardi degli insegnamenti di tradizione pitagorica così come la preoccupazione di armonizzarli con principî platonici e simboli omerici risultano certamente più spiccati che non in Plotino. I riferimenti ad Empedocle si ritrovano in diversi scritti porfiriani, dalla *Vita Pitagorica* al *De abstinentia*, dal *De antro nimpharum* alla *Philosophos historia*. La venerazione di Empedocle per Pitagora viene ad esempio colta da Porfirio, in *VPyth.* 30 – e in seguito anche da Giamblico, *VPyth.* 15 –, nel fr. 129 (il cui incipit recita: «Fra quelli c'era un uomo di superiore sapienza...»), anche se va precisato che dal testo del poema ciò non viene confermato, tant'è vero che Diogene Laerzio vi vede piuttosto un'allusione a Parmenide e non a Pitagora¹⁸. Sempre nella *Vita pitagorica*, il neoplatonico assegna all'agrigentino l'adozione di numerosi insegnamenti pitagorici, da quello della metempsicosi a quello, ad esso strettamente collegato, che raccomanda l'astinenza dalle carni degli animali non sacrificati (in *VPyth.* 2,21, che rinvia al fr. 128), e a quello che deplora l'ingordigia (in

¹⁸ Cfr. GALLAVOTTI, p. 282. Ma non tutti i critici manifestano la cautela di Gallavotti; ad esempio Ch. L. JOOST-GAUGIER, in *Pitagora e il suo influsso sul pensiero e sull'arte*, Arkeios, Ithaca 2006, riferendosi al fr. 129, afferma senza esitazione a p. 27 che: «Empedocle scrisse dei versi i quali, sebbene Pitagora non venga nominato, sono stati interpretati tanto dalla tradizione antica quanto dagli studiosi moderni come riferiti a lui».

VPyth. 34 che rimanda al fr. 139). Inoltre, come Plotino, anche Porfirio, in *De antro* 8 sottolinea l'uso da parte di Empedocle della caverna come simbolo del cosmo e di un potere cosmico psicagogico, e menziona il fr. 120. In tale utilizzo Porfirio trova un preciso legame con Omero e Pitagora da una parte, e con Platone dall'altra.

Passando a Giamblico, nei cinque scritti che compongono la *Summa pythagorica*, Empedocle viene nominato 10 volte e sempre in relazione a insegnamenti, dottrine, modi di vivere pitagorici che il neoplatonico gli attribuisce: dal ruolo psicagogico e catartico assegnato alla musica, alla simbologia dei numeri. Nella *Vita pitagorica*, il primo dei cinque scritti della silloge, il presocratico viene inserito in una lista di pitagorici: al cap. 23, 104, tra coloro che hanno seguito da giovani le lezioni di un Pitagora già vecchio; si tratta di Filolao, Eurito, Caronda, Zaleuco, Brisone, Archita il vecchio, Aristeo, Liside, Zalmoxi, Epimenide, Milone, Leucippo, Alcmeone, Ippaso, Timarida, «una moltitudine di uomini illustri e superdotati» i quali, in ottemperanza alla regola del silenzio imposta dal maestro, «adottavano modi di esprimersi in forma segreta [...] e coprivano con i simboli le reciproche discussioni e i loro scritti»; più avanti, al cap. 36, 267, il presocratico viene menzionato come l'Ἀκραγαντῖνος Ἐμπεδοκλῆς tra altri pitagorici noti. Infine, come Porfirio, anche Giamblico, in *VPyth.* 15 menziona il fr. 129 come testimonianza della devozione di Empedocle a Pitagora, e al cap. 187 allude alla condanna della voracità, contenuta nel fr. 139.

Anche Ierocle, condiscipolo assieme a Siriano di Plutarco di Atene, cita Empedocle al cap. 24, 2, 2 del suo commento al pitagorico *Carmen aureum*, definendolo anch'egli pitagorico, e riferendone quasi testualmente un celebre verso contenuto nel già menzionato fr. 115 dei *Katharmoi*: κάτεισι γὰρ καὶ ἀποπίπτει τῆς εὐδαίμονος χώρας ὁ ἄνθρωπος, ὡς Ἐμπεδοκλῆς φησιν ὁ Πυθαγόρειος, φυσὰς θεόθεν καὶ ἀλήθης, νεῖκεῖ μαινομένῳ πίσυνοσ: «infatti l'uomo giunge alla regione felice e ne decade, come dice Empedocle il pitagorico, esule per decreto divino ed errante, affidato all'astio furibondo». Il verso che ho riportato in corsivo coincide *ipsissimis verbis* con le linee 9-10 del frammento empedocleo.

1.2. *L'interpretazione metafisica. I principi.*

È a partire da Siriano che Empedocle comincia ad essere letto anche in un'ottica metafisica e non più soltanto in quella religiosa ed esca-

tologica sin qui mostrata. Il contesto è quello del *Commentario alla Metafisica*, nel quale l'operazione di Siriano, come è noto, è quella di respingere le obiezioni e le critiche che Aristotele muove ai pitagorici e a Platone, nel modo in cui lo farebbe «un <filosofo> pitagorico-platonico» (*in Metaph.* 2,7-8)¹⁹. Dimostrare che gli attacchi di Aristotele non colgono nel segno è un obiettivo che Siriano persegue sin dalle pagine iniziali del suo commento, pur riconoscendo la genialità dello Stagirita in molti ambiti dottrinali altri da quello metafisico (logico, fisico, etico e politico); ma là dove il neoplatonico coglie una polemica contro la comune dottrina pitagorico-platonica, la sua confutazione è capillare e altrettanto caustica di quella dell'avversario. I riferimenti ad Empedocle – menzionato 15 volte²⁰ – si registrano proprio in alcune delle pagine più polemiche di Siriano; per brevità mi soffermerò soltanto su quei contesti che ritengo più pregnanti per il nostro obiettivo e al contempo anche più singolari rispetto alla lettura neoplatonica di Empedocle fin qui tratteggiata in quanto non evidenziano quegli aspetti più spiccatamente magico-misterici del pensiero del presocratico, che si collegano per lo più ai temi della natura e del destino dell'anima, ma quegli spunti che si prestano ad un'interpretazione “metafisica” dell'opera dell'agrigentino, la quale, proprio per questo, appare forse ancora più forzata dell'altra. I contesti che esaminerò sono *in Metaph.* 11,7-12,2, che commenta *Metaph.* B 996a 4-9 e *in Metaph.* 42,28-43,33, che commenta *Metaph.* B 1000a 19-1000b 24; per completezza va precisato che in tutti gli altri passi nei quali il neoplatonico menziona Empedocle, compresa l'occorrenza contenuta nel *Commentario a Ermogene* (22,11), ne viene sempre evidenziata la condivisione di opinioni pitagoriche e, da qui, la stretta affinità dei suoi pensieri con quelli platonici e neoplatonici.

Nel primo dei nostri due contesti Siriano tenta una piena armonizzazione di dottrine pitagoriche, platoniche ed anche aristoteliche; qui, come in diversi altri luoghi del commentario, il suo intento è, come ha bene sottolineato O'Meara, «reducing Plato and Aristotle to Pythagoras». In questo progetto, Empedocle è funzionale quale *trait d'union* tra Pitagora e Platone. L'esegeta sta commentando un brano del libro

¹⁹ ἐνδείξεται δὲ καὶ πῶς ἂ ὁ Πυθαγόρειός τε καὶ Πλατωνικός πρὸς τὰς ἐν στάσεις ταύτας ἀπαντήσῃε.

²⁰ Si tratta di: SYR. *in Metaph.* 11,28,36; 30,14; 42,35; 43,7; 44,10,34; 51,24; 62,19; 64,1; 75,28; 171,15; 184,33; 187,19; 188,15; *in Herm.* 2,11.

beta della *Metafisica* (996a 4-9) nel quale viene presentata l'undicesima aporia: se l'essere e l'uno siano la sostanza delle cose, come vogliono i pitagorici e Platone o se, invece, essi siano altro rispetto agli enti e presuppongano un sostrato al quale inerire, come nel caso dell'Amicizia empedoclea, che più avanti, nella sezione diaporetica (1001a4 ss.), lo Stagirita identificherà con l'uno, per il fatto che «l'amicizia è causa di unità per tutte le cose»²¹. Pur non essendo mosso in linea di principio da preoccupazioni concordiste, ma polemizzando a volte anche in maniera molto aspra con il suo avversario, tuttavia anche Siriano, quando è possibile come in questo caso, tende a collocare Aristotele sulla stessa linea di pensiero che ha inizio, per lui, da Pitagora, cioè ne fa un anello di quell'aurea catena di cui ho parlato in premessa. Qui l'esegeta tenta un importante accostamento tra principî platonici, principî pitagorici e principî aristotelici, ed Empedocle rientra in questa operazione quale "pitagorico". Dalla densissima argomentazione di Siriano si evince quanto segue: nella realtà esistono sia sostanze sensibili che sostanze intelligibili, come anche Aristotele riconosce; le une e le altre derivano da uno stesso principio, unico e trascendente, che si può considerare quell'ente che in senso primario è. Ora, questo primo ente è precisamente quello al quale tutti gli altri enti tendono – tra le righe si può leggere un chiaro riferimento all'intelletto aristotelico di *Metafisica lambda*, chiamato direttamente in causa in numerosi altri passi del commento –, ed è tale perché è la fonte dell'essere delle forme e del numero sostanziale e, attraverso questi, anche dell'essere delle cose sensibili. Al di sopra di quest'essere che, in quanto causa dell'essere degli enti, non è privo di molteplicità, bisogna porre un Uno assolutamente primo (δεῖ πρὸ αὐτοῦ τὸ ὑπερούσιον ἐν θεωρεῖν), scevro di molteplicità e causa dell'unità per tutti gli enti. A questo punto Siriano precisa che anche i pitagorici²² collocavano l'essere e l'uno al di sopra di tutte le cose (ἄρα καὶ ἐν καὶ ὄν οἱ Πυθαγόρειοι προὔπετίθευτο τῶν ὄλων πραγμάτων), il primo come principio ontologico, l'altro come principio di unità e di bene; e che anche l'Amicizia di Empedocle, richiamata da Aristotele, altro non è che quell'uno che nella gerarchia

²¹ MANSFELD, *Heresiography* p. 247, considera che l'accostamento che Aristotele fa in questo passo tra i pitagorici, Platone ed Empedocle, per un esegeta neoplatonico doveva essere stato «most encouraging».

²² Ovviamente, come sottolinea ancora Mansfeld, *ivi*, si tratta di pitagorici "platonizzati".

pitagorico-platonica si coordina con la diade indeterminata, diade che l'agrigentino chiama miticamente Discordia (νεῖκος). Ovviamente φιλία non corrisponde all'Uno supremo, bensì a quell'uno che assieme alla diade genera il primo essere (che in Empedocle corrisponde allo *sfero*), il mondo intelligibile e quello sensibile. Più dettagliatamente: Amicizia è principio dell'unità dello *sfero* e di ogni ente, mentre Discordia è principio della molteplicità, dell'alterità e delle processioni generative; pertanto, conclude Siriano: «perché Amicizia non potrebbe essere intesa come l'uno e Discordia come la diade? (πὼς οὐχὶ κατὰ μὲν τὸ ἓν ἡ φιλία, κατὰ δὲ τὴν δυάδα τὸ νεῖκος παρείληπται;)» e aggiunge, «poiché anche Empedocle è un pitagorico, come potrebbe egli rifiutare i principî orfici o platonici? (ἐπεὶ καὶ Πυθαγόρειος ὢν Ἐμπεδοκλῆς πὼς ἂν τὰς Ὀρφικὰς ἢ τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς ἠθέτησεν;)».

Il secondo contesto (*in Metaph.* 42,28-43,33) commenta un lungo brano di *beta* (1000a 19-1000b 24) nel quale Aristotele discute l'aporia relativa alla diversa natura degli enti in rapporto ai loro principî: come è possibile, si chiede, che, derivando dai medesimi principî, alcuni enti siano eterni ed altri corruttibili? Nel corso della sua argomentazione, lo Stagirita cita per esteso tre testi di Empedocle (che corrispondono ai ffr. 21, 36 e 109) per dimostrare che il presocratico, nonostante si sia rivelato il più coerente dei naturalisti – anche con l'affermare che tutto nella realtà è corruttibile, ad eccezione degli elementi –, si contraddice riguardo alla causalità dei suoi due principî, poiché Discordia, lungi dall'essere causa soltanto di corruzione (in quanto determina la disunione degli elementi dallo *sfero*) è anche causa della generazione degli enti, dal momento che provoca il distacco degli elementi dall'indistinzione in cui si trovano in virtù di Amicizia, e la formazione degli enti; allo stesso modo, Amicizia non produce solo l'unione dei principî materiali nello *sfero* ma quando riunisce tutto nell'uno fa cessare d'essere le cose, determinandone la corruzione. Seguono altre due critiche: la prima, sulla condizione del Dio/Amicizia, che per Empedocle sarebbe meno sapiente di ogni altro ente per il fatto che, non avendo in sé Discordia alcuna, non potrà conoscere tutto in quanto la conoscenza avviene tra *similia*; la seconda accusa è per l'omissione della ragione dell'alternanza tra le due forze cosmiche nel ciclo. La risposta di Siriano è puntuale e articolata: anzitutto non è corretto affermare che per Empedocle tutti gli enti sono soggetti a corruzione; infatti, «come gli altri pitagorici, anch'egli sa che esistono sostanze intelligibili e sostanze sensibili» (ὥσπερ τοὺς ἄλλους Πυθαγορείους οὕτω καὶ

αὐτὸν εἰδέναι τὰς μὲν νοητὰς οὐσίας τὰς δὲ αἰσθητάς), ovvero enti eterni e no; Aristotele sbaglia anche a considerare la Discordia come una causa soltanto distruttiva e l'Amicizia come una causa soltanto produttiva (οὔτε φθαρτικὴν μὲν ὑποτίθεσθαι τὸ νεῖκος ἀρχὴν, μόνην δὲ τὴν φιλίαν ποιητικὴν), e parimenti a ritenere che Empedocle non spieghi perché ciascuna delle due forze cosmiche domini a turno nel proprio dominio. Per il neoplatonico, è proprio perché era «pitagorico e orfico» (Πυθαγόρειον ὄντα καὶ Ὀρφικόν) che Empedocle poneva all'apice del suo universo una causa assolutamente prima, principio di tutte le cose, una causa che chiamava «perfezione di tempo» (τελειότητα χρόνου) in analogia con il «tempo» (χρόνον) principio primo di Orfeo²³, e dalla quale faceva dipendere i due principî dell'Amicizia e della Discordia, analoghi alla monade e alla diade pitagorici²⁴, e il loro agire «a turno» (ἀμοιβαῖος), come una sorta di «giuramento» (ὄρκον), ovvero di baluardo e di protezione degli altri (ὡς ἔρκος καὶ φρουρὰν τῶν ἄλλων)²⁵. Più avanti, alla pagina 187 del suo commentario, Siriano ritorna sulla questione del giusto ruolo che bisogna assegnare ai principî empedoclei, che si evince soltanto nel momento in cui si abbandona la *lexis* del filosofo – alla quale Aristotele in verità si limita – per cogliere il profondo significato metaforico delle sue parole. Proprio l'interpretazione letterale ha infatti indotto Aristotele a credere che la Discordia distrugga l'unità dello *sfero* e che quest'ultimo si dissolva in seguito alla nascita del molteplice mondo sensibile ad opera di Discordia²⁶; nulla di ciò è corretto, perché Discordia non solo non è una

²³ in *Metaph.* 43,23-24: χρόνον δὲ καὶ Ὀρφεὺς τὸ πρῶτον ἐκάλει.

²⁴ in *Metaph.* 43,16-20: Πυθαγόρειον ὄντα καὶ Ὀρφικόν ὑποθέσθαι μὲν μετὰ τὴν μίαν τῶν ὄλων ἀρχὴν, περὶ ἧς οὔτ' αὐτὸς οὔτε Παρμενίδης οὔτε Πυθαγόρας ἐπέτρεπον ἑαυτοῖς λόγους καταβάλλεσθαι πλείονας, τὰς δύο ταύτας ἀρχάς, φιλίαν καὶ νεῖκος, ἅς οἱ Πυθαγόρειοι μονάδα καὶ δυάδα κατωνόμαζον.

²⁵ in *Metaph.* 43,24 ss. Per le espressioni riportate tra virgolette cfr. il fr. 30 di Empedocle. Secondo O'BRIEN, *Pour interpréter Empedocle*, p. 81, l'esegesi di questo testo da parte di Siriano fa emergere il tratto essenziale dell'interpretazione neoplatonica di Empedocle, ovvero la trascendenza. Dopo Siriano, anche Proclo, Asclepio, Filopono e Simplicio attribuiranno all'agrigentino la credenza in un principio supremo, al di là dei due principî coordinati di Amicizia e Discordia, analogo all'Uno neoplatonico.

²⁶ O'BRIEN, *Pour interpréter Empedocle*, p. 81, illustra così quella che definisce l'interpretazione «non-temporelle» di Empedocle da parte di Siriano: «selon l'interprétation mythique [o «non-temporelle»], la Sphère n'est pas détruite, et la distinction de l'un et du multiple, du monde intelligible et du monde sensible, est une distinction ontologique et non pas temporelle».

forza distruttiva ma, anzi, è essa a creare il mondo sensibile [οὔτε γὰρ τὸ νεῖκος φθαρτικόν (αὐτὸ γούν ἐστι τὸ κοσμοποιούν)]. Se Amicizia produce identità e unificazione, Discordia è causa di pluralità e diversità e pertanto, pur coesistendo entrambe nell'intelligibile, l'una domina sovrana nello sfero, l'altra nel mondo sensibile, e nessuna delle due prevale mai in assoluto sull'altra, perché unità e pluralità sono presenti tanto nell'intelligibile quanto nel sensibile.

Di Proclo non ci sono pervenuti commentari aristotelici; per questa ragione, probabilmente, non si riscontra nella sua opera alcuna attenzione particolare per quei presocratici, compreso Empedocle, che nelle sezioni storiografiche dei trattati aristotelici giocano una parte di primo piano, sollecitando gli interventi degli esegeti. Delle 15 citazioni riservate ad Empedocle da Proclo, soltanto una fa riferimento esplicito al pitagorismo dell'agrigentino (anche se in tutte le altre si registra la medesima interpretazione “metafisica” dei principî già vista in Siriano); si tratta di un passo del *Commentario al Parmenide* (723, 22 ss.) nel quale, discutendo *Parm.* 128e ss., Proclo coglie l'occasione per esporre una delle sue teorie più importanti²⁷, ovvero quella della derivazione di ogni molteplicità da una monade specifica. A coloro che affermano che Parmenide avrebbe ammesso solo l'unità dell'essere e negato la molteplicità, e che concepiscono una pluralità priva di unità, Proclo risponde che è impossibile che ci sia una pluralità senza unità, «che ogni pluralità deriva da un'unità, una diversa per ciascuna (πάν γὰρ πλῆθος ἐξ ἑνός ἐστιν, ἄλλο δὲ ἄλλου πλῆθους ἐστὶν ἓν); e tutte le pluralità e le masse corporee sono tenute assieme dall'unità (πάντα δ' οὖν πλῆθη καὶ πάντες οἱ τῶν σωμάτων ὄγκοι τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἐνὸς κεκράτηνται)». Perciò, quando Parmenide afferma che l'essere è uno non intende annullare la molteplicità ma dire, piuttosto, che ogni pluralità, tanto sensibile quanto intelligibile, viene unificata dall'unità dalla quale deriva; e questa – aggiunge Proclo – era anche l'opinione del pitagorico Timeo e di Empedocle, «che era anch'egli un pitagorico» (ἄτε Πυθαγόρειος καὶ αὐτὸς ὢν); quest'ultimo, nel denominare l'intera realtà intelligibile “sfero” ha inteso proprio indicare l'unità del molteplice e attribuire l'opera unificatrice alla dea dell'amore – ovvero ad Amicizia²⁸. Il riferimento di Proclo è sicuramente ai frammenti 27 («Lì non c'è la smagliante specie del sole che atterrisce...»), 28 («Ma

²⁷ Cfr. ad es. PROCL. *El. Theol.* 21.

²⁸ Ὁ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὕστερον ἑωρακώς, ἄτε Πυθαγόρειος καὶ αὐτὸς ὢν, Σφαῖρον

da ogni parte è uguale, e senza confini per ogni dove...») e 17 («Duplici argomento dirò: che una volta si accresce l'uno...») del *Poema sulla natura*, dove lo *sfero* è detto “compatto”, “senza confini per ogni dove”, “circolare, che gode della ricurva unicità”, “tripudiante della beata unicità”, e Amicizia, la forza unificante, è chiamata “con i nomi di Gioia e Afrodite”²⁹. La distinzione, anche spaziale, dei due “cosmi” empedoclei e dei loro principî dominanti viene ribadita con linguaggio poetico da Proclo ancora in *Parm.* 849,13 ss.: «qui infatti <vige> la discordia empedoclea e la guerra dei giganti, lì invece l'amicizia, l'unione e la divinità che unifica tutto» (ἐνταῦθα γὰρ τὸ Ἐμπεδόκλειον νεῖκος καὶ ὁ γιγαντικός πόλεμος, ἐκεῖ δὲ ἡ φιλία καὶ ἡ ἔνωσις καὶ ἡ ἐνοποιὸς τῶν ὅλων θεός).

Il ruolo demiurgico che Siriano ha assegnato alla Discordia viene nuovamente enfaticamente da Asclepio di Tralle nel suo *Commentario alla Metafisica* trascritto ἀπὸ φωνῆς da Ammonio, e utilizzato come argomento per respingere un'altra accusa aristotelica, quella secondo la quale per Empedocle l'Amicizia sarebbe causa del bene e la Discordia sarebbe causa del male. In questo commento Empedocle viene menzionato ben 61 volte, ma ciò non deve stupire visto che, rispetto a quello di Siriano che si limita ai libri ΒΓΜΝ, questo di Asclepio è un commentario continuo dei primi sette libri della *Metafisica*. I contesti nei quali l'agrigentino viene detto esplicitamente un *πυθαγορικός* sono due, 30,8 e 201,40; in quest'ultimo brano, come a 197,18 e come in Siriano, si sottolinea il parlare *συμβολικῶς* che il presocratico condividerebbe, appunto, con la scuola pitagorica, e ancora a 233,37, 243,37 e 247,7 i due principî cosmici di Amicizia e Discordia vengono associati alla coppia pitagorica di dispari e pari o in generale ai numeri pitagorici e alle idee platoniche, ossia a principî di natura formale e non materiale, quali invece vengono considerate le quattro radici. Infine, a 198,32 Asclepio cita il frammento empedocleo contenente la menzione del tempo e del giuramento, quali cause della giusta e necessaria alternanza di Amicizia e Discordia, che abbiamo già trovato in Siriano.

ἀπεκάλει πᾶν τὸ νοητὸν ὡς ἠνωμένον ἑαυτῷ, καὶ εἰς ἑαυτὸν συννεύειν τὸν καλλοποιὸν διὰ ἐνοποιὸν διὰ τοῦ κάλλους θεόν.

²⁹ Analoghi riferimenti all'Amicizia empedoclea, detta Afrodite e «dea che unifica tutte le cose», così come alla Discordia che domina in questo mondo sensibile, che è la copia dell'intelligibile, si trovano anche nei seguenti luoghi: in *Parm.* IV 849,13 ss.; in *Tim.* II 18,6 ss.; in *Tim.* II 69,8 ss.

Tutte le altre occorrenze sono prive di importanza per il nostro obiettivo in quanto si limitano a riportare o a criticare l'opinione di Aristotele, e senza alcun riferimento al presunto pitagorismo dell'agrigentino. Per brevità, mi limiterò qui a discutere solo i due contesti in cui Empedocle è detto “pitagorico”: 30,8 e 201,40. Rispetto alla versione di Siriano, che Asclepio [Ammonio] quasi sicuramente conosce – forse tramite Proclo, che era stato maestro di Ammonio ad Atene – e difatti ricalca in molti luoghi,³⁰ in questo commentario c'è un'annotazione in più, e precisamente la negazione che la Discordia equivalga al principio del male, come Aristotele ha affermato in *Metaph.* A 985b 5-7. Le pagine 30,2-31,14 del commentario di Asclepio sono dedicate ad una lunga e articolata confutazione dell'asserzione aristotelica: richiamando la teoria platonica dell'insussistenza ontologica del male esposta nel *Teeteto*, l'esegeta anzitutto ribadisce quanto già detto da Siriano sia a proposito del tipo di causalità esercitato da ciascuno dei due principî empedoclei sia sulla necessità di interpretare allegoricamente i versi del presocratico, quindi aggiunge: «se concordiamo sul fatto che Empedocle era un pitagorico, risulta evidente che egli parlava in modo segreto, secondo la prescrizione dei pitagorici» (εἰ ὁμολογοῦμεν ὅτι ὁ Ἐμπεδοκλῆς Πυθαγόρειος ἦν, φανερόν ὅτι κατὰ τὴν διάταξιν τῶν Πυθαγορείων ἔλεγε περικεκαλυμμένως), e se anche i pitagorici affermavano che le cose superiori nascono dal bene e quelle inferiori dal male, lo dicevano simbolicamente (καὶ οἱ Πυθαγόρειοι συμβολικῶς τὰ μὲν κρείττονα ἔλεγον ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ γίνεσθαι, τὰ δὲ χείρονα ὑπὸ τοῦ κακοῦ) intendendo come Platone che non esiste un male puro e che i mali di quaggiù «hanno un'esistenza coordinata <al bene> e si aggirano intorno a questo luogo mortale» (ἐν παρῦποστάσει ὑάρχοισι, καὶ περὶ τόνδε τὸν θνητὸν τόπον περιπολοῦσιν). Così anche

³⁰ A parte le numerose affinità concettuali col pensiero di Siriano che si registrano qua e là nel commentario di Asclepio, alle pp. 433,9-436,6, nella sezione relativa al libro Z, è contenuta una lunga e dettagliata testimonianza su un intervento di Siriano, che potrebbe provare che l'ateniese avesse commentato, se non per iscritto, almeno oralmente, anche altri libri della *Metafisica* e non soltanto i quattro sui quali ci è pervenuta la sua esegesi. Si tratta di un ampio e polemico intervento di Siriano in risposta alla critica mossa da Aristotele, e suddivisa in dieci punti, alla dottrina platonica degli universali, intesi quali sostanze separate degli enti sensibili. Sulla questione mi permetto di rinviare al mio *Syrianus défenseur de Platon contre Aristote. Selon le témoignage d'Asclépius (Métaphysique 433,9-436,6)*, in M. DIXAUT (par), *Contre Platon. 1. Le platonisme dévoilé*, Paris 1993, pp. 197-214.

Empedocle non pose affatto i suoi due principî, l'uno a capo dei beni e l'altro a capo dei mali, perché nell'ambito intelligibile nel quale essi coagiscono il male non esiste, e inoltre se Discordia è per Empedocle – come già Siriano aveva precisato – il demiurgo dell'universo e se l'universo, considerato nella sua interezza, è buono (secondo l'insegnamento del *Timeo* platonico), allora il suo creatore, ovvero Discordia, non può essere né male né principio del male. L'altro contesto nel quale Empedocle viene detto "pitagorico" da Asclepio (alla pagina 201,40) riguarda la discussione aristotelica della medesima undicesima aporia sulla quale abbiamo già esaminato il commento di Siriano («se l'essere e l'uno siano la sostanza delle cose...»). In risposta ad Aristotele il quale afferma che per Empedocle l'Amicizia è l'uno, Asclepio precisa che la teoria empedoclea va interpretata allegoricamente e non presa alla lettera, visto che Empedocle, essendo un pitagorico, si esprimeva per simboli (φαμὲν οὖν ὅτι ὁ Ἐμπεδοκλῆς ὡς Πυθαγόρειος συμβολικῶς τὰ ὑπετίθετο): così egli, affermando che l'essere è uno e che l'Amicizia è l'uno, intendeva dire che l'Amicizia riceve misura dalla enade (ovvero dall'uno neoplatonico, come si evince da altri passi del commento) e rinvia simbolicamente alla monade, che è causa di unità per le cose che sono (διὰ μὲν τῆς φιλίας ἐδήλου τὴν μονάδα, ἥτις αἰτία ἐστὶ τῆς ἐνώσεως τοῖς οὐσίςιν), così come, invece, con la Discordia egli indicava la diade, che è simbolo della processione generativa degli enti (διὰ μέντοι γε τοῦ νεῖκου τὴν δυάδα ἐδήλου, τοῦτέστι τὴν πρόδον τῶν πραγμάτων). Come si vede, il testo di Asclepio dipende notevolmente da quello di Siriano; detto *en passant*, potrebbe essere questo un argomento in più a favore della tesi che riconosce più analogie che differenze tra le due scuole neoplatoniche di Atene e di Alessandria, una tesi della quale ho discusso più ampiamente in un altro studio³¹.

1.3. Una tesi ormai consolidata. Empedocle "pitagorico" in Filopono e in Simplicio

Gli ultimi esegeti coinvolti in questa storia, sin troppo brevemente tratteggiata, sono Giovanni Filopono e Simplicio. Nelle opere del neoplatonico cristiano Filopono, che si configurano per lo più come commentari ἀπὸ φωνῆς da Ammonio, di cui fu allievo ad Alessandria,

³¹ Si tratta di uno studio sul commentario di Asclepio al libro A della *Metafisica*, che è in corso di pubblicazione.

si registrano 221 menzioni di Empedocle; in due di queste, tratte entrambe dal commentario al *De anima* (in *De an.* 73,21, che commenta *De an.* 404b 13 ss. e 140,6, che commenta *De an.* 407b 13 ss.), Empedocle viene detto “pitagorico”. Nel primo dei due brani indicati, Filopono propone ad Aristotele, il quale aveva affermato che per Empedocle l'anima si identifica con gli elementi, la giusta interpretazione che occorre dare della teoria, la quale non può che essere un'interpretazione allegorica, visto che Empedocle era un pitagorico e come i pitagorici insegnava attraverso simboli (ἐπειδὴ Πυθαγόρειος ἦν ὁ Ἐμπεδοκλῆς, συμβολικὴ δ' ἦν ἡ τῶν Πυθαγορείων διδασκαλία, καὶ αὐτὸς συμβολικῶς περὶ τούτων ἔλεγε). Quando, infatti, diceva che l'anima è costituita dai quattro elementi, di certo non intendeva sostenere che essa è fatta di fuoco, di acqua o di altro elemento materiale, ma spiegare piuttosto che essa contiene in sé le ragioni degli elementi (ἀλλ' ὡς ἔχουσαν τούτων τοὺς λόγους ἐν ἑαυτῇ), grazie alle quali ha la capacità di conoscere *per similia*. Affermare inoltre che l'anima è costituita anche dai principî di Amicizia e Discordia vuol dire ancora che essa possiede in sé, in virtù di quelle forze, la capacità tanto di risalire (καὶ ἀναγωγὸν δύναμιν) verso l'intelligibile, dominio unificato dall'Amicizia e più prossimo all'Uno, quanto di ridiscendere giù (καὶ καταγωγόν) verso quel mondo sensibile nel quale domina la Discordia separatrice. Perciò Empedocle diceva di se stesso, ovvero della sua anima: «così sono esule anch'io per il decreto divino, ed errante affidato all'astio furibondo» (fr. 115,13-14)³². In *De an.* A 3, 407b 14 ss. Aristotele sta criticando quei filosofi che danno indicazioni sulla natura dell'anima ma non precisano la condizione del corpo, laddove una tale precisazione è indispensabile perché in ogni relazione un elemento agisce mentre l'altro patisce. La critica è rivolta soprattutto ai pitagorici, e forse alla teoria della metempsicosi, perché costoro credevano che una qualunque anima si congiunga ad un qualunque corpo. Il commento di Filopono a questo passo (in *De an.* 140,5 ss.) menziona, tra i pitagorici che commettono l'errore specificato da Aristotele, anche Empedocle; riassume così la critica di Aristotele: «mitiche e non meritevoli di ragionamento sono le cose dette <in proposito> da quei

³² ASCL. in *Metaph.* 197, 17-21 leggeva un rinvio alla discesa e alla risalita dell'anima nelle immagini simboliche della dissoluzione dello sfero e del mondo sensibile del fr. 115,13-14 di Empedocle. Cfr. O'BRIEN, *pour interpréter Empedocle*, p. 86, MANSFELD, *Heresiography*, p. 253.

filosofi [i pitagorici], così come il detto di Empedocle (anche lui infatti era un pitagorico): «perché ci fu anche un tempo che sono stato un giovane e una ragazza, e un virgulto e un uccello e uno squamoso pesce del mare». Ma questo è assurdo (μυθώδη φησὶ καὶ οὐκ ἄξια λόγου τὰ ὑπ' αὐτῶν λεγόμενα, οἷόν ἐστι καὶ τὸ Ἐμπεδοκλέους (Πυθαγόρειος γὰρ καὶ οὗτος) “ἤδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἐξ ἀλὸς ἔμπορος ἰχθύς” [fr. 117])). Il contesto aristotelico, tuttavia, non contiene alcuna menzione di Empedocle, né del frammento 117, e men che meno di un Empedocle pitagorico! Filopono ha talmente introiettato la tesi storiografica del pitagorismo di Empedocle da assegnarla anche ad Aristotele. Per concludere, anche Filopono, come già Ippolito, Siriano e Asclepio, considera la Discordia empedoclea causa produttrice del mondo sensibile (*in Phys.* 229,5-6: τὸν τε σφᾶῖρον διὰ τῆς φιλίας καὶ τὸν κόσμον τοῦτον διὰ τοῦ νεῖκου) e legge νεῖκος e φιλία in analogia con le coppie pitagoriche dispari e pari, monade e diade (*in Phys.* 123,17 ss.; 126,5 ss.).

Infine Simplicio. Ovviamente, considerata la mole dell'opera di questo neoplatonico, che Praechter aveva definito “una miniera inesauribile” per la ricostruzione del pensiero filosofico antecedente, e soprattutto tenuto conto della sua esegesi puntuale e continua dei maggiori trattati aristotelici, le menzioni di Empedocle in Simplicio non possono che essere cospicue. Sebbene i contesti nei quali l'agrigentino viene definito pitagorico o, in generale, seguace dei pitagorici siano soltanto un paio, è tuttavia possibile ritrovare in Simplicio la medesima interpretazione neoplatonica, già vista in Siriano, Asclepio e Filopono, per la quale la lettura pitagorizzante dell'opera di Empedocle era funzionale. Come i suoi predecessori, anche Simplicio, ad esempio, pone in parallelo Amicizia e Discordia con le coppie pitagoriche di dispari e pari e monade e diade (*in Phys.* 189,3), o pone al di sopra dei due principi cosmici una monade, precisamente la monade «della necessità», che governa principî ed elementi, di cui ai ffr. 30 e 115 (*in Phys.* 197,9-13; 465,10-13); o, ancora, crede nella causalità demiurgica della Discordia (ma non nella sua malvagità), così come sostiene la generazione atemporale dei due cosmi e l'eternità del divenire (*in Phys.* 1124,2-3; 1153,27). Alla pagina 25, 19-21 del *Commentario alla Fisica*, l'esegeta afferma che Empedocle era seguace e discepolo di Parmenide, ma più ancora dei pitagorici (Παρμενίδου δὲ ζῆωτης καὶ πλησιαστικῆς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων); e alla pagina 140, 26 ss. del *Commentario al De caelo* riferisce l'interpretazione che abbiamo già trovato nei tre

neoplatonici anteriori, ossia la distinzione ontologica tra mondo intelligibile – unificato dall'Amicizia – e mondo sensibile – separato da quello ad opera di Discordia – nonché la loro eterna esistenza extratemporale, dovuta all'eterno succedersi delle due forze. La difficoltà aristotelica a cogliere una tale dottrina sta nel fatto che Empedocle, secondo Simplicio, disse tutto questo «in maniera enigmatica, come era costume dei pitagorici» (αἰνιγματωδῶς, ὡς ἔθος ἦν τοῖς Πυθαγορείοις). E perché nessuno possa pensare che l'esegeta stia parlando a vuoto, a conclusione dell'argomentazione viene citato quello che per noi è il frammento 26 (li. 5-12) di Empedocle:

a volte per Amicizia concorrendo in un unico cosmo, e a volte poi ciascuno per suo conto trascinato dalla disfida di Discordia, fino a che, conglobandosi il cosmo, il tutto unico di là ne emerge. In tale modo, in quanto l'uno ha imparato a generarsi da più, e poi risultano di nuovo più quando l'uno si disfa, perciò sono in divenire e non è stabile la loro eterna vita; e in quanto questi non finiscono mai mutandosi di continuo, perciò in eterno sono questi esseri inamovibili, dentro il ciclo.

2. Rilievi conclusivi

Sebbene Aristotele avesse visto più differenze che analogie tra Platone e i pitagorici, e avesse individuato nell'acquisizione della dialettica socratica e nella frequentazione dell'eracliteo Cratilo da parte di Platone gli elementi essenziali che avevano condotto il filosofo a formulare una concezione filosofica più matura di quella degli “Italici” e soprattutto a scoprire la causa formale, laddove i numeri dei pitagorici rimanevano agli occhi di Aristotele ancora delle cause soltanto materiali, più tardi, invece, i neoplatonici post-plotiniani presero sempre più sistematicamente a criticare la testimonianza aristotelica e a vedere in Pitagora la fonte di tutta la tradizione di pensiero sia platonica che neoplatonica. L'aspetto del platonismo che maggiormente si prestava a quest'operazione storiografica, operazione che Burkert ha ben riassunto in un'espressione presente in molte fonti: Πλάτων πυθαγορίζει³³, era quello mistico ed escatologico legato soprattutto alla dottrina dell'anima e dei suoi destini; era il Platone del *Fedone*,

³³ W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 15.

del *Gorgia*, del *Cratilo*, dei miti di Er, del carro alato, della caverna, un Platone, per l'appunto orfico-pitagorico, che più facilmente si prestava ad essere teologizzato. Ma anche il Platone delle cosiddette dottrine non scritte, il cui principale testimone era ancora Aristotele, si adattava ad una assimilazione al pitagorismo, poiché poneva all'apice della realtà, sensibile ed intelligibile, una coppia di principî – la monade e la diade indeterminata – in analogia alle coppie pitagoriche comprese nelle dieci *systoichiai* che i pitagorici avevano formulato per spiegare la bipolarità presente nell'universo e al contempo anche l'armonia, l'ordine – il *cosmos* – che nascevano dalla tensione e dall'equilibrio dei principî contrari. Tenuto conto del fatto che coppie di principî erano poste a fondamento della realtà anche nei dialoghi pubblicati – uno-molteplice nel *Parmenide*, limite-illimitato nel *Filebo* – i neoplatonici puntarono più sulla dottrina dei principî che su quella delle idee per la formulazione di quella che a loro parere corrispondeva alla vera dottrina platonica, credendo appunto che Platone avesse trasmesso oralmente o in forma allegorica le verità più importanti, ereditate da Pitagora e dagli altri teologi. Di questa ricostruzione facevano parte sia le teorie misteriche e soteriologiche, sia quelle più speculative sui principî primi della realtà. In questa prospettiva, un pensatore come Empedocle, che in un tempo remoto ma vicino a quello dei pitagorici aveva narrato di elementi materiali che a turno vengono dominati e organizzati da due forze contrarie, l'una unificante – Amicizia – e l'altra moltiplicante – Discordia –, che aveva raccontato di avere già vissuto più volte e del quale si riferivano miracoli e guarigioni, poteva essere inserito in questa tradizione di pensiero il cui sostrato culturale era il medesimo, vale a dire quello della Magna Grecia tra V e IV sec. a.C. Nella Sicilia greca del tempo, Platone aveva conosciuto Archita e sotto la suggestione del suo pensiero aveva forse composto il *Timeo* nel quale aveva fatto descrivere proprio ad un pitagorico una realtà strutturata matematicamente. Premesso tutto ciò, non è molto strano che da Plotino in poi Empedocle sia stato visto come un pitagorico, e che i suoi versi, sia quelli del poema naturale che quelli del poema lustrale, siano stati interpretati alla luce di teorie pitagoriche. Certo, come sottolinea polemicamente O'Brien, ciò voleva dire attribuire ad Empedocle speculazioni e preoccupazioni non sue, come ad esempio una chiara consapevolezza della distinzione tra intelligibile e sensibile, una precisa gerarchia metafisica, fatta di una coppia di principî a sua volta derivante da un principio superiore, unico e trascendente, che antici-

pava la metafisica neoplatonica. È lo stesso anacronismo di chi, oggi, considera Parmenide, ad esempio, come il primo “metafisico”! Tornando all'Empedocle pitagorico e platonizzato, la chiave di volta per comprendere il legame tra l'agrigentino e gli altri esponenti dell'aurea catena stava nell'interpretazione allegorica, la stessa che aveva rivelato ai neoplatonici il “vero” Platone. Sta proprio qui, secondo O'Brien, Gallavotti, Casertano l'imbroglio storico. Eppure c'è chi crede, ancora oggi, che invece il vero Empedocle non sia quello “balbettante” di *Metafisica A*, ma sia invece proprio quello che parlava velatamente ed enigmaticamente come i pitagorici, perché la Sicilia a quel tempo era terra di enigmi e di misteri.

MARIA CARMEN DE VITA¹**Sul demone di Socrate: l'esegesi neoplatonica**

Uno dei problemi più curiosi che in ogni tempo si propone agli studiosi della *vexatissima quaestio* socratica riguarda la natura del misterioso segno demonico che accompagna il filosofo nell'esercizio della sua attività. Definito variamente come un «segno»², appunto, o come una «voce» che guida Socrate fin dagli anni della fanciullezza, esso interviene di continuo nella sua esistenza, anche riguardo a faccende di scarso rilievo³. Per lo più si limita a distogliere il filosofo dall'intraprendere dei corsi d'azione svantaggiosi o moralmente discutibili⁴, ma soprattutto durante la circostanza drammatica del processo la sua influenza si manifesta in modo significativo. È allora, infatti, che esso concorre a dimostrare – come attestano le testimonianze convergenti di Platone e di Senofonte – lo scopo assolutamente benefico del *philosophizein* di Socrate fra i cittadini di Atene⁵.

In cosa esattamente consiste, però, il *daimonion*? A questa domanda non troviamo una risposta univoca negli scritti platonici o in quelli senofontei; né, d'altro canto, è facile capire, dai resoconti di entrambi gli autori, come vada conciliata l'assoluta fiducia nel *signum* ostentata da Socrate in tutte le occasioni con il proclamato intellettualismo che è la cifra caratterizzante della missione socratica.

¹ Università degli Studi di Salerno (mdevita@unisa.it).

² Cfr. PLAT. *Apol.* 40b; *Euthyd.* 272e; *Phaedr.* 242b; *Resp.* VI 496c; Xen. *Mem.* I 1, 3-5.

³ Cfr. PLAT. *Apol.* 31d, 40a; *Phaedr.* 242c; Xen. *Apol.* 12. Sulla particolare presentazione del *daimonion* nello pseudoplatonico *Teage*, cfr. poi CENTRONE 1997.

⁴ Cfr. PLAT. *Apol.* 31d; *Phaedr.* 242b; diversamente, in Senofonte, il *daimonion* socratico è anche protrettico; cfr. XEN. *Mem.* I 1, 4; IV 3, 12; NARCY 1997; DORION 2005.

⁵ Cfr. PLAT. *Apol.* 31c-d; *Euthyphr.* 3b.

Il dilemma ha da sempre affascinato gli storici della filosofia antica che, alla ricerca di possibili soluzioni, hanno esaminato in dettaglio, fino ai tempi più recenti, i testi in cui le allusioni al demone sono più esplicite⁶. Scarsa attenzione, per contro, è stata rivolta alla *storia ermeneutica* del *daimonion* socratico: al modo, cioè, in cui i pensatori d'età antica e tardoantica si sono misurati con questo che è l'elemento più curioso del ritratto platonico di Socrate e hanno cercato di darne ragione, rapportandolo a problemi fondamentali del proprio universo filosofico⁷.

È mio proposito, nel corso del presente lavoro, soffermarmi su un esempio illustre di interpretazione del demone socratico: quello offerto, nel V secolo, da Proclo, nelle prime pagine del suo *Commento all'Alcibiade I*. Il filosofo licio, raccogliendo con ogni probabilità, i risultati di una lunga speculazione sull'argomento elabora per l'apparente 'stranezza' del *daimonion* una duplice chiave di lettura, insieme ontologica e psicologico-gnoseologica, con ciò realizzando un'operazione ermeneutica particolarmente complessa e audace, che è in linea con le tendenze esegetiche dell'ultimo platonismo⁸.

1. La discussione sul demone di Socrate prende le mosse, nel commento procliano, dall'analisi di un brano del dialogo platonico (*Alcib.* 103a4-6), ove Socrate attribuisce all'influsso di un *daimonion* la spiegazione dello strano comportamento, silenzioso e reticente, da lui assunto nei confronti del giovane Alcibiade⁹. Proclo giustifica il riferimento al *daimonion* come un richiamo alla peculiarità del magistero socratico: Socrate svolge verso il suo allievo la funzione di un buon *daimon* e l'accento al demonico bene si inserisce nel complesso del suo discorso, che tratta di cose d'amore. Sia Eros infatti sia il *ghenos daimonikon* nella sua totalità appartengono alla stessa categoria di in-

⁶ Sull'interpretazione del segno socratico esiste una vasta bibliografia, che è stata raccolta e criticamente discussa nei lavori editi da DESTREE-SMITH 2005.

⁷ Fra i contributi più significativi sulla storia filosofica del *daimonion* segnalo quelli di HOFFMANN 1985-1986 e di JOYAL 1995. Più generico, perché incentrato sulla demonologia del I-II secolo d.C. è invece lo studio di FICK 1994.

⁸ Sullo stretto legame fra esegesi, dialettica e metafisica presso i neoplatonici e, in particolare, nell'opera procliana, cfr. ABBATE 2008, GRITTI 2008.

⁹ Nel dialogo platonico Socrate accenna ad un *daimonion enantioma* che gli ha impedito di accostarsi ad Alcibiade prima che giungesse il momento opportuno per dare inizio all'educazione filosofica del giovane.

termediari fra uomini e dèi, e in virtù di tale *koinonia* parlare dell'uno significa parlare anche dell'altro¹⁰.

L'identificazione del *daimonion* socratico con un vero e proprio *daimon* è assunta da Proclo come un dato di fatto, senza ulteriori argomentazioni: è probabile, del resto, che ai suoi tempi essa rappresentasse una sorta di *locus communis* filosofico, forse risalente all'epoca della prima Accademia¹¹. Dal *daimonion/daimon* poi è naturale per il filosofo licio il passaggio alla categoria complessiva dei *daimones*, alle loro molteplici ripartizioni e funzioni: così il dettaglio del segno divino, apparentemente quasi nascosto nelle pieghe del testo, diventa l'occasione esegetica per inquadrare in un sistema teologico la figura di Socrate, peraltro sfuggente nella sua aporeticità ai canoni dogmatizzanti dell'ultimo neoplatonismo¹².

L'*excursus* procliano sui demoni rappresenta, insieme ad alcuni testi paralleli offerti da Ermia ed Olimpodoro, il più interessante documento a nostra disposizione sulla demonologia del V-VI secolo¹³, epoca in cui si assiste ad una crescente 'burocratizzazione' del divino che va di pari passo con un'accentuata complicazione dell'universo metafisico¹⁴. Si devono peraltro già a Porfirio e a Giamblico, rispettivamente nel II libro del *De Abstinencia* e nel I e II libro del *De Mysteriis*, i primi esempi di trattazione sistematica delle varie categorie di 'generi superiori' (angeli, demoni, eroi, etc.); in entrambi questi autori, però, ampio spazio è concesso soprattutto alla tipologia dei demoni malvagi legati alla materia, ai quali, dietro un probabile influsso della teologia caldaica, è attribuita la responsabilità di 'offuscare' le anime nel corso della loro ascesa verso il divino¹⁵.

¹⁰ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 60, 1-67, 18.

¹¹ Tale interpretazione, infatti, trae probabilmente origine dagli stessi dialoghi platonici e si ritrova anche negli scritti 'socratici' di Apuleio, Plutarco, Massimo di Tiro; cfr. PLUT. *de gen. Socr.* 20, 588e; APUL. *de deo Socr.* XXIV 20-25, 18; XXX 17; XXXIII 1, 3, 6; MAX. TYR. *or.* 8, 8a-g; JOYAL 1995. Essa va intesa come un segnale forte del crescente interesse per la demonologia che caratterizza i pensatori del I-II secolo; cfr. BRENN 1986; DILLON 1996, in particolare pp. 46-47, 211-221, 287-290, 317-320, 378.

¹² Sull'apparente 'eclissi' del socratismo che si registra in età neoplatonica, cfr. HATHAWAY 1969.

¹³ Cfr. HERM. *in Phaedr.* 65, 31-69, 31; OLYMP. *in Alcib.* 15, 5-21, 4.

¹⁴ Su queste tematiche cfr. il contributo fondamentale di DODDS 1973; utili considerazioni sono anche in TURCAN 2003.

¹⁵ Più in dettaglio, il filosofo di Tiro attribuisce ai *kakoi daimones* la responsabilità di menzogne e credenze erranee, di sventure e catastrofi naturali; cfr. PORPH. *abst.*

Diversamente Proclo, nel *Commento all'Alcibiade*, mette in luce soprattutto la funzione positiva dei *daimones*, il loro ruolo di intermediari fra dèi ed uomini, che li rende capaci di assicurare attivamente la coesione del tutto¹⁶. Più che sulla compromissione con la materialità, il filosofo licio insiste perciò sul loro stretto legame con gli dèi, con cui condividono prerogative e funzioni. Essi appaiono distinti in due gruppi, corrispondenti ai due livelli divini degli dèi *hyperkosmioi* ed *enkosmioi*¹⁷; all'interno di entrambe le classi, poi, i demoni divini più nobili, in continuità diretta con gli dèi, vengono a loro volta separati dai *daimones* dei livelli inferiori. Tale divisione è compiuta in ossequio al principio metafisico per cui il primo termine di ciascuna serie conserva la forma di ciò che lo precede¹⁸; di conseguenza, afferma Proclo, è giusto chiamare 'divini' quei demoni che presentano un'eminente somiglianza con gli dèi e hanno ricevuto in sorte le anime con il compito di unirle direttamente al dio loro capo¹⁹.

II 40. La loro malvagità è dovuta all'incapacità di dominare con la parte razionale dell'anima il corpo pneumatico cui si accompagnano e che nutrono con i vapori e le esalazioni provenienti dai (falsi) sacrifici agli dèi; cfr. *abst.* II 38, 2-4; 42, 2-3; BARBANTI 1988, pp. 110 s., 127 s. Nella visione di Giamblico poi i demoni, inseriti in una complessa gerarchia di esseri superiori (*myst.* I 3, 7, 13-II 10, 95, 14), diventano «ingannatori e causa di dissolutezza», per la loro natura multiforme e instabile; cfr. *Iambl. myst.* III 31, 178, 4-5; II 3, 70, 18; 72, 5-7, 16-18; 6, 82, 9-15; FINAMORE 1985, p. 39-57. Sono in grado di «trascinare giù» le anime verso la materia e possono rappresentare un ostacolo all'ascesa teurgica; cfr. *myst.* II 5, 79, 10; *Chald. fr.* 88, 215, 223; LEWY 1978, pp. 259-309.

¹⁶ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 69, 19-70, 2. Egli mostra cioè, com'è dichiarato anche altrove in maniera esplicita, di aderire al *dictum* platonico relativo alla totale assenza di falsità nel mondo demonico e divino; cfr. PLAT. *Resp.* II 382e; PROCL. *in Remp.* I 41, 11-29.

¹⁷ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 67, 18-70, 18 e, per la distinzione degli dèi in ipercosmici ed encosmici, anche IAMB. *myst.* II 7; VIII 271, 10-12; Sal. *diis* VI.

¹⁸ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 71, 7-8. Si tratta di un'applicazione del ben noto principio metafisico formulato più chiaramente in *ET* 112 e applicato anche altrove nei commentari ai dialoghi platonici: cfr. PROCL. *in Tim.* III 163, 7; 223, 20; *in Remp.* I 264, 10; *TP* II 3, 27, 13 s.

¹⁹ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 71, 10 s. e 15-25 e, per ulteriori accenni ai demoni divini, anche *in Remp.* I 91, 11 ss.; II 52, 24 ss.; *in Tim.* III 109, 18-22; *in Parm.* I 674, 4-675, 8. Sempre il commentario procliano al *Timeo*, poi, offre una classificazione più articolata dei generi superiori che, nell'ottica dell'autore, condividono tutti la funzione di seguaci degli dèi (*theon opadoi*). La loro tripartizione in angeli-demoni-eroi riflette la successione essere-potenza-atto: al livello dell'essere appartengono gli angeli; a quello della potenza, i demoni, ipercosmici ed encosmici; a quello dell'atto gli eroi; cfr.

La proliferazione delle classi demoniche non solo ai livelli bassi, ma anche ai livelli alti della gerarchia è un'assoluta novità che distingue la speculazione procliana dai sistemi dei suoi predecessori. Ad essa il filosofo ricorre per giustificare la graduale continuità della *proodos* del divino nel cosmo e, soprattutto, per fornire una base metafisica al processo inverso di *epistrophe* che deve guidare le anime nel ritorno alla dimensione superiore dell'essere. I demoni divini, sotto quest'ultimo aspetto, garantiscono ad alcuni individui eccezionali un contatto immediato con la sfera intelligibile e divina da cui promanano: ad essi sono state assegnate le anime di coloro che conducono la vita in maniera incorrotta e conforme al dio che hanno scelto prima di incarnarsi nel corpo²⁰. Di tale privilegio, ad esempio, godeva lo stesso Plotino, continuamente assistito, secondo ciò che attesta Porfirio, non da un semplice *daimon*, ma da un vero e proprio *theos*²¹.

Il riferimento a Plotino e alla categoria dei demoni-guida implica un richiamo diretto al trattato delle *Enneadi* intitolato *Sul demone che ci è toccato in sorte*; a questo testo, dunque, vale la pena di rivolgersi con attenzione per meglio introdurre la presentazione procliana del demone di Socrate che, come si vedrà, al demone di Plotino risulta strettamente associato.

2. L'aneddoto porfiriano cui accenna Proclo è narrato estesamente nel X capitolo della *Vita Plotini*: qui si racconta come il filosofo avesse acconsentito a partecipare ad un rito di evocazione dei demoni preparato nell'Iseo da un sacerdote egiziano. Compiuta l'invocazione, il demone di Plotino si era manifestato; e il sacerdote, con grande stupore di tutti i presenti, aveva constatato come si trattasse proprio di un dio e non di uno dei demoni delle classi inferiori. Sulla scorta di questo episodio poi, annota Porfirio, Plotino aveva composto un trattato, dal titolo *Sul demone che ci è toccato in sorte*, per dare ragione della diversità dei demoni che guidano le anime²².

PROCL. *in Tim.* III 246, 18-23; GRITTI 2008, pp. 89-93. Per una diversa distinzione dei *daimones* in base alle rispettive regioni di provenienza, cfr. poi *in Tim.* I 137, 3; LEWY 1978, p. 268, n. 34.

²⁰ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 72, 22-73, 5 e in particolare 72, 22-25, ov'è presente un richiamo a Plat. *Phaedr.* 248a.

²¹ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 73, 5 s.

²² Cfr. PORPH. *Plot.* X 14-33. Il trattato cui si fa riferimento coincide con *Enn.* III 4 [15]. Per il commento al passo porfiriano, cfr. RIST 1963; BRISSON 1992 (a).

Il trattato plotiniano raccoglie le fila di una lunga riflessione filosofica sul rapporto demoni/anime, le cui origini possono esser fatte risalire, da un lato, alla speculazione di Senocrate, dall'altro a quella di Posidonio e degli stoici. Se all'uno si deve, infatti, il primo tentativo di equiparazione dello stato dell'anima disincarnata a quello dei *daimones*²³, spetta agli altri il merito di aver dato inizio ad un processo di identificazione dell'anima umana con il demone inteso come spirito protettore (*ho paredros daimon*). Pensatori come Posidonio, Epitteto, Marco Aurelio avevano mescolato l'idea di un essere divino che protegge l'uomo dal di fuori con l'idea di un essere divino che abita nell'uomo stesso e coincide con ciò che ha l'uomo di migliore (l'intelletto o le buone disposizioni morali)²⁴: una simile concezione, del resto, presentava una certa affinità anche con il celebre passo del *Timeo* platonico, ove il demone appare come un principio interno all'anima, che dirige le altre facoltà²⁵.

Proprio quest'ultimo testo era forse presente alla memoria di Plotino nel momento della composizione di *Enn.* III 4. L'identificazione del demone personale con la parte 'alta' dell'anima, il *nous*, comportava però per il filosofo egiziano, che si poneva quale fedele interprete della dottrina platonica sui *daimones*, un sottile problema di natura esegetica. Come conciliare la presentazione, contenuta nel *Timeo* e in altri scritti platonici, del *daimon* come principio interiore, con quella esposta nel *Simposio*, ove i *daimones* appaiono come esseri esterni agli individui, intermediari fra il sensibile e l'intelligibile²⁶?

A questa difficoltà Plotino aveva ovviato sviluppando un'originale teoria della molteplicità gerarchica delle facoltà dell'anima. Quest'ultima, cioè, in potenza è 'tutte le cose' e si identifica con tutte le sue *dynameis*, di cui ora l'una, ora l'altra, in diversi momenti, è attivamente presente in essa; il demone è allora, in senso lato, la facoltà superiore a quella di volta in volta dominante. Così, ad esempio, per l'anima sensitiva, 'demone' può essere considerata la *dynamis* che trascende il livello sensibile, ossia la ragione; nelle anime dei filosofi poi, dal mo-

²³ Cfr. XENOCR. fr. 236 e 239 Isnardi Parente; SCHIBLI 1993, pp. 154 s.

²⁴ Cfr. POSID. fr. 417 Theiler; M. AUR. V 27; XII 1, 5; XII 3, 4; EPICT. *diss.* I 14, 12-14; ALCIN. *Didasc.* 182, 1-14; PLUT. *gen. Socr.* 22, 591e; PUIGGALI 1982, p. 305.

²⁵ Cfr. PLAT. *Tim.* 90a.

²⁶ Cfr. PLAT. *Symp.* 201e-203a. Affine alla concezione esposta nel *Timeo* è quella ricavabile dalla *Repubblica* (X 620a ss.) e dal *Fedone* (81e), ove ogni anima umana ha un demone proprio che la accompagna nelle sue vite successive.

mento che sono di continuo rivolte alle realtà dotate di rango divino (cioè l'Intelletto e l'Uno), il demone-guida sarà senz'altro un 'dio':

Chi è dunque il saggio? Colui che agisce con la sua parte migliore. [...] Arriva egli dunque anche al di sopra dell'Intelletto? No, ma ciò che è sopra l'Intelletto è un demone per lui²⁷.

Con questa interpretazione, Plotino realizzava un accordo fra tutti i testi platonici, rendendo il demone una parte dell'anima umana, senza tuttavia identificarlo completamente con essa. Nello stesso tempo, poi, egli ribadiva lo statuto speciale e, per così dire, 'ambivalente' dell'anima, radicata nel sensibile eppure non completamente discesa, dotata della possibilità di mantenere un contatto 'demonico' ininterrotto con il mondo intelligibile²⁸.

La teoria plotiniana dell'anima anfibia costituisce, come è noto, l'eredità concettuale più spinosa con cui i pensatori delle età successive, confrontandosi con il testo delle *Enneadi*, sono chiamati a fare i conti; non c'è da stupirsi dunque che essa, insieme all'intera tradizione filosofica relativa al demone/anima, rappresenti il sottofondo polemico esplicito e continuato delle riflessioni procliane sui *daimones*. Infatti il filosofo licio, che muove da una visione ben più limitata dell'anima umana e delle sue capacità, insiste su una rigida distinzione di livelli ontologici all'interno dell'ipostasi psichica²⁹. Non è possibile perciò, a suo giudizio, associare e confondere le anime umane con quelle divine e superiori. Il demone, di conseguenza, non può identificarsi né con l'anima, né con il suo principio attivo (il *logos* o *dianoia*)³⁰ e neppure, d'altro canto, con l'intelletto particolare.

²⁷ PLOT. *Enn.* III 4, 6, 1-5.

²⁸ Sulla concezione plotiniana dell'anima, cfr. fra i molti contributi quelli di DILLON 2005, pp. 339-342; ZAMBON 2005, pp. 320-322; STEEL 2006, pp. 41-44, 47-52.

²⁹ Sulle critiche mosse da Giamblico e Proclo alla visione plotiniana dell'anima, cfr. STEEL 2006, pp. 59-63; GRITTI 2008, pp. 67-89.

³⁰ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 73, 7-76, 19. La dimostrazione di Proclo è piuttosto articolata. Anzitutto, egli mira a provare che il demone non si identifica con l'anima. La nota affermazione platonica, in base alla quale la ragione è collocata in noi come il «demone del vivente» (*Tim.* 90a) va intesa infatti, secondo il filosofo licio, soltanto *kata analoghian*; il demonico infatti può essere definito tale per analogia, o anche per relazione (*kata schesin*). Ciò che è propriamente demone, tuttavia, è tale per essenza (*kata ousian*), determinato da un'esistenza particolare, e da potenze e attività proprie; per la stessa distinzione, cfr. anche *in Tim.* III 158, 23-159, 4. Per quanto riguarda

Quest'ultimo punto, poi, necessita di una spiegazione più approfondita, alla luce della concezione procliana di *nous merikos*: una forma trascendente sovra-individuale che, sia nel *Commento all'Alcibiade*, sia in altri scritti, appare come la caratteristica precipua (*idios*) delle anime superiori, demoniche e divine. Essa costituisce il *trait-d'union* tra trascendenza e immanenza per l'anima del singolo e attualizza, con il sigillo della sua illuminazione, il percorso conoscitivo³¹.

In altri termini, l'attitudine razionale, nell'individuo, è il prodotto, per Proclo, di un duplice orientamento dell'anima: da un lato essa, muovendosi da sé, si rivolge agli intelligibili di cui già possiede le ragioni essenziali³²; dall'altro, il suo moto psichico viene perfezionato e reso attivo solo grazie all'intelletto particolare dei generi superiori. Così illuminata, l'anima porta a compimento la potenzialità intellettuale insita nel suo *logos*; allora diventa essa stessa intellettuale e opera come se fosse separata dal corpo³³.

In questo complesso incrocio di prospettive, dall'alto e dal basso, che si realizza nella cooperazione sinergica fra illuminazione divina e attitudine ricettiva dell'anima razionale, il ruolo del demone diventa allora quello di un *agente mediatore*: è ciò che garantisce la connessione ontologica fra i due poli della dinamica conoscitiva, senza identificarsi né con l'uno né con l'altro³⁴. Come un'entità esterna, autonoma e provvidenziale, esso regola ed unifica tutte le *dynamis* dell'individuo,

poi l'associazione del demone al principio attivo dell'anima (*to energoun tes psyches*), anch'essa viene energicamente respinta da Proclo. Tale principio può di volta in volta cambiare, a seconda degli stimoli forniti dalle circostanze esterne (in ognuno di noi, cioè, il principio razionale può essere soppiantato, a seconda dei casi, da quello irascibile-emotivo, etc.); è inammissibile che simili cambiamenti coinvolgano anche il demone; se così fosse, bisognerebbe postulare non uno ma più demoni tutelari per il corso di vita di ciascun individuo. Un argomento analogo è presente anche in *Iambl. myst.* IX 7, 281, 5-8, 282, 15.

³¹ Cfr. PROCL. *in Tim.* I 245, 13-17; *in Parm.* I 700, 25-28; *TP* IV 13, 43, 14-22; GRITTI 2008, pp. 93-97 e 107 s.

³² Cfr. PROCL. *ET* 194, 168, 30-169, 3; GRITTI 2008, pp. 255-306.

³³ Cfr. PROCL. *in Tim.* I 246, 21-22; 247, 2-8; 248, 1-6; II 144, 15-19; GRITTI 2008, pp. 96-108.

³⁴ Da un lato, infatti, il *nous merikos* è una dimensione di cui le anime godono in maniera sporadica, discontinua, qualora si rivolgano ad esso e accolgano la luce che provenga da lassù (cfr. PROCL. *in Alcib.* 76, 26-29); dall'altro, poi, l'aspetto intellettuale è soltanto una delle componenti dell'essere umano, che non è semplicemente *logos*, ma anima usante un corpo. «E proprio in quanto anime che si servono del corpo abbiamo bisogno del demone» (77, 9-10).

orientandole verso il livello superiore della realtà; lo si può bene definire come il sovrano (*basileus*) di ciò che è in noi e di ciò che è intorno a noi³⁵.

Siamo piuttosto lontani dalla speculazione plotiniana che, interiorizzando il demonico, aveva realizzato un formidabile equilibrio fra esigenze di carattere diverso, esegetiche, psicologiche, gnoseologiche. Con la presentazione di un demone sovrano e tutore dell'uomo, legato a doppio filo alla provvidenza e al destino, Proclo sembra piuttosto ritornare a concezioni di tipo magico-astrologico: quelle stesse, del resto, che avevano già guidato Giamblico, nel IX libro del *De Mysteriis*, a trasformare il demone personale da proiezione metaforica della componente intellettuale dell'anima in agente autonomo e sovrintendente ai processi teurgici di elevazione³⁶.

3. L'accento alla concezione plotiniana del demone tutelare e alla distinzione fra «esistenza demonica» e «proprietà intellettuale» o «intelletto particolare» rappresentano i necessari presupposti del discorso procliano sulla natura e le funzioni del demone di Socrate. In esso ricompaiono anche alcuni tratti della precedente riflessione medioplatonica, che vengono profondamente rielaborati alla luce del mutato orizzonte metafisico e gnoseologico di riferimento.

Anzitutto, Proclo si preoccupa di risolvere l'apparente *dysphonia* che si riscontra nei testi platonici, ove il demone di Socrate è talora indicato come *daimon*, *daimonion*, talora invece come *theos*³⁷. L'ambiguità è sciolta con un richiamo alla gerarchia demonica stabilita nelle pagine precedenti: il demone socratico, come già quello plotiniano, non è altro che uno di quei demoni divini che occupano il primo livello del proprio gruppo di appartenenza e, per la loro superiorità in confronto agli altri demoni, spesso appaiono come dèi³⁸.

In secondo luogo, poi, viene affrontato il problema della modalità

³⁵ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 78, 5-6. Ad esso spetta di dirigere la vita dell'uomo e le sue scelte, di comunicare sia i doni del destino e degli dèi, sia l'illuminazione della provvidenza divina; cfr. *in Alcib.* 77, 4-8; 77, 19-78, 4.

³⁶ Cfr. in particolare IAMB. *myst.* IX 9, 283, 1-10, 285, 8.

³⁷ Sullo stesso problema terminologico, fra gli esegeti moderni del testo platonico, si sofferma anche BRISSON 2005.

³⁸ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 78, 7-79, 16. È interessante sottolineare come l'esegesi procliana riprenda, giustificandola in chiave metafisica, una concezione di Socrate quale 'uomo divino e demonico' piuttosto diffusa nella retorica e nella filosofia d'età im-

di manifestazione del segno demonico. Stando alla lettera dei dialoghi, esso veniva percepito da Socrate come una voce (*phone*), o meglio, come una forma di ispirazione (*epipnoia*), attiva anche nelle faccende banali della vita quotidiana³⁹: come giustificare allora – si domanda Proclo – questa comunicazione impossibile fra il livello superiore e quello inferiore dell'essere?

Sulla questione già si erano soffermati gli autori medioplatonici. Apuleio, ad esempio, aveva parlato di una «voce arcana» e di apparizioni visibili del demone⁴⁰, mentre Plutarco all'argomento aveva dedicato l'intero discorso di Simmia all'interno del *De genio Socratis*⁴¹. In quest'ultimo testo, in particolare, la voce del *daimon* era stata paragonata alle voci che spesso si immagina di udire in sogno, quando la mente è lontana dai tumulti e dalle passioni del corpo: uno stato di benessere e serenità assolute di cui Socrate godeva in maniera ininterrotta. Oggetto della sua percezione non era dunque una voce vera e propria, ma piuttosto un discorso senza voce, un puro pensiero proveniente dalle sfere superiori; essa «aderiva alla sua mente con il solo significato»⁴², creando una consonanza immediata fra il pensiero dell'emittente divino e quello umano:

Se un pensiero non espresso con i suoni, ma pensato, muove senza fatica un corpo, non dovrebbe essere difficile persuadersi che una mente possa essere mossa da una mente superiore e un'anima da un'anima più divina con lo stesso contatto che il pensiero ha per natura con il pensiero, paragonabile a quello della luce con la luce riflessa (*bosper phos antaugheian*). Nella realtà infatti acquistiamo conoscenza gli uni dei pensieri degli altri attraverso la voce, come se brancolassimo nelle tenebre.

periale; cfr. MAX. TYR. *orr.* 8-9; NUM. fr. 24, 51-56 des Places; APUL. *de deo Socr.* XVI 156-XVII 157; PLUT. *de gen. Socr.* 20, 589c-f; DONINI 2003; DE VITA 2006.

³⁹ Cfr. PLAT. *Phaedr.* 242b-c, *Theag.* 128d, entrambi citati in PROCL. *in Alcib.* 79, 19-80, 1.

⁴⁰ Cfr. APUL. *de deo Socr.* XX 166: *Qui vero vocem <quampiam> dicat audisse, aut nescit unde ea exorta sit, aut in ipsa aliquid addubitat, aut eam quiddam insolitum et arcanum demonstrat habuisse [...]. Quod equidem arbitror non modo auribus eum verum etiam oculis signa daemonis sui usurpasse.* Nel paragrafo successivo, poi, l'autore istituisce un paragone fra gli interventi del *daimon* presso Socrate in Platone e le apparizioni di Atena ad Achille in Omero.

⁴¹ Cfr. PLUT. *de gen. Socr.* 20, 588c-589f. Sull'interpretazione del discorso di Simmia, nell'opera plutarchea, cfr. BABUT 1988; HERSHBELL 1988, pp. 374-378. Sui motivi platonici all'interno del *De genio Socratis*, cfr. DONINI 2007 e DONINI 2009.

⁴² Cfr. PLUT. *de gen. Socr.* 20, 588e; MAX. TYR. *or.* 8, 3d.

Ma i pensieri che ricevono luce dai demoni rilucono (*ellampousin*) agli uomini demonici, senza bisogno né dei verbi, né dei nomi [...]⁴³.

Dal *De genio* plutarco l'immagine della luce, attraverso la metafora dell'illuminazione, ritorna anche in Proclo con l'aggiunta di nuovi particolari:

D'altro canto, (Socrate) non riceveva la luce proveniente di lassù (*scil.* dal demone) soltanto con la sua intelligenza o con le sue potenze opinative, ma anche con il suo *pneuma*, perché l'illuminazione demonica (*tes daimonias ellampseos*) immediatamente si propagava per tutta la sua anima e metteva in movimento la sensazione medesima. È chiaro infatti che, benché l'azione del demone sia la stessa, la ragione beneficia del dono in un modo, la *phantasia*⁴⁴ in un altro, in un altro ancora la sensazione, e ciascuna delle nostre facoltà patisce ed è mossa dal demone nel modo che le è proprio. Perciò la voce non raggiungeva Socrate dall'esterno provocando un *pathos*, ma dall'interno, dopo aver percorso tutta l'anima fino agli organi di senso, l'ispirazione diventava infine voce, distinguibile con la coscienza (*synaisthesei*) più che con la sensazione; tali sono, in effetti, le illuminazioni (*ellampseis*) che ci vengono dagli dèi e dai demoni buoni⁴⁵.

Dal suo predecessore medioplatonico il filosofo licio recupera la convinzione dell'assoluta eccezionalità della voce demonica, trasmessa istantaneamente senza suoni o parole, come un fenomeno di 'rifrazione' intellettuale⁴⁶. Ad essa però – ed è questo l'elemento di maggior differenza di Proclo rispetto a Plutarco – viene attribuito il potere di coinvolgere l'uomo *interamente*, nella totalità delle sue facoltà, raggiungendo non soltanto la *dianoia*, ma anche la *phantasia*, e l'*aisthesis*, o meglio la *synaisthesis*, ciascuna in modo diverso.

⁴³ PLUT. *de gen. Socr.* 20, 589b; per il commento a questo passo, cfr. WASZINK 1972, p. 241.

⁴⁴ Per uno studio dettagliato dei termini *phantasia* e *pneuma* in Proclo e delle loro reciproche relazioni, rinvio a BARBANTI 1998, pp. 211-261 e a BARBANTI 2001.

⁴⁵ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 80, 10-22.

⁴⁶ Si tratta, del resto, di una tesi analoga a quella che ricorre in un altro commento procliano, quello al *Cratilo* platonico: anche qui, infatti, assunto portante delle argomentazioni dell'autore è la netta superiorità dei *theia onomata* rispetto agli *anthropina*, che rende i primi – unitari, semplici, alieni dalla dualità significante/significato che è componente ineliminabile del linguaggio umano – idonei a captare immediatamente le essenze causali delle cose; cfr. ABBATE 2001, pp. 55-86.

Il motivo di questa diversificazione degli effetti della voce demonica va senz'altro ricercato in alcuni fondamentali principi della psicologia e della gnoseologia procliane⁴⁷; colpisce, tuttavia, anche il forte rilievo posto sulla *phantasia* e sulla coscienza (*synaisthesis*) nella ricezione interna del segnale divino. I due termini sono associati in maniera analoga già nel *Commento al Timeo*; qui si precisa che la *synaisthesis*, come forma superiore di sensazione (*protiste kai kyriotate*), ha la stessa natura della *phantasia* e del suo veicolo pneumatico, e non comporta un movimento dell'anima verso l'esteriorità, ma, al contrario, un'azione di concentrazione e di auto-raccoglimento, lontano dal tumulto e dal condizionamento dei sensi⁴⁸.

Ora, è ben noto come il motivo del ritorno a sé costituisca, in ottica neoplatonica, la tematica centrale dell'*Alcibiade I*. Il dialogo veniva considerato come il punto d'avvio dell'educazione filosofica, consistente in un movimento spirituale di conversione dall'esteriorità della sensazione e del sensibile all'interiorità del sé, alla scoperta del perduto contatto dell'anima con i livelli superiori dell'essere⁴⁹. Perciò, proprio l'accento al *pneuma* fantastico come all'organo dell'anima in cui l'illuminazione demonica si materializza in immagini acustiche e alla sensazione interna come facoltà privilegiata a cogliere il segnale soprannaturale consentiva a Proclo di ricondurre l'apparente anomalia del *daimonion* allo *skopos* centrale del dialogo.

Socrate, in altri termini, viene dal filosofo licio presentato come un

⁴⁷ Che tutte le facoltà conoscenti partecipino dell'oggetto nel modo determinato dalla natura di ciascuna e dai criteri che orientano la sua attività è assunto più volte ribadito da Proclo; cfr. in *Tim.* I 352, 11-19; in *Remp.* I, 111, 19-27; in *Parm.* IV 956, 30-957, 18; GRITTI 2008, pp. 141-142.

⁴⁸ Cfr. PROCL. in *Tim.* II 83, 19-23. Sempre alla *phantasia*, inoltre, viene riconosciuta una specifica funzione anagogica nel celebre paragone dello specchio, presente nel *Commentario ad Euclide*, ove si afferma appunto che la *phantasia*, come facoltà mediatrice fra intelligibile e sensibile, è un luogo di proiezione delle idee nell'anima e fornisce al tempo stesso a quest'ultima un potente stimolo per orientarsi verso di sé, verso l'origine stessa delle idee; cfr. in *Eucl.* 141, 4-13. Per la quadruplici classificazione delle forme di *aisthesis* in Proclo, cfr. BLUMENTHAL 1982, BLUMENTHAL 1999, pp. 321-324; LAUTNER 2002, p. 264. Sulle oscillazioni nella concezione procliana della *phantasia*, cfr. BLUMENTHAL 1975, pp. 133 ss.; ÉVRARD 1988; BARBANTI 2001 (pp. 69-81).

⁴⁹ Sull'importanza attribuita nelle scuole filosofiche all'*Alcibiade I*, come introduzione generale a tutta la filosofia platonica, cfr. TARRANT 2000, pp. 119-121. Per la fortuna del tema del 'conosci te stesso' nella filosofia e nella letteratura d'età tardoantica, cfr. GERSON 1997; COURCELLE 2001, in particolare pp. 81-91.

modello eccezionale di concentrazione e di auto-raccoglimento: la luce proveniente dal demone lo raggiungeva in qualsiasi momento della sua esistenza, quando la sua mente era a contatto con la scienza suprema degli esseri ma anche quando era impegnato nelle faccende pratiche della vita quotidiana⁵⁰. La *phantasia* mediatrice fra intelletto e sensibilità è il veicolo di una comunicazione divina costante e ininterrotta, conforme alla natura provvidenziale e benefica dell'essere che ne è la fonte: un fenomeno – si può affermare – di ispirazione cosciente e onnicomprensiva, ben diverso da quello registrato nel *De genio Socratis* plutarco, ove l'originalità del *daimonion* veniva, per così dire 'smorzata' nell'associazione ai casi più comuni di divinazione e di sogni profetici⁵¹.

4. Una volta chiarito il rango metafisico del divino segno socratico e specificato il modo in cui si manifesta (attraverso, cioè, una sorta di muta voce interiore) resta da spiegare, per Proclo, il significato e il valore dei suoi interventi che sono, com'è ripetutamente affermato nei dialoghi, di carattere esclusivamente aporetico. Il segno non invita mai, ma distoglie sempre dall'azione.

Questa peculiarità è giustificata dal filosofo con due tipi di riflessioni, delle quali la prima, più generale, chiama in causa la natura 'boniforme' della vita di Socrate, mentre la seconda, più rilevante dal punto di vista filosofico, fornisce una spiegazione metafisica della specificità degli interventi del *daimon*, inserendoli in quella dinamica di reciproca convergenza fra intelletto particolare e *logos* dell'anima che – come si è visto – determina l'attitudine razionale dell'uomo.

Ma procediamo con ordine. In un primo momento, l'azione del *daimon* è paragonata a quella di un freno che correttamente dirige un cavallo troppo impetuoso; Socrate, spinto da un irrefrenabile desiderio di fare del bene, è distolto dal *daimon* quando i suoi slanci si verificano in momenti poco opportuni⁵². Una spiegazione analoga è già accolta dagli autori medioplatonici⁵³.

⁵⁰ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 80, 1-9.

⁵¹ Cfr. PLUT. *de gen. Socr.* 9, 580c-10, 580d; 11, 581a; 12, 582a-b; cfr. anche MAX. TYR. *or.* 8, 1a; DONINI 2003, pp. 357-359.

⁵² Cfr. PROCL. *in Alcib.* 80, 23-82, 20.

⁵³ In particolare, essa ricorre nel *De deo Socratis* di Apuleio; cfr. XIX 163: [...] *vir adprime perfectus, ex sese ad omnia congruentia sibi officia promptus, nullo adhortatore umquam indigebat, at vero prohibitore nonnumquam [...]*.

Subito dopo però, Proclo fornisce per gli interventi apotrettici del *daimonion* una seconda interpretazione, più elevata (*meizon*), che chiama in causa la diversità delle potenze assegnate ai singoli demoni. Tutti sono infatti seguaci delle rispettive divinità-guida e si caratterizzano per il possesso di una *dynamis* specifica riconducibile all'elemento distintivo di ciascuna divinità: alcuni, ad esempio, hanno una potenza demiurgica (e sono quelli riconducibili a Zeus/*demiourgos*), altri una potenza apotrettica, che si manifesta nel distogliere gli individui che sono sotto la loro protezione dalle attività che tendono verso l'esterno. Quest'ultima, appunto, è la funzione specifica del demone che assiste Socrate: esso ha «una proprietà purificatrice e produttrice di una vita immacolata»⁵⁴, conforme alla potenza di Apollo che presiede ad ogni tipo di purificazione. In ossequio dunque alla natura unificante e superiore del suo dio-guida, anche il demone distoglie Socrate dall'azione e dal contatto con la molteplicità per rivolgerlo verso l'interiorità della propria anima⁵⁵.

Ora, che la voce demonica potesse essere ricondotta alla protezione di Apollo è tesi implicitamente suggerita dai dialoghi platonici, parzialmente accolta anche da alcuni esegeti moderni⁵⁶. L'elemento curioso, in Proclo, è l'associazione di Apollo alla fuga dalla molteplicità come fonte di purificazione per l'anima: un elemento testuale, quest'ultimo, che può trovare spiegazione solo ricorrendo alle pagine del *Commento al Cratilo* procliano dedicate all'interpretazione del teonimo Apollo.

Qui all'etimologia di *A-pollon* come causa di unione, in quanto non-molteplice e in generale al concetto di unità vengono ricondotte tutte le potenze tradizionalmente attribuite al dio (dalla medicina alla mantica, alla balistica alla musica). Ovunque, afferma Proclo, Apollo ha il compito di unificare la molteplicità e di ricondurre all'unità e proprio per questa sua prerogativa essenziale il dio può essere visto come l'*analogon* del Primo Principio neoplatonico, il Bene/Uno, fondamento assoluto ed originario di tutta la realtà⁵⁷.

Di questa funzione unificante e armonizzatrice che Apollo esplica a livello cosmico il *daimon-opados* apollineo offre dunque l'equivalente

⁵⁴ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 82, 30-31.

⁵⁵ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 82, 21-83, 7.

⁵⁶ Cfr. BRISSON 2005, p. 4.

⁵⁷ Cfr. PROCL. *in Crat.* 174, 99, 7-8; 176, 100, 27-28; 101, 8 ss.; ABBATE 2001, pp. 108-114.

a livello psichico; perciò, continua Proclo, «se il demone è analogo ad Apollo, giacché è un suo seguace, la ragione di Socrate è analoga a Dioniso, giacché l'intelletto che è in noi è un prodotto della potenza di questo dio»⁵⁸.

Il parallelo fra Apollo e il demone da un lato, la ragione di Socrate e Dioniso dall'altro chiude in maniera piuttosto criptica, con un riferimento alla divinità centrale nella teologia orfica, il breve *excursus* di Proclo sul segnale socratico. In realtà, a ben considerare, esso non fa che riprendere i risultati fissati nelle pagine precedenti.

Si è chiarito infatti come il *daimon* non costituisca un principio interno all'individuo, né sia da identificare con il *logos* o con il *nous en hemin*, dal momento che si manifesta in una 'folgorazione' uditiva che è filtrata attraverso la *phantasia/synaisthesis* e promana da un'entità occupante un preciso livello metafisico. Essa fa capo ad Apollo, dio dell'armonia e dell'unità intercosmiche nonché immagine divina dell'Uno supremo. D'altro canto il riferimento a Dioniso, che nelle complesse trame della teologia procliana è il livello più basso della potenza divina nel mondo materiale, implica un richiamo ai concetti di frammentazione e di molteplicità, evocati dal mito della lacerazione del corpo del dio compiuta dai Titani: un episodio, quest'ultimo, che aveva goduto di una certa fortuna, in ambito allegorico, soprattutto perché solitamente giustapposto alla descrizione platonica della generazione dell'*Anima Mundi* nel *Timeo*⁵⁹.

Dioniso dunque appare in questa pagina del *Commento all'Alcibiade* come il referente divino di quelle tendenze dispersive verso la molteplicità materiale cui l'azione provvidenziale di Apollo e del suo *daimon* tendono viceversa a porre un freno, elevando il singolo al di sopra di se stesso, della propria dimensione fisica e della propria individualità. Si comprende allora anche il parallelismo stabilito fra Dioniso e il *nous* individuale, che, proprio in quanto 'parcellizzato' – si legge ancora nel *Commento al Cratilo* – può essere considerato congenere a questo dio:

⁵⁸ Cfr. PROCL. *in Alcib.* 83, 17-20. Altrettanto interessante è il passo immediatamente precedente (10-16), in cui si stabilisce un parallelo fra la 'monade apollinea', che impedisce al re Dioniso di procedere verso la molteplicità titanica, e il *daimon* che dissuade Socrate dall'aver contatti con la massa spingendolo alla contemplazione delle altezze intellettive (*periope noera*).

⁵⁹ Cfr. PROCL. *in Tim.* II 145, 18-146, 22; OLYMP. *in Phaed.* 1, 3-6; PÉPIN 1970; BRISSON 1992 (b).

L'intelletto in noi (*ho en hemin nous*) è dionisiaco (*dionysiakos*) ed è realmente immagine (*agalma*) di Dioniso⁶⁰.

Ovviamente, il *nous* di questo estratto, inteso come principio razionale individuale, frammentato nella sua azione di coordinamento delle varie facoltà psichiche, non va confuso con il *nous merikos*, trascendente e 'illuminante', proprio delle anime superiori⁶¹. Se l'uno è connotato dalla divisibilità e dalla corporeità, l'altro lo è invece dall'indivisibilità e dall'assoluta non mescolanza con il corporeo. Tra le due dimensioni il *daimon* è ciò che agisce come *tertium quid*, consentendo al *logos* frammentato e 'dionisiaco' dell'uomo-Socrate di attingere alla potenza unitaria che emana dall'intelletto particolare (la monade apollinea). La sua mediazione si specifica poi, più esattamente, come *dynamis apotreptike*, ovvero come *potenza dissuasiva* (dal contatto con la molteplicità), che si traduce nel ritorno a sé e nella presa di coscienza dei limiti della ragione individuale.

Solo dopo essersi purificato da tutto ciò che implica un rapporto con il mondo materiale e aver attuato, grazie alla *dianoia*, la completa conversione a se stesso, il *logos* riconosce la propria incompletezza e concepisce una tensione verso un mondo 'altro' sulla quale poi interviene, fornendole una determinazione attiva, l'illuminazione da parte dell'Intelletto trascendente. Il moto razionale trova così fondamento e compimento in una dimensione meta-razionale, recuperando all'anima, con l'intervento di un'entità superiore, quel nesso problematico con il livello intellettuale dell'essere che era stato teorizzato da Plotino.

5. Con l'accento alla necessità di trascendere la dimensione dionisiaca dell'anima differenziata nell'approdo all'unità apollinea del sé autocosciente si conclude la pagina procliana dedicata all'esegesi del segno socratico. Giunti a questo punto, è forse opportuno abbozzare un confronto fra la concezione tracciata nel *Commento all'Alcibiade I* e quella che emerge dagli scritti platonici, per verificare fino a che misura Proclo, nella sua interpretazione che è poi una nuova costruzione speculativa, si allontani dai testi del maestro.

L'elemento di maggiore dissonanza è senza dubbio costituito dal

⁶⁰ PROCL. *in Crat.* 133, 1-2. Devo la segnalazione di questo passo alla squisita sensibilità del prof. Abbate, che qui ringrazio vivamente.

⁶¹ Cfr. PROCL. *in Tim.* I 255, 3-24; GRITTI 2008, pp. 117 s.

fatto che il *daimonion*, in Proclo, cessa di essere un segno caratteristico del solo Socrate, per ricevere un definito *status* metafisico e una collocazione precisa nella gerarchia degli esseri superiori. La trasformazione del segno demonico in un demone vero e proprio è un dato già presente nella tradizione medioplatonica; esso, però, viene ulteriormente elaborato dal filosofo licio, che ha a che fare con un universo metafisico molto più complicato rispetto a quello dei suoi predecessori del I-II secolo e nel proliferare dei *gbene* angelici e demonici avverte la necessità di chiarire con esattezza la posizione del demone socratico in particolare (*è un demone della classe divina*).

Una seconda e più vistosa divergenza fra Platone e Proclo riguarda poi l'interpretazione della natura apotrettica degli interventi del *daimonion*. In Platone, in verità, essa appare assai poco perspicua, e oscillante fra una valenza, per così dire, negativa e una positiva⁶². In ogni caso, risulta intimamente legata al *modus agendi* del vero filosofo, sia pure in una forma extra-razionale, che afferisce alla sfera dell'ispirazione o della divinazione⁶³.

Il legame del demone con la ricerca filosofica della verità è mantenuto da Proclo che, tuttavia, ampliando il suo raggio d'azione dal singolo (Socrate) a tutti gli uomini, ne indaga le possibili relazioni con la struttura diversificata dell'anima umana. Esso, pur rimanendo un'entità distinta e superiore, diventa perciò una sorta di alleato del principio razionale (il *logos*) nella sua tensione verso il livello intellettuale trascendente (il *nous merikos*) e in ciò si coglie il senso dei suoi interventi apotrettici, miranti a riconvertire l'individuo dall'esteriorità dispersiva delle attività psichiche all'interiorità unitaria del *logos*. La stretta interazione demone-anima comporta poi, per l'esegeta, la necessità di approfondire anche un dettaglio apparentemente secondario dei testi platonici sul *daimonion*, la modalità, cioè, in cui avviene da parte di Socrate la ricezione del segnale divino. Proclo non parla di un'illuminazione razionale, alla pari dei suoi predecessori medioplatonici, ma di una voce interiore coinvolgente la totalità dell'anima grazie alla

⁶² Da una parte, infatti, il segno è responsabile del rifiuto di Socrate di entrare in politica (cfr. PLAT. *Apol.* 30e, 31b, 32a); dall'altra, esso interviene nella selezione degli interlocutori di Socrate, oppure nella scelta del momento opportuno in cui avviare una conversazione: cfr. *Theaet.* 150e-151a; *Alcib.* 103a; *Euthyd.* 272d-273a.

⁶³ Cfr. PLAT. *Apol.* 40a, 40c; *Phaedr.* 85b, 242c; *Resp.* VI 496a-e; HOFFMANN 1985-1986, pp. 421-427; MCPHERRAN 2005, p. 17.

mediazione della *phantasia*: è questo un modo per ribadire il carattere totalizzante degli interventi demonici e, al tempo stesso, per rimarcare (anche contro Plotino) una netta distinzione fra realtà esterne (il *daimon*, il *nous merikos*) e realtà interne all'individuo (*logos*, *dianoia*).

Questa particolare interpretazione del demone socratico affonda le sue radici nell'assunto tipicamente neoplatonico della fondazione metafisica della verità intelligibile, cioè nella consapevolezza, che i postgiamblichi avvertono con particolare intensità, che una frattura radicale esiste fra la dimensione divina della verità, unitaria, semplice, eterna, e quella della ragione umana, legata ai vincoli della temporalità, della discorsività, della mescolanza con il corporeo⁶⁴. Il percorso conoscitivo può attuarsi solo grazie all'intervento di possibili forme di mediazione (extra-razionali ed extra-umane) capaci di elevare l'individuo ad un livello dell'essere che gli resterebbe, altrimenti, irrimediabilmente precluso. Gli interventi del *daimonion* di Socrate vengono perciò assunti come esempi paradigmatici della dinamica fra umano e sovra-umano che si realizza al momento della conoscenza; siamo ben lontani dalla lettera dei dialoghi platonici, ove i segni del demone rimangono un fenomeno tutto sommato marginale del magistero di Socrate, attivo, nella sua dirompente originalità, esclusivamente nella dimensione *umana e terrena* del dialogo, del confronto, della confutazione⁶⁵.

Si potrebbe perciò affermare, date queste osservazioni, che in Proclo nulla rimane dell'originaria tradizione socratica? L'interpretazione del segno demonico contenuta nel *Commento all'Alcibiade I* porterebbe ad una tale conclusione. È possibile, tuttavia, aggiungere un ultimo rilievo.

Gli interventi del demone, in Proclo, guidano l'anima dell'uomo Socrate al contatto con il *nous merikos*, ma l'anima e il suo principio razionale non svolgono un ruolo completamente passivo. La ricezione del segno è seguita da un movimento di autoconversione, di ritorno dell'individuo dall'esteriorità dell'*aisthesis* all'interiorità della *synaisthesis* e del *logos*: solo a questo punto l'illuminazione da parte del principio trascendente può aver luogo. In altri termini, perché si dia conoscenza, è necessaria la cooperazione di entrambi i poli dell'essere a confronto, quello basso (la ragione umana) e quello alto (l'intelletto),

⁶⁴ Cfr. STEEL 2006, *passim*.

⁶⁵ Sulla centralità del metodo dialogico nella concezione platonica della filosofia, cfr. CASERTANO 1991 e CASERTANO 1996.

rispetto ai quali il demone funge da mediatore. Non è mai il demone che conosce al posto dell'uomo, ma è sempre quest'ultimo, come si legge in *in Alcib.* 76, 26-27, a «volgersi» (*epistrephein*) verso l'intelletto per «godere» (*apolauein*) di esso.

Nell'accento posto sulla tensione individuale verso la verità intelligibile può misurarsi allora la fedeltà di Proclo alla concezione socratico-platonica della filosofia come ricerca e della vita stessa come ricerca che non conosce interruzione⁶⁶: rispetto a quest'ultima il demone fornisce un aiuto – senz'altro indispensabile – che non può tuttavia annullare l'autonomia indiscussa della ragione umana.

⁶⁶ Cfr. Plat. *Apol.* 37a-38c.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ABBATE 2001 = M. ABBATE, *Dall'etimologia alla teologia: Proclo interprete del Cratilo*, Casale Monferrato 2001.
- ABBATE 2008 = M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo* («Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale ed umanistica», 28), Alessandria 2008.
- BABUT 1988 = D. BABUT, *La part du rationalisme dans la religion de Plutarque: l'exemple du De genio Socratis*, «ICIS» XIII, 1988, pp. 383-408.
- BARBANTI 1998 = M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose* («Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale», 19), Catania 1998.
- BARBANTI 2001 = M. DI PASQUALE BARBANTI, *Il concetto di mediazione nella psicologia e nella gnoseologia di Proclo*, «InvLuc» 23, 2001, pp. 55-81.
- BLUMENTHAL 1975 = H. J. BLUMENTHAL, *Plutarch's Exposition of the De anima and the Psychology of Proclus*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique XXI. De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres-Genève 1975, pp. 123-147 [repr. in H. J. BLUMENTHAL, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism* («Variorum Collected Studies Series», 426), London 1993, XII].
- BLUMENTHAL 1982 = H. J. BLUMENTHAL, *Proclus on Perception*, «BICS» 29, 1982, pp. 1-11.
- BLUMENTHAL 1999 = H. J. BLUMENTHAL, *Some Neoplatonic Views on Perception and Memory: Similarities, Differences and Motivations*, in J. J. CLEARY (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot 1999, pp. 319-335.
- BRENK 1986 = F. E. BRENK, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, «ANRW» II 16.3, Berlin-New York 1986, pp. 2117-2130.
- BRISSON 1992 (a) = L. BRISSON, *Plotin et la magie*, in PORPHYRE, *La vie de Plotin. Livre II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, notes complémentaires, bibliographie*, par L. BRISSON ET AL. («Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique», 16), Paris 1992, pp. 465-475.
- BRISSON 1992 (b) = L. BRISSON, *Le corps «dionysiaque». L'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?*, in M.-O. GOULET-CAZÈ, G. MADEC, D.O' BRIEN (éds.), SOFIHS MAIHTORES. «Chercheurs de sagesse». *Hommage à Jean Pépin* («Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité», 131), Paris 1992, pp. 481-499 [poi in ID., *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* («Collected Studies Series»), Aldeshot 1995, VI].
- BRISSON 2005 = L. BRISSON, *Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition*, in DESTREÈ-SMITH 2005, pp. 1-12.
- CASERTANO 1991 = G. CASERTANO, *L'eterna malattia del discorso (quattro studi*

- su Platone) («Forme materiali e ideologie del mondo antico», 30), Napoli 1991.
- CASERTANO 1996 = G. CASERTANO, *Il nome della cosa: linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone* («Skepsis», 10), Napoli 1996.
- CENTRONE 1997 = B. CENTRONE, *Il daimonion di Socrate nello pseudoplatonico Teage*, in GIANNANTONI-NARCY 1997, pp. 329-348.
- CHIARADONNA 2005 = R. CHIARADONNA (cur.), *Studi sull'anima in Plotino* («Elenchos», 42), Napoli 2005.
- COURCELLE 2001 = P. COURCELLE, *Conosci te stesso: da Socrate a San Bernardo*, presentazione di G. REALE, traduzione di F. FILIPPI [ed. originale: *Connaiss-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, I-II-III («Institut d'Études Augustiniennes. Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité», 58-59-60), Paris 1974-1975], («Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico», 85), Milano 2001.
- DE VITA 2006 = M. C. DE VITA, *Socrate filosofo politico e maschera letteraria nelle orazioni di Temistio: strategie di appropriazione di un mito*, in G. DE GREGORIO, S. M. MEDAGLIA (cur.), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi* («Università degli Studi di Salerno. Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità», 30), Napoli 2006, pp. 7-41.
- DESTRÉE-SMITH 2005 = P. DESTRÉE, N. D. SMITH (eds.), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy* («Apeiron» XXXVIII 2), Kelowna 2005.
- DILLON 1996 = J. DILLON, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, London 1996².
- DILLON 2005 = J. DILLON, *Iamblichus' Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescending Soul*, in CHIARADONNA 2005, pp. 337-351.
- DODDS 1973 = E. R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'un'epoca d'angoscia* (ed. originale: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1975), («Biblioteca di cultura», 92), Firenze 1973².
- DONINI 2003 = P. DONINI, *Socrate "pitagorico" e medioplatonico*, «Elenchos» XXIV, 2003, pp. 333-359.
- DONINI 2007 = P. DONINI, *Tra Academia e pitagorismo. Il platonismo nel De genio Socratis di Plutarco*, in M. BONAZZI, C. LÉVY, C. STEEL (eds.), *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age* («Ancient and Medieval Philosophy», I 39), Turnhout 2007, pp. 99-126.
- DONINI 2009 = P. DONINI, *Il silenzio di Epaminonda, i demoni e il mito: il platonismo di Plutarco nel De genio Socratis*, in M. BONAZZI, J. OPSOMER (eds.), *The Origins of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts* («Collection d'Études Classiques», 23), Louvain-Namur-Paris Walpole 2009, pp. 187-214.
- DORION 2005 = L.-A. DORION, *The Daimonion and the Megalegoria of Socrates in Xenophon's Apology*, in DESTRÉE-SMITH 2005, pp. 127-142.
- ÉVRARD 1988 = É. ÉVRARD, *Phantasia chez Proclus*, in M. FATTORI, M. BIANCHI

- (cur.), *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio Internazionale, Roma 9-11 gennaio 1986* («Lessico intellettuale europeo» XLVI), Roma 1988, pp. 57-68.
- FICK 1994 = N. FICK, *La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II^{ème} siècle de notre ère*, in J. THOMAS (éd.), *L'imaginaire religieux gréco-romain* («Études Perpignan»), Perpignan 1994, pp. 235-272.
- FINAMORE 1985 = J. F. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* («American Classical Studies», 14), Chico Cal. 1985.
- GERSON 1997 = L. GERSON, *Epistrophe pros heauton: History and Meaning*, «SyllClass» 8, 1997, pp. 1-33.
- GIANNANTONI-NARCY 1997 = G. GIANNANTONI, M. NARCY, *Lezioni socratiche* («Elenchos», 26), Napoli 1997.
- GRITTI 2008 = E. GRITTI, *Proclo. Dialettica, anima, esegesi* («Il Filarete. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», 257), Milano 2008.
- HATHAWAY 1969 = R. F. HATHAWAY, *The Neoplatonist Interpretation of Plato: Remarks on its Decisive Characteristics*, «JHPh» 7, 1969, pp. 19-26.
- HERSHBELL 1988 = J. P. HERSHBELL, *Plutarch's Portrait of Socrates*, «ICIS» XIII, 1988, pp. 365-381.
- HOFFMANN 1985-1986 = PH. HOFFMANN, *Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (Section des sciences religieuses)» XCIV, 1985-1986, pp. 417-436.
- JOYAL 1995 = M. A. JOYAL, *Tradition and Innovation in the Transformation of Socrates' Divine Sign*, in L. AYRES (ed.), *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Tradition Presented to Professor I. G. Kidd* («Rutgers University Studies in Classical Humanities», 7), New Brunswick 1995, pp. 39-56.
- LAUTNER 2002 = P. LAUTNER, *The Distinction between Phantasia and Doxa in Proclus' In Timaeum*, «CQ» 52, 2002, pp. 257-269.
- LEWY 1978 = H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Nouvelle édition par M. TARDIEU, Paris 1978.
- MCPHERRAN 2005 = M.L. MCPHERRAN, *Introducing a New God: Socrates and his Daimonion*, in DESTREE-SMITH 2005, pp. 13-30.
- NARCY 1997 = M. NARCY, *La religion de Socrate dans le Mémoires de Xénophon*, in GIANNANTONI-NARCY 1997, pp. 15-28.
- PÉPIN 1970 = J. PÉPIN, *Plotin et le miroir de Dionysos* (Enn. IV, 3 [27], 12, 1-2), «RIPh» 24, 1970, 304-320.
- PUIGGALI 1982 = J. PUIGGALI, *La démonologie de l'Empereur Julien étudiée en elle-même et dans ses rapports avec celle de Saloustios*, «LEC» 50, 1982, pp. 293-314.
- RIST 1963 = J. M. RIST, *Plotinus and the Daimonion of Socrates*, «Phoenix» 17, 1963, pp. 13-24.

- SCHIBLI 1993 = H. S. SCHIBLI, *Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul*, «CQ» 43, 1993, pp. 143-167.
- STEEL 2006 = C. STEEL, *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, ed. it. a cura di L. I. MARTONE (ed. originale: C. STEEL, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978), («Biblioteca filosofica di Quaestio», 2), Bari 2006.
- TARRANT 2000 = H. TARRANT, *Plato's First Interpreters*, London 2000.
- TURCAN 2003 = R. TURCAN, *Les démons et la crise du paganisme gréco-romain*, «RPhA» 21, 2003, pp. 33-54.
- WASZINK 1972 = J. H. WASZINK, *La théorie du langage des dieux et des demons dans Chalcidius*, in J. FONTAINE, C. KANNENGIESSER, *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne 1972, pp. 237-244.
- ZAMBON 2005 = M. ZAMBON, *Il significato filosofico della dottrina dell'OXH-MA dell'anima*, in CHIARADONNA 2005, pp. 307-337.

DANIELA PATRIZIA TAORMINA

I limiti dell'umano. Proclo lettore della Palinodia del Fedro¹

I filosofi platonici della tarda antichità desumono dall'*Alcibiade I* il principio fondamentale della loro antropologia: l'uomo è l'anima (130 C 5-6). Questo assunto si precisa attraverso la caratterizzazione dell'anima come ciò che è più proprio (κυριώτερον) in noi (130 D 5-6), combinato con la tripartizione dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile. Il ruolo del corpo nella costituzione dell'uomo è definito sempre in conformità con il modello desunto dall'*Alcibiade I*: l'uomo è l'anima che usa un corpo determinato (130 E 11-131 A 1) e lo usa come uno strumento². Questa definizione enuncia chiaramente una prima distinzione tra anima e corpo e ad essa sovrappone quella tra l'anima nella sua interezza e una sua parte più divina, identificata ora con la ragione ora con l'intelletto. È uno schema teorico semplice che trova

¹ Università di Roma Tor Vergata (taormina@lettere.uniroma2.it). Ho discusso alcuni aspetti della questione affrontata qui in occasione del XVI Congresso Interamericano de Filosofia (Mazatlán 28 nov.-3 dic. 2010). Desidero ringraziare Carmen Trueba Atienza che ha curato, nell'ambito del Congresso, la sezione *Las humanidades hoy*. Un ringraziamento particolare va ad Angela Longo e a Marco Ninci per la stimolante discussione che ha seguito la loro lettura di queste pagine.

² Sull'importanza dell'*Alcibiade I*, e in particolare della sezione 129 A 1-137 C 7, per il formarsi della concezione antropologica dal tardo ellenismo sino alla tarda antichità, resta fondamentale il lavoro di J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971. Per più recenti analisi puntuali vd., tra gli altri, A. Ph. SEGONDS, *Introduction in Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon*, I, Paris 1985, p. X sgg.; D. P. TAORMINA, *Plotino lettore dei "dialoghi giovanili" di Platone*, in A. BRANCACCI (a cura di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale* (Atti del II Colloquio internazionale, Roma 21-23 settembre 2000), Napoli 2001, pp. 137-196: 152-165, F. ALESSE, *Il tema delle affezioni nell'antropologia di Marco Aurelio*, *ibid.*, pp. 111-134: 123 sgg.; G. AUBRY, *Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin: le double héritage de l'Alcibiade et du Charmide*, in *Études platoniciennes IV*, 2007, pp. 163-181.

un consenso generale e diffuso tra i platonici tardi. Tuttavia, allorché gli stessi autori lavorano più da vicino su questo impianto teorico e lo applicano, la situazione muta sino a capovolgersi: sorgono difficoltà rilevanti e il consenso si trasforma in controversia.

Nelle pagine seguenti vorrei mostrare che, nella storia del platonismo, l'applicazione della definizione di uomo come anima alla dottrina della metensomatosi, in particolare all'ipotesi che un'anima già umana migri in un animale, ha generato grosse difficoltà e profondi disaccordi in merito ai confini dell'umano.

Punto di riferimento nell'ampio dibattito su questo problema sarà il commento di Proclo alla *Palinodia* di Socrate (*Fedro*, 245 A-256 B). L'opera, perduta, risale certamente agli anni giovanili del filosofo, come indicano le menzioni che egli stesso ne fa nei commenti al *Timeo* e al *Parmenide* e nella XVI dissertazione sulla *Repubblica*. Essa è dunque probabilmente da porre in relazione con le lezioni sul *Fedro* tenute da Siriano, alle quali Proclo assistette insieme a Ermia. Di questo corso Ermia sembra aver redatto delle note confluite nel commentario che la tradizione ha trasmesso sotto il suo nome. Tale commento, secondo una lunga tradizione storiografica, riproporrebbe l'interpretazione del dialogo platonico sostenuta alla scuola di Siriano³. Quest'indagine non può allora prescindere, pur se limitatamente alla concezione della metensomatosi, dalla questione della dipendenza di Proclo dall'insegnamento impartito da Siriano e da un confronto con il commento redatto da Ermia. Su questo fondo problematico presenterò dapprima i testi dello stesso Proclo relativi alla metensomatosi da uomo ad animale riconducibili certamente al commento sulla *Palinodia*; in un secondo momento mostrerò la strategia che Proclo adotta nell'affrontare la que-

³ Per la ricostruzione del dibattito storiografico in merito alla dipendenza o all'autonomia di Ermia da Siriano, vd. H. BERNARD, in Hermeias von Alexandrien. *Kommentar zu Platons Phaidros*, Tübingen 1997, p. 5. Agli studi qui ricordati si aggiungano adesso: A. LONGO, Amicus Plato. *Métaphysique, langue, art, éducation dans la tradition platonicienne de l'Antiquité Tardive: Plotin, Théodore d'Asiné, Syrianus, Hermias, Proclus, Damascius, Augustin*, Milano 2007, partic. pp. 221-222; C. MORESCHINI, *Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del neoplatonismo*, in A. LONGO (ed.), avec la collaboration de L. CORTI-N. D'ANDRÈS-D. DEL FORNO-E. MAFFI-A. SCHMIDHAUSER, *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, Actes du Colloque international, Université de Genève (29 sept.-1^{er} oct. 2006), Napoli 2009, pp. 515-578; N. D'ANDRÈS, *Socrate néoplatonicien. Une science de l'amour dans le commentaire de Proclus au prologue de l'Alcibiade*, Diss. Genève, *passim*.

stione e l'importanza che assume la storia del dibattito che egli costruisce; metterò poi in luce la posizione che il filosofo prende all'interno di tale dibattito e le ragioni teoriche che la sostengono. Infine, dopo aver confrontato i dati raccolti con la trattazione di Ermia di Alessandria sul medesimo tema, proporrò di leggere, nelle testimonianze sulla *Palinodia*, l'elaborazione di una teoria personale che permette a Proclo di superare i limiti delle interpretazioni precedenti.

Proclo sulla metensomatosi nel Commento alla Palinodia. I testi

Le testimonianze certe sulla concezione della metensomatosi esposta nel commento alla *Palinodia del Fedro* risalgono allo stesso Proclo⁴. Si tratta di 5 riferimenti espliciti, contenuti nella XVI dissertazione sulla *Repubblica* e nel commentario al *Timeo*, che numero per comodità espositiva: 1) *in remp.* II, p. 309. 20-21; 2) *ibid.* p. 312. 3; 3) *ibid.* 339. 15-16; 4) *in Tim.* III, p. 295. 3-4; 5) *ibid.* p. 295. 9. Questi testi sono tra loro collegati: 1) si colloca in una sezione del commento unitaria, che Proclo considera in blocco come «assunzioni preliminari» (προείληφα) per l'indagine che sta conducendo, e che si chiude con 2) e con il passaggio ad altre difficoltà; 4) e 5) presentano rispettivamente un chiaro parallelismo con quanto affermato nell'*in remp.* II, p. 309. 3-27 e p. 311. 9 sgg.; 3) rinvia a *in remp.* II, p. 310. 1-2. Questi riferimenti incrociati rendono del tutto verosimile che i passi nei quali Proclo riprende in forma sintetica la tesi sulla metensomatosi esposta nel commento alla *Palinodia del Fedro*, siano almeno i seguenti:

1. *in remp.* II, pp. 309. 3-312. 5
2. *in remp.* II, 339. 10-16
3. *in Tim.* III, pp. 294. 22-295. 14.

Quest'ipotesi di partenza trova conferma, come vedremo, in elementi dottrinali.

⁴ Sulla problematicità della natura del commento al *Fedro* e sulle testimonianze ad esso relativo, vd. H.D. SAFFREY, *Introduction* in Proclus. *Théologie platonicienne*, IV, Paris 1981, pp. XXXVII-XLV.

La storia del dibattito sulla metempsychosi

Nella ricostruzione di Proclo, il problema della metempsychosi è in primo luogo di natura esegetica e concerne l'interpretazione dei passi platonici in cui si afferma che l'anima, giunta alla sua seconda generazione, migra in una nuova forma di vita. Il *dossier* di testi che l'esegeta raccoglie in proposito è costituito da *Fedone* 81 E-82 A, *Fedro* 249, *Timeo* 42 C e *Repubblica* X 620, ossia la griglia di passi che la tradizione precedente ha già fissato. In *Fedone* 81 E-82 A, le anime che si abbandonarono all'ingordigia, alle dissoluzioni e all'ubriachezza entrano in forme di asini o di altri animali dello stesso genere (εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι), quelle che si dettero a ingiustizie, a tirannidi e a rapine entrano in forme di lupi, avvoltoi o nibbi (προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γένη). In *Fedro* 249 B 4 si dice che quando le anime, dopo il ciclo di mille anni, tirano a sorte e scelgono la loro seconda vita (τοῦ δευτέρου βίου) «un'anima umana giunge in relazione con un'esistenza ferina» (εἰς θηρίου βίον ἀνθρωπίνη ψυχὴ ἀφικνεῖται) e, viceversa, colui che fu un uomo può, da fiera, tornare alla condizione umana (ἐκ θηρίου ὅς ποτε ἄνθρωπος ἦν πάλιν εἰς ἄνθρωπον). In *Timeo* 42 C 2-4, sempre a proposito della seconda generazione, Platone parla dell'anima che, sopraffatta dalle passioni, migra dapprima nella natura di una donna (εἰς γυναικὸς φύσιν... μεταβολῶν) e poi, se persiste nei suoi vizi, passa (μεταβολῶν) a somiglianza di questi vizi in una qualche natura ferina (κατὰ τὴν ὁμοιότητα ... εἰς τινα ... θήρειον φύσιν). In *Repubblica* X 620, poi, Er racconta di aver visto l'anima che una volta era stata di Orfeo scegliere la vita di un cigno (κύκνου βίον αἰρουμένην), l'anima del musico Tamira scegliere quella di un usignolo, l'anima di Aiace scegliere la vita di un leone (ἐλέσθαι λέοντος βίον), Agamennone scegliere la vita di un'aquila, l'anima di Tersite «entrata in una scimmia» (πίθηκον ἐνδύεσθαι), e allo stesso modo, continua Er, «fra gli altri animali alcuni passavano in uomini (ἐκ τῶν ἄλλων δὴ θηρίων ... εἰς ἀνθρώπους ἰέναι), o si scambiavano vite fra loro, quelli ingiusti mutandosi in animali selvatici, quelli giusti in addomesticati, e si mescolavano così in ogni modo»⁵.

Questi passi, posti in relazione alle visioni dell'aldilà fornite nell'*Apologia* e nel *Gorgia* e comparati con una tradizione variegata che va da

⁵ *Resp.* X 620 D 2-5, trad. Vegetti.

Omero a Empedocle, dalla teologia orfica agli oracoli caldaici e alla sapienza egizia, da Aristotele ai platonici dei secoli III e IV d.C., forniscono il quadro completo delle direzioni nelle quali può avvenire la metensomatosi: 1. da animali ad animali (da animali selvatici ad animali domestici e viceversa da quelli domestici a quelli selvatici); 2. da esseri razionali ad animali; 3. da animali a esseri razionali; 4. da esseri razionali a esseri razionali⁶. Tra queste quattro possibilità, quella sulla quale si misura la questione dei confini tra umano e animale è l'ipotesi di un passaggio dell'anima da esseri razionali (dunque l'uomo) ad animali o, viceversa, da animali a uomini. A questo proposito sorgono interrogativi metodologici e dottrinali: si tratta di stabilire in primo luogo se i passi platonici forniscano una dottrina unitaria e coerente e se debbano essere letti in modo letterale o allegorico. Le risposte a questi interrogativi sfociano nella questione centrale: ammessa la possibilità che le anime umane migrino in un animale, ci si interroga sulle modalità della metensomatosi. La questione specifica è così se la migrazione avvenga concretamente in un corpo animale oppure se l'anima migri sempre in un corpo umano, ma dotato di disposizioni animali.

Si tratta, come Proclo sottolinea, di questioni che hanno ricevuto risposte differenti e che hanno dato luogo, tra gli esegeti, a molte confutazioni che «si lanciano l'una contro l'altra»⁷.

Nello scritto sulla *Palinodia del Fedro*, egli aveva certamente analizzato minuziosamente questo dibattito e, nei lavori successivi, attinge alla ricostruzione delle differenti dottrine che esso conteneva. Nel *Commentario al Timeo*, in stretta continuità con un esplicito riferimento alle lezioni sulla *Palinodia*, ne presenta una versione semplificata, costruita sull'opposizione tra le due opinioni relative alla discesa (κἀθοδος) delle anime negli animali privi di ragione:

1. la prima opinione è quella di chi ritiene che le cosiddette vite nei

⁶ PROCL. *in remp.* II, p. 283. 11 sgg.

⁷ *Ibid.* II, p. 309. 25-27. Per una ricostruzione generale di questo dibattito vd., tra gli altri, H. DÖRRIE, *Kontroversen um die Seelenwanderung im Kaiserzeitlichen Platonismus*, «Hermes» 85, 1957, pp. 414-435 (= Id., *Platonica Minora*, München 1976, pp. 420-440); W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983, pp. 129-167; H. DÖRRIE-M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike*, 3. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, pp. 313 sgg. e Id., 6.2. *Die philosophischen Lehre des Platonismus. Von der «Seele» als Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 93 sgg.

corpi indichino solo le somiglianze che certi uomini hanno con le bestie (οἱ μὲν ἀνθρώπων ὁμοιώσεις πρὸς θηρία νομίζουσιν εἶναι τοὺς λεγομένους θηριώδεις βίους)⁸;

2. la seconda, invece, ammette che l'anima umana entri realmente negli animali privi di ragione (οἱ δὲ αὐτόθεν καὶ ταύτην εἰς τὰ ἄλογα [*scil. ζῶα*] συγχωροῦσιν εἰσκρίνεσθαι)⁹.

A sostegno di queste opinioni sono apposte due sintetiche giustificazioni: secondo i primi, è impossibile che una sostanza razionale (οὐσία λογική) divenga l'anima di una bestia, mentre secondo i secondi tale sostanza non muta di natura in relazione al corpo nel quale si trova. La «sostanza razionale» sembrerebbe designare qui un'attitudine oscurata, indebolita, dal prevalere della parte non razionale dell'anima. Se ciò è corretto, le visioni antropologiche che adottano i sostenitori delle due dottrine riferite da Proclo mostrano una certa ambiguità nell'individuare la zona di confine tra l'umano e l'animale. Per coloro che puntano sulle somiglianze tra l'uomo e l'animale, infatti, la razionalità non sarebbe sufficiente a differenziare i comportamenti umani da quelli animali; d'altra parte, per coloro che sostengono che la sostanza razionale non muta natura in relazione al corpo in cui si trova, l'elemento che unifica l'animale e l'uomo sarebbe ancora una volta l'anima e al corpo sembrerebbe affidata la funzione di discriminazione.

Nella XVI dissertazione della *Repubblica*, chiaramente in riferimento allo scritto *Sulla Palinodia del Fedro*, Proclo ripercorre ancora una volta le tesi degli Antichi sul passaggio delle anime umane negli animali e, sempre utilizzando una struttura oppositiva, discute due tesi che non si sovrappongono del tutto a quelle presentate nel commento al *Timeo*. Secondo la prima, questo passaggio è ammesso secondo la somiglianza dell'anima umana con quella priva di ragione (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς πρὸς τὴν ἄλογον). Di conseguenza coloro che aderiscono a quest'opinione affermano che le anime non si rivestono di corpi che appartengono agli animali. Ricorrendo a una visione gerarchicamente ordinata delle componenti dell'anima, essi spiegano che tutto ciò che è negli animali è anche nell'uomo sicché quest'ultimo vive o come «animalizzato» (ἀλογωθέντας), cioè secondo ciò che lo accomuna all'animale, o secondo ciò che lo distingue

⁸ PROCL. in *Tim.* III, p. 294. 23-24.

⁹ *Ibid.* III, p. 294. 26-27.

dall'animale. «E noi siamo il tipo di essere secondo il quale viviamo: se secondo la ragione, siamo uomini, se secondo la non-ragione bestie» (ὁ γὰρ ἂν ζῶμεν, τοῦτο ἐσμέν, εἰ μὲν κατὰ λόγον, ἄνθρωπος, εἰ δὲ κατ' ἀλογίαν, θηρίον)¹⁰.

Secondo l'altra opinione, l'anima è uno pneuma che prende la natura e la forma del corpo che l'avvolge e quando è in un corpo umano essa è dotata di ragione, quando è in un corpo animale essa è senza ragione (ἐν ἡμῖν οὖσαν, τοῦτ' ἔστι τοῖς ἡμετέροις σώμασιν, εἶναι λογικὴν καὶ ἐν τοῖς τῶν ἀλόγων ἄλογον)¹¹.

Rette da due diverse antropologie, anche queste due posizioni segnano i confini dell'umano in modo ambiguo. I sostenitori del cambiamento «secondo somiglianza» eleggono qui come elemento distintivo dell'uomo la ragione e negano che l'anima umana possa rivestirsi di un corpo animale; ciononostante, nel momento in cui ammettono che sia in virtù dell'anima priva di ragione che uomini e animali sono legati da somiglianza, sembrano di fatto abbattere la frontiera tra l'umano e il bestiale. D'altra parte coloro che propongono una corrispondenza totale tra anima e corpo, sembrerebbero porre il corpo a monte della differenza tra l'uomo e l'animale privo di ragione.

Il confronto tra il resoconto del commento al *Timeo* e quello della XVI dissertazione della *Repubblica* fa dunque emergere che Proclo individua tre posizioni sul problema della metensomatosi umana: 1. l'anima umana non migra realmente in un corpo animale: la migrazione in tali corpi è detta o per le somiglianze degli uomini con le fiere (*in Tim.* III, p. 294. 23-25: οἱ μὲν ἀνθρώπων ὁμοιώσεις πρὸς θηρία...) oppure per somiglianza (κατὰ τὴν ὁμοιότητα) tra la parte non razionale dell'anima umana e l'animale (*in remp.* II, p. 309. 4 sgg.); 2. migra realmente in un corpo animale (*in Tim.* III, p. 294. 26-28); 3. migra in un corpo, umano o animale, al quale si conforma (*in remp.* II, p. 309. 14 sgg.).

La posizione di Proclo. L'anima «in coordinazione» e l'anima «in relazione»

Nell'economia della XVI dissertazione della *Repubblica*, la breve ricostruzione storica del dibattito sulla metensomatosi da uomo ad ani-

¹⁰ PROCL. *in remp.* II, p. 309. 4 sgg.

¹¹ *Ibid.* II, p. 309. 14-19.

male (p. 309. 3-27) è in stretta continuità con quanto segue immediatamente, ma crea un chiara cesura con quanto precede. Nelle pagine precedenti, infatti, Proclo leggendo puntualmente il testo di *Repubblica* 619 E 7-620 A 3, ha parlato delle anime che «scendono» (p. 305. 21: κατάγειν) o «entrano» (p. 308. 9-10: εισδουόμενας) negli animali privi di ragione (εἰς ἄλογα ζῶα) e ha puntato su una spiegazione di tipo etico, costruita attorno alla nozione di abitudine (συνήθεια), quest'ultima intesa in modo minimale come ciò che si è praticato in passato e si continua a praticare nel presente allo stesso modo¹². Sono le abitudini prese nella vita anteriore che fanno andare le anime verso un certo genere di vita e che fanno acquisire loro la propensione verso il basso¹³. A seguire, dopo la presentazione delle «assunzioni preliminari» e il nuovo riferimento al commento sulla *Palinodia* (p. 312. 5), il discorso continua impiegando soprattutto categorie di tipo etico. Nell'analisi dei vari casi desunti dalla *Repubblica*, infatti, Proclo sottolinea il ruolo che le passioni svolgono nella seconda generazione dell'anima. Così, in rapporto a Tamira che sceglie la vita di un usignolo, Proclo afferma che la ζῶή musica, a causa di una passione come odio o invidia, cade (πίπτουσα) in un animale musico il quale, per il fatto che è musico, ha affinità con la ζῶή musica dell'uomo (συγγενῶς πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην μουσικήν), ma dall'altra parte, per il fatto di essere senza ragione, riceve l'anima che si è resa priva di ragione a causa della passione¹⁴.

Altra è la tesi presentata dopo l'*excursus* storico, a partire da p. 309. 28 sino a p. 312. 5. Proclo espone la sua posizione e sostiene ora che l'anima migra in animali privi di ragione senza tuttavia unirsi realmente ai loro corpi:

Λέγομεν δ' οὖν ὅτι πάντως μὲν κατὰ τὴν Πλάτωνος ψῆφον μετιέναι τὴν ψυχὴν εἰς ἄλογα ζῶα διὰ τὴν ὁμοίότητα τῆς ζωῆς καὶ ἡμεῖς φαμεν, ἀλλ' οὐκ ἐνοικίξεσθαι τοῖς σώμασιν αὐτῶν ...

Diciamo, dunque, che anche noi affermiamo che in ogni modo, secondo l'avviso di Platone, l'anima passa in animali privi di ragione a causa della somiglianza della vita, ma essa non si stabilisce nei loro corpi... (*in remp.* II, p. 309. 28-310. 1; cfr. PLAT. *Tim.* 42 c 2: κατὰ τὴν ὁμοίότητα)¹⁵.

¹² *Ibid.* II, p. 306. 11-12.

¹³ *Ibid.* II, p. 304. 18-309. 2.

¹⁴ *Ibid.* II, p. 313. 7 sgg.

¹⁵ Per la dottrina qui esposta e in particolare per le ricadute che essa ha nella defi-

Diversa è anche l'argomentazione a sostegno di questa tesi. Le ragioni di ordine etico, avanzate nelle pagine precedenti del commento e poi nell'esegesi di *Repubblica*, 620 A 3-D 6, sono sostituite qui da una spiegazione che potremmo definire di tipo fisiologico¹⁶. In questa prospettiva circoscritta, Proclo spiega la sua posizione invocando in primo luogo la diversità delle strutture naturali dell'uomo e dell'animale:

αἱ γὰρ φυσικαὶ διοργανώσεις μάχονται πρὸς τὴν τοιαύτην κατάταξιν
[l'anima umana non si stabilisce nei corpi degli animali], poiché le differenze strutturali naturali si oppongono a una tale coordinazione (*in remp.* II, p. 310. 1-2).

Questa spiegazione è costruita con l'ausilio di un vocabolario tecnico. Le φυσικαὶ διοργανώσεις indicano le conformazioni, le costituzioni o le strutture organiche atte a svolgere una funzione specifica¹⁷. Nella Suda il termine è considerato sinonimo di κατασκευή, che Porfirio aveva definito come attitudine (in specifico come attitudine propria delle parti dell'anima in rapporto a cui esse sono naturalmente disposte)¹⁸. Anche κατάταξις è voce tecnica. Essa contiene l'idea di una degradazione, una caduta verso il basso (κατά) propria dell'anima particolare¹⁹. Il termine con cui l'anima è «in coordinazione» (ἐν κατάταξει) è il corpo, cioè un organismo dotato di figura (σχῆμα)²⁰ propria e di una struttura funzionale precisa. In altri passi, infatti, Proclo spiega che non qualsiasi anima entra (εἰσδύεσθαι) in qualsiasi corpo per essere coordinata ad esso (κατατάττεσθαι ἐν αὐτοῖς) e costituire con esso un vivente unico (συμπληροῦν ζῶον ἕν)²¹. Α φυσικαὶ διοργανώ-

nizione di anima priva di ragione, vd. l'importante studio di J. OPSOMER, *Was sind irrationale Seelen?*, in M. PERKAMS e R.M. PICCIONE (edd.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden-Boston 2006, pp. 136-166: 150-151.

¹⁶ Questa spiegazione si inserisce nella concezione più generale di una diversità sostanziale dell'anima umana, per la quale vd. M. PERKAMS, *An innovation by Proclus. The theory of the substantial diversity of the human soul*, in M. PERKAMS e R.M. PICCIONE (edd.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden-Boston 2006, pp. 167-185.

¹⁷ L'espressione, rara, trova un antecedente significativo in IAMBL. *Protr.* 21 p. 143. 9 sgg. des Places, dove si dice che la φυσικὴ διοργάνωσις dei rapaci è fatta per prendere rapidamente e con facilità e per non lasciare scappare ciò che essi tengono serrato.

¹⁸ PORPH. fr. 253 Smith.

¹⁹ Cfr. *in Tim.* I, p. 49. 26, p. 50. 3, p. 89. 13.

²⁰ *In remp.* II, p. 334. 20. Cfr. *in Tim.* I, p. 353. 24-25.

²¹ *In remp.* II, p. 334. 11-13. Un antecedente significativo di questa concezione si

σεις e a κατάταξις si aggiunge così un terzo vocabolo tecnico, συμπληρώω, usualmente impiegato dai platonici tardi per designare ciò che costituisce essenzialmente una sostanza ed è, dunque, un costitutivo inseparabile dalla sostanza²². L'anima che non si coordina con un certo corpo sembra allora del tutto avulsa da quel corpo, e non fa esistere né definisce con esso l'animale.

Di contro quella che si coordina a un corpo appropriato dà vita ad esso e forma, con esso, il vivente. In ragione di questo rapporto forte con il corpo, è del tutto naturale intendere che quest'anima sia quella priva di ragione. In tal senso l'anima dell'uomo non si coordina al corpo dell'animale privo di ragione né è costitutiva, insieme a esso, dell'animale. I limiti dell'umano sono chiari: per un verso risiedono nell'anima, ma per un altro verso anche nel corpo che non è adeguato a ricevere un'anima umana.

Questo aspetto si precisa nelle linee seguenti del testo:

ἐν σχέσει δὲ μόνῃ τῆς ζωῆς συνδεῖσθαι πρὸς τὴν ἐκείνων ψυχὴν τὸ οἰκεῖον σῶμα ψυχώσασαν, οὐδὲν τῆς ἀνθρωπίνης προσδεομένην

d'altra parte [l'anima umana che non si stabilisce nei corpi degli animali] è legata solo in una relazione di vita all'anima di quelli [*scil.* degli animali] che ha animato il corpo appropriato, animazione che non ha alcun bisogno della vita umana (*in remp.* II, p. 310. 2-4).

Le anime sono, dunque, due: quella in coordinazione (ἐν κατάταξει) con il corpo e quella in relazione (ἐν σχέσει) al vivente, l'una chiaramente distinta dall'altra. E due sono anche le «animazioni» dell'animale (*in remp.* II, p. 311. 19-20: διττῆς οὐσῆς τοῦ ἀλόγου ψυχώσεως). Questa differenziazione Proclo dice di ricavarla dall'insegnamento di Teodoro di Asine e di Plotino. L'uno avrebbe avuto per primo l'intuizione di questa differenziazione²³, mentre «il grande Plo-

trova nell'idea giamblichea dell'anima coordinata alle masse corporee (συντεταγμένη τοῖς ὄγκοις), di cui dà testimonianza lo stesso PROCL. *in Tim.* II, p. 142. 28.

²² Su questo significato del verbo συμπληρώω, vd. D.P. TAORMINA, *Nicostrato contro Aristotele, "Aristotele contro Nicostrato"*, in F. DASTUR-C. LÉVY (edd.), *Études de philosophie ancienne et de phénoménologie (=Cahiers de Philosophie de l'université de Paris XII 3, 1997)*, Paris, 1999, pp. 73-127: pp. 109-110.

²³ Il passo procliano corrisponde a Teodoro di Asine, test. 38 Deuse. Teodoro sembra aver dato grande rilevanza alla nozione di anima ἐν σχέσει, come emerge da un'altra testimonianza di Proclo, *in Tim.* II, p. 142. 26 (per altri contesti, cfr. *ibid.* III, p. 154. 21).

tino» ha insegnato che l'anima che esce dal corpo diviene ciò che in essa predominava: quanti salvaguardarono l'uomo saranno di nuovo uomini, quanti, invece, vissero per i sensi diverranno animali²⁴. A partire da questi insegnamenti Proclo sviluppa la tesi di due differenti legami tra l'uomo e l'animale privo di ragione: l'anima che è «presente in noi in coordinazione» lo è anche negli animali privi di ragione, sicché ciò che ha dominato in noi ci lega a ciò che domina nell'animale. Nel contesto specifico della metensomatosi, affinché l'anima dell'uomo migri in un animale, quest'anima in coordinazione con il corpo ha bisogno di un'altra anima, venuta dall'esterno (ἐξωθεν), che possa darle vita (ζωογονεῖν) e dare allo stesso tempo vita al vivente al quale è congiunta²⁵. Quest'altra anima è quella che si è aggiunta «per relazione» (ἐν σχέσει) a quella presente nell'animale, essa «anima» (ψυχῆ) quest'ultimo collocandosi su ciò che è privo di ragione in una relazione «dall'esterno» (ἐξωθεν ἐφεστῶσα σχετικῶς)²⁶.

Questa distinzione tra κατάταξις e σχέσις è fondamentale. Essa permette a Proclo di conciliare tra loro i testi platonici e anche le tesi che ha presentato ad apertura della discussione: l'anima umana non entra in un corpo animale, ma in un corpo già animato, cioè già dotato di φύσις. In tal senso l'anima umana non anima direttamente il corpo dell'animale, ma ha con esso una relazione determinata dal suo genere di vita. Proclo conferma questa concezione ricorrendo a Platone e mettendo in luce in primo luogo che questi non pone l'anima umana nel corpo degli animali, ma in quello che è già un essere vivente, un composto di anima e corpo (una va in un cigno, una in un'aquila ecc.); poi egli ritiene che l'anima produca per relazione l'animazione (κατὰ σχέσιν ... τὴν ψύχωσιν) dei viventi nei quali migra; infine egli dice anche che l'anima migra dalla vita di uomo alla natura di donna (εἰς γυναικὸς φύσιν), e la natura indica la forma più elementare della vita corporea²⁷. I differenti legami che le due anime instaurano, quella in coordinazione (ἐν κατατάξει) con il corpo e quella in relazione (ἐν σχέσει) con il vivente, permette di spiegare anche la migrazione inversa da animale a uomo: solo l'anima umana che animava l'animale per relazione passa di nuovo in un uomo e ridiviene uomo²⁸.

²⁴ Cfr. III 4 [15] 2. 10 sgg.

²⁵ PROCL. *in remp.* II, pp. 335. 24-336. 4.

²⁶ PROCL. *in remp.* II, p. 310. 18.

²⁷ *Ibid.* II, pp. 310. 29-311. 13.

²⁸ *Ibid.* II, p. 311. 21-22.

La breve sintesi del commento alla *Palinodia* fornita nel *Commentario al Timeo* conferma questa tesi:

εἰσκρίεσθαι μὲν εἰς θηρία φησὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν οἰκείαν ζωὴν, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὴν εἰσκριθεῖσαν ψυχὴν οἷον ἐποχοῦμένην καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθείᾳ δεδεμένην.

[Platone] dice che l'anima umana entra nelle fiere, ma fiere che hanno la loro vita propria, e sopra questa vita l'anima che è entrata [in esse], come veicolata [su questa vita] e a questa vita legata per simpatia (PROCL. in *Tim.* III, pp. 294. 29-295. 3).

Torna, in questo passo, la differenziazione tra le due anime che Proclo ha spiegato nella XVI dissertazione della *Repubblica*. Nell'espressione τὴν οἰκείαν ζωὴν, come avverte opportunamente Festugière²⁹, ζωὴ indica come sovente «âme de vie», cioè l'anima che dà l'anima-zione propria a un corpo. Essa corrisponde all'anima definita, nella XVI dissertazione della *Repubblica*, «in coordinazione», la quale dà vita al corpo proprio. Entrambe si pongono in connessione con ciò che è specifico (οἰκείος) della fiera, la sua vita e il suo corpo, cioè con le peculiarità individuali sia fisiche sia comportamentali distintive della fiera. L'altra anima, legata per simpatia all'anima-vita (o animazione dell'animale), è quella che la XVI dissertazione della *Repubblica* chiama «in relazione»: entrambe si collocano sopra all'anima coordinata al corpo (in *Tim.* III, p. 295. 2: ἐπὶ, cfr. in *remp.* II, 310. 18: ἐφεστῶσα).

Questi passi meriterebbero certamente di essere approfonditi, tuttavia quanto sin qui esposto è sufficiente per chiarire quali siano i limiti dell'umano che Proclo ha stabiliti: essi sono segnati sia dal corpo sia dall'anima. In tal senso la definizione dell'uomo dell'*Alcibiade I* è fatta salva: l'uomo è l'anima razionale che dà vita propriamente al corpo umano e è coordinata ad esso³⁰.

Ermia e Proclo

Nei testi che si sono percorsi, come si è visto, non si registra nessun riferimento a Siriano e quando Proclo presenta la genesi della sua concezione ne individua le fonti in Teodoro di Asine e in Plotino. Da

²⁹ PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, V, Paris 1968, p. 172, nota 2.

³⁰ PROCL. in *Tim.* I, p. 353. 24 sgg.

costoro egli afferma di aver ripreso (p. 310.9: ... ὥστ' ἔχειν ἡμῶς παρ' ἀμφοτέρων...) sia il tipo di legame che ci unisce agli animali sia le modalità sulle quali tale legame è regolato. Ma che attendibilità ha questa ricostruzione? Una risposta, pur ipotetica, a questo interrogativo può venire da un confronto con il commentario al *Fedro* che la tradizione attribuisce a Ermia. Il problema della metensomatosi da uomo a animale è affrontato in particolare nella spiegazione di *Fedro* 249 B:

Ὅτι ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ οὐκ εἰσδύεται εἰς τὸ θήρειον σῶμα πολλάκις εἴρηται ἡμῖν· ἀλλ' ὅτι τῇ ἀλόγῳ ψυχῇ τοῦ θηρίου συνεπιπέκεται ἡ λογικὴ ἢ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ οὕτως μετ' αὐτοῦ τοῦ θηρίου δοκεῖ ἔν ζῶον συμληροῦν.

Noi abbiamo detto sovente che l'anima dell'uomo non penetra nel corpo ferino, ma che all'anima priva di ragione della fiera si intreccia l'anima razionale, quella dell'uomo, e così insieme a questa fiera sembra costituire un vivente unico (HERM. in *Phaedr.* p. 170. 16-19).

Già proposta nelle pagine precedenti del commento (p. 162. 12 e 24-25), questa tesi è quella alla quale Ermia aderisce. Essa presenta analogie e differenze rispetto a quella esposta da Proclo. Per entrambi l'anima razionale non si unisce con un corpo animale, bensì con l'anima irrazionale dell'animale. Questa tesi non è documentata nel dibattito precedente sulla metensomatosi da uomo ad animale. Da ciò si può trarre una prima conclusione e proporre che questa concezione sia, del tutto verosimilmente, propria della scuola di Atene e che derivi sia a Proclo sia a Ermia dall'insegnamento del maestro comune, Siriano.

Tuttavia, su questo tratto convergente si innestano differenze non trascurabili: per Proclo l'anima che è costitutiva di un vivente unico è quella che entra nel corpo ed è coordinata ad esso (*in remp.* II, p. 334. 12-13: κατατάττεσθαι ἐν αὐτοῖς [*scil.* σώμασι] καὶ συμπληροῦν ζῶον ἔν); in Ermia, invece, il vivente unico sembra costituito dall'anima razionale insieme al vivente. A questa prima differenza se ne aggiunge poi un'altra: Proclo sottolinea che l'anima razionale dell'uomo, aggiunta «in relazione» all'anima presente nell'animale, si tiene solo presso l'animale dall'esterno (ἔξωθεν), mentre Ermia non fa nessun cenno a questo tenersi all'esterno.

Questo silenzio è difficilmente imputabile alla concisione dell'esposizione di Ermia per almeno due ragioni. In primo luogo perché la costituzione sostanziale del vivente unico che egli stesso descrive non si concilia con l'idea di un'anima razionale in relazione ed esterna al vivente. Nel processo di costituzione del vivente unico, infatti, Ermia

attribuisce all'anima razionale un ruolo forte e fondamentale (essa si unisce al vivente e con esso costituisce nella sua sostanza il vivente unico) di fatto incompatibile con il ruolo debole e limitato che ad essa attribuisce Proclo allorché la pone all'esterno del vivente unico già formato e solo in relazione a esso.

In secondo luogo c'è da osservare che altri resoconti del dibattito sulla metensomatosi da uomo ad animale, pur se estremamente sintetici, colgono la peculiarità della concezione procliana. Damascio, ad esempio, sottolinea la discrepanza tra i «platonici più antichi» (οἱ παλαιότεροι Πλατωνικοὶ), i quali hanno sostenuto che l'anima migra verso specie altre da quella umana «secondo il portare a compimento» (κατὰ συμπλήρωσιν), e i platonici più recenti, i quali sostengono invece che nella metensomatosi l'anima accompagna dall'esterno (ἔξωθεν) gli animali privi di ragione³¹.

Questi indizi tra loro congiunti conducono allora a una seconda conclusione: la concezione dell'anima in relazione ed esterna è da attribuire al solo Proclo.

Brevi osservazioni conclusive

In conclusione, gli elementi sin qui raccolti danno credito all'ipotesi che Proclo fornisca una rappresentazione in buona misura attendibile della genesi della sua dottrina: egli avrebbe ripreso non dal maestro Siriano, bensì da Plotino e da un'intuizione di Teodoro di Asine elementi teorici che avrebbe personalmente elaborati. Da qui la teoria, personale, di una doppia animazione, l'una da attribuire all'anima «in coordinazione» al corpo e l'altra da attribuire all'anima «in relazione» all'animale dall'esterno. In ogni caso è grazie a questo apparato concettuale che Proclo supera l'*impasse* nella quale erano finiti i suoi predecessori. Essi avevano ridotto il problema della metensomatosi a un'alternativa tra esegesi metaforica ed esegesi letterale e non erano in realtà riusciti a mantenersi fedeli alla definizione di uomo *dell'Alcibiade I*. Perché se l'uomo che ha un comportamento bestiale rimane, ciononostante, un uomo egli non è tale grazie alla parte più elevata dell'anima ma grazie al corpo; se, per converso, egli entra realmente in un corpo animale non emerge più il ruolo che l'anima razionale svolge. Essi non avevano fissato dunque con chiarezza il limite dell'umano.

³¹ DAMASC. *in Phaed.* I § 355 Westerink.

GIOVANNI CERRI¹

**La cornice narrativa della *Consolatio Philosophiae*:
Parmenide modello principale di Boezio**

Nella ricerca delle fonti sulla cornice narrativa nella quale Boezio ha inquadrato la sua *Consolatio Philosophiae*, al di là dell'ovvio rinvio allo schema del dialogo platonico, la critica ha finora scelto un'angolazione ad ampio raggio, facendo oggetto della comparazione l'elemento generico dell'apparizione divina: una divinità appare ad un essere umano, per ammaestrarlo e consigliarlo, potendogli apparire o per teofania diretta o in sogno o nel corso di un'allucinazione morbosa. È stata così raccolta una messe foltissima di confronti: modelli coscienti e dichiarati, diciamo "ipotestuali" o "intertestuali"; modelli meno coscienti o addirittura inconsci, utili ad illustrare l'*humus* culturale ed espressiva in cui l'autore operò; anche paralleli certamente non noti a Boezio, tuttavia non meno utili alla ricostruzione della topica letteraria pertinente. L'inventario è ormai molto vasto e non sembrerebbe più passibile di integrazioni significative: apparizioni divine agli eroi epici, a partire da quelli omerici; racconti di sogni incubatori nei santuari iatromantici; allucinazioni febbrili descritte dai testi medici; cornici narrative di testi ermetici e apocalittici; ipostatizzazioni allegoriche di funzioni psichiche o attività umane in figure femminili o maschili, quali poco prima di Boezio si riscontrano anche in Marziano Capella e in Fulgenzio². E buona parte di queste coincidenze non investono soltanto la scenografia immaginaria, ma anche spunti diegetici e fraseologici, spesso quasi formulari.

Proviamo invece a mettere in opera un elemento di confronto più

¹ Università degli Studi Roma Tre (cerri.telepylos@tiscali.it).

² Vedi la Bibliografia finale. In particolare per il prologo delle *Mitologiae* di Fulgenzio, vedi COURCELLE 1948, pp. 208 e 279.

restrittivo: la personificazione della dottrina filosofica in figure divine o semidivine che la espongono compiutamente al loro discepolo umano. Ecco allora, quasi per incanto, imporsi come modello primario, quello senza dubbio scatenante la fantasmagoria di Boezio, un testo ben presente alla mente di lui, che nel proemio si autodefinisce «Eleaticis atque Academicis studiis innutritus» (*Cons.* 1, prosa 1, 10): il poema di Parmenide, ovviamente corredato della sua cornice mitica. Un testo paradossalmente sfuggito alla interminabile *Quellenforschung*, condizionata, quasi frastornata dalla genericità eccessiva della sua ipotesi investigativa.

Ancora nel 1970, uno specialista del calibro di Courcelle si chiedeva perplesso³:

I diversi tratti [fisionomici, vestiarî e gestuali]⁴ che Boezio attribuisce a Filosofia si spiegano, si è visto, con la tradizione di testi letterari. Ma da dove viene l'idea stessa di questo dialogo immaginario tra Filosofia e il filosofo? Da una tradizione iconografica, se non mi sbaglio; perché è eccezionale, presso gli autori classici, che Filosofia si intrattenga in forma diretta con l'uomo (Salvo il testo di Seneca, *Epist.* 53, 9-11).

Il passo di Seneca è irrilevante, perché si tratta solo di una frase brevissima che la filosofia rivolge all'umanità a mo' di prosopopea. Non meno evanescenti sono i pochissimi confronti iconografici da lui proposti, la cui interpretazione risulta tutt'altro che univoca. Eppure pochi mesi prima un acuto censore di un suo precedente libro aveva proposto con chiarezza adamantina e stringente il parallelo parmenideo. Il modo migliore per impostare il nostro discorso è riportarne testualmente le parole⁵:

Courcelle non menziona una figura più antica la quale, secondo me, presenta analogie ancora più stringenti [di quelle offerte dal *Poimandres*, dal *Pastor Hermas* e dalle *Mitologiae* di Fulgenzio]⁶: la δαίμων femminile del poema cosmologico di Parmenide. Per Parmenide come per Boezio, è questione di rivelazione soprannaturale di verità filosofiche; anche qui la *revelatrix* assume quanto meno i tratti iniziali di un personaggio drammatico: non è un puro e semplice trattato ambulante, ma

³ COURCELLE 1970, p. 249. La traduzione dal francese in italiano è mia.

⁴ Nota esplicativa del traduttore.

⁵ DRONKE 1969, p. 123 sg. La traduzione dall'inglese in italiano è mia.

⁶ Nota esplicativa del traduttore.

può essere severa con il suo devoto, può spronarlo a maggiore attenzione, può distoglierlo dall'impotenza e dalle opinioni fallaci dei comuni mortali, "che si lasciano portare fuori strada, sordi e ciechi ad un tempo, in preda a stordimento" (fr. 6 D.-K.; cfr. *Cons.* 1, metrum 2).

Certo, l'ispiratrice di Parmenide è una deà (δαίμων, θεά), mentre la Filosofia di Boezio è una donna (*mulier*), che però ha caratteri decisamente sovrumani e divini, sottolineati con insistenza nella prosa iniziale. È davvero curioso che il suggerimento di Dronke, tanto semplice quanto cogente, sia stato posto nel dimenticatoio dalla critica successiva. Gruber, nel poderoso commento alla *Consolatio* da lui pubblicato otto-nove anni dopo, non omette di citarlo *en passant*, affrettandosi però a ridurne la portata ermeneutica, a svirilizzarlo. Afferma infatti subito di seguito che, a differenza della Filosofia in Boezio, in Parmenide «la raffigurazione della deà stessa resta del tutto sbiadita, nemmeno una volta viene detto il suo nome, importa soltanto la sua funzione di annunciatrice della verità»⁷. Proprio il contrario di quanto aveva detto il Dronke da lui citato. Ma le analogie e i riscontri vanno molto al di là dell'impostazione generale comune ai due testi, così ben rilevata da quest'ultimo.

La *Consolatio* si inizia con un accorato autocompianto elegiaco, che l'autore dichiara essere a lui ispirato direttamente dalle Muse, dette latinamente Camene, le quali, uniche persone a non averlo abbandonato nel momento della sventura, sarebbero lì presenti a fargli compagnia (1, metr. 1). A questo punto, gli appare Filosofia che, per prima cosa, scaccia via di lì le "Muse poetiche" e le sostituisce con le "Muse filosofiche" (*Cons.* 1, pr. 1, 7-14). Sull'ascendenza poetico-letteraria di questo motivo, la critica si è arrovellata a lungo, ma non è finora riuscita ad indicare nemmeno un precedente davvero calzante⁸, a parte l'evocazione scontata della vecchia contrapposizione platonica tra filosofia e poesia. Courcelle propone due elenchi di fonti: uno relativo all'immagine della cacciata delle Muse poetiche, l'altro a quella delle Muse filosofiche⁹. Ma è appunto l'unificazione delle due immagini in una sola che sembra inedita.

⁷ GRUBER 1978, p. 32 sg.

⁸ Ad es., GRUBER 1969, pp. 181-183, si mostra ben cosciente di brancolare nel buio.

⁹ COURCELLE 1970, pp. 235 sg.; 236-252.

Naturalmente si potrebbe pensare che sia stato Boezio stesso ad operarla. Resterebbe tuttavia un dubbio fastidioso: perché egli avrebbe scelto di dare inizio alla sua autobiografia-testamento con la sostituzione delle Muse filosofiche a quelle poetiche? Nella vita passata, non era stato certo un poeta professionale; né si era convertito alla filosofia *in articulo mortis*. Proprio nel carme proemiale afferma di essere stato nella prima gioventù un poeta che aveva raggiunto anche una certa notorietà (1, metr. 1, vv. 1; 7). La notizia sembra confermata dall'*Anecdoton Holderi* che, enumerando le sue opere, aggiunge: *condidit et carmen bucolicum*. Sta di fatto però che, in tutto l'arco della sua vita e fino al momento dell'arresto e della detenzione, era stato sempre e soltanto scienziato e filosofo, celebre e onorato esclusivamente per le sue traduzioni e per i suoi commentari di trattati greci scientifici e filosofici, nonché per suoi contributi più personali alle stesse discipline.

Il gioco diventa assai chiaro, se vi si riconosce un'allusione diretta all'ipotesi indicato da Dronke. Perché appunto nel proemio di Parmenide c'è il rifiuto delle Muse poetiche, licenziate e sostituite con le Muse filosofiche, le Eliadi; rifiuto non implicito, ma esplicito, anche se criptico: le cavalle del suo ingegno spingevano Parmenide a proseguire sulla "strada della divinità" che, attraverso l'esperienza, porta verso la verità ultima; ma avevano potuto avviarlo su quella strada ardua solo in quanto egli aveva già acquisito una base preliminare di sapienza e dunque era già "uomo che sa" (εἰδὼτα φῶτα). I vv. 4-5 suonano:

Era lì che viaggiavo: le cavalle scaltrite lì mi portavano
tirando il carro, fanciulle guidavano il loro percorso.

L'ascoltatore o lettore antico, greco o romano, avrà a questo punto immaginato, per riflesso condizionato dall'uso abituale della metafora del carro/poesia, che le fanciulle alla guida delle cavalle fossero le Muse; si sarà poi dovuto ricredere, con effetto di sorpresa, ai vv. 6-10 e segnatamente al v. 9:

Suono d'organo l'asse mandava nelle sue sedi
surriscaldato (era mosso da entrambe le ruote rotanti
da una parte e dall'altra), mentre a spronare s'affaticavano
le figlie del Sole, appena uscite dalla casa della Notte
verso la luce, dopo essersi tolte il velo dal capo.

Si scopre ora che alla guida del carro poetico non erano le Muse,

ma le Eliadi. Da dove erano venute? Dalla casa della Notte: in effetti, durante le ore notturne, la Notte è sulla superficie terrestre, è dunque uscita dalla sua casa, che viene occupata temporaneamente dal Giorno, dal Sole e, ovviamente, dalle sue figlie¹⁰. L'avevano appena lasciata: se ne deduce che, quando prelevarono Parmenide sul loro carro era l'alba; le Eliadi si erano proprio allora "tolte il velo dal capo", cioè si erano scrollate di dosso l'oscurità notturna, ne erano riemerse alla luce del giorno. Il termine *καλύπτρη* in greco significa sì 'velo', il velo con cui le donne si coprono il capo, ma anche 'oscurità', l'oscurità della notte¹¹, dato che la nozione di base è quella stessa che è propria del verbo corradicale *καλύπτειν* = 'coprire', 'nascondere' e quindi, a seconda dei contesti, 'velare' o 'oscurare'. Inversa la connotazione delle Muse nel celeberrimo proemio del poema esiodico: anch'esse vengono al poeta per ispirarlo, ma vengono di notte (*ἐννύχιαι*), e sono perciò "velate di fitta oscurità" (*κεκαλυμμένα ἤερι πολλῶ*)¹². È allora evidente che Parmenide ha voluto istituire un preciso rapporto di opposizione tra la sua ispirazione e quella di Esiodo: alle Muse notturne e velate, che avviano alle tortuosità oscure dei miti teogonici, sono sostituite le Eliadi solari e disvelate, che immettono sulla strada sicura dell'analisi razionale. È uno dei più antichi esempi di *imitatio cum variatione* o, meglio, di allusione polemica ad un testo certamente noto al pubblico, procedimento raro nella poesia arcaica e tardo-arcaica, dominata ancora dalle norme compositive proprie dell'oralità, ma destinato a divenire abituale e centrale in età ellenistica, specialmente nell'ambito della poesia bucolica e dell'epigramma¹³.

Come Parmenide oppone alle Muse teogoniche le Eliadi, che lo scorteranno al cospetto della deà rivelatrice, così Boezio contrappone alle Muse poetiche, capaci soltanto di esprimere il suo dolore acuendolo, le Muse filosofiche evocate da Filosofia, la semi-deà che lo porterà a superare il dolore nella visione della verità. E come le Eliadi simbo-

¹⁰ Il mitema è ricostruibile da un nutrito insieme di testi, ma la descrizione più concreta è quella fornita da HES. *Theog.* 744 sg. + 748-757.

¹¹ Cfr. ad es. AESCHYL. *Choeph.* 811.

¹² HES. *Theog.* 9 sg.

¹³ Notare un dato curioso: i due versi di Parmenide sono il nono e il decimo del poema, esattamente come i due versi di Esiodo, ai quali si contrappongono. Per un'analisi più approfondita del proemio parmenideo, rinvio a quanto ho già scritto in *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, "Biblioteca Universale Rizzoli", Milano 1999, pp. 96-110; 166-166-186.

leggiano la poesia teoretica di Parmenide, così le Muse filosofiche di Boezio simboleggiano il discorso consolatorio che Filosofia si accinge a fargli, considerato nella sua duplice articolazione prosastica e poetica. Parallelo è anche il simbolismo delle tenebre e della luce: mentre le Eliadi lasciano la Notte e portano Parmenide verso la luce, le Muse poetiche hanno riportato Boezio dalla luce alla notte; sono invece le Muse filosofiche a riportarlo dalla notte alla luce, ad una luce ancora più viva e verace di quella che lo aveva illuminato prima dell'accasciamento nel dolore. Il motivo emerge potente già nell'attacco del primo canto intonato da Filosofia: «Heu, quam praecipiti mersa profundo/mens hebet et propria luce relicta/tendit in externas ire tenebras»¹⁴.

Vale la pena di soffermarsi su alcuni riscontri testuali precisi:

Parmenide aveva detto, riferendosi alle Eliadi, che «fanciulle guidavano la via», κοῦραι δ' ὄδον ἡγεμόνευον (fr. 1, 5); Boezio nel carme iniziale, cioè prima ancora dell'apparizione di Filosofia, afferma che le Camene gli erano restate così fedeli, nonostante la sventura in cui era precipitato, che nulla aveva potuto distoglierle «dal guidare la sua via», *ne nostrum comites prosequerentur iter* (1, metr. 1, 6). E si deve notare che lo spunto è assente in *Ov. Trist.* 4, 1, 19 sgg., altro modello di questo passo boeziano.

Dice la deà a Parmenide: «Non una sorte maligna t'ha fatto venire su questa strada» (fr. 1, 26 sg.); Filosofia dice a Boezio: «Nihil pericli est» (1, pr. 2, 5).

Dice Parmenide della deà: «con la mano mi prese la mano destra» (fr. 1, 22 sg.); Boezio dice di Filosofia: «con delicatezza accostò la mano al mio petto» (1, pr. 2, 5)¹⁵.

Come abbiamo visto, Parmenide afferma che, quando fu prelevato dalle Eliadi, era già un "uomo sapiente", un εἰδὼς φῶς (fr. 1, 3), sottintendendo che proprio per questo lo avevano ritenuto degno di ricevere l'insegnamento della deà, inteso a perfezionare, non ad iniziare da zero il suo percorso conoscitivo. Analogamente Filosofia sente il bisogno di sottolineare che Boezio, nella sua vita passata, era già pervenuto ad un alto grado di sapere, perché si era «nutrito di studi eleatici e accademici», *Eleaticis atque Academicis studiis innutritum* (1, prosa 1,

¹⁴ Cfr. anche 1, pr. 6, 21; 1, metr. 7, 20-31; 3, metr. 9, 22-24; 4, metr. 1; ecc.

¹⁵ Per la connotazione medica del gesto, vedi GRUBER 1969, p. 185 sg. Per il confronto con AUGUST. *De ordine* 1, 10, 29 (p. 141, 15), vedi COURCELLE 1970, p. 241, n. 161.

10), ma che ora aveva subito una terribile regressione intellettuale e morale, a causa della disgrazia che lo aveva colpito, della conseguente prostrazione psicologica e della suggestione deleteria esercitata su di lui dalle Muse poetiche: aveva dimenticato tutto quanto aveva appreso prima; lei, con l'aiuto delle Muse filosofiche, gli avrebbe restituito la memoria e lo avrebbe portato anche oltre, facendogli conseguire per la prima volta e finalmente una conoscenza ultimativa che lo avrebbe reso impassibile agli alti e bassi della fortuna.

Segue subito dopo il primo canto intonato da Filosofia (1, metr. 2): la donna semidivina rievoca quale fosse stato il nucleo generativo della sapienza che aveva illuminato la mente di Boezio prima della sua caduta nella letargia e lo individua nella pratica dell'astronomia e della meteorologia. Ciò riflette la realtà biografica di Boezio, che aveva effettivamente composto nella giovinezza un trattato *De institutione astronomica*, a noi non pervenuto. Nello stesso tempo, il carme rappresenta l'ennesimo esempio di un modulo poetico ormai canonizzato: l'elenco riassuntivo di fenomeni celesti e terrestri, inteso a delineare in pochi versi l'ampiezza e la complessità della scienza astronomica¹⁶. L'ipotesto più immediato è senza dubbio Verg. *Georg.* 2, 475 sgg.; ma, a monte di questo, non possono non venire in mente a chi le conosca le due rassegne astrali parmenidee di taglio proemiale (frr. 10 e 11). Senonché nella rassegna boeziana ricorre un elemento assente, a quanto mi risulta, in tutte le altre rassegne poetiche dello stesso genere, ed è un elemento squisitamente parmenideo: il mistero di Espero e Lucifero, che sembrano due astri, ma in realtà ne sono uno solo, Venere (vv. 16-17)¹⁷. Gli antichi attribuivano la scoperta di questa identità ora a Parmenide ora a Pitagora e Parmenide ne aveva fatto oggetto di discussione esplicita nel suo poema¹⁸. Ma c'è di più: Boezio fa precedere i due versi relativi

¹⁶ Cfr. SCHEIBLE 1972, p. 17.

¹⁷ I commentatori ritengono in genere che i versi alludano al Sole. Ma: 1) il Sole è stato già elencato al v. 8; 2) il corso giornaliero del Sole da oriente a occidente è visibile ad occhio nudo, dunque ovvio, e non si vedrebbe una ragione plausibile di tornarci sopra, dopo avere spostato l'attenzione su fenomeni più complessi; 3) l'espressione «*Hesperias sidus in undas/casurum*» sembra proprio una perifrasi di *Hesperus*.

¹⁸ Cfr. G. CERRI, *op. cit.* (vedi sopra, n. 13), pp. 55; 266-273; 'Testimonianze e frammenti di scienza parmenidea', in N.-L. CORDERO et al., *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?*, a cura di L. ROSSETTI e F. MARCACCI, "Eleatica" 1 (Series editor: L. ROSSETTI), Sankt Augustin 2008, pp. 83-90; 'La sezione astronomica del poema parmenideo', *AION (filol.)* 30, 2008, pp. 27-37.

all'astro in questione da un riferimento allo «spirito che fa girare la stabilità dell'orbe»; è certo allusione alla dottrina stoica dello *pneuma* cosmico, ma si collega ai versi successivi relativi ad Espero-Lucifero-Venere con un *vel* piuttosto esplicativo che non disgiuntivo-copulativo (vv. 15-17):

quis volvat stabilem spiritus orbem
vel cur Hesperias sidus in undas
casurum rutilo surgat ab ortu.

Sembra proprio che lo spirito motore dell'universo celeste e terrestre si incorpori nell'astro di Venere. Che è per l'appunto la dottrina di Parmenide, secondo cui quell'astro è la *δαίμων ἢ πάντα κυβερνῶ* (fr. 12, 3)¹⁹. Espero-Lucifero-Venere ritornerà poi con singolare insistenza nel corso della *Consolatio*²⁰.

C'è un carme della *Consolatio* (4, metr. 1) nel quale è ripresa nella sua globalità la fantasmagoria proemiale di Parmenide: la mente umana si solleva in volo nell'alto del cielo, trasportata dalle ali della dottrina in direzione della verità assoluta. Confrontiamo tra loro i due *incipit*:

Parm. fr. 1, 1-3:

Le cavalle che mi portano fin dove l'animo giunge
mi trascinavano, dopo avermi avviato sulla strada ricca di canti,
divina, che porta l'uomo sapiente per tutte le cose che siano.

Boeth. *Cons.* 4, metr. 1, 1-4:

Sunt etenim pennae volucres mihi
quae celsa conscendant poli;
quas sibi cum velox mens induit
terras perosa despicit...

Sia il proemio greco sia il carme latino sono innervati per tutto il loro svolgimento dall'immagine della 'via', che è insieme traiettoria del volo e percorso astratto del pensiero: *ὁδός* (vv. 2, 5, 27), *κέλευθος* (11), *ἀμαξιτός* (21), *πάτος* (27); *via* (10, 23), *iter* (11), *circulus* (14). Il vero e proprio carro alato fa la sua comparsa in Boezio solo ai vv. 19-22 (cfr. in particolare v. 21: *et volucrem currum stabilis regit*), come veicolo guidato da Dio, supremo rettore dell'universo; nello stesso tempo, con

¹⁹ Vedi nota precedente.

²⁰ 1, metr. 5, 10-13; 2, metr. 3, 3-4; metr. 8, 7; 4, metr. 6, 13-18.

metafora trasparente, è anche il carro della mente umana che sappia ascendere alla sua altezza (23 sgg.). A stretto rigore di termini, il volo mentale è di Filosofia, non di Boezio, dato che è Filosofia a cantare: «Sunt etenim pennae volucres mihi...»; attraverso l'insegnamento è destinato però a trasferirsi da lei a lui²¹. Che in realtà il volo dei primi versi riguardi Boezio, al di là di Filosofia, e si identifichi poi con il carro divino, è suggerito nel corso del carne solo a livello connotativo; ma il metaforismo era stato chiarito preliminarmente da Filosofia stessa nella frase con la quale aveva introdotto il suo canto (4, pr. 1, 9): «Pennas etiam tuae menti, quibus se in altum tollere possit, adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris»²².

Finora abbiamo parlato della somiglianza tra poema di Parmenide e *Consolatio* a livello di cornice narrativa, dell'analogia tra la dea oltremondana e Filosofia, del parallelismo tra opposizione 'Muse esiodee – Eliadi' e 'Muse poetiche – Muse filosofiche'. In sostanza ci siamo limitati a confrontare la *Consolatio* con il solo proemio del poema parmenideo. Vogliamo ora sottolineare che il rapporto tra modello e imitazione creativa si spinge molto al di là di questo, per investire l'intera struttura delle due opere.

Entrambe si configurano come dialogo tra maestra e discente, anche se in Parmenide il discepolo è muto, mentre in Boezio replica per assentire o chiedere ulteriori spiegazioni, talvolta per obiettare. Ma non è che in Parmenide l'interlocutore sia assente: la dea gli si rivolge con il "tu", continuamente lo esorta all'attenzione o lo mette in guardia dal cadere in facili errori.

Il discorso della dea parmenidea è bipartito, sia nel programma di

²¹ Con ciò si riconferma quella strana omologia tra Filosofia e Parmenide che, per tutt'altra via, ebbi occasione di postulare nella *Consolatio* già molti anni fa: 'Boezio, Parmenide ed Ameinias', in AA.VV., *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, a cura di U. CRISCUOLO e R. MAISANO, Napoli 1997, pp. 137-151.

²² Certo, come fanno di solito i commentatori, si potrebbe evocare a riscontro anche il 'carro' (ὄχημα, *vehiculum*) che secondo i neoplatonici trasportava l'anima individuale dal cielo al corpo al momento della nascita, dal corpo al cielo al momento della morte, immagine che ha il suo fondamento in PLAT. *Phaedr.* 246 a sgg. e *Tim.* 41 e. Ma il confronto sarebbe calzante piuttosto per BOETH. *Cons.* 3, metr. 9, 18-21, dove si tratta effettivamente di nascita e morte dell'uomo, che non per 4, metr. 1, dove invece si tratta dell'ascesa mentale alla verità divina nel corso stesso della vita. Il modello diretto di quest'ultima allegoria non può essere altro che il proemio di Parmenide.

chiarato (frr. 1, 28-32; 8, 50-52; 60-61) sia nel suo svolgimento effettivo, tra 'verità' e 'opinione': tanto che gli antichi presero l'abitudine di intitolare *Verità* (Ἀλήθεια) la prima parte del poema, *Opinione* (Δόξα) la seconda parte. È ovvio che il personaggio di Parmenide, in quanto discente, si collochi piuttosto sul versante dell'opinione, quello della dea, in quanto docente, piuttosto sul versante della verità. Ebbene, questa bipartizione si riproduce a vari livelli nella *Consolatio*, benché l'ordine di successione tra i due argomenti sia capovolto: non dalla verità all'opinione, come in Parmenide, ma dall'opinione alla verità²³.

In un primo momento, l'opinione da superare nella verità si identifica col punto di vista di Boezio, esacerbato dalle sue Muse poetiche: il dolore per le ingiustizie subite lo ha portato a smarrire la distinzione genuina tra falso e vero bene, falso e vero male. Filosofia gli promette di dimostrargli quale sia la vera felicità, ma, per far questo, dovrà prima illustrargli meglio quale sia la felicità falsa che per ora domina la sua mente: «... sed quae tibi notior est, eam prius designare verbis atque informare conabor, ut ea perspecta, cum in contrariam partem flexeris oculos, verae specimen beatitudinis possis agnoscere» (3, pr. 1, 7). Qui passa dalla prosa al canto, nei cui versi finali ribadisce il concetto: «Tu quoque falsa tuens bona prius,/incipi colla iugo retrahere: vera dehinc animum subierint» (3. metr. 1, 11-13). È evidente l'analogia con le dichiarazioni programmatiche della dea parmenidea citate poco fa (frr. 1, 28-32; 8, 50-52; 60-61): basta rileggere con attenzione quei dieci versi greci. Al di là delle frasi introduttive di Filosofia, alla bipartizione si attiene davvero il seguito del discorso.

Come si vede, l'opposizione tra 'opinione' di Boezio e 'verità' di Filosofia si trasferisce all'interno del discorso stesso di Filosofia, che prima delucida il punto di vista erroneo del discente, poi illustra la tesi contraria e più valida. Ma la bipartizione si riproduce ancora e ancora nel seguito della discussione, perché Filosofia dichiara a più riprese di passare, e passa di fatto, da insegnamenti più elementari, cioè di livello retorico-doxastico, ad insegnamenti più complessi, cioè di livello sempre più teoretico-veritativo, fino alla rivelazione finale della verità assoluta. Per brevità, qui mi limiterò ad offrire solo due esempi di enunciazioni esplicite, che marciano passaggi da una minore ad una

²³ Del resto la dea stessa di Parmenide aveva detto poco dopo l'inizio del suo discorso: «È per me indifferente/il punto da dove comincio: tanto là ti ritorno di nuovo» (fr. 5).

maggiore intensità filosofica, entrambi palesemente reminiscenti del modello parmenideo.

Talvolta capita che sia proprio il discente, cioè Boezio, a stigmatizzare il carattere doxastico di qualche discorso a lui propinato da Filosofia a scopo puramente propedeutico (2, pr. 3, 2):

Speciosa quidem ista sunt, inquam, oblitaque rhetoricae ac musicae melle dulcedinis tum tantum, cum audiuntur, oblectant, sed miseris malorum altior sensus est; itaque cum haec auribus insonare desierint, insitus animum maeror praegravat.

Filosofia riconosce senza riserve che la sua obiezione coglie nel segno, ma si giustifica richiamandosi al principio della gradualità dell'insegnamento (2, pr. 3, 3-4):

Ita est, inquit: haec enim nondum morbi tui remedia, sed adhuc conatum adversus curationem doloris fomenta quaedam sunt. Nam quae in profundum sese penetrent, cum tempestivum fuerit, ammovebo²⁴.

Il passaggio dal discorso retorico-doxastico a quello veritativo e veramente ultimativo è costituito da una frase che è una vera e propria sintesi della prima parte del fr. 8 di Parmenide, di quella che va dal suo inizio fino all'immagine della sfera esclusa (3, pr. 9, 4):

Atqui promptissima ratio est. Quod enim simplex est indivisumque natura, id error humanus separat et a vero atque perfecto ad falsum imperfectumque traducit.

E questo 'semplice e indiviso per natura' è costretto dalla natura stessa in leggi fisiche inesorabili, paragonate a catene dalle quali il prigioniero non si può liberare in alcun modo (3, metr. 2, 1-6):

Quantas rerum flectat habenas
natura potens, quibus immensum
legibus orbem provida servet
stringatque ligans inresoluto
singula nexu, placet arguto
fidibus lentis promere cantu.

²⁴ Il motivo della gradualità didattica bipartita è onnipervasivo: cfr. anche **1**, pr. 5, 11-12; pr. 6, 21; **2**, pr. 1, 7-8; pr. 5, 1; **3**, pr. 1; metr. 1, 11-13; pr. 9, 24; 31; **4**, pr. 6, 58.

Cfr. Parm. fr. 8, 13-15 + 29-31:

... τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε δίκη χαλάσασα πέδησιν
 ἀλλ' ἔχει...
 ταῦτὸν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
 χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.

Al di fuori di Parmenide e Boezio, non ricordo altri passi della letteratura antica in cui compaia questa immagine sorprendente del Mondo/Essere legato alla necessità come un Prometeo alla roccia.

L'analisi svolta dovrebbe essere più che sufficiente a fugare ogni dubbio circa il fatto che Boezio, mentre componeva la *Consolatio*, avesse ben presente il poema di Parmenide, se non proprio come copia manoscritta a sua disposizione, almeno come bagaglio della sua memoria filosofica e poetica. Tuttavia, ad esorcizzare eventuali, anzi inevitabili ulteriori obiezioni, dettate da malinteso scrupolo "filologico", mi limiterò a riportare quanto già diceva Dronke di seguito alle osservazioni che abbiamo trascritto all'inizio²⁵:

Poteva Boezio essere stato a conoscenza almeno di parti del poema di Parmenide? Certo, la sua unica citazione diretta da Parmenide, la famosa similitudine dell'Essere con una sfera, è tanto spesso citata dai neoplatonici che non può valere come evidenza²⁶; tuttavia la descrizione che Filosofia fa di Boezio come «Eleaticis atque Academicis studiis innutritum» mostra quanto meno che non può essere esclusa una certa conoscenza diretta del poema parmenideo. Simplicio ne offre citazioni corpose nel suo commentario alla *Fisica* di Aristotele, composto solo pochi anni dopo la morte di Boezio. Questo dato acquista particolare significato se adottiamo l'ipotesi di Courcelle, secondo la quale Boezio e Simplicio sarebbero stati compagni alla scuola di Ammonio ad Alessandria.

Prescindiamo da questa ipotesi di Courcelle, avventata e ormai giu-

²⁵ DRONKE 1969, p. 124. La traduzione dall'inglese in italiano è mia.

²⁶ 3, pr. 12, 37: "Ea est enim divinae forma substantiae, ut neque in externa dilabatur nec in se externum aliquid ipsa suscipiat, sed, sicut de ea Parmenides ait, πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ [fr. 8, 43] rerum orbem mobilem rotat, dum se immobilem ipsa conservat". Mi permetto di osservare sommessamente che le parole precedenti e seguenti il verso greco sembrano parafrasare l'intero contesto dal quale è tratto.

stamente screditata. Avrei molto da aggiungere alle osservazioni di Dronke, soprattutto sugli intensi rapporti di interscambio librario delle biblioteche romane di Simmaco e di Boezio stesso con la biblioteca neoplatonica di Alessandria, nella quale ancora al tempo di Simplicio era disponibile almeno una copia integrale del poema di Parmenide²⁷. Mi astengo dal farlo, perché sto già superando lo spazio riservato ad ogni singolo intervento nella presente miscellanea, per la quale ho concepito questo contributo, in omaggio a Giovanni Casertano, grande parmenideo e carissimo amico.

²⁷ Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 144, 29 Diels.

BIBLIOGRAFIA

su fonti e paralleli del personaggio "Filosofia" in Boezio

- L. ALFONSI, 'Boezio nella tradizione culturale della letteratura latina', *Orpheus* 2, 1955, pp. 10-16.
- D. BARTONKOVÁ, 'Prosimetrum, the Combined Style, in Boethius' Work *De consolatione philosophiae*', *Graecolatina et orientalia* 5, 1973, pp. 61-69.
- L. BIELER, *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, "Corpus Christianorum, Series Latina" 94, Brepols 1957; 1984².
- H. CHADWICK, *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford 1981, pp. 225-228 ('The lady Philosophy') = *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, trad. it. Bologna 1986.
- P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, p. 257 sgg.
- P. COURCELLE, *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967.
- P. COURCELLE, 'Le visage de Philosophie', *Rev. ét. anc.* 70, 1968, pp. 110-120.
- P. COURCELLE, 'Le personnage de Philosophie dans la littérature latine', *Journal des Savants* 1970, pp. 209-252.
- A. CRABBE, 'Literary Design in the *De Consolatione Philosophiae*', in AA.VV., *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Ed. by M. Gibson, Oxford 1981, pp. 237-274.
- T.F. CURLEY, 'The *Consolation of Philosophy* as a Work of Literature', *AJP* 108, 1987, pp. 343-367.
- F. DI CAPUA, 'Il *cursum* nel *De consolatione philosophiae* e nei trattati teologici di Severino Boezio', *Didaskaleion* 3, 1914, pp. 269-303.
- P. DRONKE, recensione a Courcelle 1967, *Speculum* 44, 1969, pp. 123-128.
- R.F. GLEI, 'In carcere et vinculis?: Fiktion und Realität in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius', *Würzburger Jahrbücher Altertumswissenschaft* 22, 1998, pp. 199-213.
- J. GRUBER, 'Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius', *Rhein. Mus.* 112, 1969, pp. 166-186.
- J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Berlin - New York 1978, pp. 16-45, soprattutto pp. 32-35.
- J. GRUBER, 'Boethius 1925-1998. 2.', *Lustrum* 40, 1998, pp. 199-259.
- F. KLINGNER, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin 1921, pp. 112-118.
- S. LERER, *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolation of Philosophy*, Princeton 1985.
- A.A. METCALF, 'On the Authorship and Originality of the Meters of Boethius', *Neuphilologische Mitteilungen* (Helsinki) 71, 1970, pp. 185-187.

- A. MOMIGLIANO, *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 205 sgg.; 231-253.
- C. MORESCHINI, *Severino Boezio, La consolazione della Filosofia*, UTET, Torino 1994.
- C. MUELLER-GOLDINGEN, 'Die Stellung der Dichtung in Boethius' *Consolatio Philosophiae*', *Rhein. Mus.* 132, 1989, pp. 369-395.
- L. OBERTELLO, *Severino Boezio I-II*, Genova 1974.
- L. OBERTELLO, 'L'universo boeziano', in AA.VV., *Atti Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, a cura di L. Obertello, Roma 1981, pp. 157-168.
- G. O'DALY, *The Poetry of Boethius*, London 1991.
- L. PEPE, 'La metrica di Boezio', *Giornale italiano di filologia* 7, 1954, pp. 227-243.
- K. REICHENBERGER, *Untersuchungen zur literarischen Stellung der Consolatio Philosophiae*, "Kölner Romanische Arbeiten", Neue Folge, Heft 3, Köln 1954.
- E. REISS, 'The Fall of Boethius and the Fiction of the *Consolatio Philosophiae*', *Class. Journ.* 77, 1981, pp. 37-47.
- J.C. RELIHAN, 'Old Comedy, Menippean Satire, and Philosophy's Tattered Robes in Boethius' *Consolation*', *Illinois Class. Stud.* 15, 1990, pp. 183-194.
- J.C. RELIHAN, *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius' Consolation*, Notre Dame 2007.
- H. SCHEIBLE, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, "Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft" 46, Heidelberg 1972.
- W. SCHMID, 'Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius', in AA.VV., *Festschrift Bruno Snell*, München 1956, pp. 113-144 = AA.VV., *Römische Philosophie*, "Wege der Forschung" 193, Darmstadt 1976, pp. 341-384.
- V. SCHMIDT-KOHL, *Die neoplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, "Beiträge zur Klassischen Philologie", hrsg. von R. Merkelbach, Heft 16, Meisenheim am Glan 1965.
- D.R. SHANZER, 'The Death of Boethius and the *Consolation of Philosophy*', *Hermes* 112, 1984, pp. 352-366.
- H. SILVESTRE, 'Loci paralleli entre l'*Aletheia* de C.M. Victorius et la *Consolation* de Boèce', *Sacris erudiri* 13, 1962, p. 117 sg.
- C.J. DE VOGEL, 'Boethiana I', *Vivarium* 9, 1971, pp. 49-66.
- C.J. DE VOGEL, 'Boethiana II', *Vivarium* 10, 1972, pp. 1-40.

VALERIA SORGE¹**Platonismo e misticismo in Riccardo di San Vittore**

Nel decimo canto del Paradiso, Tommaso d'Aquino, quando chiarisce a Dante la natura di quelle anime luminose collocate nel cielo del Sole che, come «folgór vivi e vincenti»², danzano in corolle circolari mentre contemplanò le profondità del mistero trinitario, introduce Riccardo di San Vittore con queste parole:

Vedi oltre fiammeggiare l'ardente spiro
d'Isidoro, di Beda e di Riccardo,
che a *considerar* fu più che viro

Par. X, 130-132

Spirito “sovrumano” nella stabile contemplazione dell'unicità del vero, che ha espresso il rapporto tra amore e conoscenza e la loro identità nella forma più alta della *sapientia*, Riccardo fu considerato dai contemporanei di Dante, soprattutto per i suoi trattati *Benjamin major* e *Benjamin minor*, il massimo testimone, nel XII secolo, della contemplazione spiritualistico-mistica di ordine affettivo³. Ma il rinnovamento

¹ Università degli Studi di Napoli “Federico II” (sorge@unina.it). L'unico senso occulto delle cose / è che esse non hanno nessun senso occulto, / è più strano di tutte le stranezze e dei sogni di tutti i poeti / e dei pensieri di tutti i filosofi, / che le cose siano veramente ciò che sembrano essere / e non ci sia niente da capire (F. Pessoa). Al caro Gianni, con grande affetto.

² *Pd*, x, 64.

³ Sulla scuola di San Vittore e su Riccardo in particolare si veda l'ampio studio di D. POIREL e P. SICARD, *Figure Vittorine: Riccardo, Acardo e Tommaso*, in *Figure del pensiero medievale*, vol. 2, *La fioritura della dialettica, X-XII secolo*, a cura di I. BIFFI e C. MARABELLI, Milano 2008, pp. 459-537 e la bibliografia ivi indicata. Cfr. anche P. CACCIAPUOTI, «*Deus existentia amoris*». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*, Paris, Turnhout 1998. I due *Benjamin*, il *Minor*

interpretativo aperto prospetticamente sui temi, sulle forme e sui modi di quel trionfo del platonismo nel dodicesimo secolo, ben delineato già dal fondamentale volume di Marie-Dominique Chenu⁴, impone di vedere anche nell'ambito delle varieguate espressioni del misticismo cristiano, di cui Riccardo è autorevolissimo interprete, la volontà di approfondire quell'atteggiamento di pensiero con cui anche i Vittorini dovettero confrontarsi, soprattutto in relazione all'autorevolezza delle due principali *auctoritates*, Agostino e lo pseudo-Dionigi, che avevano veicolato in una ben precisa direzione la diffusione del platonismo medievale⁵.

In questo senso, estremamente suggestiva è stata l'apertura prospettica offerta dalla posizione teoretica di Beierwaltes, che ha proposto una rinnovata riflessione sulla complessa evoluzione dell'incontro tra Rivelazione cristiana e filosofia platonica che, a suo dire, non ha mai potuto pienamente esprimere quella «Verschmelzung der Horizonte»,

(o *De duodecim patriarchis* o *De praeparatione animi ad contemplationem*) e il *Major* (o *De gratia contemplationis*, o *De arca Moysi*) rappresentano un approfondimento dell'antropologia spirituale e sono dedicati l'uno alla preparazione alla contemplazione, l'altro alla contemplazione stessa. I due testi costituiscono un *corpus* tematicamente unitario perché il *Benjamin minor* rappresenta allegoricamente la storia dei dodici patriarchi (*Gen* 29, 15-35) ed in particolare la nascita di Beniamino coincidente con la morte di Rachele; nel *Benjamin major*, peraltro, la grandiosa rappresentazione dell'arca dell'alleanza offre a Riccardo la possibilità di rappresentare il processo mistico attraverso tre figure esemplari che fungono da veri e propri *exempla*: si tratta di Mosè «che ricevette la forma dell'arca sul Sinai, per coloro che ricevono la contemplazione dalla cooperazione del loro proprio sforzo e della grazia, come Bezaleel, architetto chiamato a concorrere alla realizzazione del prototipo, o per coloro che la ricevono dalla disposizione ricevuta da altri, come Aronne, gran sacerdote abilitato ad avvicinarsi all'arca». Cfr. *Figure Vittorine: Riccardo, Acardo e Tommaso*, cit., p. 473.

⁴ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966² (Études de philosophie médiévale, 45), in partic. pp. 108-158. Si veda anche sulle varieguate espressioni del platonismo cristiano: M. DE GANDILLAC, *Le platonisme au XII^e et au XIII^e siècles*, in *Le platonisme*, Actes du congrès de Tours et de Poitiers (1953), Association Guillaume Budé, Paris 1954, pp. 271-272.

⁵ Nell'ambito delle fonti di Riccardo, il *Corpus areopagiticum* riveste un ruolo centrale fondamentale perché esprime i caratteri di una sapiente metafisica ascensionale, riconosciuta e assunta dalle varie forme della spiritualità platonica cristiana. Cfr. perlomeno su tale tema: E. VON IVANKA, *La signification historique du Corpus Areopagiticum*, «Recherches de science religieuse», 36 (1949), pp. 5-24; ID., *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, pp. 373-385; H. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rome 1953; R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris 1954.

quella fusione di orizzonti che egli stesso dichiara di condividere con l'ermeneutica gadameriana⁶.

Ma quale fu il rapporto dello stesso Riccardo di San Vittore con le sue fonti platoniche? Nel *Liber exceptionum*, opera programmatica e manuale introduttivo generale alle scienze e all'esegesi biblica, Riccardo ripropone la tripartizione aristotelica della filosofia teoretica ereditata dal *Didascalicon* del suo confratello Ugo di San Vittore, in *fisica*, *matematica* e *teologia*, ma reinterpreta in senso platonico in base alla distinzione non tanto di classi di oggetti diversi, quanto piuttosto delle facoltà conoscitive adoperate e dei loro metodi. Si rende così evidente il motivo per il quale egli ritiene indispensabile ribadire il valore che assume per il conoscere umano il possesso della *sapientia*, indispensabile per combattere i «mala» della creatura riposti nell'*ignorantia*, nella *concupiscentia* e nell'*infirmetas corporis humani*; a partire da tale profonda consapevolezza si svolge dunque l'analisi della concatenazione delle *artes* che possono proporsi come *remedia* dei mali sopra indicati e di cui Riccardo intende offrire una definizione esplicita e coerente:

⁶ W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo* (tr. it. a cura di M. FALCIONI di *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998), Milano 2000, p. 15: «Cerco dunque, quanto a me, di comprendere questo processo storico – prendendo le distanze da un confronto che pretende che le tesi culminino l'una nell'altra senza soluzione di continuità o si escludano a vicenda – come una *fusione di orizzonti* intesa nel senso dell'ermeneutica filosofica di Hans-Georg Gadamer che non esclude, *nella* relazione, una distanza critica. Tale fusione di orizzonti è caratterizzata, in quanto processo dialettico, da due momenti: dall'accadere storico stesso e dal nostro comprendere questo accadere, un accadere che è condizionato a sua volta, in modo essenziale, dalla storia degli effetti che si danno appunto in questo rapporto. Soltanto la riflessione accorta e critica su una forma di *unità* risultante da entità tra loro distinte mostra chiaramente in che misura il «risultato del colloquio», la fusione appunto, rappresenti una conformazione storicamente e contenutisticamente *nuova*». Si tratta di una fusione di orizzonti, potremmo aggiungere, che certamente, integrandone le proposte speculative, va nella direzione già indicata dal Gilson che, in rapporto alla variegata diversità delle fonti, faceva riferimento alla «loi des "platonismes communicantes"» Cfr. É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1944⁵ (Études de philosophie médiévale, 1), p. 132; ma cfr. ancora *ibid.*, p. 130: «La pensée de Platon a atteint le moyen âge à travers plusieurs doctrines qu'elle avait directement ou indirectement influencées ... Il y a donc eu des platonismes, et non pas un seul, à l'origine des philosophies médiévales, et il importe de savoir les distinguer; mais il importe aussi de se souvenir que, par la parenté qu'ils tenaient de leur commune origine, ces platonismes ont constamment tendu à se renforcer les uns les autres, à s'allier, parfois même à se confondre».

Propter inveniendam namque sapientiam inventa est theorica. Propter inveniendam virtutem inventa est practica. Propter inveniendam namque necessitatem inventa est mechanica. Theorica ignorantiam expellens sapientiam illuminat; practica vitium excludens virtutem roborat; mechanica penuriam cavens vite presentis defectum temperat [...] *Theorica interpretatur contemplativa*, practica activa, mechanica adulterina, logica sermocinalis⁷.

Quella che viene qui proposta da Riccardo è la classica divisione delle discipline filosofiche ripresa dal commento boeziano all'*Isagoge* di Porfirio:

Est igitur *theoretices*, id est *contemplative vel speculative* triplex diversitas atque ipsa pars philosophiae in tres species dividitur. Est enim una theoretices pars *de intellectibilibus*, alia *de intelligibilibus*, alia *de naturalibus*⁸.

Valore decisivo va attribuito in questo quadro al maturarsi di una più approfondita percezione del ruolo svolto da Platone quale massimo interprete di quella *filosofia teoretica*, a fondamento di una sapienza metafisica ascensionale, universalmente circolante nell'ambito del misticismo del pensatore vittorino e, in ultima analisi, sostanzialmente condivisibile dalle varie forme assunte dalla spiritualità cristiana; dal decimo *sermo* del *Liber* è possibile infatti ricostruire il complesso delle fonti di Riccardo e il posto occupato in esso dalla filosofia platonica:

Si vero videremus eum eruditum in arithmetica, musica, geometria, astronomia, sicut Boetium vel quemlibet inventorem vel translatorum artium, multo magis clamaremus: magnus iste. Si autem sciremus illum etiam in physica sapientem, ut Ypocratem vel Galienum, et *provectum in*

⁷ Riccardo di San Vittore, *Liber exceptionum*, ed. J. CHÂTILLON, Paris 1958, p. 106 (corsivo mio).

⁸ S. BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii, ed. prima*, I, 3, PL 64, 10D (ed. S. BRANDT, Wien-Leipzig, 1906 [C.S.E.L., 48, p. 7, 11]. Su tale divisione cfr. l'ampio saggio di G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio, tra essere e conoscere*, in *La divisione della filosofia e le sue ragioni* (Atti del settimo Convegno S.I.S.P.M., Assisi 14-15 nov. 1997, Salerno 2001, pp. 11-61). Sul tema complesso relativo al ruolo di mediatore culturale svolto da Boezio si vedano ora i contributi dell'ampio volume, A. GALONNIER (éd.), *Boèce, ou la chaîne des savoirs*, Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999), Louvain-La-Neuve 2003 (Philosophes Médiévaux, 44) con la relativa bibliografia.

*theorica seculari, ut Platonem et Socratem, omnino clamaremus: magnus iste*⁹.

La pagina di Riccardo ci mostra indiscutibilmente la chiarificazione, nella sottolineatura della diversificazione delle fonti, della coscienza stessa che un autore del XII secolo ha potuto avere della distinzione di diversi paradigmi di tradizioni speculative, nell'ambito delle quali si rende evidente la continuità ininterrotta della tradizione platonica. È in tale contesto che il Vittorino si rende perfettamente consapevole della maturazione di una ben precisa dottrina epistemologica che non rappresenta certo una superficiale e fragile suggestione di carattere speculativo costruita su una base di debole spessore speculativo. Si tratta piuttosto di un orientamento di pensiero che guida tutta l'imponente costruzione del misticismo di Riccardo: in tutti i suoi tratti si rende manifesta l'intuizione di origine platonica in base alla quale la realtà è intellegibile e alla maggiore intelligibilità corrisponde un grado maggiore di perfezione ontologica e tale prospettiva viene ripresa per fondare il rapporto tra Dio e la creatura sulla dialettica dell'essere assoluto, che è l'ente perfettissimo, e del contingente, che è l'imperfetto.

Per di più, come vedremo più avanti, ci troviamo di fronte ad un modello di psicologia polipartita, condivisa tra l'altro dai platonici di tutti i tempi, strutturata alla luce della divisione dell'anima in molteplici facoltà, disposte lungo una gradazione scalare di perfezioni crescenti – dal senso all'immaginazione, da questa alla razionalità astrattiva e discorsiva e, più in alto ancora, fino all'intuizione noetica degli eterni principi primi. Tale convinzione conduce il Vittorino a condividere la triade boeziana immaginazione-ragione-intelligenza¹⁰: si tratta della prospettiva comune ai due trattati, il *Benjamin major* e il *Benjamin minor*, in cui si rappresenta allegoricamente una vera e propria fenomenologia della vita mistica il cui significato più proprio è riposto in

⁹ Riccardo di San Vittore, *Sermones diversi*, in *Liber exceptionum*, ed. cit., cap. X, p. 395 (corsivo mio).

¹⁰ Cfr. D. POIREL e P. SICARD, *Figure Vittorine: Riccardo, Acardo e Tommaso*, cit., p. 469: «...poiché la contemplazione dipende dalla *mens*, Riccardo è portato a riconoscere tre forme di contemplazione, secondo l'intelligenza, la ragione e l'immaginazione che sono incluse nella *mens*. Ma essa mantiene sempre la sua sede, almeno radicalmente, nell'intelligenza o nella ragione, e se si deve riconoscere una contemplazione nell'immaginazione, è in virtù dell'intelligenza o della ragione che possono intervenire fin nel suo esercizio e usare dei suoi *phantasmata*».

quell'atto per cui «a terrenis suspendimur et ad coelestia elevamur», come Riccardo stesso scrive riferendosi al Salmista ed accogliendone l'immagine del volo come la più idonea ad indicare la condizione umana, imprigionata nei molteplici legami terreni, eppure piena dell'ansia di rispondere al richiamo verso l'alto provocato dal dono della Grazia¹¹. E quello stesso principio di analogia, che nel *De Trinitate*, costituirà il mezzo che rende accessibili le verità di fede all'indagine razionale, costituisce la dimensione caratteristica del misticismo riccardiano che individua nella perfezione e nella bellezza dell'universo la stessa perfezione e bellezza di Dio:

Res enim invisibiles, per rerum visibilium formas describunt, et earum memoriam per quarundam concupiscibilium specierum pulchritudinem mentibus nostris imprimunt. Hoc est quod nunc terram lacte et melle manantem promittunt, nunc flores, nunc odores nominant, nunc per cantus omnium, nunc per concentus avium coelestium gaudiorum harmoniam designant¹².

Nel polifonico simbolismo che circonda con chiarezza l'orizzonte della mistica riccardiana, è dato di rintracciare ancora una volta quella declinazione particolare del platonismo cristiano in cui il rapporto tra il simbolo ed il suo significato trova sicuro fondamento nel legame tra i vari modi di contemplazione attraverso i quali si realizza l'unico graduale processo di *ascensio* verso la verità:

Omnis figura tanto evidentius veritatem demonstrat, quanto per dissimilem similitudinem figurat se esse et non veritatem probat, atque nostrum animum in hoc magis dissimiles similitudines ad veritatem reducunt, quo ipsum in sola similitudine manere non permittunt». Unde sacra Scriptura mira providentia ad deformium deformes rerum qualitates descendit, et ex immaterialium et invisibilium significatione sunt quae non sinant nostrum animum in se quiescere, sed ad immaterialia

¹¹ *Benjamin major*, in PL 196, L. I, cap. X, col. 75B dove è ben descritto il percorso ascensionale da seguire: «Scio tamen quia in duobus illis primis ejusmodi alis, non datur de terrenis ad coelestia evolare, et illa coelorum ardua petere vel penetrare. Nam, sicut superius jam dictum est, in illis sex contemplationum generibus tota priorum duorum consideratio circa terrena et corporalia occupatur, nihil in eis de invisibilibus agitur. Quamvis ergo sublimes, quamvis admodum subtiles circa ista terrena volatus, in primis illis duabus contemplationum alis habeamus, parum nobis esse debet, si ad illa sola sufficimus, in quibus mundi hujus philosophos praepollere videmus».

¹² *Benjamin minor*, in P.L. 196, cap. XV, col. 10A.

ab omni materialium similitudine longe remota sua deformitate cogant pertransire justo et non probante tam deformibus, et sic temporalibus rerum qualitatibus divina et spiritualia similia non esse illis, nec quidquam de istis inesse posse¹³.

In tal modo il discorso *de mundo*, come lettura simbolica e religiosa del cosmo e attenta riflessione sull'esperienza, rappresenta l'altra faccia di una vera e propria *anagoghè*¹⁴ verso l'essere eterno, sussistente ed intellegibile che riconduce all'assoluta unità divina la molteplicità «caduta» nello spazio e nel tempo¹⁵. Se volessimo schematicamente rappresentare il contenuto di tale simbolismo in un'immagine ricca di suggestione visiva, potremmo richiamare il noto luogo del *Benjamin Major*:

Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa, vel certe sicut praecipuo illi nostri temporis theologo placuit, qui eam in haec verba definivit¹⁶.

¹³ In *Apocal.*, PL 196, col. 689B.

¹⁴ Nel *Benjamin minor* (cap. LXXVIII, col. 56A), l'ascesa di Mosè al Sinai, rappresenta una splendida metafora della *cognitio sui*, che sarà utilizzata successivamente dall'intera tradizione della mistica del tredicesimo secolo, in particolare dai maestri francescani: «Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis videre et absque ullo indice cognoscere Moysen et Eliam, vis absque doctore, sine expositore intelligere legem et prophetiam? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis paterni secreti arcanum, ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. De coelo enim descendit, cum dixit: γῶντι σεαυτόν illud id est *Nosce teipsum*. Videsne adhuc quantum valeat montis hujus ascensio, quam utilis sit suis ipsius plena cognitio?».

¹⁵ Cfr. T. GREGORY, *Speculum Naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma 2007, p. 39: «La natura è *sacramentum salutaris allegoriae*: affermazione pregnante che, riassumendo un atteggiamento fondamentale della spiritualità medievale, investe di sacralità il creato e lo considera come 'figura' di quel cosmo spirituale cui aspira il credente e in cui è certo di poter un giorno, pacificato, contemplare faccia a faccia quella verità prima *in aenigmatè*».

¹⁶ *Benjamin Major*, L. I, cap. IV, col. 67D. Il riferimento è chiaramente ad Ugo di san Vittore (cfr. *Hom. I in Ecclesiasten*, PL 175, col. 117A), ma Riccardo sottolinea forse più efficacemente del suo maestro i *sapientiae spectacula*, vale a dire la storia ed il cosmo, come si legge in una pagina delle *Exceptiones allegoricae* (PL 197, col. 177-203), in cui l'idea cosmologica della creazione si identifica con la teologia soteriologica della storia stessa: «Opus conditionis in sex diebus factum est [...] Opus restaurationis hominis sex aetatibus perfici potest. Sex tamen sunt contra sex, ut idem cognoscatur esse Redemptor qui et Creator». Il mondo creato si definisce dunque proprio come uno strumento della divina rivelazione e dunque natura e scrittura concordano in quella

La lettura del *liber creaturarum* rappresenta dunque, per il teologo, una vera e propria ermeneutica del testo sacro che si offre a chi è capace di trascendere l'ordine della realtà affidandosi ad una più alta *contemplatio* di cui Riccardo, nel quinto libro del *Benjamin major*, definisce lo schema in riferimento al diverso *status* del soggetto contemplante: si tratta dell'espansione (*dilatatio*), dell'elevazione (*sublevatio*), dell'estraniamento (*alienatio*) o del rapimento dello spirito (*excessus mentis*).. momenti tutti di un'ascesa graduale esemplificati dal Vittorino nella bellissima metafora del sorgere dell'aurora:

Quae est ista quae progreditur, quasi aurora consurgens? Quid est aurora, nisi lux nova tenebrisque permista? Et unde, quaeso, admiratio nisi ex inopinato incredibile spectaculo? Habet itaque ipsa admiratio lucem subitam tenebrisque permistam, lucem visionis, cum quibusdam reliquiis incredulitatis, ambiguitatisque tenebris, ita ut modo mirabili mens absque dubio videat, quod credere vix valeat. Sed rei novitatem quanto magis miramur, tanto diligentius attendimus; et quanto attentius perspicimus, tanto plenius cognoscimus. Crescit itaque ex admiratione attentio, et ex attentione cognitio. Mens itaque velut aurora consurgit, quae ex visionis admiratione paulatim ad incrementa cognitionis proficit. Aurora siquidem paulatim elevatur, elevando dilatatur, dilatando clarificatur, sed miro modo dum tandem in diem desinit, per promotionis suae incrementa, ad defectum venit et unde accipit ut major sit, inde ei accedit, tandemque accidit ut omnino non sit. Sic utique sic humana intelligentia divino lumine irradiata, dum in intellectibilium contemplatione suspenditur, dum in eorum admiratione distenditur, quanto semper ad altiora vel mirabiliora ducitur, tanto amplius, tanto copiosius dilatatur, et unde ab infimis remotior, inde in semetipsa purior et ad sublimia sublimior invenitur¹⁷.

Si tratta di una metafora che si allinea perfettamente con quella degli uccelli la cui modalità di volo bene esprime il *modus contemplationis*, vale a dire il movimento mentale del contemplante:

Certe aves, cum volare volunt, alas suas expandunt. Sic sane debemus et nos cordis nostri alas per desiderium extendere, et divinae revelationis horam, sub omni hora, imo sub omni momento exspectare, ut

singolare corrispondenza per cui conoscere la natura e le «*proprietas rerum*» significa proporre una vera e propria ermeneutica del testo sacro. Cfr. su ciò: T. GREGORY, *cit.*, in part. pp. 36 e sgg.

¹⁷ *Ib.*, L. V, cap. IX, col. 178BC.

quacunque hora divinae inspirationis aura mentis nostrae nubila detererit, verique solis radios, remota omni caliginis nube detexerit, excussis statim contemplationis suae alis, mens se ad alta elevet, et avolet, et fixis obtutibus in illud aeternitatis lumen, quod desuper radiat in aquilae volantis impetu, omnia mundanae volubilitatis nubila transvolet atque transcendat¹⁸.

Tale è dunque, lo spazio teorico in cui si definiscono i sei ordini di contemplazione che Riccardo enumera e descrive, a partire dai primi due che consistono nella *consideratione et admiratione rerum visibilium*, primo grado di *ascensio* infimo e necessario, il cui oggetto è sterminato perché occupa la totalità di una *silva non modica*, vale a dire di quella selva sterminata rappresentata dall'umana esperienza del sensibile. Su di essa si esercita poi l'ingegno naturale dei filosofi la cui ricerca resta sempre provvisoria ed inadeguata perché si affannano (*cupientes*), nella selva, a «ligna secare, dolare, compingere, diffiniendo, dividendo, argumentando»:

De hac eadem silva philosophi gentium studuerunt sibi fabricae suae materiam eligere cupientes et ipsi nihilominus sapientiae sibi arcam fabricare. Coeperunt igitur ligna secare, dolare, compingere diffiniendo, dividendo, argumentando, multa invenire, tenere et tradere. Fecerunt itaque arcas multas tenentes sententias varias, et constituentes sectas innumeras. Intranses ergo et in illud nemus umbrosum et condensum inseruerunt se quaestionibus infinitis, et tradidit Deus mundum disputationi eorum (*Eccle.* VII), sed evanuerunt in cogitationibus suis (*Rom.* I), et defecerunt scrutantes scrutinio eo (*Psal.* LXIII.) quod non posset invenire homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem¹⁹.

Ma già nel suo secondo ordine la contemplazione si eleva dal primo *considerare* all'atto penetrativo del *perspicere* in cui

[...] attententes intelligimus et intelligentes attendimus huius mundanae machinae, quam convenienter ordinata, quam sapienter disposita...²⁰.

È richiesto a tal fine quell'impegno di purificazione e di preparazione all'esercizio delle virtù rappresentata dalla *discretio*, la cui attività si

¹⁸ *Ib.*, L. IV, cap. X, col. 145AB.

¹⁹ *Benjamin major*, L. II, cap. II, col. 80C.

²⁰ *Ib.*, cap. VII, col. 85B.

svolge soprattutto in ambito etico e che coincide ancora una volta con quella particolare accezione morale della *cognitio sui*, che è il nucleo tematico più caratteristico forse di tutta la tradizione mistica medievale:

Per hunc itaque Joseph animus assidue eruditur, et quandoque perducitur ad plenam cognitionem sui, sicut per uterinum fratrem ejus Benjamin, quandoque sublevatur ad contemplationem Dei. Sicut enim per Joseph gratiam discretionis, sic per Benjamin intelligimus gratiam contemplationis. Uterque de eadem matre nascitur quia et Dei cognitio, et sui ex ratione percipitur. Longe post Joseph Benjamin gignitur, quia animus qui in sui cognitione diu exercitatus, pleneque eruditus non est, ad Dei cognitionem non sustollitur?²¹.

La *ratio* si attua dunque nella duplice dimensione della *discretio*²² e della *contemplatio*, e i due personaggi del *Benjamin minor* e del *Benjamin major*, Giuseppe e Beniamino, ne sono le rappresentazioni: essi rappresentano quasi una duplice filiazione dalla stessa madre, «quia et Dei cognitio, et sui ex ratione percipitur»²³. È solo attraverso la *scientia sui*, dunque, che l'uomo «proficit ad cognitionem omnium coelestium, terrestrium, infernorum»²⁴. Tema antico, che Riccardo eredita dall'esperienza del socratismo cristiano di Agostino e che sostiene chiarendo i termini del passaggio dall'esperienza di sé a quella di Dio come l'espressione di quell'*impatiens desiderium* che cresce quotidianamente e che la mente non può soddisfare soltanto attraverso l'autonomia delle virtù e la pratica dell'esercizio quotidiano:

Ad tantam namque gratiam, numquam pertingit mens per propriam industriam. Dei est hoc donum, non hominis meritum. Sed absque du-

²¹ *Benjamin minor*, cap. LXXI, col. 51B.

²² *Ib.*, cap. LXVII, col. 48D. Nel testo si viene infatti progressivamente e puntualmente delineando il ruolo della *discretio* di cui Giuseppe rappresenta la personificazione allegorica: «Cum igitur consilii necessaria utilitas per experimentum cognoscitur, et per studium attentius quaeritur et invenitur, Joseph quodammodo nascitur, per quem virtus discretionis intelligitur. Patet autem ratio cur ancillarum nulla, cur nec ipsa quidem Lia, sed Rachel sola potuerit talem filium gignere, siquidem non est sensualitatis, non imaginationis, non denique ipsius affectionis, sed solius est rationis discernere sicut et intelligere. Si igitur per Rachel rationem intelligimus, cur nonnisi de Rachel Joseph nasci possit citius invenimus, quia quod de sola ratione discretio oritur minime dubitamus. Talis proles de tali matre. Joseph de Rachele, discretio de ratione».

²³ *Ib.*

²⁴ *Benjamin major*, cap. VII, col. 110A.

bio talem, tantamque gratiam accipit nemo, sine ingenti studio et ardentis desiderio. Novit haec Rachel, et idcirco studium multiplicat, et desiderium suum quotidianis incrementis acrius inflammat²⁵.

Alla luce di queste considerazioni, si chiarisce però ancor meglio il valore della *ratio* nell'elaborazione del Vittorino che è connessa intimamente al ruolo dell'esperienza sensibile nell'ambito di quell'*ordo creaturae* in cui nulla è lasciato al caso perché tutto è legato all'immutabilità e alla perfezione di un «rationabilis rerum creaturarum ordo», che naturalmente, è «similitudo» dell'intelligibile eterno. In tal modo, volendo considerare i tratti fondamentali della gradualità del processo gnoseologico, bisogna dire che ogni immagine sensibile passa direttamente e senza elaborazioni ulteriori all'immaginazione e poi alla ragione²⁶; non è un caso, però, che nel *Benjamin Major*, l'«*imaginatio*», la «*ratio*» e l'«*intelligentia*» siano subordinate l'una all'altra in modo che «*intelligentia obtinet supremum locum, imaginatio infimum, ratio medium*»²⁷.

Ci troviamo di fronte, ancora una volta, ad una impostazione gnoseologica secondo la quale l'anima umana può cogliere la verità solo attraverso la mediazione di molteplici facoltà o potenze gradualmente strutturate in una gerarchia ascendente, nelle operazioni compiute e successive che trovano spazio in diverse classificazioni e gradi di conoscenza. Ciò non significa, al tempo stesso, che alla sola intelligenza illuminata dalla Grazia sia riservata la conoscenza dell'io nella sua essenza, dal momento che ogni momentaneo fallimento della ragione può dare origine sempre, come leggiamo in una bellissima pagina, al suo stesso ampliamento o, come si esprime Riccardo, alla sua dilatazione:

Ad id quod divinitus inspiratur, humani sensus capacitas succumbit, et nisi humanae raicinationis angustias deseret, ad capiendum divinae inspirationis arcanum intelligentiae sinum non dilatat²⁸.

Nella «*ratio*» vi è quindi una plasticità tale che in essa sono compresi innanzitutto una *cogitatio*, poi una *meditatio* ed infine la vera e propria *contemplatio* delle creature inferiori e dell'anima stessa. Riccardo enu-

²⁵ *Benjamin minor*, cap. LXXIII, col. 52C.

²⁶ *Benjamin major*, L. V, cap. VII, col. 176C.

²⁷ *Ibidem*, L. I, cap. III, col. 67A.

²⁸ *Benjamin minor*, cap. LXXXII, col. 58B.

mera così sei gradi di contemplazione secondo la crescente dignità del loro oggetto ed il tipo di conoscenza esercitato in ognuno, come tappa di un unico *itinerarium* dell'anima a Dio: in tal modo i vari «animi aspectus» attraverso cui il contemplante realizza il suo lento distacco dal sensibile, diventano il segno visibile di un processo che progressivamente trascende la sensibilità stessa per penetrare l'inaccessibile regno in cui amano celarsi gli «invisibilia Dei». Le stesse caratteristiche dell'estasi puntualmente analizzate da Riccardo, accentuano maggiormente l'inclinazione della volontà e del sentimento, piuttosto che la conoscenza dell'intelletto e della ragione e diventa essenziale, a tal proposito, riferirsi alla distinzione tra verità «supra rationem» e verità «supra et praeter rationem»; Riccardo sottolinea a più riprese che l'affermazione dell'incapacità della «ratio» di elevarsi alla comprensione della Trinità e alla presenza di Cristo nell'Eucarestia, fonda la necessità di abbandonarsi all'intelligenza che, sola, può «cognoscere atque considerare ex divini luminis irradiatione»:

Constat siquidem duo contemplationum genera supra rationem esse, et utumque ad Benjamin pertinere. Et primum quidem est supra rationem, sed non praeter rationem, secundum autem et supra rationem et praeter rationem. Illa sane supra rationem, sed praeter rationem non sunt; quae quamvis ratio patitur esse, nulla tamen ratione investigari vel convinci possunt. Illa tamen dicimus et supra rationem et praeter rationem esse quibus videatur omnis ratio humana contradire. Qualia sunt ea quae de Trinitatis unitate credimus et multa quae de corpore Christi indubitata fidei auctoritate tenemus. Quod enim in una et simplici natura triplex persona sit, vel quod in unum idemque corpus eodem in tempore, in diversis locis esse possit, nulla ratiocinando ratio patitur et huiusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur²⁹.

Gli stessi principi di ragione, infatti, non hanno origine né dai sensi né dall'astrazione, ma sono innati in quanto sono impressi nell'animo umano, come sua dote naturale, dalla sovrannaturale luce divina che illumina la «ratio». Come il *motus* «qui naturali quodam impulsu agitur»³⁰, si trasforma in *nutus*³¹, vale a dire nel libero arbitrio, solo per

²⁹ *Ib.*, cap. LXXXVI, col. 61D.

³⁰ *Benjamin major*, L. III, cap. XIX, col. 127A.

³¹ *Ib.*, L. III, cap. XII, col. 122A.

effetto della bontà di Dio, così l'intelletto ha bisogno dell'illuminazione perché possa ritrovare l'immagine di Dio presente nella sua anima ma offuscata dalla colpa del peccato:

Si igitur per arcam sanctificationis recte intelligitur gratia contemplationis, merito haec gratia expetitur, per quam qui accipit non solum emundatur, sed etiam sanctificatur. Absque dubio nihil sic cor ab omni mundano amore emundat, nihil sic animum ad coelestium amorem inflammat. Ipsa utique est quae emundat, ipsa quae sanctificat, ut per assiduam veritatis contemplationem fiat mundus per contemptum mundi, et sanctus per dilectionem Dei³².

La luce divina è necessaria all'uomo non solo per l'elevazione al mondo sovranaturale e per «divinorum iudiciorum rationem cognoscere», ma anche per la conoscenza della stessa anima e per la giusta valutazione dell'intero mondo morale. Così come accade per la verità, esistono una sapienza soggettiva ed una sapienza oggettiva che s'identifica con Dio stesso perché è la stessa «lux quae illuminat oculos corporum» e costituisce la ragione nella sua natura in tal modo che «... ratio Rachel esse indubitanter asseritur, quando illius summae et verae sapientiae luce illustratur»³³; affermazione, questa, di centrale importanza nel pensiero di Riccardo perché sottolinea efficacemente la *dignitas* della ragione umana, intimamente legata alla fede per l'operare nell'intelletto della luce divina.

Nella sapienza eterna di Dio la «ratio» ritrova quindi il suo fondamento ed il suo valore in quella visione finalistica che si riallaccia indiscutibilmente ai motivi del platonismo agostiniano ed il Vittorino esalta la stessa opera della sapienza in termini entusiastici:

Certe si in laudem sapientiae aliquid tentare voluero, minus erit quantumque dixerō. Quid enim sapientia ardentius diligitur, dulcius possidetur? Eius decor omnem superat pulchritudinem, eius dulcor omnem excedit suavitatem. Est enim speciosior sole et super omnem stellarum dispositionem³⁴.

Ritorna così, nella mistica del Vittorino, la distinzione anch'essa di origine agostiniana, tra la «sapientia mundi» e la «perfecta sapientia»,

³² *Ib.*, L. I, cap. I, col. 65B.

³³ *Benjamin minor*, cap. III, col. 3C.

³⁴ *Ib.*, cap. I, col. 1C.

la quale ultima, nella sua accezione teoretica, s'identifica con l'acquisizione della sapienza divina: «Non quaelibet, sed summa sapientia simpliciter quaesita facit esse Rachel»³⁵. Al contrario la «sapientia mundi» non cerca Dio: «Quantum quis terrena sapit tantum minus Deus sapit, et quanto late cor distenditur, tanto in divinorum amore angustiatur»³⁶.

Si profila così quella nuova articolazione del tema dell'amore, che ritornerà insistentemente nelle opere più mature di Riccardo ed innanzitutto nel *De Trinitate*, come è stato opportunamente osservato³⁷. In tale prospettiva se è vero che la mistica riccardiana si caratterizza nei termini di quell'*alienatio mentis* che «ascendit supra sensum corporalem, supra imaginationem, supra rationem»³⁸, è altresì vero che questa prima esperienza andrà gradualmente arricchendosi di contenuti etici e razionali che qualificheranno in modo teoreticamente più preciso la prospettiva filosofica del Vittorino.

Nel *De Trinitate*, infatti, il poderoso edificio di teologia speculativa che Riccardo costruirà sulla base dell'assimilazione a Dio attraverso la carità, farà proprio l'interesse stesso della mistica nell'approfondimento e nell'interiorizzazione del mistero, e la fede aspirerà a trasformarsi in una comprensione razionale del suo proprio contenuto. In quanto tale essa certamente non dipende dall'evidenza della ragione, ma necessariamente la produce. Da questo punto di vista, Riccardo non avrà assolutamente niente da aggiungere alla problematica agostiniana del «crede ut intelligas» e a quella anselmiana della «fides quaerens intellectum»; anzi egli crede a questo primato della fede sulla ragione prima di comprenderlo, perché, come in Agostino ed in Anselmo, gli è suggerito dall'autorità della Scrittura:

Ad eorum itaque notitiam de quibus recte dicitur nobis: «Si non crederitis, non intelligetis», oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare, et cum omni studio et summa diligentia in-

³⁵ *Ibid.*, cap. III, col. 3D.

³⁶ *Expl. In Cant.*, cap. XVII, col. 458A.

³⁷ Cfr. G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952., p. 157: «...l'amour étant le tout et la vérité de Dieu, doit être aussi le tout et la vérité de l'homme. Ici s'effectue le passage du *De Trinitate*, plus spéculatif, aux opuscules plus exclusivement mystiques».

³⁸ *Benjamin major*, L. V, col. 192A-C.

sistere, ut ad eorum intelligentiam quae per fidem tenemus, cotidianis incrementis proficere valeamus³⁹.

Come la fede non esclude la mistica, così pure tra teologia e mistica non si dovrebbe vedere contraddizione; per spiegare la vita mistica, l'esperienza profonda di Dio, la contemplazione, Riccardo non avrà bisogno di ricorrere a categorie derivanti dai sentieri diversificati del lungo *itinerarium* del platonismo cristiano, ma gli basterà ricorrere alla rivelazione della carità, così come l'aveva indicata Giovanni agli autori cristiani: «L'amore è da Dio e ognuno che ama è generato da Dio e conosce Dio: chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore»⁴⁰.

La riflessione sul valore dell'umana *ratio* ritornerà, nel *De Trinitate*, non più nei suoi momenti problematici, ma in quelli più lucidamente costruttivi: intravedere qualcosa di Dio nello specchio delle conoscenze e diventarne la sua stessa immagine, saranno da questo punto di vista una medesima *exercitatio animi*, quella stessa che impegnerà Riccardo nella considerazione dei misteri rivelati, di cui offrirà dimostrazione «rationibus necessariis».

³⁹ *De Trinitate*, ed. J. RIBAILLIER (*Textes Philosophique du Moyen Age* 6), Paris 1958, L.I, cap. III, f. 127C.

⁴⁰ *I Gv.*, 4, 7-8.

MATTEO PALUMBO¹**Guicciardini e Platone**

1. È nota l'idiosincrasia teorica, spinta fino agli estremi di un'autentica intolleranza, che Francesco Guicciardini manifesta verso la categoria dei filosofi. Non c'è passaggio della sua opera in cui l'autore dei *Ricordi* non si affretti a dichiarare l'inutilità, l'irrelevanza, l'astrattezza delle loro indagini. Il lavoro che essi compiono coincide con ogni tipo di speculazione inutile e fantasiosa, che si avventura in campi misteriosi e indefinibili come il futuro o il sovrasensibile. Basti pensare, in tale prospettiva, al ricordo 125, che costituisce la più nitida presa di posizione contro ogni forma di sapere sganciato dal controllo sperimentale e concreto degli enunciati:

E philosophi et e theologi et tucti gl'altri che scrutano le cose sopra natura o che non si veggono dicono mille pazie: perché in effecto gl'huomini sono al buio delle cose, et questa indagatione ha servito et serve più a exercitare gli ingegni che a trovare la verità².

La verità, inseguita con questi metodi, resta lontana e irraggiungibile. Al contrario, la conoscenza effettiva nasce a contatto con le cose che «si veggono», e perciò si possono catalogare e distinguere una per una. Solo osservandole si può valutare la consistenza che ciascuna di esse ha, fissare il rapporto con i fenomeni vicini e, su tale base, ordinare un insieme logico, fondato e coerente. I filosofi sono l'immagine del sapere imparato sui libri, estraneo alla realtà viva e mutevole delle circostanze infinite e imprevedibili. Le acquisizioni a cui essi arrivano restano, perciò, sterili e inadeguate. La scienza delle cose umane si ottiene invece, in

¹ Università di Napoli Federico II (matpalum@unina.it).

² Francesco GUICCIARDINI, *Ricordi*, edizione diplomatica e critica della redazione C, a cura di Giovanni PALUMBO, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 2009, p. 111.

risoluta antitesi alla via teologica e filosofica, con «l'esperienza e con le azioni, che è el modo vero dello imparare». La prudenza, virtù tradizionale destinata a vidimare le decisioni da prendere in ogni occasione, non può che fondarsi su questo insostituibile esercizio. Le qualità elencate sono, per esempio, perfettamente riconoscibili nel profilo di uno dei personaggi più autorevoli tra quelli che Guicciardini presenta. Si tratta di Bernardo del Nero, il vero protagonista del *Dialogo del reggimento di Firenze*. Alla sua saggezza si rivolgono i suoi interlocutori, Piero Capponi, Pagolantonio Soderini e Piero Guicciardini, che così lo descrive:

Io per me non so che maggiore diletto mi potessi avere, che udire parlare delle cose pubbliche e civili uno uomo di grande età e di singolare prudenza, che non ha imparato queste cose in su' libri da' filosofi, ma con la esperienza e con le azioni, che è el modo vero dello imparare³.

Platone, naturalmente, non fa eccezione alla condanna generale contro la riflessione astratta e utopica. Anzi egli può essere identificato con il prototipo stesso del filosofo, abituato a contemplare mondi ideali e a delineare verità impossibili o immaginate, che non hanno alcun legame con i vincoli dell'esistenza. Le sue teorie, soprattutto nell'ambito dei sistemi politici, sarebbero senza dubbio da attribuire a quegli autori che osservano e giudicano le città «alla filosofica», mentre è indispensabile che esse si governino «secondo el commune uso del mondo, come è necessario fare»⁴.

La questione sembrerebbe così semplice da dover essere accantonata e risolta immediatamente. Tuttavia, nella trama degli incroci e dei rovesciamenti che Guicciardini pratica, Platone può diventare anche l'esempio di un'altra strada. Contro la tirannia del mondo come è, può richiamare la forza che il pensiero possiede di elaborare modelli genera-

³ Francesco GUICCIARDINI, *Dialogo del reggimento di Firenze*, a cura di Gian Mario Anselmi e Carlo Varotti, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, p. 24. Le successive citazioni, tratte da questa edizione, saranno indicate nel testo con la sola indicazione della pagina.

⁴ «E questa indirizzò bene Roma, la quale, se bene posta in paese fertile, tamen per non avere contado ed essere cinta di populi potenti, fu forzata allargarsi con la virtù delle arme e con la concordia; e questo si discorre non in una città che voglia vivere alla filosofica, ma in quelle che vogliono governarsi secondo el commune uso del mondo, come è necessario fare, altrimenti sarebbono, essendo debolo, oppresse e conculcate da' vicini» (GUICCIARDINI, *Considerazioni sui «Discorsi» del Machiavelli*, in ID., *Opere*, a cura di Emanuela SCARANO, Torino, Utet, 1970, p. 609).

li: purché essi siano adeguati agli orizzonti di una stagione storica e alla lunga durata di un'epoca. Proprio questa ulteriore prerogativa diventa una qualità distintiva e offre una ricchezza straordinaria, che autorizza a discorrere e riflettere anche quando tutte le strade sembrano sbarrate. L'uomo politico delinea un archetipo, disegna un prototipo coerente che valga ad illustrare nel modo più organico le situazioni in cui si trova a vivere e le direzioni che sarebbe opportuno seguire. Non contano più e solo, in questo contesto speculativo, le contingenze relative, le limitazioni che esse impongono, gli ostacoli che si frappongono. Vale piuttosto l'idea di identificare nel modo più efficace, sulla base dei dati esistenti, la soluzione migliore rispetto alla storia di una città e alle condizioni in cui versa. Quest'altra strategia logica e metodologica scavalca la misura troppo angusta del momento particolare e ragiona, invece, sulla forma migliore adeguata alla stagione politica di una città e di uno stato: alla potenza delle energie in campo, alle attitudini di una classe dirigente, alle tradizioni vive nel corpo sociale, ai rapporti di forza esistenti, al grado di vigoria e di intraprendenza delle singole parti o schieramenti.

Proprio in questa diversa elaborazione Platone può occupare ancora un ruolo ed essere un esempio positivo di riflessione e di indagine. A seconda della prospettiva assunta, può diventare il simbolo di una filosofia irrealista ma anche il garante di una speculazione indispensabile, capace di congiungere e connettere, in un unico nesso, fatti e concetti. Egli è, così, il filosofo della verità utopica ed insieme effettuale, astratta e anche operativa, possibile e contemporaneamente reale. Ha ricordato Giovanni Casertano: «Anche la verità platonica non è quella che vive in un ipotetico mondo delle idee, separato da ogni possibile contatto col mondo concreto e reale, così come l'amore platonico, il proposito platonico, e tutto ciò che, ancora oggi, qualificiamo con quell'aggettivo, con l'esplicito proposito di individuarlo in termini di pura velleità, inconcludenza, astrattezza. La verità platonica ha a che fare esattamente col nostro mondo di incertezze, inquietudini, errori, fallimenti, ma anche col nostro mondo di relative certezze, di aspettative, di volontà di cambiamento; in una parola, col nostro concreto atteggiarsi nelle molteplici prospettive entro le quali lo viviamo»⁵.

Le note che seguono provano a intendere come questa doppia polarità agisca in un'opera come il *Dialogo del reggimento di Firenze*.

⁵ Giovanni CASERTANO, *Paradigmi della verità in Platone*, Roma, Editori Riuniti, 2007, p. 10.

2. Il *Dialogo del reggimento di Firenze*, che costituisce la trattazione più organica compiuta da un pensatore radicalmente asistematico come Guicciardini, pone, fin dal suo *Proemio*, una questione di metodo: quale significato ha parlare di buoni ordinamenti in un tempo di crisi, un tempo ostile, difficile, che sembra essere impermeabile a qualunque riforma? A questa domanda ne seguono immediatamente altre, connesse alla prima e intrecciate alla sua sostanza: qual è il posto della riflessione politica tra le attività degli uomini? Qual è l'obiettivo dei suoi ragionamenti? E, infine, a quale risultato essi mirano?

Sono aspetti capitali nell'impianto dell'opera, dalla cui articolazione deriva l'architettura stessa delle idee, la legittimità che esse ricevono nello sviluppo delle tesi e il giudizio intorno alla loro efficacia. Il *Dialogo* nasce negli anni di massima responsabilità governativa di Guicciardini e procede con una lenta gestazione, che passa per tre fasi di stesura. Come ci informa egli stesso nella seconda redazione del *Proemio*, poi scartata, i termini di inizio e di fine della composizione del testo coincidono con importanti novità pubbliche e con un aumento degli incarichi individuali:

avendole cominciate a scrivere [queste cose] a tempo di Leone, trovandomi per lui commessario generale nello esercito cesareo e suo nella guerra contro a' francesi, cura di tanto travaglio e occupazione che a pena lo può comprendere chi l'ha provato, le ho finite ora che per Clemente sono preposto al governo di tutte le città di Romagna, le quali sono turbulentissime e piene di infinite difficoltà per le novità seguite in loro dopo la morte di Leone (p. 244).

Si va, dunque, all'incirca, dal 1520 al 1526. Nel passaggio appena citato, il quadro politico fiorentino è rievocato solo indirettamente, ma è del tutto presente. Il richiamo ai due papi medicei, infatti, rinvia implicitamente all'assetto politico della città e al dominio restaurato degli antichi signori, tornati al potere nel 1512. Le «faccende» in cui è coinvolto, come l'autore stesso le classifica, sono, dunque, sia sul piano privato che generale, di «tanta importanza». Perciò, ancora più sorprendente può sembrare, a un testimone esterno, la volontà di Guicciardini di spendere il tempo e di consumarlo, «senza alcuna necessità e utilità» – come ancora lo stesso autore dichiara – nell'inseguire le elaborazioni astratte del suo «pensiero»⁶. Per dare veste alle proprie riflessioni, egli

⁶ «Però quanto ragionevolmente parrà strano che el tempo che io ero necessitato

sceglie, in aggiunta, la forma più prestigiosa della trattatistica classica: il dialogo, adottato tendenzialmente nella maniera mimetica, senza il filtro, cioè, di un soggetto narrante, e affidato alle voci dirette degli interlocutori. Ci sarebbero tutti gli estremi per giudicare questo testo guicciardiniano, per come egli lo annuncia, una stravaganza privata: un ulteriore «ghiribizzo», un'idea curiosa, un capriccio, una costruzione bizzarra, nata questa volta, però, a differenza dei lontani quaderni di note che costituiscono il nucleo dei successivi ricordi, nel pieno delle attività. Nel vivo del *negotium* e non nella quiete dell'*otium*.

A complicare il quadro si aggiunge un ulteriore elemento di ambiguità. Rispetto alla data di composizione, Guicciardini riporta drasticamente la scena del dialogo a una stagione remota, arrestandosi su un anno che aveva già assunto, agli occhi suoi e a quelli di un'intera generazione di storici, uno straordinario valore simbolico: il 1494. Questo spostamento all'indietro non è irrilevante, ma aiuta a comprendere il disegno del libro che sta nascendo. Se le tesi che si discutono sono sfasate rispetto all'attualità, sono utili per riflettere sul lungo periodo delle vicende fiorentine. Le osservazioni contenute nelle pagine del *Dialogo* non riguardano, dunque, il tempo breve della cronaca. A questo, d'altra parte, Guicciardini aveva già reagito con indicazioni ben precise in due diverse occasioni: *Del governo di Firenze dopo la restaurazione de' Medici nel 1512* e *Del modo di assicurare lo stato alla casa de' Medici*. L'analisi si estende, piuttosto, all'intero processo aperto dalla cacciata dei Medici: quell'evento che aveva prodotto, in mezzo al conflitto tra le diverse anime politiche della città (savonaroliani, aristocratici e filomedicei) la costituzione della repubblica.

Come si vede, tutti gli indizi portano verso una volontaria, esplicita dimensione inattuale dell'opera. Essa, in altre parole, si distacca dal presente, trascende i suoi vincoli e allarga lo sguardo all'intero orizzonte, di cui questo presente è ancora parte e senza il quale non può essere inteso. Anche se scritta negli anni Venti, si rivolge, così, all'indietro: al momento stesso in cui è cominciato un tempo nuovo, rinnovato nei modi di governare, nella tecnica della guerra, nel rapporto tra gli stati. Il *Dialogo* si colloca, esplicitamente, all'inizio di quella storia drammatica, che era stata inaugurata dalle guerre d'Italia e che aveva sconvolto ogni equilibrio. Cambia, con lo spostamento all'indietro, anche il qua-

spendere in faccende di tanta importanza, io lo abbia consumato senza alcuna necessità e utilità in questo pensiero» (pp. 244-245).

dro istituzionale che sta intorno all'intera discussione. Lo scenario diventa la repubblica, mentre, al contrario, nella realtà contemporanea, i Medici sono al governo e hanno ripreso il loro sistema di alleanze e di potere. Se Guicciardini intende delineare un modello di reggimento per Firenze, lo fa con la cognizione della distanza che c'è tra il pensiero e i fatti: tra il ragionamento dei suoi personaggi, le possibilità che si stanno sviluppando intorno a loro, e la storia precisa degli anni venti.

Tuttavia, Guicciardini ritiene che il confronto di posizioni che egli registra non sia inutile. A difendere la legittimità del ragionamento che si appresta a riprodurre, rivolgendolo a un pubblico interamente virtuale, quale è sempre quello dei testi che scrive, egli allega, nel Proemio dell'opera, l'autorità e l'esperienza di Platone. La sua situazione sembra essere la più simile a quella che egli vive. Le idee dell'autore della *Repubblica* erano deliberatamente lontane dal modo di vivere degli Ateniesi. Esse nascevano, anzi, precisamente in antitesi a comportamenti ritenuti inadeguati e irrazionali: «[gli ateniesi] a tempo suo erano in modo diventati licenziosi e insolenti, che, non che egli tentassi di fargli ricevere buona amministrazione, ma, come si truova scritto in una sua pistola, disperato che mai più s'avessino a governare bene, non volle mai mescolarsi né travagliarsi della loro repubblica» (p. 13). Come si capisce, non c'è alcuna illusione di mettere in atto un programma, che resta, sotto il profilo dei fatti, ipotetico e astratto: un modello di buon governo. La dignità e il risarcimento di quanto si scrive consiste interamente in un piacere intellettuale: nell'«applicare l'animo» e «consumare ancora qualche parte del tempo nella contemplazione di sì onesta e sì degna materia» (p. 12).

In modo analogo, l'opera che Guicciardini compone può essere distante dalla situazione del popolo fiorentino contemporaneo e non direttamente applicabile al contesto in cui la città si trova. La forza che il *Dialogo* rivendica non sta, perciò, nella trasferibilità pratica dei suoi contenuti a un momento specifico, come se si trattasse di un intervento mirato, necessario a risolvere un problema circoscritto e urgente. Consiste, invece, nella capacità di dare coerenza alle questioni discusse e di sistemare le azioni, le scelte, le decisioni degli uomini della Firenze delle guerre d'Italia all'interno di una cornice teorica chiara, rigorosa, ben fondata. Per esaltare la dimensione intellettuale del proprio ragionamento, Guicciardini evita qualunque confusione con l'attualità politica e proietta la sceneggiatura del suo *Dialogo* in un momento anteriore, in cui le cose fiorentine potevano ancora prendere qualunque direzione. Il 1494 è l'anno zero: l'origine che segna una netta cesura

tra il prima e il dopo⁷. L'opera, in questo modo, acquista valore perché riflette su un tema più che su una circostanza. Mostra quale possa essere la migliore soluzione per la storia di Firenze e, perciò, considera, nei suoi protocolli costitutivi, la forma dei «governi pubblici, da' quali dipende el bene essere, la salute, la vita degli uomini e tutte le azione egregie che si fanno in questo mondo inferiore» (p. 13).

Il *Dialogo* si inserisce a pieno titolo, per questa via, in una tradizione precisa di scritture politiche, che poteva andare dal *Trattato* di Savonarola agli stessi *Discorsi* di Machiavelli, e lo fa adottando una tipologia formale classica come quella dialogica, diversa sia dall'impianto savonaroliano che dal commentario liviano di Machiavelli.

A queste considerazioni va aggiunto un ultimo corollario, ripreso ancora da un passaggio del *Proemio*. Guicciardini utilizza un'ulteriore osservazione per rivendicare la legittimità della propria fatica. Richiama, infatti, l'imprevedibilità degli eventi, che possono sorgere dal nulla e cambiare, all'improvviso, l'assetto delle cose: nelle esperienze ordinarie o nella vita degli stati. È una legge generale delle vicende naturali, che, come è noto, torna con continuità nei testi di Guicciardini. Anzi, essa è l'assioma più frequente su cui si fondano le sue analisi. Così, in nome di questa imprevedibilità degli «accidenti che tuttodi portano seco le cose umane, può a ogn'ora nascere, che così come in uno tratto da uno stato popolare la venne allo stato di uno, possi ancora con la medesima facilità ritornare dallo stato di uno alla sua prima libertà» (p. 14). Conta, dunque, al di fuori della ciclicità possibile delle forme politiche, servirsi soprattutto di analisi efficaci, svolte in maniera adeguata. La loro inattaccabilità storica e concettuale è la sola garanzia di una riflessione ben esercitata.

D'altra parte, come Bernardo del Nero, il protagonista principale del *Dialogo*, ricorda ai suoi interlocutori, «noi ragioniamo per trovare la verità, non per disputare» (p. 64), ed essa non può che emergere attraverso il confronto dei punti di vista, il conflitto delle opinioni vol-

⁷ «Le retour de Guicciardini au lointain hiver 1494-1495 ne se présente donc pas comme la convocation d'un passé désormais dépassé mais comme le rappel nécessaire d'un moment historique qui doit être considéré comme le point de départ du présent» (Jean-Louis FOURNEL et Jean Claude ZANCARINI, *La politique de l'expérience. Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2002, p. 150). Rimandiamo all'intero capitolo sesto di questo libro, *Les effets du gouvernement*, come a un'indispensabile riflessione sugli aspetti costitutivi, sul piano ideologico e politico, del *Dialogo* guicciardiniano.

ta per volta manifestate, le obiezioni rivolte alle affermazioni altrui: secondo l'autentico valore argomentativo del dialogo e secondo quella procedura di discorsi contrapposti che sarà anch'essa cara al futuro scrittore della *Storia d'Italia*. Questa procedura offre da sola «documenti accomodati e utili a molte parte del vivere nostro» (p. 13)⁸.

Non stupisce, in una tale prospettiva, i nomi con cui l'autore chiama, volta per volta, il proprio *Dialogo*. Egli, infatti, racchiude l'insieme del ragionamento tra i diversi interlocutori, di cui si presenta come il fedele custode e portavoce, sotto l'etichetta riassuntiva di «pensiero» o, con una variante ancora più pregnante, sotto la qualifica di «discorso». L'impiego di questo secondo termine richiama naturalmente il titolo dell'opera machiavelliana, che Guicciardini mostra di conoscere assai bene e che discute in molti passaggi di questa stessa opera, ancor prima di arrivare pochi anni dopo alla stesura delle *Considerazioni*. Come ha ricordato Andrea Matucci, il termine «discorso» proprio con Machiavelli conosce una particolarissima accezione:

Il nuovo termine, scelto con cura da Machiavelli, non è raro nella prima metà del Cinquecento, né può riuscire di difficile interpretazione. Il latino *discursus* aveva perso ormai da secoli il suo significato originario di movimento reale, rapido, di scorreria militare, per assumere quello di movimento mentale, ragionamento. Ai fiorentini, inoltre, ne aveva rinfrescata la memoria perfino il Savonarola, tutte le volte che, dal pulpito, aveva contrapposto le “cose della fede” e i “discorsi della ragione”. Se comunque l'interpretazione del termine non presenta difficoltà ai lettori, il suo uso in un tale ambito non è un uso ‘normale’: per la prima volta, infatti, i “discorsi” sono “sopra” un'opera letteraria, sostituendosi agli abituali “chiosa” e “comento”. Machiavelli punta senza dubbio a quel senso di movimento che la parola, passando dal campo fisico a quello mentale, ha conservato, e discretamente avverte che il suo, nonostante tutto, non sarà un commento tradizionale, o quanto meno non ordinato, come sarebbe stato prevedibile, secondo lo sviluppo dell'opera commentata. Il “discorso” infatti, come osserverà Antonio Maria Salvini nei suoi *Discorsi* (appunto) *accademici*, è un “passaggio veloce e giusto del pensiero da questo a quell'oggetto”⁹.

⁸ La parola «documenti», come è noto, torna, accompagnata dagli aggettivi «molti salutariferi», anche nell'*incipit* della *Storia d'Italia* (Francesco GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, a cura di Emanuela SCARANO, Torino, UTET, 1981, p. 87).

⁹ Andrea MATUCCI, *Machiavelli nella storiografia fiorentina. Per la storia di un genere letterario*, Firenze, Olschki, 1991, p. 163-64.

Al di là di tutte le differenze, adottando lo stesso lemma anche per la sua opera, Guicciardini iscrive il lavoro, appena compiuto, in un ambito di grande respiro teorico. Egli si serve di vocaboli che vanno tutti nella medesima direzione: «potrebbe ancora questo pensiero e discorso non essere del tutto inutile» (p. 14); «in questo discorso non sarà parte alcuna di invenzione» (p. 15); «Come se la volontà ed el desiderio degli uomini non potessi essere diverso dalla considerazione o discorso delle cose, o come se da questo ragionamento apparissi quale di dua governi male ordinati e corrottissimi dispiacessi manco» (p. 18). La sua opera è, dunque, un ragionamento: una considerazione, un pensiero o discorso, che trae autorità dall'efficacia degli argomenti utilizzati. Tanto più tale pensiero è in grado di essere persuasivo quanto più spiega, riconosce relazioni tra aspetti diversi e ne sa vedere le motivazioni profonde. In questo modo soltanto diventa teoria politica: un sapere rigoroso, innanzi tutto, che si fonda sulla forza esclusiva delle dimostrazioni prodotte e che non può trascurare nessun dettaglio, pena la riuscita dell'intera elaborazione. Senza il rispetto di questi protocolli non c'è alcuna garanzia di conoscere bene e, dunque, di bene operare. Per questo, come aveva indicato anche Savonarola nel suo *Trattato*, chi ragiona di politica non può fissare modelli universali, ma deve conoscere le particolarità della città, i suoi umori, la condizione dei tempi, le competenze che sono al suo interno, e dall'insieme di questi fattori può ricavare la forma di governo che meglio si adatti a una determinata città. Senza questa intelligenza, qualunque discorso è generico e infecondo, e corre il medesimo rischio che corse Platone, il quale cercò «uno governo immaginato e che sia più facile a apparire in su' libri che in pratica» (p. 146).

Il richiamo potrebbe apparire sorprendente. Quello stesso filosofo, alla cui ombra Guicciardini si era rifugiato per dare legittimità al suo *Dialogo*, si presenta, ora, come un archetipo polemicamente negativo. In questa censura Platone non è tuttavia l'unico colpevole. Guicciardini unisce in una sola ironica condanna l'atteggiamento di tutti i filosofi, responsabili di un'uguale astrattezza. Essi percorrono l'opposto delle vie da seguire perché un ragionamento sulle cose della politica sia vantaggioso. Sono, perciò, metodologicamente inadatti a guidare al risultato maggiore a cui la politica può arrivare: conservare la vita e la salute di un'intera comunità. Questo è l'obiettivo cui deve mirare. Se Guicciardini, nella lotta tra gli schieramenti rivali nella Firenze e nell'Italia sconvolte dei suoi anni, entrambe sull'orlo di una «ruina»

fatale, fu un “conservatore”, lo fu in questo significato drammatico e severo¹⁰.

Buoni ordini, precisa ingegneria istituzionale, regolamenti rigorosi nel fissare il reciproco rapporto tra gli organismi della repubblica: sarà il modo guicciardiniano per proteggere la vita della città e impedire che «precipiti mille volte». L'equilibrio politico, a cui ciascuna parte sociale arreca il contributo di cui è capace, in termini di competenze e di mansioni, rappresenta per lui un rimedio ancora possibile, capace di garantire quella soluzione che le condizioni dei tempi permettono.

Il *Dialogo*, tuttavia, mentre sceglie questa via, proclamandone la superiorità rispetto a tutte le altre, ne interdice l'esistenza immediata. Ritrova un modello logico e storico conveniente agli «umori» di Firenze, alle tradizioni che l'hanno formata, alla concretezza della sua identità, ma evita, simultaneamente, che le soluzioni identificate si applichino a un solo caso. L'inattualità della scena in cui esso si svolge trasferisce la sostanza dei ragionamenti in un tempo anteriore, congiunto al presente, ma anche distinto dalla sua contingenza. La repubblica dei buoni ordini si trasforma, così, nell'espressione di un'idea: il punto di arrivo di una riflessione globale, che considera l'insieme delle forze attive nel vivo della storia e le compone in un sistema rigorosamente bilanciato. Per intendere una tale soluzione si potrebbe utilizzare la formula adottata da Giancarlo Mazzacurati per descrivere l'operazione compiuta da Pietro Bembo: un «platonismo “storicizzato”», che costituisce «una concreta indicazione di modelli storici e reali cui uniformarsi»¹¹.

Grazie a questo compromesso, che unisce le costruzioni della mente con l'ineliminabile realtà delle cose, Guicciardini allestisce un bilancio di quel passato, che era nato dalla «fiamma e dalla peste» dell'invasione francese, e ne estrae un promemoria per sé e per Firenze.

¹⁰ «Perché del buono governo ne seguita la salute e conservazione di infiniti uomini, e del contrario ne risulta la ruina ed estermio della città, di che nella vita dell'uomini nessuna cosa è più preziosa e singolare che questa congregazione e consorzio civile» (Francesco GUICCIARDINI, *Del governo di Firenze dopo la restaurazione de' Medici nel 1512*, in ID., *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, a cura di Roberto PALMAROCCHI, Laterza, Bari, 1932, p. 261).

¹¹ Giancarlo MAZZACURATI, *Misure del classicismo rinascimentale* (seconda edizione), Napoli, Liguori, 1990, p. 140.

FABRIZIO LOMONACO¹

Il Platone di Francesco Maria Spinelli, un cartesiano meridionale di primo Settecento

L'esperienza intellettuale di Francesco Maria Spinelli è spesso apparsa come riflesso di più alti traguardi teoretici, ricca di stimoli e problemi significativi solo perché partecipi di altre proposte culturali. Eppure, la sua personalità di letterato calabrese attirò l'interesse dei più noti pensatori del tempo. Completati i primi studi di retorica, fu a Napoli nel 1698 per incontrare Gregorio Caloprese, il «gran Filosofo Cartesiano»² che lo avrebbe seguito in Calabria e accolto nella

¹ Ordinario nell'Università degli Studi di Napoli "Federico II" (flomonac@unina.it).

² Così in *Vita, e studj / di / Francesco Maria / Spinelli / Principe della Scalea / Scritta da lui medesimo in / una Lettera*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici (...)*. In Venezia, presso S. Occhi, 1753, t. XLIX, p. 509 (d'ora in poi cito con *Vita* e rinvio, anche per la letteratura critica, alla mia introduzione alla riproduzione anastatica, Genova, il melangolo, 2007). E come «gran filosofo renatista» Caloprese era stato ricordato nella *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1723-1728), poi in G. VICO, *Opere*, a cura di A. BATTISTINI, Milano, Mondadori, 1990 (d'ora in poi con la sigla *O*), t. I, pp. 21-22. Una definizione presente, com'è noto, nelle testimonianze di Giannone e Metastasio, meritevole di essere approfondita e, innanzitutto, contestualizzata, perché nata da una rilettura della cultura napoletana postinvestigante. Vico la propone dopo la morte del Caloprese (1715), negli anni della *Scienza Nuova prima* (1725), impegnandosi in un complesso giudizio sulla filosofia di Descartes, riferito all'originale incontro con il platonismo e la religione cristiana, coerente a Napoli con il recupero dell'Aristotele platonico opposto a quello averroistico negli anni di crisi dell'atomismo epicureo-gassendista. In proposito Giuseppe Giarrizzo ha svolto illuminanti osservazioni: cfr. *Da Napoli a Vienna: il circolo meridionale della filosofia del Metastasio*, in *Legge, Poesia e Mito. Giannone, Metastasio e Vico fra "tradizione" e "trasgressione" nella Napoli degli anni Venti del Settecento*, a cura di M. VALENTE, Roma, Aracne, 2001, pp. 111-112. Sul tema sia consentito rinviare anche al mio saggio *Un "gran filosofo renatista". Corpo, mente e vita civile in Gregorio Caloprese*, in «Archivio di Storia della Cultura», XVII (2004), pp. 3-39 (poi come *Introduzione* a G. CALOPRESE, *Opere*, a cura di F.

sua scuola di Scalea. Nella capitale del Regno frequentò gli ambienti accademici e i cenacoli letterari; conobbe certo Vico che, negli anni di composizione e revisione della *Scienza Nuova* (1730), tenne con lui significative relazioni epistolari, presentandolo quale «sublime filosofo e di colta erudizione particolarmente greca adornato» nella meditazione su autori e temi di comune interesse (la poesia di Omero e l'antica storia di Roma, innanzitutto)³. E a tali relazioni può essere riferita l'origine stessa della *Vita* (1753) di Spinelli che, nell'*incipit*, ricorda come «vinti anni sono» fosse stato proprio il «celebre nostro Gio: Battista di Vico»⁴ a chiedergli di parlare pubblicamente di sé e della sua formazione letteraria.

Al principe di Scalea come già al filosofo napoletano non sfuggiva la complicata fase di transizione della cultura napoletana, decisa, dopo l'esaurimento dell'esperienza investigante, ad abbandonare il cartesianesimo "fisico" che non «fruttò punto alcuna morale comoda alla cristiana religione», come documentava la storia della fortuna delle *Passions*, più utili «alla medicina che alla morale»⁵. Non a caso il "ritorno" al cartesianesimo metafisico e ortodosso veniva commentato nella *Vita* di Spinelli attraverso la presentazione della polemica con i *Discorsi critici filosofici* (1724) di Paolo Mattia Doria. Di quest'ultimo venivano ricordati i principali interessi storico-filosofici, poggiando sui contenuti delle sue *Riflessioni*, composte nel 1726 e pubblicate nel 1733. Al centro delle contrastanti tesi era l'esplicita accusa di spinozzi-

LOMONACO e A. MIRTO, Napoli, Giannini, 2004, pp. 9-36). Di Mirto si veda il recente *Contributo alla biografia e alla bibliografia calopresiane*, presentazione di F. Lomonaco, Napoli, Liguori, 2010.

³ Cfr. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, cit., p. 80. Cfr. Giambattista Vico a Francesco Maria Spinelli, s.n.t., in *Cinque libri di Giambattista Vico de' Principj d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni in questa seconda Impressione con più propria maniera condotti, e di molto accresciuti. Alla Santità di Clemente XII. Dedicati* (Napoli, Mosca, 1730, con postille autografe, ms. XIII H 59), ristampa anastatica cura di F. LOMONACO e F. TESSITORE, con una nota di M. Sanna, Napoli, Liguori, 2002, pp. I-III, collocate alla fine del volume e barrate dal Vico (cfr., ivi, pp. 515-517). La lettera (poi anche in G. VICO, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. SANNA, in *Opere di Giambattista Vico*, Napoli, Morano, 1992, vol. XI, pp. 159-161) è stata discussa da M. RASCAGLIA, *Gli interlocutori di Vico nei manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXX (2000), p. 111.

⁴ *Vita*, p. 465.

⁵ Così in *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, cit., pp. 21-22.

smo che entrambi si rivolgevano e che, in Doria, partiva dalla denuncia dei limiti del principio cartesiano di chiarezza e distinzione, accettabile solo nella prospettiva spinoziana dell'unica sostanza infinita⁶.

Il ricorso alla fede e al platonismo diventa l'unico appiglio per Renato che doveva «parlar da Cristiano», conciliandosi anche con ciò che «noi faremo conoscere aver detto Platone». Al filosofo antico, accolto nella versione neoplatonica del Ficino, può essere collegata la prima e compiuta elaborazione della dottrina cristiana dell'«Unità Immateriale»; dottrina elaborata nella parte finale dei *Discorsi critici filosofici* in un «Breve Progetto della nostra Metafisica». Questa deve essere «agevole» e «facile», per giovare alla «Repubblica» e, insieme, alla «Santa Religione», dimostrando che da Dio discendono in noi le idee del vero, del buono, del giusto e dell'onesto.

Il trasferimento del processo di conoscenza sul piano «ideale» presupponeva una radicale autonomia della *mens* dal mondo della corporeità. La possibilità di salvare il razionalismo gnoseologico moderno dall'epicureismo e dallo scetticismo dipendeva da una metafisica separazione delle *res* (*cogitans* ed *extensa*) in una direzione teorica di implicita e ricercata conciliazione con l'ortodossia cattolica attraverso la tentata soluzione della ritornante *querelle* tra *anciens* e *modernes*⁷.

⁶ «Mi si conceda, che io all'assioma generale di Renato cioè, *Illud omne esse verum, quod valde clare, et distincte percipio*, vi aggiunga questo mio seguente assioma, cioè: che io chiaramente, e distintamente conosco solamente quello, che son certo, che non può esser altro, che uno, ed in quanto alla particolare essenza delle cose particolari, ed in quanto al modo dell'essere» (P. M. DORIA, *Discorsi critici filosofici intorno alla Filosofia degl'Antichi, e de i Moderni; ed in particolare intorno alla Filosofia di Renato des-Cartes. Con un progetto di una Metafisica [...]*, in Venezia [s. e.] 1724, p. 32; d'ora in poi con *Discorsi*). Su questo tema e, in generale, sul significato della polemica anticartesiana dell'opera dorianiana, si vedano le documentate pagine di G. BELGIOIOSO, *I Discorsi Critici Filosofici di Paolo Mattia Doria* (1973), poi in *Id.*, *Cultura a Napoli e cartesianesimo. Scritti su G. Gimma, P. M. Doria, C. Cominale*, Galatina, Congedo, 1992, pp. 167-205, in particolare p. 186 e sgg. A Doria e Spinelli, «due modelli di ricezione polemica dello spinozismo», ha dedicato assai fini osservazioni N. Badaloni, *La cultura*, in *Storia d'Italia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1973, rist., Milano, Fabbri, 1985, vol. III, parte I, § 16, pp. 747-751.

⁷ «Questa superbia adunque primieramente indusse tutti i Cartesiani a disprezzar tutti i Filosofi antichi, e singolarmente Aristotele, e Platone: e dopo la divisione fra loro fe nascere quelle sette, le quali avendo incominciato ad ammettere alcuni principj della filosofia del Cartesio, come l'esistenza dell'*Io*, la divisibilità in infinito della materia, la sua inerzia, ed altri pochi, perché non furono capaci d'intender gli altri, si diedero a biasimare le idee innate, e non ammettere, che le percezioni sensibili con

Per essa il richiamo alla filosofia antica recupera finanche il contestato Aristotele metafisico della scolastica, riscattandolo con l'“idealismo” platonico, in una linea difensiva del cartesianesimo contrapposto all'invadente materialismo moderno. Dalle «percezioni sensibili» degli epicurei e, più in generale, dai condizionamenti della materia e della sua struttura corpuscolare l'attività della *mens* umana veniva salvaguardata dal patrimonio originario di idee innate. Il rilancio doriano della metafisica platonica opposta al pensiero moderno (cartesiano) subisce una radicale trasformazione. Il dualismo platonico passa attraverso l'antiatomismo di Spinelli che alla divisibilità infinita della materia oppone l'indivisibilità della *mens* e l'idea di Dio, ponte tra percezioni e realtà esterna⁸. Il Platone di Spinelli non è l'anticartesiano *ante litteram*, il filosofo antico alleato nella difesa del monismo, ma il pensatore che, giungendo agli «intimi penentrali della profonda filosofia», aveva colto, prima ancora di Cartesio, la sostanziale separazione dell'attiva unità della *mens* dalla passività e infinita divisibilità del corpo-materia. È quanto testimoniano, in particolare, i *Dialoghi* platonici che, nella ricostruzione della *Vita*, segnano un vero e proprio momento di svolta non solo in relazione alle fonti della filosofia spinelliana ma all'originale scelta teorica di «opporsi allo Spinosismo, ed a ricavar più frutto dallo stesso Renato, meditando in altra maniera, di quella, che prima avea praticata»⁹. Negli anni della sensibile diffusione del moderno atomi-

gli Epicurei, così ancora a volere il loro vuoto, fino alle qualità occulte tanto da loro biasimate negli Scolastici (...). Allora veramente tali sette non erano penetrate molto ne' Letterati Napoletani, almeno ne' più vecchi, come han fatto presentemente, che han quasi estinto in questa Città ogni traccia da indagar il vero. Ma il disprezzo per li Filosofi antichi era giunto all'eccesso, in maniera che sembrava loro non esser buono Cartesiano colui, che Aristotele, e Platone non avesse malmenato» (*Vita*, pp. 507-508). Sul «rinvigorimento della tradizione dei *veteres*» in Doria e Spinelli alla luce del «conclusivo declino metafisico» della cultura napoletana tra secondo e terzo decennio del secolo sono note le riflessioni di B. DE GIOVANNI, *La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la restaurazione del Regno*, in *Storia di Napoli*, cit., vol. VI, t. I, Napoli, Società editrice Storia di Napoli, 1970, pp. 459-461.

⁸ *Riflessioni di Francesco Maria Spinello Principe della Scalea. Su le principali materie della prima Filosofia, fatte ad occasione di esaminare la Prima Parte d'un libro intitolato Discorsi Critici Filosofici intorno alla Filosofia degli Antichi, e de' Moderni &c. di Paolo Mattia Doria (...)*, in Napoli, nella Stamperia di Felice Mosca, 1733 (d'ora in poi con *Riflessioni*), pp. 198-199.

⁹ *Vita*, pp. 509, 513. I *Dialoghi* platonici «gli risvegliarono i pensieri d'allontanarsi sempre più da quegli Universali Peripatetici, e sopra tutti il Parmenide gli diede motivo da ritrovar la vera distinzione reale, e sostanziale tra le menti, ed i corpi, cioè che

simo (epicureo-gassendista) il recupero del pensiero antico – di Platone e di un Aristotele platonico della tradizione umanistico-rinascimentale, assai frequentati nella scuola calopresiana di Scalea – serviva da risposta alle critiche del De Miro e, soprattutto, come soluzione delle contrastanti accuse ai cartesiani meridionali per il recupero di un'unità teorica di fondo prima che strategica dell'organizzazione culturale:

Stimò adunque il Principe della Scalea di far vedere al P. di Miro, che un buono, e vero Cartesiano non solamente non dee biasimar Platone; ma (...) dee seguitar necessariamente questo Filosofo, dal quale solo si può apprendere la perfetta unità della mente, e la perpetua divisibilità della materia (...); dachè si vede poi la reale, e sostanziale diversità, anzi opposizione tra queste due sostanze, cioè la pensante, e la materiale, e da questa l'attività della mente, e la necessaria *passività*, ed inerzia della materia. Questa unione necessaria del Platonesimo col Cartesiansesimo, e dipendenza di questo da quello ne' primi fondamenti della filosofia, piacque tanto al detto Padre, che non solamente il riconciliò col Cartesiansesimo, ma di più con gli stessi Cartesiani, i quali per le ragioni addotte a loro da esso Principe della Scalea, non che cessarono di biasimar più Platone, ma suoi ammiratori divennero¹⁰.

La risposta al De Miro è, dunque, invito a ripensare quell'unione di idealismo antico e razionalismo moderno che contraddistingue l'originale adesione al dualismo cartesiano. Ispirato da una concezione rigidamente dualistica, il ricorso a Platone collocava Spinelli lontano dal platonismo di Doria non esente dalle influenze del cartesiansesimo di Malebranche e dei suoi esiti monistici, respinti con decisione nelle *Riflessioni*. La difesa platonica di Descartes poggiava sulla convinta esigenza di superare gli esiti probabili e incerti della scienza investigante di metà Seicento, potenziando anche la comprensione della realtà

quelle debbano esser sempre *Uno* indivisibile, laddove i corpi non possono essere, che sempre perpetui *più*. E questi pensieri gli giovarono mirabilmente per iscoprir le intime radici dello spinosissimo [spinozismo]» (ivi, p. 496).

¹⁰ Ivi, p. 509. Da questo punto di vista è coerente il giudizio negativo su Lucrezio, letto alla scuola del Caloprese per «far che 'l giovane da passo in passo notasse i travimenti, e sofismi di quell'autore» (ivi, p. 477); il che suggerisce di rettificare in parte il giudizio di Eugenio Garin che nel magistrale contributo su *Cartesio e l'Italia* (in «Giornale critico della filosofia italiana», s. III, vol. IV, XXIX, 1950, IV, pp. 385-405) ha parlato di Spinelli come di un «cartesiano e atomista alla scuola del Caloprese» diventato «renatista platonico per finir poi, secondo i suoi avversari, spinozista completo» (ivi, p. 398).

materiale. In nessun caso si trattava di sopprimere il mondo della corporeità o quello della *mens*, perché nel filosofo di Scalea la ripresa del dualismo era subito conciliata con l'ineludibile esigenza di individuare nella natura leggi di valore universale e nella mente il criterio-guida per ritrovare ordine e senso delle cose. E, proprio nella ripresa di Platone, si rivelava il significato di una gnoseologia attenta al *costante* e alle *regole* dei fenomeni, lontano sia dall'incertezza di un sapere (investigante) solo *probabile* che dall'astratta *certezza* di leggi metafisiche. Perciò anche la tesi cartesiana dell'impossibilità della *mens* a contenere la natura del corpo veniva utilizzata contro il filosofo oratoriano Malebranche che pure aveva eretto la separazione delle sostanze a contrassegno della fondamentale della sua ortodossia cartesiana. Nella *Recherche de la vérité* questa separazione restava finalizzata al solo riconoscimento dell'intelligibile e spirituale «vedere in Dio la verità delle Cose, e di più, il poterle veder solamente in Dio»¹¹. Esseri finiti, privi di autonoma causalità, gli uomini debbono tenersi a limiti conoscitivi così definiti, tra la dimensione psicologica della *mens* e quella platonica delle *idee* in contrasto con l'attività dei sensi e la dannosa «unione col corpo»¹². Premessa dell'annullamento di ogni prova dell'esistenza della realtà esterna, quella *visione* rinviava a una rischiosa identificazione della materia con Dio. A ciò Spinelli opponeva «una nuova vera Logica filosofica», fondata su quella prima chiara e distinta assunzione del *cogito*, regola di ogni altra distinta conoscenza e «dimostrazione dell'esistenza de' corpi contra l'operazion del Malebranche, che pretende non potersi detta esistenza filosoficamente provare»¹³.

¹¹ *Riflessioni*, p. 59.

¹² N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (1674-1675), in ID., *Oeuvres*, édition établie par G. RODIS-LEWIS avec la collaboration de G. MALBREIL, Paris, Gallimard, 1979, t. I, tr. it. a cura di M. GARIN, intr. di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1983, lib. VI, parte II, cap. VI, p. 651 e *Prefazione*, ivi, pp. 8-9. Sulla presenza di Malebranche nella cultura italiana e meridionale tra Sei e Settecento, oltre agli invecchiati studi di Werner e Lantrua, di Giusso e Del Noce, si vedano le note ricostruzioni di Badaloni e Garin, Comparato e Zambelli, nonché quelle più aggiornate di Agrimi e Torrini, Marcialis e Nuzzo, citate e discusse nella mia *Introduzione* a G. GRAVINA, *Originum iuris civilis libri tres* (Napoli, F. Mosca, 1713), a cura di F. LOMONACO, presentazione di F. Tessitore, 2 voll., Napoli, Liguori, 2004, vol. I, p. XI e sgg., note (ora nel mio volume *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, presentazione di Paolo Rossi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. 15 sgg. e 55 sgg.).

¹³ *Vita*, pp. 514, 513. La critica di Spinelli documenta la consapevolezza di quelle

Lo studio sull'attività ordinatrice della *mens* si realizzava con un'originale rielaborazione delle tematiche del platonismo neoplatonico, disposto a valorizzare il ricorso alle origini della conoscenza umana. E, tuttavia, se per la scoperta del *verum* il metodo da impegnare non si identificava più con quello (investigante) dell'osservazione diretta, non si trattava, però, di abbandonare il piano del reale e il relativo mondo delle scienze fisico-empiriche, ma di regolare l'indagine sull'individuale, ricercando

quale sia in ogn'Individuo questa natura fissa, e stabile, che lo costituisce il soggetto, su del quale queste varietà, e questi Modi s'appoggiano; e da qui incomincia la comun filosofia, perché da qui incomincia la nostra mente a servirsi della sua potenza riflessiva¹⁴.

C'è, dunque, una verità della *res extensa* che rischia di isterilirsi

«numerose e profonde ragioni di discontinuità tra Cartesio e Malebranche», sottolineate acutamente da E. NUZZO (*Verso la «Vita civile». Antropologia e politica nelle Lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984, pp. 116-117 e nota) per indicare la complessa e originale presenza a Napoli di distinte fasi di malebranchismo, tutte rappresentative della «ragguardevole "ortodossia", in senso filologico, della rilettura di alcuni testi cartesiani, o anche, e soprattutto, della larghissima recezione degli autori e dei testi del cartesianesimo tardo-seicentesco, trionfante come un'"ortodossia" in quel periodo in Francia, e più che emblematicamente rappresentato dal nome di Malebranche» (ivi, pp. 14, 116 e sgg. anche per un utile bilancio critico della relativa storiografia). Si veda, inoltre, M.T. MARCIALIS, *Il Cogito e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, in «Rivista di storia della filosofia», LI (1996) 3, spec. pp. 591-592 e su «Il cogito come "dimostrazione": Paolo Mattia Doria» (ivi, pp. 598-606).

¹⁴ *Riflessioni*, p. 133. Sul carattere metafisico del cartesianesimo meridionale tra Sei e Settecento concorda la più accreditata letteratura (da Badaloni a Garin, da De Giovanni a Suppa, da Agrimi a Zambelli, da Nuzzo e Torrini), consapevole che il dualismo delle sostanze e la loro rigida separazione non significò necessariamente «l'abbandono dell'attitudine all'osservazione e descrizione scientifica e "realistica"» (così E. NUZZO, *Verso la «Vita civile»...*, cit., p. 97, nota). Riserve sulla «svolta metafisica» e un'"ortodossia cartesiana (...) difficile da indicare» ha avanzato R. AJELLO, *Cartesianesimo e cultura oltremontana al tempo dell'«Istoria civile»*, in *Pietro Giannone e il suo tempo*. Atti del Convegno di studi nel tricentenario della nascita, a cura di R. AJELLO, Napoli, Jovene, 1980, vol. I, pp. 131, nota, 132. A suo giudizio caratteristiche della «svolta degli anni Trenta» sono la rivalutazione dell'«attenzione verso il particolare» e il «primato della prassi» (ivi, p. 157 ma tutte le pp. 159-160) senza alcuna relazione con le tematiche «ortodosse» e metafisiche del cartesianesimo; tematiche prevalenti solo dopo la reazione negli «ambienti tradizionalisti» alla «visione materialistica della scienza newtoniana» (ivi, p. 124).

finché non si riconosce nella dialettica con la *mens*, tesa a superare l'umanesimo retorico della *sapientia* e a non leggere più quest'ultima nell'universo del corporeo. La spinta al mentalismo dai toni fortemente platonici si coniuga con una decisa critica antisensistica e un originale approfondimento delle relazioni tra anima ragionevole e corpo-macchina. La libertà dal dominio dei sensi esige l'adozione di un'impostazione teorica finalizzata, da un lato, alla celebrazione dei poteri della *mens* e, dall'altro, a un effettivo controllo anche dell'uomo e del mondo dal punto di vista del *fisico*. La sfiducia verso il nuovo contesto teorico all'interno del quale è concepito lo sviluppo postcartesiano delle scienze non si traduce in assoluto abbandono del piano pratico della ricerca scientifica e del suo valore sociale. Documento di una singolare esperienza intellettuale, le pagine autobiografiche offrono un'immagine complessa ma non contraddittoria del filosofo calabrese, certo il più «metafisico» dei cartesiani meridionali, profondamente impegnato, però, ad approfondire la complicata relazione tra *metafisica* e *scienze* nella cultura di primo Settecento.

GIUSEPPE CACCIATORE¹**L'immaginario viaggio di Platone in Italia²**

Nel 1804 vedevano la luce a Milano i primi due tomi (il terzo ed ultimo tomo uscì nel 1806) di un singolare romanzo filosofico: *Platone in Italia*, opera dell'esule napoletano Vincenzo Cuoco, condannato a vent'anni di esilio per essere stato tra i difensori della repubblica partenopea del 1799. Sfuggito così alla forca, egli aveva raggiunto Marsiglia nel maggio del 1800 per poi, attraverso Torino, raggiungere Milano, capitale della Repubblica Cisalpina, al seguito della Legione di volontari composta dagli esuli italiani. Già pochi mesi dopo, all'inizio del 1801, usciva il *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, opera nella quale, come è ben noto, l'esule napoletano avviava una riflessione storica e filosofica sul fallimento della Rivoluzione di Napoli del 1799, dovuto, a suo avviso, agli errori commessi dai rivoluzionari nel rapporto, spesso paternalistico e astrattamente pedagogico con il popolo e a un'errata convinzione che si potesse trasferire di sana pianta il modello costituzionale francese alla realtà napoletana. Erano così poste le premesse di quella fortunata linea, diventata ben presto maggioritaria tra le diverse articolazioni del pensiero politico risorgimentale, che avrebbe sostenuto un'idea e una pratica delle lotte di indipendenza come moto autonomo da interventi stranieri, incentrato su una prassi politica e una cultura prettamente nazionali. Ma erano anche poste le basi di quel fortunato concetto di *rivoluzione passiva* che avrebbe trovato, ad esempio in Gramsci, una consacrazione ben nota in chiave di filosofia politica e di analisi della storia italiana risorgimentale e post-risorgimentale. Agli inizi del 1804 Cuoco avviava la pubblicazione del

¹ Università degli Studi di Napoli "Federico II" (cacciato@unina.it).

² Si tratta della versione ampliata e modificata di un testo comparso nel volume: *I viaggi dei filosofi*, a cura di M. BETTETINI e S. POGGI, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

“Giornale italiano” che sarebbe diventato il luogo privilegiato a cui egli affidava le sue analisi economiche, filosofiche e storiche, aventi quasi tutte come fine la creazione di un originale e specifico programma culturale per la futura nazione italiana.

Nel libro, che s’ispira ai *Voyages du jeune Anacharsis en Grèce* (1788) di Jean-Jaques Barthélemy, si narra di un viaggio di Platone e Cleobolo (giovane ateniese che si accompagna al filosofo) nelle terre del sud, un viaggio che si caratterizza per la progressiva scoperta dei caratteri, oggi diremmo antropologici, ma anche culturali e sapienziali delle antiche popolazioni italiche. Questa scoperta è favorita dal dialogo che Platone e Cleobolo intavolano con saggi e filosofi che incontrano lungo il cammino: Archita di Taranto, il filosofo Timeo, il sannita Ponzio, il lucano Ocilio, la giovane Mnesilla, di cui il nostro Cleobolo si innamora. Ciò che viene subito allo scoperto è non solo l’aspirazione di Cuoco a scrivere un’opera letteraria che lo rendesse famoso, ma la sua esplicita intenzione di contribuire al dibattito politico, attraverso riferimenti neanche poi troppo velati allo stato di crisi della nazione italiana e all’evidente discrasia tra la sua grande tradizione culturale e la situazione politica, caratterizzata dalla mancanza di unità e dalla sottomissione a potenze straniere. È ben vero che il romanzo resta come tale, legato agli schemi di genere epistolare e alla letteratura di viaggio che tanta fortuna ebbero nel Settecento, e non è dunque solo una allegoria di eventi politici e sociali.

Diventa, tuttavia, subito evidente e preponderante, nel corso della narrazione, l’analogia tra gli antichi popoli italici e le sparse nazioni dell’Italia pre-unitaria, come anche l’analogia tra l’egemonia che Roma stava imponendo alle antiche popolazioni italiche e l’ormai scoperto e realizzato predominio della Francia di Bonaparte. La stessa storia esterna del testo conferma quest’ultimo aspetto: i primi due tomi (1804) sono ancora pieni delle speranze di un ruolo attivo ed autonomo della repubblica cisalpina, poi italiana, mentre il terzo (1806) è segnato dalla delusione e dalle diffidenze suscitate dall’ormai scoperta politica espansionistica della Francia e dal progressivo disegno cesaristico di Bonaparte.

Ma veniamo al motivo che mi ha indotto a proporre una rilettura e una reinterpretazione del *Platone in Italia*, un libro che pure ebbe un notevole successo quando venne edito oltre due secoli or sono e che oggi è compulsato e letto al massimo solo dagli studiosi di Cuoco o di storia della cultura letteraria, filosofica e politica italiana della prima metà dell’Ottocento. Comunque chi volesse ripercorrere l’immaginario

viaggio di Platone in Italia, o meglio il viaggio immaginato da Cuoco, perché Platone, come è noto, frequentò realmente i lidi meridionali e siciliani, ha oggi a disposizione (dopo l'ormai introvabile edizione Nicolini apparsa tra il 1916 e il 1924) la splendida edizione curata, per i tipi di Laterza nel 2006, da Antonino De Francesco e Annalisa Andreoni nella benemerita collana delle opere di Cuoco, promossa dalla provincia di Campobasso e diretta da Luigi Biscardi e Antonino De Francesco³.

Riparlare oggi di un libro come il *Platone in Italia*, significa, al di là dell'interesse storico ed erudito, almeno a partire dalla mia prospettiva e dalla mia sensibilità etico-civile, riaffrontare – in termini critici e non inutilmente agiografici ed encomiastici – un problema diventato, purtroppo, più oggetto di spicciola polemica politica e giornalistica che di seria riflessione. Mi riferisco alla questione dell'identità nazionale, una sorta di coperta tirata di qua e di là, a destra e a manca, in ogni occasione: dal dibattito sulle radici cosiddette cristiano-occidentali alle questioni dell'integrazione culturale. Ora, il libro di Cuoco è importante perché costituisce un classico esempio di scrittura etico-civile e pedagogica che, nel bene e nel male, ha influenzato una parte consistente della cultura politica e filosofica risorgimentale.

Naturalmente non è il caso che io qui riproponga le complesse vicende della critica storico-letteraria e filosofica che hanno accompagnato l'opera cuochiana. Mi limito a citare solo quelli che sono considerati i due maggiori studiosi italiani di Cuoco: lo storico Antonino De Francesco e il filosofo Fulvio Tessitore e le recenti riedizioni critiche del *Saggio* a cura di De Francesco, dell'*Epistolario* e degli *Scritti giornalistici* a cura di Conte e Martirano⁴. Si tratta di interpretazioni che si sforzano, da un lato, di contestualizzare l'opera di Cuoco nel tempo suo e dunque di considerarla, più che un'anticipazione di futuri modelli nazionalistici o liberal-conservatori (o addirittura fascistici come testimoniano le interpretazioni di Cuoco durante il regime: penso a quelle di Gentile e di Saitta, che volevano fare del libro cuochiano il

³ V. CUOCO, *Platone in Italia. Traduzione dal greco*, a cura di A. DE FRANCESCO e A. ANDREONI, Roma-Bari, Laterza, 2006 (d'ora in poi: *PI*).

⁴ V. CUOCO *Scritti giornalistici (1801-1815)*, a cura di D. CONTE e M. MARTIRANO, 2 voll., Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999; Id., *Epistolario (1790-1817)*, a cura di D. CONTE e M. MARTIRANO, Roma-Bari, Laterza, 2007. Delle opere cuochiane, sono ora usciti il vol. III, *Scritti di statistica e di pubblica amministrazione*, a cura di A. DE FRANCESCO e L. BISCARDI, Roma-Bari, Laterza, 2009, e il vol. IV, *Scritti politico-giuridici*, a cura di N. DI MASO, Roma-Bari, Laterza, 2009.

capofila di una politica pedagogica nazionale), piuttosto un prodotto della temperie culturale, non solo italiana ma europea, aperta dal dibattito sull'eredità della rivoluzione francese e sul giudizio sull'incipiente bonapartismo e, dall'altro, di valutare l'originalità dell'apporto di Cuoco al coevo dibattito sulla funzione civile della filosofia (lungo un asse che, pur tra non trascurabili variazioni, conduceva da Vico e Genovesi, attraverso Pagano, Lomonaco e Filangieri, fino a Cuoco), sui rapporti fra storia fisica e storia etica dei popoli, sulla concezione storicistica e liberal-costituzionale degli ordinamenti⁵.

Come la più avveduta critica ha fatto rilevare, il rapporto tra il *Saggio* e il *Platone* è ben evidente e consapevolmente costruito. Se nel *Saggio* si trattava di affidare a una scrittura politico-filosofica l'analisi della sconfitta del 1799 e le ragioni di un costituzionalismo liberale non inficiato dalle astrattezze giacobine ed illuministiche, nel *Platone* la scrittura si faceva narrativa ed epistolare (inframmezzata da digressioni filosofiche, antropologiche, erudite, pedagogiche) ed aveva ad oggetto non più un intento *destruens* ma una proposta costruttiva tesa a delineare una nuova coscienza nazionale adeguata ai nuovi scenari della storia europea post-rivoluzionaria⁶.

Ma veniamo alla trama del *Platone*. Cuoco utilizza un ben noto espediente: immagina che un suo antenato si sia imbattuto in un antico manoscritto ritrovato e tradotto da lui stesso, che narra di un viaggio di Platone in Italia in compagnia del giovane ateniese Cleobolo. L'intento del viaggio è quello di conoscere la realtà fisica, umana, culturale, le tradizioni religiose e filosofiche, i sistemi politici delle maggiori città e regioni italiane dell'epoca: Taranto, Metaponto, Eraclea, Turio, Sibari, Crotone, Locri, Boiano, il Sannio, Capua, Paestum.

Il contatto con le popolazioni e, diremmo oggi, con le *élites* culturali, è il pretesto per studiare a fondo la civiltà italica e per compararla con quella greca, per giungere poi alla conclusione che la prima è superiore alla seconda. In modo particolare i viaggiatori greci sono colpiti dalle dottrine pitagoriche, sulle cui basi si è costruita non solo l'etica e la filosofia dell'antica sapienza italica, ma l'articolazione del-

⁵ Su questo punto cfr. A. DE FRANCESCO, *Leggere il «Platone in Italia» agli inizi del secolo XXI*, in *PI*, pp. XVII-LXXIV, qui pp. LXIII sg.

⁶ Cfr. R. DIANA, *Vincenzo Cuoco pensatore storico*, in V. CUOCO, *Platone in Italia. Sette possibili itinerari*, a cura di R. DIANA, Napoli, Pagano, 2000, pp. VII-XXXII, qui pp. XXIII sg.

le sue strutture politiche. È poi la comparazione tra l'antica potenza politica degli etruschi e la crisi delle città italiane, ormai sempre più minacciate dalla potenza nascente di Roma, che svela l'allegoria di cui Cuoco si serve per sviluppare il suo discorso sulle condizioni dell'Italia primo-ottocentesca, sulle conseguenze negative della divisione degli Stati italiani e sulla necessità di ritrovare l'antica armonia e la forza di istituzioni, leggi, armi e libere popolazioni⁷.

Per entrare nelle argomentazioni del *Platone* e per favorirne l'interpretazione alcuni critici hanno proposto percorsi o itinerari di lettura. Nicolini proponeva quattro tracce: quella "municipalista", che si esprimeva nel primato della cultura e della civiltà sannita rispetto ai Romani; quella "nazionalista", che indicava nella sapienza antica degli italici il vero luogo genetico della filosofia, tanto da essere maestri persino nei confronti dei Greci; quella "pedagogica", che si rivelava nell'esortazione rivolta agli italiani ad ispirare le loro azioni all'antico modello sapienziale italiano; quella "antigiacobina", che si mostrava nelle pagine del *Platone* in cui la critica ai modelli astratti del filosofare greco e la rivendicazione della concretezza italica costituiva la base di un pensiero politico moderato che avrebbe attraversato buona parte dell'ideologia risorgimentale italiana. Ma quelle di Nicolini sono interpretazioni datate e legate alla temperie dei primi decenni della storia italiana del secolo XX e a un modello di ricostruzione dell'indipendenza e dell'Unità d'Italia di tono moderato e conservatore.

Più legate, come ho detto prima, a un tentativo di restituire Cuoco al suo tempo, sia dal punto di vista del dibattito storico-politico che da quello filosofico e costituzionale, le interpretazioni proposte da De Francesco (di cui si veda proprio l'introduzione e la cura con Annalisa Andreoni della più recente edizione del *Platone*)⁸ e da Tessitore, che

⁷ «In storiografia filosofica – scrive opportunamente Ilario Tolomio – si è soliti far risalire a Vincenzo Cuoco la prima presa di coscienza della tradizione filosofica nazionale. Il suo *Platone in Italia* additava, infatti, le origini del nostro pensiero nazionale, e metteva in luce quella "passione italiana", che di lì a poco si sarebbe diffusa lentamente anche a livello di coscienza popolare» (I. TOLOMIO, *Italarum sapientia. L'idea di esperienza nella storiografia filosofica italiana dell'età moderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, p. 36).

⁸ Ma cfr. anche N. DI MASO, *Introduzione* a V. CUOCO, *Scritti politico-giuridici*, cit., pp. XI-XIII. Secondo la studiosa nel *Platone* vengono ben evidenziate le linee di un progetto politico, «in cui il riconoscimento dell'eccezionale tradizione culturale delle regioni italiane viene richiamato come elemento decisivo in funzione della formazione

scrisse una importante e innovativa monografia su Cuoco agli inizi degli anni '60 del passato secolo e che ha ora raccolto tutte le sue pagine su Cuoco in un volume del 2002 intitolato: *Filosofia, storia e politica in Vincenzo Cuoco*⁹. In linea con questi nuovi tracciati ermeneutici è anche l'originale suggerimento di lettura proposto da Rosario Diana che, qualche anno fa, pubblicò una antologia ragionata del *Platone*, articolata in "sette possibili itinerari"¹⁰. In questa sede ne utilizzerò una parte per illustrare alcune significative pagine del romanzo filosofico di Cuoco e del viaggio di Platone in Italia.

All'inizio del romanzo, ad esempio, nel dialogo iniziale tra Platone e Cleobolo si profila una vera e propria *filosofia del viaggio*: «O Platone [...], che tentiam mai con questi tanti viaggi? [...] O Cleobolo [...], noi passiamo in una terra per te nuova: vedrai altri uomini, ma da per tutto e sempre le stesse passioni, gli stessi vizi, gli stessi errori. [...] Che giova, dirai, osservar tutto questo? Giova perché ritornando nella propria casa uno possa esser convinto che la legge della natura è una, inesorabile, immutabile»¹¹.

Ma il viaggio filosofico continua con incursioni di grande interesse (che testimoniano, ad esempio, di una originale lettura di Vico, non legata al solito schema della filosofia della storia). Così i viaggiatori giunti a Crotona ammirano le pitture e le sculture del tempio di Giunone Lacinia; e il loro interlocutore li intrattiene con una disquisizione in miniatura di antropologia storica del mito che risente, come si è detto, della genealogia storico-filologica di Vico. «Prima di inventare i segni – si legge nel testo – è stata necessità aver le immagini: le descrizioni han dovuto precedere i nomi, i geroglifici le lettere; la pittura è più antica della scrittura, e quasi della stessa favella»¹².

dell'identità nazionale». Il *Platone* diviene così un libro di "battaglia" nella formazione dello *spirito pubblico*, un punto sul quale, peraltro, aveva già insistito anche Diana (cf. Id., *Vincenzo Cuoco pensatore storico*, cit. pp. XXIII sg.). Il viaggio di Platone è «l'artificio letterario che Cuoco utilizza per svolgere la sua riflessione su ciò che accresce o diminuisce la forza di un popolo. Da qui l'insistenza sulla centralità delle leggi e degli ordini in relazione all'affermazione della virtù civile ed il pressante richiamo a ricomporre l'unità originaria dell'*impero italico*».

⁹ F. TESSITORE, *Lo storicismo giuridico-politico di Vincenzo Cuoco*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1961; Id., *Filosofia, storia e politica in Vincenzo Cuoco*, Lungro (CS), Marco, 2002.

¹⁰ V. CUOCO, *Platone in Italia. Sette possibili itinerari*, cit.

¹¹ *PI.*, pp. 14 sg.

¹² *PI.*, p. 244.

Ma la presenza di Vico diventa ancor più visibile, quando Platone, interrogato da Cleobolo su quale fosse la reale vita e la reale origine di Pitagora, utilizza il concetto di simbolo ideale, quasi un universale fantastico. «Noi altri greci – spiega Platone – siamo facili a formarci delle favole, che poi rivendiam quasi vere storie. Non curiam le storie degli altri popoli; l'unica nostra cura è quella di dar nome, ed origine greca ad un uomo di cui abbiamo saputo l'esistenza. [...] Quale è la patria di Pittagora? Metaponto, Fliunto, Samo, Tiro si disputano questo onore; vi è chi lo crede lucano, chi egizio, chi etrusco. [...] Non vedi tu che tutte queste son favole, inventate dal volgo, o credute dal volgo [...]? [...] La nostra mente, tendendo sempre all'unità, e non potendo, avviluppata tra i sensi, comprendere la causa unica di tutte le cose, immagina sempre delle persone»¹³.

La scoperta forse più importante del viaggio è aver ritrovato in Pitagora il prototipo ideale della originaria filosofia italica, che si caratterizza per l'originale idea della convertibilità del vero con il fatto. «Io ardisco dirti – leggiamo – che Pitagora non ha esistito giammai; che altro egli non è che un'idea che i popoli hanno immaginata per dinotare un sistema di cognizioni che ha incominciato da tempi molto antichi, [...] che è nato e cresciuto in Italia. [...] Nel linguaggio di questi popoli *il vero* non è altro che *il fatto*: [...] non vi è altra dimostrazione che il fare»¹⁴.

E Platone infine, nella finzione del romanzo cuochiano, riconosce la superiorità dei popoli italiani: «Queste nazioni italiane che noi chiamiamo barbare sono state colte molto tempo prima di noi. Esse hanno leggi, esse hanno arti, che da noi non hanno ricevute»¹⁵.

Ma l'oggetto privilegiato delle discussioni durante il viaggio resta la filosofia. Sono molte le pagine in cui i sommi problemi del filosofare vengono indagati, mi limito perciò solo a segnalarne qualcuna. In una delle risposte di Platone a Cleobolo vi è l'elogio della ragione: «Si conosce [...] ogni uomo esser capace di perfezione perché è dotato di ragione, e tra esseri tutti ragionevoli esservi una ragione comune, unica e vera loro legge e primo vincolo di ogni società umana»¹⁶.

Ma la filosofia non è solo razionalità, non è solo contemplazione del

¹³ *PI*, pp. 98-100.

¹⁴ *PI*, pp. 101-102.

¹⁵ *PI*, pp. 103-104.

¹⁶ *PI*, pp. 505-506.

vero, essa deve farsi anche, come volle Pitagora, filosofia della città, filosofia civile. Vediamo quest'ultimo passaggio nel discorso di Archita di Taranto. «Voi greci [...] considerate Pitagora come un filosofo, e così egli diventa per voi un enigma [...]. Ma considerate in Pitagora l'ordinatore di città, il sapiente istitutor di costumi, il sublime riformator di religioni, e tutto allora diventerà ammirabile in lui»¹⁷.

Il viaggio serve anche a certificare una idea cuochiana, come si è detto prima, di fisica storica che induce a dare fondamento scientifico ad una ipotesi storiografica sull'origine di una antichissima stirpe da cui deriverebbero le nazioni di buona parte del bacino mediterraneo. «Ti son noti quei monti che fanno ala al mare di Salerno e di Velia? Le cime son seminate di pesci e conchiglie cangiate in pietra. Le acque del mare si sono un giorno innalzate fino a quel livello, e han dovuto per necessità ricoprire tutte le terre più basse [...]. Col tempo le acque si sono a poco a poco ritirate»¹⁸.

Si parla naturalmente anche di Elea, quando si affrontano complessi problemi filosofici nelle discussioni con Archita e gli altri pitagorici di Taranto. Qui ne do solo un accenno: «Nella scuola di Elea, ove più che altrove si è data opera alla dialettica, si è giunto a credere che il vero *ente* sia un solo, e che esso non abbia veruna delle qualità che da noi gli si danno. Tu vedi qui i libri di Zenofane, di Parmenide, di Zenone, ed anche di Empedocle, i quali non hanno professata altra dottrina»¹⁹.

L'intento che animò Cuoco era quello di affidare ad un'impresa narrativa e, per questo, ritenuta maggiormente in grado di svolgere una funzione didascalica, pedagogica ed etico-politica, lo strumento per instillare nell'ancora gracile senso di nazionalità e di appartenenza ad un'unitaria comunità un'idea di originalità e di valore degli antichi popoli italici (senza perciò far ricorso ad altri popoli, siano essi i Greci o i Galli, e senza inventarsi eroi eponimi e tanto meno un Barbarossa tornato oggi d'attualità nell'immaginario leghista). La dimensione autoctona che Cuoco in tutto il libro riserva alla cultura italica e, in particolare, alla tradizione pitagorica non era frutto – come è stato osservato da alcuni studiosi di Cuoco (Tessitore e Diana in particolare) – soltanto della lezione di Vico, del Vico autore del *De antiquissima ita-lorum sapientia* (1710) e sostenitore di una ardita ipotesi di ricostruzio-

¹⁷ *PI*, pp. 69-70.

¹⁸ *PI*, p. 484.

¹⁹ *PI*, p. 61.

ne dei principi filosofici dell'antica sapienza italica basata sullo studio etimologico della lingua latina, ma anche di una rinnovata visione della storia fondata sul rapporto tra genealogia fisica e genealogia storica, tra storia fisica della terra e storia politico-culturale delle società umane. Il ritrovamento di fossili nelle valli alpine e nei monti appenninici meridionali era la spia, secondo Cuoco, che sarebbe esistito un antico popolo che avrebbe abitato una vasta zona dalle Alpi alla Tracia e che egli identificava col popolo etrusco progenitore di uomini, istituzioni ed idee che avrebbero civilizzato l'intero bacino mediterraneo. Non si trattava di celebrare un agiografico modello nazionalistico di superiorità della sapienza italica sulle astrattezze e sulle borie concettuali dei saggi e dei filosofi greci, né era soltanto una esaltazione dei costumi severi e laboriosi – oltre che della loro orgogliosa libertà – degli antichi popoli italici. Si trattava, da un lato, di un paradigma storiografico che da Genovesi a Filangieri, da Pagano a Galanti, aveva contrapposto, all'idea dell'universalismo politico e giuridico di Roma e della latinità, il modello della storia e della società pre-romana. Ma, dall'altro lato, dietro la disputa accademica e scientifica degli storici e dei filosofi, si poteva scorgere la polemica dell'illuminismo riformatore contro la decrepita struttura feudale del regno borbonico. Dall'organizzazione sociale ed economica delle popolazioni italiche pre-romane derivava un modello di piccola e diffusa proprietà terriera che, a differenza del latifondo, poteva attivare energie umane e partecipazione di tutti gli appartenenti alla comunità²⁰.

Cuoco e le sue opere negli ultimi decenni stanno faticosamente tornando in superficie, dopo essere stati affogati prima nell'esaltazione fascista e nazionalista della prima metà del Novecento e poi sommersi, nella seconda metà, dai giudizi negativi provenienti dalla tradizione marxista e gramsciana dello storicismo, che li relegavano nella paccottiglia dell'antilluminismo e, sul piano politico, nel novero delle varianti del liberalismo conservatore (o addirittura nella nutrita pattuglia degli autori controrivoluzionari).

Cuoco, piuttosto, è certamente ascrivibile a quella originale declinazione della filosofia italiana in chiave etica e politico-civile. Egli, per tale via, si colloca certamente all'altezza di quella esigenza, che sempre più caratterizza il pensiero storico del primo Ottocento, di ritrovare nelle idee le forme e i principi dello sviluppo intellettuale e civile della

²⁰ Cfr. R. DIANA, *Vincenzo Cuoco pensatore storico*, cit., p. XXIII.

società europea. Ma una tale esigenza non si discosta mai dal convincimento che il ruolo organizzatore e sintetico del reale assunto dalle idee debba costantemente essere accompagnato da una teoria e una pratica della storicità come scienza accertatrice dei fatti. Da questo punto di vista, lo stesso giudizio critico di Cuoco sulla storia contemporanea e sulla esperienza rivoluzionaria non deriva soltanto dall'analisi del dato politico, ma dalla riflessione teorica sulle conseguenze negative dello squilibrio tra una verità razionalmente costruita e una realtà non sempre riconducibile allo schema ideale. Insomma nulla di più e nulla di diverso dalle grandi analisi di Humboldt e Tocqueville, di Constant e Guizot. Solo che Cuoco non era nato né a Parigi, né a Berlino né a Londra, ma nel Molise. Sono andato a ripescare una frase di Cuoco apparsa nel *Programma del "Giornale italiano"* (1803) e con essa concludo, avvertendo che mi sono permesso una licenza intervenendo sul testo e alla parola giornalista ho sostituito la parola filosofo: «Un *filosofo* di Londra o di Parigi può mille volte al giorno ripetere ai suoi compatrioti: Noi siamo grandi. Egli sarà sempre creduto. Un *filosofo* italiano, se pronunzierà questa stessa proposizione, desterà il riso; ed una proposizione di cui si è riso una volta, dice Shaftesbury, non può produrre mai più un buon effetto».

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO¹**«Le platonisme où va-t-il se nicher!».****Karl Marx sulla divisione del lavoro antica e moderna**

1. Il punto centrale della critica dell'economia politica di Marx è la considerazione del carattere storicamente determinato della società capitalistica moderna nel quadro della successione storica delle epoche che scandiscono il progredire della formazione economica della società. Ma la considerazione di questo carattere storico non si dimostra nell'espone i vari rapporti di produzione secondo l'ordine in cui si sono realmente succeduti, bensì nel trovare i punti in cui l'economia borghese rinvia a forme di produzione precedenti, così come l'anatomia dell'uomo rinvia a quella della scimmia. Proprio l'esatta comprensione, dunque, dei rapporti di produzione borghesi rimanda a elementi del passato che precedono questo sistema economico e che permettono poi eventualmente la comprensione del passato stesso come «un lavoro a sé a cui pure» Marx spera «di arrivare»². Ma questo porta simultaneamente a individuare, accanto alle fasi precedenti quella borghese, che ne sono i «presupposti superati»³, anche elementi in cui, viceversa, c'è l'indizio del superamento della forma attuale di produzione. Questi elementi «si presentano [...] come condizioni che superano anche se stesse»⁴ e quindi sono presupposti storici per una successiva forma di produzione. Come si vede, questo metodo, che

¹ Università degli Studi di Napoli "Federico II" (dimarco@unina.it).

² K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe (MEGA). Zweite Abteilung. "Das Kapital" und Vorarbeiten*, Band 1 (Text), Teil 2, Berlin 1981, p. 369 (D'ora in poi cit.: MEGA², seguita dall'indicazione della sezione, volume, eventuale parte e pagina); tr. it. E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, Scandicci 1997, vol. II, p. 82.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

deduce dai rapporti del presente, non è una riduzione del passato al presente, ma anzi proprio il cogliere nella società attuale gli elementi che rinviano a epoche passate – quindi il suo carattere non eterno, ma di risultato di un processo storico – permette di comprendere il passato come una cosa specifica. D'altra parte la considerazione del passato come un lavoro a sé non è nulla di antiquario e meno che mai è un metro in base a cui criticare il presente lottando per una restaurazione di forme di produzione passate, le cui tracce stanno ancora nel presente come condizioni superate, ma piuttosto mostra, simultaneamente ai presupposti superati, le condizioni che permettono di spingersi in avanti e superare queste condizioni stesse in una nuova forma di società. E questa forma di società non si presenta come un ideale regolativo o come un'utopia, ma come una possibilità le cui condizioni materiali stanno già nel presente in quanto questo è capace di superare se stesso, è un «movimento che diviene»⁵.

In questa prospettiva di metodo prendiamo in considerazione una pagina del *Capitale* e dell'enorme manoscritto del 1861-1863, *Per la critica dell'economia politica*, dove Marx, incrociando ancora una volta, come spesso avviene, le formazioni sociali preborghesi, e nel nostro caso dell'antichità classica, affronta una questione economica riferendosi a una serie di scrittori con al centro anche un significativo richiamo a Platone.

Prima, però, ne dobbiamo dare alquanto diffusamente il contesto, che è appunto la corretta deduzione dei rapporti borghesi moderni, i quali ci fanno intendere che cosa significano entro di essi alcuni elementi che rinviano a rapporti antichi, nei quali tuttavia avevano una funzione completamente differente rispetto a quella che assumono nel presente.

2. Sappiamo che nella concezione di Marx il salario, cardine del rapporto di produzione capitalistico, occulta, dietro la denominazione «costo del lavoro» – falsa, ma derivante dal carattere peculiare dei rapporti borghesi – l'erogazione, da parte dell'operaio, di una quantità di tempo di lavoro non retribuita. Infatti ciò che il salario retribuisce è il valore e il prezzo della forza-lavoro, ma esso non equivale a tutto il prodotto di valore che questa forza-lavoro crea durante il tempo di lavoro, una parte del quale è lavoro costretto e ceduto gratuitamente.

⁵ *Ibidem*.

te sotto l'apparenza di un libero rapporto di scambio di equivalenti. Erogazione di *pluslavoro* esiste, invero, anche in quelle società non capitalistiche in cui i mezzi di produzione sono separati dal produttore e in mano a persone le quali, grazie al possesso di tali mezzi, possono allontanare da sé il lavoro e scaricarlo sugli altri: «Il capitale non ha inventato il *pluslavoro*. Ovunque una parte della società posseda il monopolio dei mezzi di produzione, il lavoratore, libero o schiavo, deve aggiungere al tempo di lavoro necessario al suo sostentamento tempo di lavoro eccedente per produrre i mezzi di sostentamento per il possessore dei mezzi di produzione, sia questo proprietario καλὸς κἀγαθὸς ateniese, teocrate etrusco, *civis romanus*, barone normanno, negriero americano, boiardo valacco, proprietario agrario moderno, o capitalista»⁶. Ma il processo di produzione capitalistico non è soltanto un processo lavorativo, in cui l'uomo, attraverso un mezzo di lavoro, cambia il materiale di lavoro in un prodotto in cui si realizza il fine di quel processo. Innanzitutto esso presuppone la produzione di merci in cui il processo lavorativo è anche processo di produzione del valore, in vista dello scambio. Se però il processo di produzione del valore si espande al di là del tempo di lavoro necessario in cui l'operaio produrrebbe solo l'equivalente dei mezzi di sussistenza atti a riprodurre il valore della sua forza-lavoro, esso diventa un processo di valorizzazione, «movimento di *valore che valorizza se stesso*»⁷. Il pluslavoro oggettivato in valore superiore all'equivalente della semplice riproduzione della forza-lavoro, costituisce il famoso «plusvalore». Se «l'autoconservazione del capitale coincide con la sua autovalorizzazione»⁸, la produzione del plusvalore costituisce il «processo vitale»⁹ stesso del capitale.

Vi sono due modi per produrre il plusvalore. Il primo è la produzione del plusvalore assoluto, e si ottiene prolungando la giornata lavorativa oltre il tempo di lavoro necessario. Questa è la base generale del modo di produzione capitalistico e consiste nella semplice sottomissione al capitale del lavoro di un certo numero di operai di modo che la massa del capitale variabile, ossia la somma del capitale destinata ai salari, superi il minimo della sottomissione di un dato numero di gar-

⁶ MEGA², II/ 10 (*Text*), Berlin 1991, p. 211; tr. it. D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, Roma 1994, p. 269.

⁷ Ivi, p. 280; tr. it. cit., p. 349.

⁸ MEGA², II/1 (*Text*).1, Berlin 1976, p. 240; tr. it. cit., I, p. 316.

⁹ MEGA², II/10 (*Text*), p. 280; tr. it. cit., p. 349.

zioni a un artigiano, senza che ciò riguardi il mutamento della qualità del processo lavorativo. Questo è anche il modo con cui esordisce storicamente in Europa occidentale il modo di produzione capitalistico, dissolvendo la proprietà privata del contadino e dell'artigiano tardo-medievali, fondata sul possesso diretto del mezzo di produzione da parte del lavoratore individuale, che viene così trasformato in lavoratore salariato, "libero" nel duplice senso di disporre della forza lavorativa come propria merce e di essere spogliato dai mezzi di produzione, concentrati in mano a un possessore di denaro a lui contrapposto e a cui deve vendere la propria forza-lavoro per vivere. Poiché la contraddizione in cui incorre la produzione del plusvalore assoluto è che il limite assoluto della giornata lavorativa media deve essere sempre inferiore alle ventiquattro ore, la possibilità di aumentare il saggio del plusvalore ossia il saggio di sfruttamento degli operai (il saggio del plusvalore o di sfruttamento è il rapporto tra il plusvalore e il capitale variabile impiegato per il singolo operaio), è la produzione di una seconda forma di plusvalore, quello relativo. Qui il prolungamento del *pluslavoro* avviene attraverso l'accorciamento del tempo di lavoro necessario agendo sul rapporto tra le due parti costitutive della giornata lavorativa, indipendentemente dall'aumento assoluto della parte supplementare. Ciò è possibile o aumentando l'intensità normale del lavoro, cioè la quantità del dispendio di lavoro in un tempo determinato, oppure aumentando la produttività del lavoro, ossia facendo in modo che la stessa quantità di lavoro fornisca nello stesso tempo una quantità maggiore di prodotti. L'aumento della produttività del lavoro, permettendo di produrre di più nello stesso tempo, abbassa il valore delle merci cioè il tempo di lavoro impiegato a produrle. Ma poiché anche la forza-lavoro è una merce, esso ne fa scendere il valore abbassando il prezzo dei mezzi di sussistenza per riprodurla. Così, la produzione del plusvalore relativo, diminuendo il tempo di lavoro necessario, abbassa il salario ossia il valore della forza-lavoro e aumentando il tempo di lavoro supplementare, aumenta il plusvalore: «È quindi istinto immanente e tendenza costante del capitale aumentare la forza produttiva del lavoro *per ridurre più a buon mercato* la merce, e con la riduzione a più buon mercato della merce ridurre più a buon mercato l'operaio stesso»¹⁰, aumentando quindi lo sfruttamento e il lavoro estorto.

¹⁰ Ivi, p. 288; tr. it. cit., p. 359.

Ma l'aumento della forza produttiva del lavoro cambia tecnicamente il processo lavorativo, cosicché, a differenza della "sussunzione formale", caratteristica della produzione del plusvalore assoluto, dove basta la sottomissione del lavoro al capitale in quantità superiore al minimo artigiano senza cambiare niente altro, qui, invece, sono messe «sotto sopra le condizioni tecniche e sociali del processo lavorativo, cioè lo stesso *modo di produzione*»¹¹ in una misura sconosciuta a quanto avveniva nelle società precedenti. Questo modo di sottomissione del lavoro al capitale nella produzione del plusvalore relativo si chiama "sussunzione reale".

Se nella sussunzione formale, non importando la qualità del processo lavorativo, gli operai possono lavorare dispersi o nello stesso luogo, nella sussunzione reale la grandezza minima del capitale variabile serve invece per trasformare i processi lavorativi dispersi in un processo lavorativo combinato. «*La forma del lavoro di molte persone* che lavorano l'una accanto all'altra e l'una assieme all'altra secondo un piano, in *uno stesso* processo di produzione o in processi di produzione differenti ma *connessi*, si chiama *cooperazione*»¹². Già il fatto di mettere più uomini al lavoro nello stesso luogo sotto un unico comando e secondo un piano muta il processo lavorativo perché, a seconda dei casi, eleva il potenziale meccanico del lavoro, ne dilata il campo di azione o la sua intensificazione in uno spazio con una scala di produzione maggiore, rende liquido molto lavoro in poco tempo nei momenti critici, eccita l'emulazione tra i lavoratori, permette di compiere contemporaneamente operazioni differenti ecc. In ogni caso, si accresce la forza produttiva del lavoro che diventa così lavoro sociale e non somma di lavori individuali semplicemente: «Nella cooperazione pianificata con altri l'operaio si spoglia dei suoi limiti individuali e sviluppa la facoltà della sua specie»¹³. Inoltre ogni lavoro sociale immediato, appena si sviluppa su grande scala, ha bisogno di una funzione di direzione e di comando per armonizzare le attività individuali e compiere le funzioni generali richieste dall'intero movimento del corpo sociale che lavora, e anche questa, come la facoltà genericamente sociale dell'uomo, è una caratteristica naturale del processo lavorativo. Ebbene, il capitale, nel momento della sussunzione reale e della trasformazione del processo

¹¹ Ivi, p. 284; tr. it. cit., p. 354.

¹² Ivi, p. 293; tr. it. cit., p. 367.

¹³ Ivi, pp. 296-297; tr. it. cit., p. 371.

lavorativo in cooperazione, trova gratis questa capacità generica del lavoro sociale di sviluppare la forza produttiva del lavoro e se ne appropria. Anche la funzione direttiva richiesta dal processo cooperativo su larga scala come caratteristica *tecnica* del processo lavorativo, si trasforma in momento essenziale del processo di valorizzazione, dunque diventa la funzione di un processo di sfruttamento in vista della creazione di sempre nuovo valore. Così, la forza produttiva moltiplicata dalla cooperazione non appartiene più all'operaio come qualità generica dell'uomo animale sociale, ma gli si erge contro come una potenza estranea: nel momento in cui ogni singolo operaio come proprietario di forza-lavoro si è venduto al capitalista e questi ha messo al lavoro in forma cooperativa più operai sotto il suo comando utilizzando la generica naturale socialità del lavoro, ecco che «come cooperanti, come membri d'un organismo operante, [gli operai] sono essi stessi soltanto un modo particolare d'esistenza del capitale»¹⁴. Di conseguenza, «la connessione delle loro funzioni e la loro unità come corpo produttivo complessivo stanno al *di fuori* degli operai salariati, nel capitale che li riunisce e li tiene insieme»¹⁵, sviluppando il controllo della produzione mediante l'impiego di una particolare specie di operai salariati come sorveglianti sugli operai manuali.

La figura classica della cooperazione che si sviluppa tra la seconda metà del XVI secolo e i primi due terzi del XVIII è la manifattura, la quale «poggia sulla divisione del lavoro»¹⁶. La manifattura semplicemente scompone il lavoro artigianale nei suoi processi particolari tra molti operai parziali aumentando così la produttività del lavoro. Tuttavia la base di questa produzione rimane artigianale perché anche il lavoro parziale in cui la fabbricazione del prodotto è stata scomposta dipende dall'abilità dell'artigiano, quindi l'aumento della forza produttiva dipende dalla cooperazione in generale e non dallo specifico della manifattura. Questa, producendo il virtuosismo dell'operaio parziale, riproduce e spinge all'estremo all'interno dell'officina la naturale e originaria separazione dei mestieri trovata nella società, ossia la divisione in caste, la quale ossificava e fossilizzava i mestieri rendendoli ereditari, e così trasponendo per decreto nella società la stessa legge naturale

¹⁴ Ivi, p. 300; tr. it. cit., p. 374.

¹⁵ Ivi, p. 299; tr. it. cit., p. 373.

¹⁶ Ivi, p. 302; tr. it. cit., p. 379.

che divide le piante e gli animali in specie e sottospecie¹⁷. Riprendendo l'osservazione di Adam Ferguson, Marx dice che la manifattura è una macchina le cui parti sono uomini, cosicché il virtuosismo è qui dato dall'operaio complessivo di cui i singoli operai parziali sono gli strumenti parziali, e dove l'unilateralità e perfino l'imperfezione del lavoro dell'operaio singolo diventano la sua perfezione in quanto membro del meccanismo organico complessivo. In questa forma di cooperazione è appunto l'operaio combinato a costituire la forza produttiva del lavoro sociale trasformata in forza produttiva del capitale.

Ora, poiché presupposti del modo di produzione capitalistico sono la produzione e la circolazione delle merci, sicuramente la produzione manifatturiera richiede già una divisione sviluppata del lavoro nella società e, viceversa, lo sviluppo della divisione del lavoro nell'officina incrementa ulteriormente la divisione sociale del lavoro. Però, nonostante le analogie fra la divisione del lavoro all'interno della manifattura e quella nella società, la differenza essenziale è che nella società la divisione del lavoro avviene tra produttori che producono merci, mentre nella manifattura il singolo operaio non produce nessuna merce, perché questa è prodotta dall'operaio complessivo ossia dalla forza produttiva del capitale, di cui l'operaio parziale è solo un'articolazione che non significherebbe niente se, venduta al capitalista la sua forza-lavoro come merce, egli non stesse nel corpo complessivo dell'officina, che gli è estraneo. Nella società la divisione del lavoro presuppone la dispersione, in base al caso e all'arbitrio, dei mezzi di produzione tra i vari produttori di merci, i quali stanno l'uno contro l'altro in una guerra di tutti contro tutti, messi in contatto solo dal fatto che essi producono merci. La legge della concorrenza, «come necessità naturale interiore, muta, percepibile negli sbalzi barometrici dei prezzi del mercato, che sopraffà l'arbitrio sregolato dei produttori delle merci»¹⁸, regola *a posteriori* il tempo che la società può spendere per ogni genere particolare di merci onde soddisfare i bisogni che spontaneamente si formano in essa. Invece nella manifattura è il piano dispotico del capitalista a dividere *a priori* il lavoro nel corpo produttivo di sua proprietà.

Le cose stanno esattamente in termini opposti nelle epoche precedenti quella capitalistica: qui la divisione del lavoro è nata spontaneamente o per differenziazione fisica di capacità, abilità ecc., in modo

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 306; tr. it. cit., pp. 382-383.

¹⁸ *Ivi*, p. 321; tr. it. cit., p. 399.

che comunità prima dipendenti tra loro diventano indipendenti, oppure, viceversa, aggregazioni di comunità prima autosufficienti diventano poi reciprocamente dipendenti mediante lo scambio. Successivamente la separazione dei mestieri, all'inizio sviluppatasi spontaneamente, si cristallizza e si ossifica per legge, ad esempio nelle caste, come sopra accennato. Di conseguenza nelle società preborghesi «la legge che regola la divisione del lavoro della comunità opera con l'inviolabile autorità d'una legge naturale»¹⁹, quindi la divisione del lavoro nella società avviene autoritariamente secondo un piano. Ma nell'officina la divisione del lavoro non c'è, oppure, dove c'è, è saltuaria e casuale: «Ogni particolare artigiano [...] compie tutte le operazioni pertinenti alla sua arte secondo i modi tramandati, ma indipendentemente e senza riconoscere nessuna qual sia autorità entro la sua officina»²⁰, dove è esclusa una divisione del lavoro del tipo della manifattura moderna.

Qui, dove la forza produttiva del lavoro sociale pianificato è forza produttiva del capitale, benché ogni pezzo del macchinario vivente, ovvero dell'operaio complessivo, consti ancora di una determinata e unilaterale abilità artigiana, tuttavia, a differenza che nel mestiere artigiano dell'officina preborghese, la sussunzione reale cambia la forza-lavoro in radice, «storpia l'operaio e ne fa una mostruosità favorendone, come in una serra, la abilità di dettaglio, mediante la soppressione d'un mondo intero d'impulsi e di disposizioni produttive, allo stesso modo che negli Stati del La Plata si macella una bestia intera per la pelle o per il grasso»²¹, mentre le abilità che un tempo sviluppava il contadino o l'artigiano qui diventano le qualità del meccanismo vivente complessivo dell'officina e si concentrano nel capitale come una potenza estranea all'operaio: «Nella manifattura l'arricchimento di forza produttiva sociale da parte dell'operaio complessivo e quindi del capitale, è la conseguenza dell'impoverimento delle forze produttive dell'operaio»²². Questa conseguenza sull'operaio della divisione del lavoro manifatturiero era stata ben descritta da Adam Ferguson e dal suo allievo Adam Smith, come Marx ampiamente riconosce citando e riassumendo.

¹⁹ Ivi, p. 323; tr. it. cit., p. 401.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Ivi, p. 325; tr. it. cit., p. 404.

²² Ivi, p. 326; tr. it. cit., p. 405.

3. Proprio nell'epoca della divisione manifatturiera del lavoro l'economia politica si sviluppa come scienza autonoma. Infatti è dal punto di vista della manifattura che essa tratta la divisione del lavoro, in quanto modo per produrre più merci e più a buon mercato, dunque accrescere il capitale. Ed è precisamente qui che emerge tutto il contrasto con il modo in cui gli antichi trattano della divisione del lavoro, ossia dal punto di vista della qualità e del valore d'uso «in rigorosissimo contrasto»²³ con l'accentuazione della quantità e del valore di scambio. «Non c'è sillaba che accenni al *valore di scambio*, alla riduzione delle merci più a buon mercato»²⁴, e dove si accenna all'aumento della massa dei prodotti lo si fa solo perché in questo modo si ha un'abbondanza di valori d'uso. Questo si verifica anche quando sembra prevalere il punto di vista della produzione di merci e quello del denaro, nella cui prospettiva l'ateniese si sentiva superiore allo spartano. Marx ricorda a questo proposito Tucidide, il quale «fa confrontare a Pericle gli spartani dediti all'agricoltura, presso i quali non ha luogo alcuna mediazione del consumo attraverso lo scambio di merci, quindi neppure divisione del lavoro, come «*ἀνθρώποι*» (che lavorano non per il guadagno ma per la sussistenza) con gli ateniesi»²⁵. Quindi qui è colta la connessione tra divisione del lavoro e scambio di merci, come una caratteristica del modo di lavorare e di vivere degli ateniesi e a questa caratteristica viene opposto il modo di vivere degli spartani come coloro che lavorano non per il guadagno ma per la sussistenza. Tucidide fa dire a Pericle nel suo discorso che conviene prendere le armi perché gli Ateniesi hanno denaro per equipaggiare le navi e condurre la guerra, mentre gli spartani sono contadini e in guerra sono più disposti a rischiare la vita piuttosto che il denaro, convinti che nella mischia possono anche scampare. Ma malgrado tutto questo, osserva Marx, l'ideale antico rimane, anche nella produzione materiale, l'autarchia che sta di fronte alla divisione del lavoro, perché in quest'ultima c'è il benessere (*τὸ εὖ*), nell'altra anche l'autosufficienza (*τὸ αὐτάρκες*), come cita Marx da una fonte non identificabile²⁶. E a tal proposito ricorda che «ancora al

²³ Ivi, p. 329; tr. it. cit., p. 408.

²⁴ Ivi, p. 330; tr. it. cit., p. 409.

²⁵ MEGA², II/3 (*Text*).1, Berlin 1976, p. 255; tr. it. L. Comune Compagnoni, *Manoscritti del 1861-1863*, a cura di L. Calabi, Roma 1980, pp. 293-294.

²⁶ Cfr. MEGA², II/10 (*Text*), p. 330 e II/10 (*Apparat*), p. 945.

tempo della caduta dei trenta tiranni non c'erano nemmeno cinquemila ateniesi senza proprietà fondiaria»²⁷.

Ma è in Platone che si vede come nel mondo antico domini il punto di vista del valore d'uso e non ci sia una parola sul valore di scambio, ed è da questo punto di vista che Platone «tratta la divisione del lavoro come fondamento della separazione sociale fra i ceti»²⁸. Più ampiamente nei *Manoscritti del 1861-1863* – citando, riassumendo e parafrasando –, più concisamente nel Primo libro del *Capitale*, Marx si riferisce all'esposizione che Platone, nel Libro secondo della *Repubblica*, attraverso il dialogo tra Socrate e Adimanto sulla giustizia e l'ingiustizia, fa sull'origine e l'espansione della città mediante la divisione del lavoro. E osserva: «Platone deduce la divisione del lavoro all'interno della comunità dalla molteplicità dei bisogni e dalla unilateralità delle disposizioni naturali degli individui»²⁹. Egli fa corrispondere alla diversità dei bisogni la diversità dei singoli talenti e capacità che servono per la soddisfazione di questi bisogni. Di qui deriva la necessità che ciascuno esegua un lavoro diverso sulla base del suo talento naturale per soddisfare questi vari bisogni della città da costruire: «I diversi bisogni di una comunità richiedono, per essere soddisfatti attività diverse; i diversi talenti rendono atte le diverse nature umane più a questa che a quella attività»³⁰. E poiché «la città ha origine non appena il singolo non è più autonomo, ma ha bisogno di molti [...], il bisogno crea lo stato»³¹, su questa base della corrispondenza tra diversità naturale delle inclinazioni e bisogni diversi degli uomini è necessaria la divisione del lavoro e quest'ultima giustifica a sua volta l'organizzazione della società separata e articolata per ceti.

Ma a Marx «il punto di vista principale»³², *Haupt Gesichtspunkt*, sembra quello in cui Platone dice che in conseguenza della corrispondenza dei diversi talenti naturali dei singoli – necessari a eseguire lavori diversi – ai molteplici bisogni da soddisfare, «uno che esercita soltanto un'unica capacità tecnica, la realizzerà meglio di uno che si dedica a molte arti»³³. Perciò è l'operaio che deve adattarsi al lavoro, non il la-

²⁷ Ivi, p. 330; tr. it. cit., p. 409.

²⁸ *Ibidem*; tr. it. cit., pp. 409-410.

²⁹ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 409.

³⁰ MEGA², II/3 (*Text*).1, pp. 258-259; tr. it. cit., p. 298.

³¹ Ivi, p. 257; tr. it. cit., p. 296.

³² MEGA², II/10 (*Text*), p. 330; tr. it. cit., p. 409.

³³ MEGA², II/3 (*Text*).1, p. 257; tr. it. cit., p. 296.

voro che deve adattarsi all'operaio secondo la sua convenienza, il che accade quando l'operaio, invece di dedicarsi prevalentemente al lavoro specifico che deve fare e rispetto a cui ha inclinazione naturale, esercita molti lavori nello stesso tempo, cosicché l'uno o l'altro lavoro diventa secondario. Ma «se l'opera, dice Platone, deve aspettare l'operaio, spesso si lascerà passare il punto critico della produzione, e l'opera sarà rovinata, “ἔργου καιρὸν διόλλυται”»³⁴. Questo stesso punto di vista, centrale per Marx in Platone, si trova in Tucidide per il quale parimenti «la τέχνη non può essere esercitata come πάρεργον, lavoro secondario»³⁵, come dimostra l'arte nautica la quale richiede capacità tecnica quanto ogni altra cosa e non la si può esercitare solo quando si presenta l'occasione.

Pertanto – e anche questo è per Marx il punto di vista principale di Platone³⁶ – la divisione del lavoro, in corrispondenza della molteplicità dei bisogni, è orientata al meglio, κάλλιον, cioè alla riuscita migliore dell'opera, dunque alla qualità e non alla quantità, il che lega strettamente Platone al punto di vista antico sulla divisione del lavoro, dove compare come prevalente il valore d'uso e non il valore di scambio ossia la maggior abbondanza di merci a più basso costo. Solo in un punto, nota Marx, compare l'osservazione che la divisione del lavoro moltiplica la quantità dei prodotti, quindi compare il punto di vista del πλείω, e cita il passaggio in cui Socrate dice: «Per conseguenza le singole cose riescono più e meglio (πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον) e con maggiore facilità quando uno faccia una cosa sola, secondo la propria naturale disposizione e a tempo opportuno, senza darsi pensiero delle altre (sottolineato da Marx nei *Manoscritti del 1861-1863*)»³⁷. Qui si dice che con la divisione del lavoro secondo l'inclinazione di ciascuno e al momento opportuno, le cose riescono in quantità maggiore, πλείω. Ma, dice Marx, «altrimenti compare sempre κάλλιον»³⁸, che in questo passo anche compare, accanto a πλείω, quindi il punto di vista della divisione del lavoro orientata al valore d'uso si conferma costante.

³⁴ MEGA², II/10 (*Text*), p. 330; tr. it. cit., pp. 409-410.

³⁵ MEGA², II/3 (*Text*).1, p. 259; tr. it. cit., p. 299.

³⁶ Cfr. ivi, p. 257; tr. it. cit., p. 297.

³⁷ Citato ivi, p. 258, tr. it. cit., *ibidem* e in MEGA², II/10 (*Text*), p. 330, tr. it. cit., p. 409.

³⁸ MEGA², II/3 (*Text*).1, p. 257; tr. it. cit., p. 297.

Ritiene Marx che nel mettere la divisione del lavoro a principio formativo dello Stato, la *Repubblica* di Platone abbia idealizzato alla maniera ateniese il sistema egiziano delle caste. E osserva che anche per altri contemporanei di Platone l'Egitto con il suo sistema delle caste vale come paese industriale modello. Egli cita il *Busiride* di Isocrate, per il quale, grazie al fatto che il mitico re egizio vincolò le stesse persone allo stesso lavoro – giacché questo è l'unico modo di realizzare una cosa in maniera perfetta, mentre non si va a fondo in nessuna se si cambia occupazione –, gli egiziani hanno superato nelle arti e nei mestieri tutti coloro che si occupano delle stesse arti, più di come i maestri artigiani sono superiori alla gente comune inesperta. Circa l'organizzazione mediante la quale gli egiziani mantengono il regno e le altre istituzioni statali, essi eccellono talmente, sempre secondo Isocrate, che i più celebri filosofi che intraprendono a parlare di questi argomenti, lodano la superiorità della costituzione dello Stato che si ha in Egitto rispetto alle altre.

Lo stesso orientamento al valore d'uso nella trattazione della divisione del lavoro è per Marx predominante anche in Senofonte, benché egli sottolinei come in Senofonte ci sia un «istinto caratteristicamente borghese»³⁹ che «quindi ricorda tanto la morale borghese che l'economia borghese»⁴⁰. Egli ha una cognizione del rapporto tra divisione del lavoro ed estensione del mercato, che lo avvicina già alla divisione del lavoro che ci sarà nell'officina manifatturiera, e sotto questo aspetto, cioè di aver considerato la divisione del lavoro «non solo nell'insieme, ma anche nel singolo atelier»⁴¹, egli è interessato alla divisione del lavoro ancor più che Platone. Marx riporta un passo della *Ciropedia* dove Senofonte osserva che mangiare alla mensa del re di Persia non solo è un onore ma anche una soddisfazione del gusto perché i cibi sono molto migliori di quelli preparati altrove. Ciò si spiega con lo stesso motivo per cui in una grande città le arti e mestieri sono particolarmente perfezionati. Infatti, nelle città piccole la stessa persona fa molte cose – lettiere, aratri, tavoli, anche le case – ed è soddisfatta se in questo modo trova una clientela per il suo sostentamento. Di conseguenza «è semplicemente impossibile che un uomo il quale eserciti attività

³⁹ MEGA², II/10 (*Text*), pp. 330-331; tr. it. cit., p. 410 (ho modificato un po' la traduzione).

⁴⁰ MEGA², II/3 (*Text*). 1, p. 255; tr. it. cit., p. 294.

⁴¹ *Ibidem*.

così diverse faccia tutto *benes*»⁴² (scelgo la citazione contenuta nell'edizione del *Capitale* del 1867, perché il corsivo, secondo me, sottolinea, nonostante tutto, la prevalenza dell'orientamento al valore d'uso anche in Senofonte). Viceversa nelle grandi città, in cui ogni singolo artigiano trova molti clienti, basta un solo mestiere a coprire il suo fabbisogno, anzi non è necessario neanche che eserciti una sola arte, bensì una parte dell'arte stessa – chi fa calzari da uomo e chi ne fa da donna, e la divisione del lavoro si può spingere fino a un'ulteriore parzializzazione perché c'è chi guadagna da mangiare cucendo calzari e chi solo tagliandoli, oppure solo col tagliare abiti, mentre un altro semplicemente li aggiusta e questa specializzazione parziale gli basta per vivere. Di conseguenza «è inevitabile che l'esecutore del lavoro *più semplice* incondizionatamente lo faccia anche *al meglio*»⁴³ (di nuovo i corsivi, sempre dell'edizione del 1867, mostrano il nesso tra divisione del lavoro e valore d'uso). La stessa cosa deve pertanto accadere anche per l'arte culinaria – e infatti alla mensa del re di Persia i cibi erano preparati espressamente. Commenta Marx: «Qui vien fissato esclusivamente la bontà del valore d'uso che bisogna raggiungere, sebbene Senofonte già conosca la scala della divisione del lavoro come dipendente dall'*ampiezza del mercato*»⁴⁴. Da un lato ritorna perciò lo stesso motivo che in Platone, dall'altro c'è la dipendenza della divisione del lavoro dalla scala del mercato e «non solo, come in Platone, la divisione dei mestieri»⁴⁵, come è mostrato dall'affermazione per cui nelle grandi città la specializzazione è sufficiente a nutrire un artigiano perché ognuno di questi trova molti clienti. Su questo punto, rispetto a Platone «Senofonte va oltre: giacché egli, in primo luogo pone l'accento sulla riduzione del lavoro ad attività la più semplice possibile, in secondo luogo fa dipendere il grado al quale può essere portata la divisione del lavoro dall'estensione del mercato»⁴⁶. Proprio Senofonte comprende che quanto più i bisogni si moltiplicano e il mercato si amplia, tanto più aumenta la scala della divisione del lavoro. L'interesse a quest'ultima è maggiore che in Platone ed è spinta fino all'interno dell'officina, dun-

⁴² Citato da Marx, in traduzione, in MEGA², II/5 (*Text*), Berlin 1983, p. 299.

⁴³ Citato *ibidem*.

⁴⁴ MEGA², II/10 (*Text*), p. 331; tr. it. cit., p. 410 (ho modificato un po' la traduzione).

⁴⁵ MEGA², II/3 (*Text*).1, p. 255; tr. it. cit., p. 294.

⁴⁶ Ivi, p. 259; tr. it. cit., p. 299.

que vicinissimo alla modalità di produzione e di scambio nella connessione in cui esse si trovano nella fase manifatturiera moderna. E tuttavia l'orientamento della divisione del lavoro al valore d'uso, anche in un autore dall'istinto borghese come Senofonte, è ribadito articolatamente da Marx: «Sebbene [Senofonte] si avvicini tanto di più alla concezione dei moderni, tuttavia [si ritrova] in lui ciò che è caratteristico degli antichi. Si tratta soltanto del *valore d'uso*, del miglioramento della *qualità*. L'accorciamento del tempo di lavoro lo interessa tanto poco quanto interessa Platone, anche nell'unico passo nel quale questi eccezionalmente sottolinea di passaggio che vengono forniti *più* valori d'uso. Anche qui si tratta soltanto del guadagno in termini di *valori d'uso*; non dell'effetto della divisione del lavoro sul prodotto come *merce*»⁴⁷.

Partendo dall'affermazione della *Repubblica* secondo cui deve essere l'operaio ad adattarsi alle esigenze dell'opera conformemente alla natura dell'opera stessa e non l'opera ad aspettare il comodo dell'operaio, nel qual caso andrebbe in malora essendo passato il momento opportuno della produzione, Marx osserva, nei *Manoscritti del 1861-1863*, che «il principale argomento di Platone in favore della divisione del lavoro»⁴⁸, ovvero – più ironicamente, a mio avviso, nel *Capitale* – «la stessa idea platonica»⁴⁹, si trova in una protesta dei proprietari delle fabbriche inglesi di candeggio e tintoria contro la clausola di una legge sulle fabbriche del 1861, che imponeva lo stesso orario di refezione per tutti gli operai e proibiva che i giovani, le donne e i bambini venissero impiegati in questo tempo «in un locale nel quale contemporaneamente si svolga un processo di manifattura»⁵⁰. «*La stessa dinner hour*», osserva Marx, viene fissata «perché altrimenti diventa impossibile controllare se i lavoratori ottengono in generale i mealtimes»⁵¹, ossia gli intervalli per i pasti. L'argomentazione dei fabbricanti candeggiatori contro questa legge era che l'imposizione di un orario unico per i pasti comporta dei danni specifici per il lavoro manifatturiero a differenza che in quello industriale, nel senso che mentre nelle fabbriche

⁴⁷ Ivi, p. 255; tr. it. cit., p. 294 (ho leggermente modificato la traduzione in un punto).

⁴⁸ Ivi, p. 290; tr. it. cit., p. 333.

⁴⁹ MEGA², II/10 (*Text*), p. 330; tr. it. cit., p. 410.

⁵⁰ Citato in MEGA², II/3 (*Text*).I, p. 290; tr. it. cit., p. 333.

⁵¹ *Ibidem*; tr. it. cit., pp. 333-334.

le macchine possono essere fermate con la conseguenza di arrestare semplicemente la produzione senza provocare danni al prodotto nella sua qualità, nella manifattura invece, dove il meccanismo è in realtà un operaio combinato fatto di tanti operai parziali, è proprio questo che accade se le varie operazioni richieste (lavatura, manganatura, calandratura, tintura) vengono interrotte a un tempo predeterminato come quello dell'orario uniforme dei pasti: «L'imposizione di una stessa ora per il pranzo per tutti quanti i lavoratori potrebbe a volta sottoporre degli oggetti di valore al rischio di restare danneggiati dall'incompletezza della lavorazione (*might occasionally subject valuable goods to the risk of danger for incomplete operations*)»⁵². Nell'edizione del 1867 del *Capitale* "occasionally" è messo da Marx in corsivo, a mio avviso quasi a fare da richiamo alle parole greche di Platone poche righe prima riportate, ἔργου καιρὸν διόλλυται, ossia che l'opera se ne va in malora se il lavoro sta ad aspettare il lavoratore e così passa il momento critico della produzione. A queste posizioni dei candeggiatori Marx osserva: «Le platonisme où va-t-il se nicher!»⁵³. In questa che a me sembra una battuta ironica, si vede con chiarezza come Marx voglia sottolineare la differenza netta tra la concezione antica e quella manifatturiera della divisione del lavoro. È come se dicesse: ma come, in Platone non c'è una sola sillaba che possa accennare al valore di scambio, quindi alla riduzione del prezzo delle merci grazie all'aumento di produttività che la divisione del lavoro comporta, e invece la concezione platonica va ad annidarsi imprevedibilmente in un contesto in cui proprio la concezione del valore di scambio è quella che predomina e dunque la divisione del lavoro serve ad aumentare la produttività in vista dell'accumulazione capitalistica ovvero della valorizzazione del valore! Certo, la divisione del lavoro è presa nella manifattura dalle forme di produzione precedenti, dal sistema delle caste come realizzazione per legge della divisione naturale delle piante e degli animali in specie e sottospecie, trasferita dagli antichi nella società, mentre nell'officina l'artigiano si attiene sì al mestiere tramandato ma non tollera autorità sopra di lui. Ma nella manifattura moderna essa viene introdotta proprio nell'officina, diventa una forza produttiva del capitale contro l'operaio, e tocca da cima a fondo, nella sussunzione reale, la forza-lavoro storpiando-

⁵² Citato *ibidem*, tr. it. cit., p. 333 e in MEGA², II/5 (*Text*), p. 299.

⁵³ MEGA², II/10 (*Text*), p. 330.

la. È evidente la trasposizione del platonismo in tutt'altro contesto da parte di questi capitalisti.

4. Dicendo questo, Marx non sta certo sostenendo un ritorno al modo di produzione sociale antico, tutt'altro. In quanto la manifattura aumenta la forza produttiva del lavoro sociale concentrando i mezzi di produzione prima dispersi tra produttori individuali privati, contadini o artigiani, proprietari diretti dei mezzi di produzione, essa è un momento di progresso storico necessario allo sviluppo della formazione economica della società. Ma in quanto questa forza produttiva del lavoro sociale si erge contro il lavoratore e lo storpia, essa «si presenta come un mezzo di sfruttamento incivilito e raffinato»⁵⁴.

La stessa produzione capitalistica moderna avviò, nell'ultimo terzo del secolo XVIII, la distruzione della divisione del lavoro, su cui poggiava la manifattura, passando alla grande industria. Questo "progresso" avviene non certo nell'interesse degli operai, ma, al contrario, sempre per le esigenze dell'autovalorizzazione del capitale, dunque è una fase ulteriore della produzione del plusvalore relativo mediante la sottomissione reale del lavoro al capitale.

Il fatto che il fondamento della manifattura rimanesse l'abilità artigiana e quindi quel processo lavorativo non possedesse «una ossatura *oggettiva* indipendente dai lavoratori stessi»⁵⁵, esponeva continuamente il capitale all'insubordinazione degli operai mandando così in malora più che l'opera, come volevano Platone e i candeggiatori inglesi, il processo di valorizzazione, quindi la possibilità per il capitale di esercitare il comando sul lavoro in tutta la sua estensione. Questo comando, minacciato dal disordine manifatturiero della divisione del lavoro, fu ristabilito dall'introduzione delle macchine. «Le macchine sopprimono l'attività di tipo artigiano come principio regolatore della produzione sociale. Così, da una parte viene eliminata la ragione tecnica dell'annessione dell'operaio ad una funzione parziale per tutta la vita e dall'altra cadono i limiti che quello stesso principio ancora imponeva al dominio del capitale»⁵⁶. Ma in tal modo la prima e più importante forza produttiva cessa di essere l'operaio immediato e diventa la scienza che è incorporata nella macchine e nella combinazione e

⁵⁴ Ivi, p. 329; tr. it. cit., p. 408.

⁵⁵ Ivi, p. 331; tr. it. cit., p. 411.

⁵⁶ Ivi, p. 332; tr. it. cit., p. 412.

sviluppo delle attività e delle relazioni umane. Della scienza, che è una forza produttiva presente in tutta la società grazie allo sviluppo della conoscenza e del dominio dell'uomo, come corpo sociale, sulla natura, si appropria gratis il capitale così come prima esso si era appropriato gratis della divisione del lavoro sociale tramandato nei mestieri e nel loro ordinamento per caste. E così la scienza stessa, ossia l'intero cervello sociale generale, diventa qui una forza produttiva del capitale che si erge contro l'operaio come una potenza estranea con la peculiarità, all'opposto che nella manifattura, di rendere superfluo il lavoro immediato quindi l'operaio stesso.

Ma così il capitale entra in contraddizione con il suo stesso presupposto, cosa che non accade nella manifattura, dove il lavoro immediato dell'operaio rimane l'imprescindibile sorgente della ricchezza. Infatti con la grande industria la scienza applicata alla produzione rende possibile ridurre al minimo il tempo di lavoro necessario alla società per riprodursi e lasciare tempo per il libero sviluppo dell'individualità: «Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso»⁵⁷. Ma questo predominio del valore d'uso, condizione della società comunista, crea una situazione completamente differente da quella antica. Grazie al dominio dell'uomo sulla natura come individuo sociale, è possibile che ciascun individuo estrinsechi le sue capacità come vuole, senza una misura prestabilita, ottenendo ciascuno secondo i suoi bisogni. Questo è molto distante dal rapporto che Platone, come abbiamo visto, stabiliva tra la diversità dei bisogni, da cui nasce lo Stato, e la diversità dei talenti naturali cristallizzati nella divisione sociale del lavoro idealizzata in un ordine reso immutabile per legge. Infatti nelle condizioni create dalla grande industria (e a maggior ragione in quella che si chiama produzione post-industriale o postmoderna) «al bisogno naturale è subentrato un bisogno storicamente prodotto»⁵⁸ e di conseguenza «la necessità naturale nella sua forma immediata è scomparsa»⁵⁹. Ma, dall'altro lato, finché persiste il rapporto di capitale, la ricchezza continua a essere misurata in base all'appropriazione del tempo di lavoro altrui da par-

⁵⁷ MEGA², II/1 (*Text*).2, p. 581; tr. it. cit., II, p. 401.

⁵⁸ MEGA², II/1 (*Text*).1, p. 241; tr. it. cit., I, p. 318.

⁵⁹ *Ibidem*.

te di pochi che non lavorano e costringono molti a cercare lavoro e, ove per caso lo trovassero, a lavorare più del necessario, per vivere, quindi li costringono a dipendere dalla necessità naturale, malgrado che lo sviluppo della scienza come forza produttiva sociale potrebbe affrancare tutti da quest'ultima forma di servitù. Così, il capitale non è capace di misurare e utilizzare la grande ricchezza creata dal sapere sociale generale, ma la dilapida, come notiamo oggi in modo particolarmente evidente nell'attuale crisi del capitalismo globale, perciò diventa improduttivo e dannoso per la società. Se e quando questa «base miserabile»⁶⁰ salterà in aria, non è scritto in nessun movimento teleologico di un'Idea immanente alla storia, perché dipende esclusivamente dalle azioni collettive che grandi masse umane organizzate potranno mettere in essere e di cui il rischio di fallimenti e anche la ripetizione di fallimenti già verificatisi non sono esclusi a priori. La considerazione storica può solo tentare di fornire qualche strumento per individuare correttamente l'«indizio di un superamento dell'attuale forma dei rapporti di produzione»⁶¹, ovvero «un presagio del futuro»⁶², condizione potenziale dell'azione trasformatrice.

⁶⁰ MEGA², II/1 (*Text*) 2, p. 581; tr. it. cit., II, p. 401.

⁶¹ Ivi, p. 369; tr. it. cit., II, p. 82.

⁶² *Ibidem*.

FRANCESCO DONADIO¹

Prolegomeni a un'interpretazione di Eraclito nelle riflessioni del Conte Paul Yorck von Wartenburg

Per un cultore di filosofia antica può suonare strano associare al pensiero di Eraclito il nome del conte Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897), un personaggio dell'alta aristocrazia prussiana vissuto al di fuori di ogni circuito accademico e venuto alla ribalta essenzialmente con la pubblicazione di un suo *Carteggio* (1877-1897) con il filosofo Wilhelm Dilthey². Sulla caratura filosofica di questo *Carteggio*, soprattutto in riferimento alle importanti riflessioni riguardanti il problema della storicità e della vita storica, il tema che accomunava questi due amici con-filosofanti, è stato per primo Martin Heidegger a richiamare l'attenzione nella sua opera *Essere e tempo* (1927). Quel *Carteggio*, però, ha un significato che va al di là dell'incontro tra due personalità dall'alto profilo morale e intellettuale. Esso è anche uno spaccato d'epoca e una spia rivelatrice dei molteplici interessi culturali, talvolta con radici e sviluppi diversi, di cui si materava la loro amicizia, al di là di una profonda corrente di spontanea convergenza e affinità elettiva. Attingendo a questa concreta «fucina di pensiero» si possono già riconoscere in essa alcune linee che rinviano a un concreto interesse di Yorck per la filosofia antica e per alcuni rappresentanti di una storiografia filosofica del suo tempo, quali ad esempio Th. Gomperz, H. Diels, H. Usener, E. Zeller, etc., che ancora oggi rappresentano per noi stazioni fondamentali per l'esplorazione del pensiero antico.

¹ Università degli Studi di Napoli "Federico II" (fdonadio@unina.it).

² Per un profilo biobibliografico più ampio, si rimanda all'edizione italiana, con testo tedesco a fronte, P. YORCK VON WARTENBURG, *Tutti gli scritti*, a cura di F. DONADIO, Bompiani, Milano 2006. Nel presente lavoro i testi yorckiani saranno citati utilizzando la suddetta edizione con l'indicazione dei singoli scritti, seguita dal numero di pagina.

Naturalmente si tratta di «spunti», quasi solo la parte emersa di uno sconfinato continente in attesa di esplorazione, anche se, laddove interviene con i suoi colpi di sonda, come ad esempio sulla interpretazione schleiermacheriana di Platone e sulla connessa questione dell'autenticità del Parmenide platonico con cui Dilthey era affannosamente alle prese, Yorck mostra, non solo di muoversi efficacemente tra molteplici fonti conoscitive e adeguate modalità di approccio, ma soprattutto di tenere ben ferma la ricerca di una loro concreta prospettiva di connessione. Intervenendo quasi in presa in diretta, per lo più sollecitato dallo stesso Dilthey a un giudizio su una linea interpretativa ancora in gestazione, Yorck rivela uno straordinario intuito ermeneutico che gli consente di sintonizzarsi con lo «spirito» di un'opera e di leggerla nel suo *farsi*, nell'atto della sua stessa genesi, una capacità riconosciutagli peraltro dallo stesso Dilthey.

È ovvio, però, che un *corpus* di lettere è pur sempre fatto di frammenti e ciò pone a ogni interprete il problema di come riunirli in un mosaico coerente disponendone le molteplici tessere attorno a un nucleo centrale. «Con i frammenti, infatti, scrive Yorck, quando non sono troppo scarsi, le cose stanno in modo che essi sono puri segmenti che permettono di indicare e di disegnare il cerchio. Il pensiero filosofico è in sé sistematico»³.

In effetti, al di là del suo stesso configurarsi in un «sistema», il pensiero filosofico nel suo costituirsi e svolgersi come tale obbedisce a una condizione di base definita già da Platone come «il problema dell'uno e dei molti», cioè come esigenza di un orizzonte dentro cui portare a connessione la molteplicità della nostra esperienza di vita e così renderne possibile la *pensabilità*. Un tale orizzonte può ricevere le più varie denominazioni, ma ogni volta esso fa da polo di attrazione unificante per l'interpretazione delle differenze e variazioni che riempiono la scena della vita. Dopotutto un'epoca storica o una stagione culturale non si comprendono se non risalendo ai rispettivi «paradigmi» che presiedono alla loro identità dinamica, cioè al loro specifico modo di coordinare il rapporto tra ragione e vita, interiorità ed exteriorità, sentimento e linguaggio. Si può qui sostituire comodamente il termine «paradigma» con quello yorckiano di «posizione della coscienza», a patto di intendere la coscienza non isolatamente, ma nel suo costitutivo rapporto al mondo, come un tipico modo di soggiornare nel mon-

³ *Carteggio*, 541.

do. Ora, però, questa specificità di uno stile di vita o di una visione del mondo può essere ricondotta al fatto che a sua volta la «coscienza», in quanto campo dinamico congiuntamente innervato dalle funzioni psichiche del sentire, del rappresentare e del volere, concretamente si articola sempre come un equilibrio instabile, in cui ogni volta una di queste funzioni – intese fenomenologicamente come «*apriori* materiali» – diventa dominante sulle altre, trasformandosi per così dire in organo privilegiato di comprensione di una specifica epoca, colorandola secondo uno specifico *imprinting* e così differenziandola dalle altre.

Questa breve premessa si è resa necessaria per seguire Yorck nel confronto che egli istituisce con la greicità, con il suo sogno di pensare la vita come armonia, ma anche con il suo disincanto per una tale fittizia conciliazione che ne mina dall'interno ogni solidità di costruzione, riaprendo i cantieri di una verità che non è mai data, ma sempre in via di farsi. Oppure, rovesciando questo movimento di discorso, si potrebbe nietzschianamente – ma, come si vedrà, anche yorckianamente – muovere dall'esperienza dell'ineludibile condizione esistenziale di scissione dei greci per comprendere la loro esigenza vitale di proiettarsi in un mondo alternativo, inseguendo la magia di un'utopia del bello e del bene come ricomposizione delle contraddizioni e dei conflitti dell'umano. Dentro una tale dialettica vivente è da pensarsi per Yorck il confronto stesso di Eraclito con la greicità, per situarlo appunto *al limite* di essa e così riconoscerlo come il suo cuore di cristallo, quasi una forza *rivelativa* che ci consente di ridiscendere al di là della bella parvenza alla sua incandescenza più profonda, per mostrane il cuore interno, laddove si agitano i sommovimenti inespresi della vita e gli intrecci ineludibili del destino.

La struttura «visiva» della greicità

Prima di analizzare il confronto di Yorck con la greicità è opportuno sottolineare che noi non disponiamo di opere compiute di questo autore, ad eccezione di un breve scritto sulla tragedia, l'unico da lui pubblicato in vita⁴, e quindi ci troviamo di fronte a una produzione

⁴ *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Berlin 1866. [tr. it. a cura di F. DONADIO, in *Da Eraclito a Sofocle*, Napoli 1992, pp. 91-130. Nell'edizione Bompiani sopra indicata è alle pp. 1507-1579].

frammentaria, fatta per la maggior parte da lettere e da abbozzi di riflessioni sparse pubblicati postumi. Questo ci impone di applicare ai suoi materiali filosofici lo stesso criterio da lui indicato per l'interpretazione dei *Frammenti* a noi pervenuti dei presocratici: «segmenti» da riprendere e da integrare in un discorso organico, cioè da analizzare risalendo al di là del loro senso letterale e del loro contenuto ordinario, per farne emergere la corrente vitale di cui sono espressione, il loro radicamento «ambientale» connesso a una specifica esperienza di uno spazio e di un tempo antropologicamente pieni: «credo che uomini e non idee prive di mani e piedi muovano la storia». Si comprende in tal modo la stretta correlazione tra la nascita del pensiero teoretico dei greci e il loro «ambiente visivo». Appunto «la scena del πέρασ and dell'ἄπειρον era l'articolazione marittimo-terrestre del mondo greco e dell'Asia minore. Dovunque *mare clausum*. L'illimitato, lo sconfinato come sfondo, il corrispondente simbolo o immagine di un pensiero visivo come sentimento di libertà del pensiero che s'innalza. Non l'acqua in quanto tale – il mare al di là dei golfi è il principio di Talete. L'ignoto, ciò che è presagito viene sempre valutato come *radix*»⁵.

È in tale contesto che si sviluppa l'identità dello spirito greco, la sua «predisposizione psichica» per la «forma». In effetti, come si è già osservato, per comprendere un'epoca storica è necessario risalire al suo codice ordinatore, che è in un certo senso l'orizzonte dentro il quale le sue concrete articolazioni di vita e l'intero mondo degli enti acquistano intelligibilità e in base al quale si rende possibile la costituzione di una specifica fisiognomica spirituale. Questo codice ordinatore come principio unificante dello spirito greco è la «visione»: l'attività universale della coscienza greca è dominata dal sensorio psichico del «vedere» e perciò essa fu «essenzialmente coscienza estetica»⁶. La stessa filosofia greca può «essere caratterizzata come un'analisi della complessa ocularità e il suo eterno merito può essere individuato nel fatto di aver messo in evidenza gli immutabili, in quanto strutturalmente dati, rapporti dell'ocularità»⁷. Osservando come «nello sforzo di risalire oltre il dato, lo spirito greco sia rimasto vincolato alla visione, sia nella modalità della regressione sia nel risultato finale», Yorck individua nell'«idea della forma, un'idea di provenienza oculare», il filo rosso che aveva guidato

⁵ *Carteggio*, 541.

⁶ *Coscienza e storia*, 1207.

⁷ *Op. cit.*, 1197.

già la ricerca conoscitiva degli Ioni, anche se nella sua determinazione più astratta, come «oggettivato campo visivo». Su questi presupposti egli non manca di sottolineare la centralità dello «spazio» per il pensiero greco, il fatto cioè che esso abbia costituito per la grecità «un interesse della vita».

Una evoluzione e un approfondimento di questo atteggiamento della coscienza greca è rappresentato dall'invenzione dell'idea di «kosmos», che «non è l'universo o il tutto, designazioni che lo precedono, ma la combinazione armonica del tutto e, quindi, un termine dipendente da una determinazione di rapporto. *Kosmos* è l'espressione prima, estetica del *logos*. È un nuovo passo verso di esso dal *πέρας* e *ἄπειρον*, il passo dalla dicotomia al *Syndesmos*, dalla dialettica alla logica. In un senso del tutto proprio si tratta di un progresso inventivo», «il primo grande passo per giungere dietro l'apparenza»⁸.

I molteplici piani simbolici che ora s'intersecano intorno all'occhio, sia come organo sia come funzione, convergono in quella selettiva «comprensione» dell'essere che si costituisce nello spazio della vista e della luce. Questo schema dell'essere governa e accompagna tutte le manifestazioni dello spirito greco che risultano permeate di una determinazione ottica. «Questo processo storico della vita era forse in una relazione virtuale con il *περιέχον* naturale e può soddisfare la fantasia immaginare come la trasparenza dell'aria, le linee pure di monti e paesaggi, l'immensità del mare che permette un'illimitata visione, la chiarezza dei fenomeni e degli eventi astrali, hanno formato l'occhio e con il vedere hanno formato e nutrito la forza dello sguardo interno, la rappresentazione visiva – *ἐπιστήμη*»⁹.

Non si tratta certo di ricondurre meccanicamente la posizione greca della coscienza alle sue condizioni naturali – ricadendo in una «metafisica naturalistica» come esatto contrario dell'ipotesi di una radicale indipendenza della posizione della coscienza dalle condizioni ambientali – ma di situarla, in quanto sistema intenzionale, nel campo totale dei nostri rapporti col mondo, tenendo presente che «per la conoscenza di un processo storico è determinante la propria datità psico-fisica che rende possibile la riattualizzazione dell'esperienza vitale». Ora la datità psicofisica del mondo greco risulta segnata, come si è osservato, dal predominio, che in essa viene a costituirsi, del sensorio visivo con

⁸ *Carteggio*, 541.

⁹ *Coscienza e storia*, 1207.

le diverse variazioni che si possono registrare al suo interno. «Questa posizione greca della coscienza [...] determinò l'intera ampiezza e profondità di quella vita, apparendo essa come una sua caratteristica specificazione. Essa forma e determina non solo il comportamento scientifico, la visione del mondo in generale e la prassi scientifica (d'altronde la scienza medica greca, la meccanica non meno della filosofia greca, è sorta da essa), ma anche il comportamento pratico deriva da essa, un'affermazione che apparirà meno azzardata se si tiene presente la pedagogia dei greci e la loro posizione verso la politica»¹⁰. Comportamento ottico e costituzione psichica governata dal «rappresentare» prefigurano quell'approccio selettivo al mondo in proiezione oggettivante, cioè in una configurazione articolata come «stabile essere», di cui il sapere metafisico rappresentava l'espressione più alta.

Una notevole parte di queste riflessioni sono contenute in un abbozzo di lavoro degli ultimi anni di vita in cui Yorck tenta una ricostruzione delle tre fondamentali epoche della cultura occidentale, quella greca, quella cristiana e quella moderna riportandole ai rispetti codici ordinatori del rappresentare, del sentire e del volere. A questi appunti il curatore I. Fetscher ha provveduto a offrire non solo un certo ordine, corredandoli persino di un *Indice* come orientamento per il lettore, ma anche un titolo, quello appunto di *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, reso in italiano per esigenze editoriali con *Coscienza e storia*.

Eraclito e la grecità border-line

Questo confronto con la filosofia greca, per la quale Yorck nutriva un vivo interesse, documentato, come si è accennato, dalla sua dissertazione giovanile sulla tragedia greca, da alcune lettere nel *Carteggio* con Dilthey e dall'abbozzo di *Coscienza e storia*, si è arricchito nel 1959 di un altro frammento filosofico inedito su *Eraclito*, di cui in realtà era rimasto solo una copia a mano approntata per Dilthey. A questo lavoro, pubblicato peraltro a cura dello stesso Iring Fetscher¹¹, Dilthey

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Heraklit, ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß*, hrsg. von Iring Fetscher, in «Archiv für Philosophie» 9 (1959) 214-284; [tr. it. a cura di F. DONADIO, in *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, cit., pp. 131-211. Nell'edizione Bompiani da cui qui si cita è alle pp. 1353-1505]. Per un'analisi più contenutistica di questo saggio

accenna in questi termini nella lettera 145 del *Carteggio*: «È una gioia del tutto particolare che Lei si sia accinto all'Eraclito. Possa ora finirlo anche per il nostro *Archiv* come dignitoso inizio della Sua attività di scrittore, dopo averlo ripreso a distanza di tanti anni e con la speranza che ora venga completato tutto in una sola volta, perché Lei ha molto da dire al mondo»¹². In effetti, questi interessi filosofici per il mondo greco erano presenti in Yorck sin dall'inizio e ciò spiega come Dilthey nella lettera N. 30 del maggio 1883, che accompagnava l'invio all'amico della sua *Introduzione alle scienze dello spirito*, peraltro dedicata a lui, potesse auspicare che il prossimo libro fosse quello di Yorck su «La greicità»¹³, un auspicio rimasto purtroppo nel cassetto.

È importante, però, sottolineare che, al di là del peso e dell'estensione che Yorck attribuisce al confronto con la greicità, l'interesse della sua ricerca è soprattutto nel fatto che un tale confronto non si sviluppa secondo una direzione canonica, ma sono prese in considerazione quelle correnti di pensiero che rappresentano una mostruosa sfida a questo modello. Sappiamo, infatti, che da un lato la greicità si presenta, secondo lo schema di lettura neoclassica, come luogo di conciliazione e di armonia, come una civiltà delle forme e della visione, dall'altro lato, però, è noto che, attraverso uno scavo del meccanismo da cui è generato un tale paesaggio interiore, emerge l'occultamento della vita che si accompagna alla nascita di questa civiltà, il cui prodotto più alto si caratterizza come «pensiero metafisico».

A una tale analisi in profondità la greicità si rivela, quindi, non come un blocco compatto e unico, ma attraversata da un sotterraneo gioco di correnti in cui, sebbene il momento della metafisica, inteso come regno delle forme e della stabilità dell'essere, appare senza dubbio il più importante e alla fine vincente, esso non è mai riuscito a esorcizzare il suo altro: il movimento della vita che fluttua dietro a tutte le forme e a volte lacera l'incantesimo della bella parvenza. In tale senso può risultare interessante seguire Yorck nell'esplorazione di momenti teorici e di figure storiche che rappresentano percorsi alternativi rispetto

si rinvia a F. DONADIO, *Introduzione a Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, cit. pp. 7-88, in particolare pp. 26-49 e a G. KÜHNE-BERTRAM, *Paul Yorck von Wartenburgs Interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie*, in «Dilthey-Jahrbuch», 5 (1988) 181-199.

¹² *Carteggio*, 651.

¹³ *Carteggio*, 245.

al nucleo centrale della grecità costituito dalla metafisica. Si tratta di forme di elaborazione sapienziale nelle quali il movimento della vita non si era ancora irrigidito nelle forme stabili dell'essere, un evento che irrompe attraverso il predominio della rappresentazione, legata alla funzione psichica del vedere, nel quale è da individuarsi la nascita della metafisica.

È importante qui ricordare che l'evento della metafisica – che coincide con il platonismo – si costituisce attraverso l'individuazione di un piano sottratto al movimento del divenire e ad esso contrapposto. Tale operazione nasconde una tecnica furbesca di dominio della realtà, di immunizzazione dai suoi caratteri di precarietà, di temporalità e di instabilità. La metafisica si presenta a Yorck come l'espressione radicalizzata della forma psichica della visione, che implica sempre un allontanamento dal vissuto e dai suoi modi temporali, per poterli organizzare dentro rigorose forme logiche e così dominarli. Ogni decostruzione della metafisica deve, quindi, portare allo scoperto la specifica dialettica tra vita e rappresentazione, tra il movimento della vita e il suo irretimento nelle forme stabili dell'essere. Il ritorno al movimento originario della vita svela in tal modo l'illusione o il carattere derivato del mondo delle forme. L'essere è «un risultato della vita»¹⁴.

Questo momento alternativo all'interno dello stesso mondo greco è rappresentato, da un lato, dalla forma letteraria della tragedia e, dall'altro, da Eraclito. Queste due espressioni dello spirito greco, in quanto s'inscrivono in una struttura di pensiero e di discorso non-ancora-metafisica, per essere intese nella loro autonoma forza d'interpellanza, devono essere accostate con una griglia interpretativa non-più-metafisica. È in tale allargamento a forme di pensiero eterogenee all'impianto della metafisica che Yorck individua tracce di un percorso storico-genetico che non è ritorno nostalgico al passato, ma progetto, recupero di forme sapienziali contrarie certo alla logica metafisica, ma nelle quali è ancora percepibile la pulsazione della vita.

Ora in Eraclito tale corrente vitale, non ancora annessa al territorio della rappresentazione, s'illuminava nel suo nascondimento attraverso i *dissoi logoi* che, nella loro antitesi, custodivano forse il mistero della vita nella sua insondabile profondità più di quanto fosse riuscito alle forme del pensiero metafisico. Anche in Yorck si può parlare di un «oltrepassamento» della metafisica occidentale, ma qui «oltrepas-

¹⁴ *Coscienza e storia*, 1127.

samento», come interrogazione originaria dell'orizzonte di proiezione in cui si consuma l'occultamento della vita, è al tempo stesso dialogo pensante con figure e percorsi teoretici che rappresentano una stazione importante per comprendere che la metafisica non è stata l'unica possibilità dell'essenza futurativa del mondo greco.

Da questo esplicito assunto programmatico è facile dedurre che Yorck non si propone di offrire una ricostruzione storiografica del pensiero di Eraclito *più esatta* delle altre, ma di chiarire chi sia stato davvero Eraclito nella storia del pensiero greco e quale ruolo decisivo rivesta per un'interpretazione della cultura dell'occidente e del compito del pensiero. È in tale contrapposizione dialogante con Eraclito che il lavoro di Yorck, al di là della stessa ripresa esplicita di alcuni contenuti dei frammenti eraclitei, sui quali una più scaltrita e aggiornata filologia e critica storica potrebbe intervenire con autorevoli correzioni ed integrazioni, si con-figura come un documento prezioso non solo per capire Eraclito – situandolo ai confini della concettualità greca, cioè metafisica – ma soprattutto per capire lo stesso Yorck nel suo costante e vigoroso sforzo di chiarire la natura della metafisica e l'operazione connessa di occultamento della vita che, alla metafisica in quanto tale, rimane nascosta. Si tratta, insomma, di un'interpretazione di Eraclito in cui «è determinante un intento filosofico, non filologico», un'interpretazione che non si esaurisca nel compito – impossibile con gli strumenti della pura filologia – di risalire all'Eraclito reale, ma si renda capace di domandare di nuovo la questione da cui il pensiero di Eraclito fu appassionatamente dominato. «Come la vita può essere accostata solo attraverso il vissuto, così la comprensione di un movimento filosofico è possibile solo attraverso un comportamento filosofico, in sé un compito filosofico»¹⁵.

Per un tale compito si rendeva necessaria per Yorck l'assunzione di «una prospettiva storico-psicologica» che, attraverso l'individuazione della «posizione della coscienza» e della «corrispondente concettualità dell'epoca del filosofo», desumesse «il criterio» per riconoscere ciò che poteva essere cronologicamente proprio o estraneo ad Eraclito e di respingere in tal modo «l'introduzione di concezioni e problemi gno-seologici possibili solo più tardi». A questi criteri per una ermeneutica del testo eracliteo si doveva aggiungere, «come mezzo integrativo», «la considerazione degli effetti della concettualità eraclitea», «un pro-

¹⁵ *Eraclito*, 1359.

cedimento» che lo stesso Yorck trovava assente nella comune lettura di Eraclito e nel quale sarebbe da ricercare la novità e la specificità del suo lavoro. «Le potenze storiche si possono conoscere pienamente solo partendo dai loro legittimi effetti. L'atto conoscitivo storico va dall'effetto alla causa. Anche le conseguenze non ricavate dallo stesso autore illuminano le premesse»¹⁶.

¹⁶ *Eraclito*, 1357.

RENATA VITI CAVALIERE¹**Echi platonici negli scritti di Luigi Scaravelli**

Con l'“amico Platone” tenne sempre aperto un dialogo franco e incalzante, come si fa con un compagno di studi al quale puntigliosamente si chiede conto di ciò che dice, ribattendo punto su punto. Luigi Scaravelli, noto principalmente per i suoi scritti su Kant, discepolo di Gentile e acuto interprete di Croce, è stato autore di un libro importante, speculativamente assai profondo, dal titolo *Critica del capire*, uscito a Firenze nel 1942². Al fondo della sua più impegnativa prova filosofica, come peraltro tra le pieghe dell'intera sua produzione scientifica, è possibile cogliere il segno impresso dai numerosi lavori giovanili in preparazione di un volume su Platone ch'ebbe in mente di scrivere e che in realtà mai vide la luce. Un insigne interprete dell'opera di Scaravelli ha perciò sostenuto con buone ragioni che la stesura del libro teoretico del '42 abbia finito per assorbire in sé il progettato libro platonico fino a sostituirlo³. Chi poi ha potuto indagare nel *Nachlass* del pensatore fiorentino, tra le carte d'archivio rimaste in molti casi ancora inedite, ha trovato conferma del fatto che si dovesse parlare di una vera e propria “genesi platonica” della *Critica del capire*⁴. Preziose risultano le note autobiografiche, contenute, per esempio, nel

¹ Università degli Studi Napoli “Federico II” (viti@unina.it). Dedico con affetto questo mio breve saggio a Gianni Casertano, maestro negli studi del mondo antico, grata per l'amicizia di cui mi onora da tempo.

² Mario Corsi ha avuto il merito di raccogliere gli scritti di Scaravelli in due volumi presso la casa editrice La Nuova Italia: *Critica del capire e altri scritti* (vol. I) e *Scritti kantiani* (vol. II), Firenze 1968.

³ L'osservazione è di Gennaro Sasso del quale si veda il saggio: *Luigi Scaravelli e il “Sofista” di Platone*, nel volume *Id., Filosofia e idealismo*, III (De Ruggiero, Calogero, Scaravelli), Bibliopolis, Napoli 1997.

⁴ Rinvio a M. BISCUSO, *Sulla genesi e la composizione della Critica del capire*, nel vo-

Curriculum da lui redatto nel 1950⁵, e soprattutto sono utili alcuni carteggi in cui Scaravelli svelava le fonti adottando spesso uno stile brioso più espressivo ed efficace che non il ragionamento “contenuto” tipico dell’esposizione destinata alla stampa. Dal *curriculum* si apprendono temi e fasi di sviluppo del suo pensiero, mentre nello scambio epistolare con l’amico Fossi, in particolare modo, gli echi platonici assumono una vivacità e una freschezza non comuni, quasi che all’antico filosofo, convitato d’onore, sia stato necessario assegnare il ruolo di uno straordinario terzo interlocutore⁶. Nel racconto della sua formazione Scaravelli ha molto insistito sulle conoscenze scientifiche (di medicina, di fisica, di matematica) acquisite prima che sbocciasse in lui l’interesse filosofico, e sull’arricchimento spirituale venutogli dai numerosi viaggi

lume di Autori vari, *Scaravelli pensatore europeo*, a cura di M. BISCUSO e G. GEMBITTO, Armando Siciliano editore, Messina 2003, pp. 109-138.

⁵ Si veda *Una scelta di inediti di Luigi Scaravelli*, a cura di M. CORSI, in «Il cannocchiale», 1, 1999: insieme con il *Curriculum* venivano pubblicati *Due scritti sul Sofista*, Presentazione di G. TRAVERSA, pp. 147-168. Segnalo nello stesso fascicolo il saggio di L. DETTI, *L’indicibile rapporto tra distinzione e contraddittorietà*, pp. 255-267.

⁶ Fondamentale per la comprensione dell’opera maggiore di Scaravelli è il carteggio con Piero Fossi (letterato fiorentino) che Corsi ha curato per la stampa nei primi anni Ottanta (*Lettere a un amico fiorentino*, Nistri-Lischi, Pisa 1983). Queste lettere sono peraltro la migliore testimonianza della presenza di Platone negli scritti scaravelliani. Mi sia permesso un ricordo personale: il volume fu presentato presso l’Istituto “Suor Orsola Benincasa” di Napoli con i magistrali interventi di Raffaello Franchini, Rosario Assunto, Claudio Cesa, Valerio Verra e lo stesso Corsi. Franchini sottolineò l’impegno etico-politico della *Critica del capire*, Assunto segnalò la grande competenza estetica dello Scaravelli, e Verra mise in luce i tanti spunti hegeliani presenti nel testo. La testimonianza di Claudio Cesa fu molto significativa perché egli da studente era stato a lezione da Scaravelli, e aveva fatto esperienza delle difficoltà di seguirlo quando da una parola di Kant o di Hegel chiamava in causa Platone e Leibniz, Aristotele e Gentile. Cesa si interrogava inoltre sui motivi della scarsa fortuna di un libro come la *Critica del capire*, che uscì in anni di guerra, ma soprattutto per certi aspetti “fuori tempo”, se si considera che almeno dal 1950 in Italia si prese a parlare d’altro, cioè di filosofia dell’esistenza o del Circolo di Vienna. Ma, obiettava Cesa, non è forse vero che gli “anacronistici” temi della distinzione e della contraddittorietà sono appartenuti al pensiero occidentale, per non dire alla filosofia mondiale, come infatti prova il frequente ricorso dell’Autore all’inesauribile fonte dei classici greci? Non si può dire, peraltro, che Scaravelli sia rimasto chiuso nei confini della tradizione italiana. Egli era tutt’altro che “provinciale”. Conosceva bene alcune lingue europee, e tradusse, come si sa, Heidegger nel ‘32 (la prolusione *Was ist Metaphysik?*) e nel ‘35 scrisse tra i primi in Italia un saggio sul filosofo tedesco (*Il problema speculativo di Martin Heidegger*). Per non dire, infine, delle sue nozioni di fisica e di matematica che lo fecero essere interlocutore competente di eminenti scienziati italiani e stranieri.

e soggiorni all'estero: negli Stati Uniti, in Grecia, in giro per l'Europa. E tuttavia in Platone, che fu il suo primo amore speculativo, diceva di avvertire una ricchezza e un vigore teoretici di gran lunga superiori a quelli presenti nei libri più "aggiornati" di filosofia. Impiantò così una ricerca sul problema dell'arte in Platone, poi spostata sul tema delle passioni nel loro rapporto con l'etica e la poetica⁷. Sennonché fu proprio l'insoddisfazione per i metodi storiografici del tempo, fatti risalire a origini kantiane e hegeliane, che l'indusse a cimentarsi sul tema del "giudizio storico" in chiave sempre più critica e innovativa come poi testimonia il libro del '42. Scaravelli specificava il percorso ideale, da lui seguito, nel seguente passaggio: «non è in sede di logica trascendentale né in sede di logica speculativa (o dialettica) che si ha la garanzia teoretica della concezione che il reale è storia; giacché l'interpretazione che gli opposti contraddittori sono tra loro "identici", è sì una interpretazione, ma priva di basi rigorosamente speculative»⁸. La torsione teorica è chiara, benché ricca di articolazioni complesse che vanno dipanate secondo un ordine crescente. Scaravelli inserì nel titolo della sua opera maggiore il grande suo cruccio sulla questione del "capire" che non avrebbe luogo se ogni cosa avesse un posto sicuro e stabile nella descrizione logica e fenomenologica del reale, mentre la legge per dir così della *possibilità della storia*, o se si vuole la regola della contingenza del mondo, passano attraverso l'estremo rigore dell'analisi concettuale relativa ai nodi problematici della pura contraddittorietà, dell'opposizione tra contrari, della distinzione. Se si volesse indicare il problema teoretico di Scaravelli (rivolgendogli perciò la stessa domanda ch'egli era solito rivolgere ai suoi autori), lo si potrebbe senza indugio trovare nella urgenza di dar forma corretta al concetto di "distinzione". Con l'amico Fossi la discussione su questo argomento fu molto accesa, quasi uno scontro ad armi pari senza però vincitori o vinti, perché ciascuno restò fermo alle posizioni assunte in partenza. A Fossi che gli obiettava di non pensare il concetto di distinzione in sé, privo cioè del nesso con la contraddittorietà, Scaravelli rispondeva di non poter neppure concepire l'una cosa senza l'altra, nonostante la *Logica* di Croce e nonostante quel Platone da sempre studiato. Che

⁷ Dall'archivio Scaravelli sono stati tratti gli *Appunti sul problema dell'arte in Platone*, editi in «Il cannocchiale», 2, 2000, pp. 33-44: si tratta in realtà di brevi note di sintesi relative alla lettura di alcuni passi platonici.

⁸ Cfr. *Curriculum*, cit., pp. 154-155.

il problema dei “distinti” fosse un’eredità crociana, era evidente, che poi dovesse risalire ai dialoghi dialettici di Platone, rappresentava un tratto molto significativo del ragionamento scaravelliano, perché dava subito il segno di un rapporto diretto con il pensatore greco senza le pur secolari mediazioni ermeneutiche. Scriveva nel gennaio del ’34: «Là dove Platone non parla più di cose (cioè di idee in blocco distinte da natura) ma si mette ad esaminare il concetto di distinzione in sé (nel *Sofista*) gli spunta fuori subito la contraddittorietà. Tanto che per ammettere la possibilità della distinzione tra “quiete” e “moto” è costretto ad ammettere la esistenza del non essere, cioè la contraddittorietà, e a diventar parricida [...]»⁹. In una lettera a Fossi, ancora del gennaio di quell’anno, immaginava un simpatico battibecco con il sorridente amico Platone. Questi gli ricordava d’aver lui spesso ripetuto le parole d’inizio del *Fedone* dove si narra che Giove abbia legato fra loro Piacere e Dolore per la testa in segno di una reciproca dipendenza. E a Platone che gli avesse obiettato che ciò vale nel mondo delle cose e non in quello delle idee, Scaravelli si apprestava a rispondere di lasciar fare queste separazioni ai platonici e che si ricordasse piuttosto d’aver scritto il *Sofista* dove non c’è distinzione «che non richieda per la propria possibilità una contraddittorietà»¹⁰.

Si venne così a stabilire un singolare intreccio problematico tra suggestioni crociane e radici platoniche che troveranno compimento, a mio avviso, nella questione del “giudizio” che Scaravelli affronterà rimodulando proprio i temi dell’identità, della contraddittorietà e della distinzione, con riferimento sia a Gentile sia al Croce. Non ebbe forse torto Raffaello Franchini, originale interprete dell’opera crociana, a sostenere la tesi più estrema: e cioè – com’ebbe a dire in più d’una occasione – che la chiave ermeneutica del concetto di distinzione nella *Logica* di Croce va fatta risalire a Platone, o meglio al *Sofista* di Platone, benché mai il filosofo italiano vi abbia fatto riferimento, neppure negli “Sguardi storici” che chiudono il cruciale libro del 1909 sulla “scienza del concetto puro”. Un siffatto cammino a ritroso, da Croce a Platone, potrebbe tuttavia essere molto fecondo anche allo scopo di meglio intendere quel “brusco passaggio”, operato dal filosofo greco, dalle idee come idee di classi ai generi sommi del *Sofista* mediante la scoperta del *diverso* (τὸ ἕτερον): una concezione del tutto nuova del “genere” che si

⁹ Cfr. *Lettere a un amico fiorentino*, cit., p. 91 (lett. 18, Roma 10.1.34).

¹⁰ *Ibid.*, p. 106 (lett. 19, Roma 12.1.34).

fa predicato, si universalizza e va a sostenere quella scienza del capire che è prerogativa degli uomini liberi, di coloro cioè che son capaci di unire e dividere mentalmente, ossia mediante concetti¹¹.

Tra i tanti fogli di Scaravelli, rimasti inediti dopo la sua morte, sono stati rinvenuti due brevi scritti sul *Sofista* (tra altri riguardanti il *Parmenide* e la *Repubblica*), che hanno visto la luce all'incirca dieci anni fa sulla rivista «Il cannochiale», a testimonianza dell'analisi scrupolosa a cui lo studioso sottoponeva i testi platonici. All'apparenza si tratta di semplici esposizioni, mentre in realtà tra le righe trapela una sorta di rivissuta problematizzazione, insieme con l'autore, del tema del non essere¹². Il problema di Platone nel dialogo sul sofista fu la realtà delle immagini, quelle immagini che il sofista spaccia per reali¹³. Se l'indagine dovesse però soltanto riguardare l'essenza dell'immagine poco importerebbe sapere di cosa ognuna di esse sia copia o effigie. Occorreva perciò trovare una via regia che portasse sin dentro la loro più propria natura così palesemente in contrasto con la realtà, là dove è chiaro che le immagini sono tutt'altro che inesistenti. Per stanare il non essere bisognava peraltro convocare l'essere e parlarne come fosse qualcosa che non è l'Uno, di cui pure partecipa, e che ha una certa affinità col *Tutto* inteso come armonia di parti differenziate. L'Essere andava calato necessariamente nel mondo pur senza intaccarne purezza e identità, e rinvenuto nel luogo-non luogo in cui abitano le categorie che non sarebbero viventi senza il pathos di rapporti reciproci o di relazioni trasversali. In altri termini se l'essere fosse completamente al riparo dal divenire tutte le cose si annullerebbero. Se l'essere fosse il divenire, ogni cosa non sarebbe perché non potrebbe avere alcuna identità. Nel *Sofista* dunque Platone otteneva due grandi risultati: l'essere come *significato* nella congiunzione di nome e verbo (un *germe di giudizio*), e l'esistenza del non-essere per la messa in opera del ragionamento o di ogni discorso sensato¹⁴.

¹¹ R. FRANCHINI, *Eutanasia dei principii logici*, Loffredo, Napoli 1989, p. 126.

¹² Segnalo un'ampia rassegna del problema nel volume di Autori vari, *Le Néant. Contribution a l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, a cura di C. Romano, PUF, Paris 2006.

¹³ PLATONE, *Sofista*, tr. e cura di B. CENTRONE, Einaudi, Torino 2008. Si veda il bel libro di G. CASERTANO, *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti, Napoli 2007, e l'accurata ricerca di L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Loffredo, Napoli 1994.

¹⁴ Il capitolo IV della *Critica del capire*, dedicato a *Gli opposti*, è tutto ispirato al *Sofista* di Platone. Se è vero che, come dice il Forestiero di Elea, per vivere occorre

Sottintesa alla lettura scaravelliana del *Sofista* platonico sta l'evidente polemica nei confronti di Gentile, il quale agli occhi del giovane studioso appariva non troppo lontano dall'incarnare le antiche fattezze di un novello Parmenide. A Gentile che considerava falsa la dialettica platonica del *Sofista*, al punto di rappresentarla come un fuoco dipinto, come fuoco eracliteo in effigie, Scaravelli obiettava che se in Platone ci fosse solo la distinzione, allora si tratterebbe di una fissa immagine pittorica, ma così non è perché nel *Sofista* accade la compresenza di distinzione e contraddittorietà. Scaravelli tornava a battere sul tasto da lui preferito: la distinzione non è reale (e neppure è pensabile) senza la contraddittorietà (così come, è ovvio, non si dà contraddittorietà senza distinzione). In una lettera ad Arangio-Ruiz, purtroppo non datata ma certo posteriore alla *Critica del capire* e collocabile nei primi anni Cinquanta, Scaravelli con non poca irriverenza accostava la tesi di Gentile alla posizione di quei sacerdoti teologi che da ragazzo aveva ascoltato discutere con suo padre (il quale se ne infastidiva parecchio), secondo la quale *quid quid est bonum est*, vale a dire: non c'è cosa creata che non sia un bene in quanto creata e dunque esistente¹⁵. Scaravelli non aveva forse scritto a Fossi che il problema della distinzione è invece il problema dell'essenza più propria della "nascita" come generatività? Nulla nasce dal nulla, né il qualcosa dall'ente creatore se non in postulati del pensiero che presuppongono una fede. Il problema di Scaravelli sembrava essere invece quello della distinzione, la quale rappresenta il motore stesso della realtà che nasce perpetuamente nell'insorgere di

ammettere il contraddittorio, è altrettanto vero che in quanto puro il contraddittorio sarebbe inafferrabile come la vita stessa. Semmai la vita non si coglie, si vive, e si vive nel passaggio fra essere e non essere, che è distinzione. Tuttavia dall'indistinto basterà a salvarci anche un sol nome che si provi a chiarirne il significato. Scaravelli scrive a conclusione del saggio: «E appena si pronuncia questo nome siamo già costruttori d'un sistema filosofico, d'un sistema del reale, come interpreti del significato che si cela fra contraddittorietà e distinzione» (ivi, p. 170).

¹⁵ La lettera ad Arangio Ruiz, insieme con una lettera a Paolo Micks, sono state edite a cura di M. Corsi. Si veda: *Due lettere di Luigi Scaravelli*, in «Filosofia», 30 (1979), pp. 33-44. Vladimiro Arangio Ruiz, gentiliano di formazione, studioso di Croce, fedele "allievo" di Carlo Michelstaedter, lettore di Platone, aveva pubblicato un *Sofista* italiano con note introduttive e commento presso Laterza nel 1951. Nel corso di quest'ultimo lavoro aveva scritto a Scaravelli ponendogli quesiti di carattere teoretico relativi alla dialettica e a snodi problematici di cui sentiva di non essere venuto a capo. Rinvio al saggio di G. Sasso, sopra citato, per una più dettagliata narrazione per le acute analisi concettuali in esso contenute.

ogni significato e che poco o nulla ha a che vedere con l'originarsi di un cominciamento assoluto. La vita vuole la vita, potrebbe dirsi più semplicemente, nel senso che distinzione e contraddittorietà, non concepibili separatamente, denotano sul piano ontologico l'insopprimibilità della vita stessa che ha al suo interno i due elementi: i quali allora sono nient'altro che vita nel senso più pieno dell'espressione.

Può essere molto utile a tal proposito rileggere il testo di una lettera di Carlo Antoni indirizzata a Raffaello Franchini nel dicembre del 1958, a più d'un anno dalla morte prematura e tragica di Scaravelli, avvenuta nella primavera del '57. Nel carteggio tra Antoni e Franchini entrò in maniera assai significativa in quel momento il problema-Scaravelli, anche perché Antoni, amico strettissimo dello studioso fiorentino, era stato sempre molto addentro alla sua opera: si consideri che nel '42 fu il solo e unico recensore della *Critica del capire* sul «Giornale critico della filosofia italiana». La lettera risponde a una richiesta di chiarimento posta dal giovane interlocutore napoletano, il quale, anch'egli estimatore dell'opera scaravelliana, aveva incontrato difficoltà ad intendere un passaggio contenuto nella commemorazione letta da Antoni alla Scuola Normale di Pisa il 23 novembre del 1957. Ecco la lettera:

Roma, 3 dic. 1958

Mio caro Franchini,

in effetti quella mia frase sull'insolubilità del problema di Scaravelli è piuttosto sibillina e può sembrare campata in aria. Mi piace molto che Ella me ne faccia quasi un rimprovero. Tuttavia in una commemorazione non potevo passare ad una critica e soprattutto non potevo affrontare per mio conto l'intera questione.

Il problema di Scaravelli era quello di dedurre il molteplice dall'identico, cioè di scoprire o "capire" come la grande madre genera i suoi figli. Era, insomma, il problema della creazione del mondo. Se vogliamo, era anche il problema di derivare l'estetica dalla logica, l'individuale esistenza dall'universale categoria. Questo, se non erro, era per lui il problema del "capire", che, come Ella ben vede, era insolubile. Ma Ella vede anche che se avessi dovuto spiegare perché il problema era mal posto, avrei dovuto tenere una vera e propria lezione.

Con saluti cordialissimi

Suo

Carlo Antoni¹⁶

¹⁶ La lettera è stata edita da Franchini nel suo libro *Interpretazioni. Da Bruno a*

Antoni si doleva di non aver potuto in quella sede precisare meglio il suo pensiero che era stato perciò rinchiuso in forme contratte del discorso, certo di più difficile comprensione. E tuttavia sul senso delle sue parole era davvero impossibile equivocare. Franchini per certi aspetti provò a fingere una difficoltà d'intendimento volta piuttosto a moderare il suo dissenso. Si disse incapace di sciogliere un nodo di espressioni a suo parere sibilline. In effetti egli ben sapeva che Antoni per suo conto tendeva ad assegnare all'Identità un ruolo che Scaravelli, e con lui lo stesso Croce, mai avrebbero riconosciuto pertinente. Il tono decisamente critico delle osservazioni di Antoni portava l'interprete a dichiarare fallito, o comunque sempre privo di sbocco teoretico, il problema "mal posto" della creazione del mondo come il generarsi dei figli dalla grande madre. Il "capire" finiva per scontrarsi con un compito inattuabile, se inteso in tal senso. Scaravelli avrebbe respinto la perplessità di Antoni, non però in forza di una risposta al problema della derivazione del molteplice dall'uno o del generarsi della logica dall'estetica, ma in ossequio al fatto della "emergenza" del nuovo che è insorgenza di significato e perciò un venire alla luce che nasconde perfettamente la sua origine. Siamo certi allora che avesse posto male la questione? Quale altro modo sarebbe stato plausibile, invece, per attingere non già l'inizio ma il generarsi del qualcosa? Il concetto di distinzione raccolto dalla lezione più antica dell'Occidente nel pensiero di Platone gli servì piuttosto per registrare l'essere sul non essere e il qualcosa sulla verità del suo apparire. Questo è stato il piano pre-metafisico e ontologico sul quale Scaravelli si mosse. Si trattò peraltro di un piano in qualche modo pre-logico, come si vedrà tra breve, ma in alcun modo antilogico come sarebbe stato tipico di un'arte sofistica che gli fu sempre aliena.

Platone mostrava nel *Fedone* perfetta consapevolezza della necessità di mediazione tra contrari: mediazione che è il processo stesso del mutamento per cui diciamo che dal freddo si passa al caldo, dal grande al piccolo, e viceversa. Un cambiar di stagione, un vero e proprio progressivo capovolgimento che richiede percorso e mezzo, un doppio

Jaspers (Giannini, Napoli 1975) all'interno del saggio *Carlo Antoni, lo storicismo e la dialettica*, già stampato nel volume di Autori vari, *Umanità e storia*, in onore di A. Attisani, del '71. Rimando, inoltre, a *Una scelta di lettere di Carlo Antoni a Raffaello Franchini*, da me curata, in "Logos", n.s. 6 (2011), pp. 217-245, per un più ampio sguardo al contesto in cui la lettera va collocata.

processo generativo. Si trattava dunque di indicare il terzo termine, il *medium* e l'*infra*. Straordinario tema questo che attraversa il pensiero antico, così incisivo peraltro nel suo declinarsi in chiave di riflessione morale, quando si parli di comportamenti, di passioni e dell'amore, che è non solo metafora dell'unità dei contrari¹⁷. Che ci sia un intervallo a-temporale ma al tempo stesso reale, tra un opposto e l'altro, è cosa acclarata, dal momento che c'è e deve esserci il movimento che è vita. Quando Platone affronta nel *Sofista* il mistero del non essere la dialettica è giunta a piena maturazione, perché la riflessione che unisce e divide non potrebbe venire esercitata senza quell'atto mentale che registra l'*istante* del passaggio¹⁸. La grande novità del *Sofista* sta, pertanto, secondo Scaravelli, nel rendere finalmente vissuto quell'attimo del transito che è come un respiro necessario, uno spiraglio che fa passare un po' d'aria salubre, quel varco in cui consiste il "non essere". Accade allora che il rapporto di contraddittorietà (bianco-non bianco) si tramuti o nel contrario (bianco-nero) o nel diverso (bianco-verde), consentendo comunque, come in un lampo di luce, di risucchiare *in toto* l'Essere, che infatti o è l'una o l'altra cosa, movimento o riposo. Fuori degli schemi o formule (A-non A; A e B) sta il fatto che se non ci fosse quel "respiro", in cui nell'attimo si annulla l'Essere, non ci sarebbe vita, e dovremmo a dir poco "sofisticamente" sostenere che il dolore non esiste, o che il piacere è inafferrabile. C'è uno spazio che non ha luogo e un istante che non è tempo, pur vissuto e percepito, in cui la mentalizzazione del reciproco generarsi tra opposti e distinti prende definitivamente congedo da ogni mera formalizzazione logica di un movimento ideale. Nell'atto del "giudizio" (sul tema si tornerà più avanti) il mondo non viene semplicemente tradotto in figure astratte, ma avviene proprio il contrario, perché il nesso giudicativo di nome e verbo, di soggetto e predicato, è ciò per cui – come efficacemente diceva Antoni – "ogni mondo veramente è". La mera opposizione rischia sempre di produrre l'indistinzione se alla "fiamma nera" in cui nulla si può intravedere non si affianca la distinzione: le cose appaiono per

¹⁷ PLATONE, *Fedone* (tr. di E. Martini) 71b.

¹⁸ PLATONE, *Sofista*, tr. cit., 257c. Lo straniero: «Quando dunque si dice che la negazione significa il contrario, non saremo d'accordo, ma concederemo solo che il "non" e altre particelle del genere, quando vengono preposte, indicano qualcosa di diverso dai nomi che le seguono, o piuttosto dalle cose, quali che siano, a cui si riferiscono i nomi pronunciati dopo la negazione».

poi sparire, riemergono e si inabissano, ma è solo una parvenza in cui nulla veramente sorge distintamente, una incandescente materia che consuma tutto nella sua abbagliante luce¹⁹.

La radice platonica del discorso di Scaravelli è dunque nel concetto di “diversità”, del non essere che è il *diverso* o meglio è la distinzione. Suggestiva l’immagine della tessitura a tre fili che tra l’arguto e il sarcastico Scaravelli proponeva in una parentesi della lettera ad Arangio Ruiz: «(Nota marginale: tutti i pensatori di piccolo calibro, hanno calibro piccolo, secondo me, perché vedono e trattano solo due fili nel tessere le loro pagine: p. es. il filo A e il filo non A visti solo come contrarietà, od il filo A e il filo non A visti come contraddittorietà; o il filo A ed il filo B (visti come distinti). Il che fa sì che il loro pensiero manchi di altorilievo, quell’altorilievo che è la terza dimensione data dalla compresenza del terzo filo [...]). Ora nel *Sofista* – concludeva – si ha “solo” Distinzione. Altro che dialettica dipinta, e addio ad ogni presunta atmosfera magica. Qui è in scena la vita, a patto che ci sia quell’attimo che spazza via l’Essere, quell’aroma che dà sapore al piatto che sarebbe altrimenti veramente tale, ossia *piatto*, cioè privo di differenze²⁰. L’interpretazione di Scaravelli rimane problematica e forse non è adatta a cogliere tutte le sfumature della trama del testo. È però innegabile la grande suggestione ricavata dal *Sofista* per l’evidente centralità assunta nel suo pensiero dal dialogo platonico.

Val la pena gettare ancora uno sguardo pur rapido alle pagine della *Critica del capire*. Come nell’Essere “che non è” si scorge per un attimo l’Essere *in toto*, così accade che nel rapporto identità/differenza l’Identico venga concepito come distinzione che si dilegua. Mirabile il seguente passo tratto dal primo capitolo dell’opera scaravelliana: «Agli occhi della riflessione l’essenza di questa identità apparirà come ciò in cui tutte le differenze vengon meno, cioè come una differenza dileguantesi, un abbozzo di distinzione che svanisce nel sorgere»²¹. Saranno state anche tutte identiche le cose prima di nascere, ma è pur vero che “allora” esse non esistevano affatto. La forma pre-logica

¹⁹ Cfr. L. SCARAVELLI, *Critica del capire*, cit., IV cap. *Gli opposti*, p. 155. Rinvio al saggio di G. SASSO, «*La buia incandescenza della fiamma*». *Luigi Scaravelli e la questione degli “opposti”*, negli *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici*, Napoli 1987, rist. nel volume citato: Id. *Filosofia e idealismo*, III.

²⁰ Lettera a Arangio Ruiz, cit. p. 39.

²¹ L. SCARAVELLI, *Critica del capire*, cit., cap. I, *L’identità*, p. 50.

dell'identità, prima cioè della sua presenza nella riflessione, ha già in sé a fecondarla una distinzione – aggiungeva Scaravelli; come a dire, e a ribadire, che l'identità è pensabile solo come *minimum* di differenza, a cui corrisponde un *minimum* di riflessione. All'inizio del capitolo su *L'identità* Scaravelli chiama in causa Aristotele che del maestro Platone continuò per tanti aspetti lo spirito del discorso ontologico. Nel libro quarto della *Metafisica* egli “dimostrava” in via di confutazione il principio d'identità, invitando perentoriamente l'interlocutore a *dire qualcosa* a sostegno della negazione di quel principio. Se, però, l'obiettore di turno si ostinasse a non dir nulla, sarebbe impossibile discutere con qualcuno che apparirebbe in tal caso più simile “ad un tronco”. Occorrerà perciò ch'egli dica qualcosa, qualcosa di determinato, qualcosa di unico, che abbia infatti un “unico significato”²². Aristotele riprendeva dal *Sofista* platonico il riferimento ad un minimo di significato richiesto perché ci possa essere un discorso, perché si palesi dunque quel “germe di giudizio” in cui è radicato come in embrione il rapporto identico/diverso. Lo scavo nel pre-logico a cui alludeva Aristotele è fecondo di conseguenze inattese: di fronte ad un tronco (l'interlocutore spesso si chiude in un muto atteggiamento) ci si trova ogni volta che si presenti la possibilità di misurarsi – diceva Scaravelli – con qualcosa di opaco come la materia, ossia con qualcosa in cui i contrari possono stare assieme. Si potrebbe perciò sostenere che Aristotele risolve il problema della negazione del principio d'identità facendo ricorso alla sua concezione del mondo fisico. E tuttavia l'identità nella sua purezza, immune da articolazioni, da sintesi e molteplicità, pura ed elementare, su cui pure Aristotele fece affidamento a sostegno dell'intero edificio metafisico, si dilegua a contatto con l'elementare “significato” che ha in sé necessariamente la non identità. Efficace la conclusione di Scaravelli: «Una intera metafisica è stata dunque necessaria per avere infine limpido e cristallino l'elementare “significato”»²³.

Se è dunque nella forma semplice del “giudizio” che appare chiara la distinzione, è bene che al giudizio si attribuisca la funzione di una intermessa fonte di senso e di comprensione. Il secondo capitolo della *Critica del capire* è dedicato a questo grande tema della filosofia d'ogni tempo, che riguarda la concretezza del conoscere nella vivente ricognizione del reale. Che vi sia identità tra soggetto e predicato è pleonasti-

²² ARISTOTELE, *Metafisica*, libro IV.

²³ *Critica del capire*, cit., p. 53.

co: senza una omogeneità di fondo il giudizio non è concepibile. Pur tuttavia se A è B non è affatto necessario che tra A e B sia annullata la distinzione, se non per quell'attimo di perfetta consonanza tra i due termini del giudizio. La distinzione pertanto o è un fatto speculativo del giudizio stesso, oppure sta fuori di esso, indipendentemente dall'Io, come aveva sostenuto Kant. Pur formatosi all'interno del gentilanesimo (si era laureato con Armando Carlini a Firenze), Scaravelli ha aperto come pochi interpreti luminosi squarci sulla dottrina crociana del giudizio storico. A lui interessava non tanto il "sistema" della filosofia dello spirito, con i suoi distinti che non sono opposti e le sue interne articolazioni, quanto la natura del rapporto giudicativo che nella *Logica* di Croce presenta caratteri così originali, diceva, che forse neppure dovrebbe essere più adoperato il termine "giudizio" nella sua accezione tradizionale. Convinto che anche gli opposti siano distinti, Scaravelli conveniva sul fatto che nella comprensione del significato operassero i predicati proprio con la funzione del distinguere, costituendo essi appunto la vera e propria forma del reale. Ciò non può voler dire, in alcun modo, che le forme distinte sussistano isolatamente in una sorta di analiticità metafisica, ma vuole indicare, invece, che senza di esse nulla di nuovo, di originale, di concretamente effettuale potrebbe generarsi. Il predicato, nel giudizio, è "distinzione", in virtù del suo generarsi e non a causa del suo permanere nell'assoluta perfezione di adiafore identità. Ritroviamo proprio l'eco platonica della differenza che è sempre sul punto di venir ripresa nel suo farsi, finché si mostra per essere riconosciuta. Nel pensiero di Croce la differenza deve essere individuata nel soggetto (del giudizio) che è arte. Purché s'intenda che «l'arte è la condizione teoretica per la realtà dell'individualità, e la garanzia di quella reale novità in cui consiste la possibilità che il reale sia storia»²⁴. La distinzione è invece lo spirito stesso, la funzione dell'intelligenza che coglie o "spartisce" il significato. Chi ne è consapevole potrà dire di aver fatto l'esperienza – come scrisse una volta Croce – di affacciarsi al profondo laborioso "regno delle Madri".

Sottintesa all'intera opera scaravelliana, la lezione platonica si colloca nell'unità di fondo di un preciso progetto teoretico che consistette nell'analisi della funzione del capire. Per Scaravelli non c'è una verità

²⁴ *Ibid.*, cap. II, *Il giudizio*, p. 91. Sulla questione del "giudizio" in Scaravelli, rinvio al mio volume *Giudizio*, Guida, Napoli 2009, in particolare cap. 5, § 2: *Scaravelli: il difetto di secunda Petri*, pp. 116-121.

da scoprire o un regno di idee verso cui sollevare la mente. Capire è semplicemente riconoscere ogni volta il nuovo. Splendida davvero la conclusione della *Critica del capire* che qui riporto integralmente:

Per capire è necessario compiere quella purificazione dei propri concetti e principi che Kant richiede da chi si avvicina al suo pensiero; purificazione della quale già parlava il Forestiero d'Elea, e che se proprio non è, com'egli dice a Teeteto, la più dolce, è certo indispensabile a far sì che possiamo produrre in noi quella intima disposizione che ci metta in grado di non essere costretti a vedere dappertutto solo ciò che già conoscevamo: ché solo a questa condizione saremo in grado di capire il nuovo significato di ogni nuova parola²⁵.

La conoscenza non è come dare la vista ai ciechi, diceva Platone nella *Repubblica*, perché semmai l'occhio spirituale è di gran lunga cosa migliore di diecimila occhi²⁶. Non ci affideremo pertanto né agli occhi né agli orecchi: né agli astronomi che guardano all'in su né ai musicisti che strimpellano vanamente accordi. Il calcolo, la geometria, come l'astronomia e la musica, hanno pur tuttavia notevoli potenzialità filosofiche e non possono mancare nel processo della formazione se anch'esse in qualche modo inducono alla contemplazione dell'invisibile nel visibile. La vista vede il grande e il piccolo ma non *distingue* l'una cosa dall'altra; alla stessa maniera l'astronomia che pare indirizzare lo sguardo verso l'alto in realtà, paradossalmente, spinge a guardare addirittura in basso. Si tratta perciò di passare dalla considerazione dell'alto come di una specie di soffitto con i suoi ornamenti, alla contemplazione-intelligenza dell'essere, cioè del significato non visibile presente nell'empirico e solo in esso davvero reale. Distinzione e significato sono gli strumenti della scienza dialettica che è compito della mente praticare, e scopo della riflessione perseguire. Filosofico è il ragionamento dialettico che mira all'essere di ciascuna cosa e che sa rendere ragione a sé (nel dialogo interno all'anima) e agli altri dell'intimo significato intuito e compreso. Il capire è tutt'uno con quel minimo di distinzione che impedisce di inabissarsi nell'indistinto, secondo le parole di Scaravelli. Il capire è la sola via per porre sempre ogni volta dall'inizio il problema, per concepire cioè la realtà come qualcosa che è

²⁵ *Ibid.*, p. 196.

²⁶ PLATONE, *Repubblica*, libro VII (La *Repubblica*, a cura di M. VEGETTI, BUR, Milano 2007).

“sempre all’aurora”. La filosofia, già a partire da Platone, ha insegnato proprio questo: a stabilire rapporti di distinzione e di contraddittorietà in cui consiste la vita, perché all’inizio del giorno ognuno possa assumere ripetutamente, benché mai ripetitivamente, l’inesausto compito di contemplare l’essere.

ANTONELLO GIUGLIANO¹

Di Tempo in tempo.
Appunti su Heidegger tra αἰών e χρόνος

plato

αἰών πάντα φέρει: δολιχὸς χρόνος οἶδεν ἀμείβειν
 οὐνομα καὶ μορφήν καὶ φύσιν ἤδὲ τύχην.

Anth. Pal., 9. 51

Come è da intendersi l'assenza – nella maggiore opera filosofica novecentesca dedicata alla tematizzazione sistematica del fenomeno Tempo – di una trattazione analitica esplicita di alcuni degli aspetti fondamentali della temporalità e segnatamente di quello del rapporto di distinzione dialettica tra i concetti di αἰών e χρόνος che, sin dalla sua codificazione nel *Timeo* platonico, domina tutta la tradizione filosofica e teologica antica, tardoantica e medioevale occidentale?

È quel che paradossalmente sembra accadere proprio con l'opera complessiva di Martin Heidegger, in cui fin da *Essere e Tempo* (1927), il pensiero connesso con il termine αἰών (la *durata* della vita nella sua organica totalità e compiutezza, distinta e contrapposta alla infinita parzialità e frammentarietà cronologica dell'accadere legato al tempo)² sembra scomparire completamente dall'orizzonte filosofico problema-

¹ Università degli Studi di Napoli «Federico II» (giuglian@unina.it).

² Sul lemma cfr. almeno il LIDDELL/SCOTT, Oxford, Clarendon Press, 1940, s.v. αἰών, anche in: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=ai/w/n>; A.J. FESTUGIÈRE, *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ. À propos d'Aristote De Caelo I 9* (1949), in: Id., *Études de philosophie grecque*, Deuxième édition revue, Paris, Vrin, 2010, pp. 254-272; R. B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo* (1954), a cura di L. Perilli, trad. it. di P. Zaninoni, Milano, Adelphi, 2006 (1998), pp. 243-270; E. DEGANI, *ΑΙΩΝ*, Bologna, Pàtron, 2001; e G. TAMER, *Zeit und Gott*, Berlin-New York, de Gruyter, 2008, pp. 146-174.

tico e dalla sua interrogazione radicale circa l'essenza del tempo. Tale omissione avviene anche attraverso la sottile neutralizzazione della visibilità della tradizionale linea mitologica presocratica, platonica e platoniana di determinazione della questione della Temporalità aiònica in quanto essenza del tempo cronologico e con il privilegiamento critico della analitica trattazione aristotelica.

In effetti sorge il fondato sospetto che Heidegger tralasci solo apparentemente la linea platonico-neoplatonica di tematizzazione della diade Temporalità aiònica / temporalità chronica e si collochi invece proprio in essa pur senza quasi mai nominarla. L'esigenza di una ripresa maggiormente esplicita di tale importante ed imponente problematica, proprio sulla scia del pensiero heideggeriano e anche delle sue reticenze ermeneutiche al riguardo, è stata espressa da numerosi autori, pur con presupposti ed esiti diversi (come, per es., K. Löwith 1935, H. Conrad-Martius 1954, H.-G. Gadamer 1969, G. Deleuze 1969, M. Cacciari 1986 e 1990, G. Marramao 1992, etc.).

In Heidegger l'essere del tempo, la *Temporalität*, la Temporalità primordiale, viene dapprima annunciata come meta primaria dell'indagine filosofica³; indi la ostensione della sua struttura viene messa in attesa per individuare la via attraverso cui una analitica fenomenologico-ermeneutica possa pervenirvi (individuata nella *Zeitlichkeit*, la temporalità esistenziale propria dell'essere dell'esserci che nella sua ek-sistenza *mima* e analogizza ontologicamente la ek-staticità propria della *Temporalität*, la Temporalità primordiale, che uscendo fuori di sé fa apparire l'orizzonte della stessa *Zeitlichkeit* nella sua struttura ekstatico-eksistenziale); poi questa ostensione della Temporalità viene in qualche modo sempre di nuovo rinviata per mancanza di una concettualizzazione adeguata alla peculiarità della sua ek-staticità primordiale di cui quella eksistenziale rappresenta solo un'immagine ed un'eco; infine l'ostensione stessa viene reinterpretata come una privi-

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005, p. 30: «Si mostrerà che il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo Esserci è la *temporalità* [*Zeitlichkeit*]»; e p. 32: «chiameremo la determinatezza originaria del senso dell'essere, dei suoi caratteri e modi in base al tempo, determinatezza *temporale* [*temporal*] del tempo. Il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include dunque in sé l'elaborazione della *temporalità* [*Temporalität*] dell'essere. Soltanto nell'esposizione della problematica della temporalità [*Temporalität*] verrà data una risposta concreta al problema del senso dell'essere».

legiata aletheiologia dell'essere della Temporalità, configurantesi nei termini di una neometafisica dell'Evento dell'Essere, del radicalmente altro Inizio destinale dell'Essere, e perciò fraintesa veritativamente rispetto all'intimo carattere apparentziale della ek-stasis della Temporalità stessa⁴.

In tutto ciò la culturalmente molteplice e polimorfa storia del concetto di tempo viene curvata, lungo l'asse della privilegiata ripresa della considerazione analitico-concettuale aristotelico-agostiniana della temporalità, alle esigenze della logica di questa metafisica destinale della verità dell'essere che finisce per epochizzare e neutralizzare proprio la peculiarità della fenomenicità proteiforme ossia la vertiginosa apparenzialità extraumana dell'essere del tempo, la Temporalità αἰώνικα (che non è affatto assimilabile ad un mero concetto, il che essa lo è solo per traslato, bensì, intendendo per concetto qualcosa di organico, essa è piuttosto il principio vitale-eksistenziale, ovvero la divinità dell'apparire contemporaneo della vita passata-presente-futura. Non a caso l'αἰών sarà in quanto tale divinizzato, cfr. al riguardo gli importanti studi hermetistici di A. J. Festugière, 1954).

È per questo motivo che molti tentativi eterodossi di afferramento, non solo filosofico e quindi non solo concettuale, del fenomenizzarsi della Temporalità risultano stranamente tralasciati dalla tematizzazione heideggeriana che, nonostante i reiterati annunci circa la necessità di un radicale confronto con essa, evita di affrontare anche la rivendicazione novecentesca della primazia della Temporalità αἰώνικα intravista e riformulata da Bergson in termini di *durée* contrapposta al *temps*.

Solo verso la conclusione di *Essere e Tempo*, nel §81, suo terzultimo paragrafo, dedicato a l'«intratemporalità e la genesi del concetto ordinario del tempo», Heidegger menzionava di sfuggita, a commento e integrazione della classica definizione aristotelica del tempo, incentrata sullo «ora», in *Physica* Δ 11, 219 b 1-2: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν, «questo infatti è il tempo, il numerato nel movimento che si incontra nell'orizzonte del prima e del poi» –, l'arduo passo del *Timeo*, 37 d, 5-7, in cui il tardo Platone – quasi come sintesi fondativa estrema della dialettica tra essere e non-essere, unità e molteplicità, identità e differenza, idea e

⁴ Sulla questione in generale cfr. A. GIUGLIANO, *Heidegger e la concettualizzazione filosofica del Tempo (1924-1927)*, in: AA.VV., *Heidegger a Marburgo*, a cura di E. Mazzarella, Genova, il melangolo, 2006, pp. 293-327.

fenomeno, paradigma ed immagine, etc. – dava per l'unica ed irripetuta volta nella sua intera opera (se si eccettua il *Parmenide*) la propria compiuta formulazione dell'essenza del tempo, passo che forse non a caso Heidegger riportava solo in greco lasciandolo intradotto: «In ogni “ora” l'ora è “ora”, e quindi è costantemente presente come medesimo, benché possa dileguare sopravvenendone a ogni “ora” sempre un altro. Mutando in tal modo, esso manifesta però anche la costante presenza di se stesso; ed è per questo che già Platone, considerando il tempo come serie di “ora” sorgenti e passanti, lo definì come immagine dell'eternità: εἰκὼ δ'ἐπενόει κινήτῶν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ'ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν»⁵.

La difficoltà di questo noto passo del *Timeo* platonico⁶ è dovuta in

⁵ Cfr. *ivi*, p. 495.

⁶ Cfr. PLATONE, *Τίμαιος/Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Milano, BUR, 2006, pp. 210-211: «καθ'ἅπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγγαθεν οὕσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτῶν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν / E poiché il modello si trova ad essere un eterno vivente, così anche questo universo egli tentò di renderlo tale nei limiti del possibile. Ora, la natura di quel vivente, essendo eterna, non era possibile adattarla pienamente a ciò che è invece generato; ecco dunque che egli pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità e, nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato “tempo”». – Si veda anche la puntuale traduzione commentata dell'intero passo (36e-38c) platonico che ne dà G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 1996, pp. 372-374 (nel § intitolato: «*Qui si stabilisce la differenza tra tempo ed eterno e si mostra come il tempo, con le sue parti e le sue forme, imita l'eterno*»). Cfr. altresì G. CASERTANO, *Le parti, le forme ed i nomi del tempo nel Timeo platonico*, in: AA.VV., *Il concetto di tempo*, a cura di G. Casertano, Napoli, Loffredo, 1997, pp. 147-150. A proposito di queste ultime, le parti e le forme del tempo, Platone, com'è noto, precisava (37e-38b) che «i giorni e le notti e i mesi e gli anni [...] sono parti del tempo [μέρη χρόνου] e l'“era” e il “sarà” sono forme di tempo [χρόνου γεγονότα εἶδη] che hanno avuto nascita e che noi attribuiamo erroneamente, senza avvedercene, all'essere eterno. Giacché [...] solo l'“è” gli si addice, mentre l'“era” e il “sarà” occorre dirli della generazione che procede nel tempo, poiché sono due movimenti; laddove ciò che rimane sempre identico a se stesso, senza muoversi, non è il caso che divenga più vecchio o più giovane al trascorrere del tempo, né che “divenne” un tempo, né che “sia divenuto” adesso, né che “diverrà” un giorno – nulla, in ultima analisi, di quanto la generazione ha attribuito alle cose sensibili in movimento, perché queste sono forme del tempo che imita l'eternità e che procede circolarmente secondo

particolare, tra l'altro, alla comparsa del termine αἰών che qui Heidegger, riprendendo l'esito della antica tradizione neoplatonica e cristiana, rendeva automaticamente con il termine di «eternità [Ewigkeit]» in quanto semplicemente contrapposta al tempo/χρόνος. In effetti, con ciò Heidegger saltava di colpo tutta la evidente problematicità della formulazione platonica dell'essenza del tempo, soprattutto per quanto riguarda la sua precisa attinenza alla numericità e al mutamento e però simultanea netta distinzione dal movimento, che pur non veniva affatto escluso quale effetto succedaneo dello apparire dello αἰών stesso. Questa reticenza ermeneutica di Heidegger nei confronti del fondamentale passaggio chronomantico del *Timeo* platonico colpisce per più di un motivo. Essa è peraltro confermata anche dai materiali preparatori inerenti la stesura di *Essere e Tempo*, vale a dire i testi delle lezioni universitarie immediatamente precedenti e subito successive alla pubblicazione dell'opera capitale heideggeriana.

In esse lo scartare rispetto a Platone nella discussione intorno alla storia del concetto di tempo viene implicitamente giustificato con una insufficienza di concettualizzazione del fenomeno tematizzato, vale a dire l'essenza del tempo, la Temporalità e la sua temporalizzazione ovvero il suo temporalizzarsi. Di qui il privilegiamento della concettualizzazione aristotelica. Benché criticata, quest'ultima resta la concettualizzazione di riferimento che occorre però ricondurre ad un piano più originario. Pur riconoscendo il primato della analitica ed articolata trattazione fisico-metafisica aristotelica del fenomeno temporale incentrato sullo «ora», che Heidegger segue ai fini di una sua decostruzione e ricurvature fenomenologico-esistenziale, nondimeno proprio alcuni importanti, seppur periferici, passi di Aristotele che menzionano l'essenza αἰōνικα del tempo e/o l'orizzonte αἰōνικα di esso, indicano come la problematica non venisse ignorata neanche da Aristotele stesso.

Anzi questi forniva delle puntualizzazioni essenziali circa il termine in questione. Come, per esempio, in *de caelo*, 279a 23-27: «τὸ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὐ μῆθεν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. [...] τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἐστίν / il termine-estremo che racchiude il tempo della vita di ciascuna cosa, al di là del quale non vi è più nulla secondo natura, lo si è chiamato la durata di ciascuna cosa. [...] il termine-

il numero [χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλομένου γέγονεν εἶδη]», cfr. PLATONE, *Τίμαιος/Timeo*, cit., pp. 211-213.

estremo che racchiude ogni tempo e ogni infinità è la durata». Oppure come nella stessa *Fisica*, Δ, 11, 23-30, il riferimento agli incubanti e alla sospensione del tempo cronologico in un'unica durata continua: «Allo stesso modo non sembra che il tempo sia trascorso neppure per coloro che, in Sardegna, secondo la leggenda, dormono presso le tombe degli eroi: quando si risvegliano infatti essi uniscono lo “ora” [v̄v] precedente con quello successivo, facendo di entrambi un unico istante [v̄v], rimuovendo cioè, a causa dell'assenza di percezione, l'intervallo fra i due istanti. Così come, dunque, se l'“ora” non fosse diverso ma sempre identico e uno, non vi sarebbe tempo, del pari, se tale alterità ci rimane nascosta, non sembra che vi sia del tempo nell'intervallo fra i due». Come si vede, si tratta di passi aristotelici eccentrici e quasi del tutto trascurati dalla riflessione heideggeriana.

Ma a parte Aristotele, che (anche per motivi ideologico-confessionali) costituiva per Heidegger l'orizzonte privilegiato di ridiscussione dei fondamenti della fenomenologia in termini di filosofia prima e perciò di scienza originaria, si trattava di tutta una immensa corrente di pensiero (non solo filosofico) che almeno dal passo del *Timeo* di Platone e dalla sua ripresa più o meno sistematica da parte di Plutarco e soprattutto di Plotino (segnatamente nel Περὶ αἰώνος καὶ χρόνου dell'*Enneade* III, 7 [45]) e di Proclo in poi si riferiva reiteratamente al fenomeno aiònico e che invece restava del tutto sotto traccia, se non completamente ignorata dal pur coraggioso tentativo filosofico heideggeriano di tematizzare il vertiginoso fenomeno del temporalizzarsi della Temporalità del tempo in quanto tale.

Sembra certo improbabile però che Heidegger ignorasse l'emergenza del concetto di *aiôn* sia nell'antichità classica ed ellenistica che in quella giudaico-cristiana e medioevale nonché in importanti studi filologici e filosofici tedeschi a lui coevi (in particolare quello, ancora oggi fondamentale, di C. Lackeit del 1916). È piuttosto ipotizzabile che Heidegger perseguisse, consapevolmente o inconsapevolmente, nella sua tematizzazione filosofica della Temporalità, proprio quanto implicato e intenzionato nell'orizzonte della primordiale fenomenicità aiònica. Ciò che Proclo esprimeva plasticamente nei suoi *Elementi di teologia* (LV): «la perennità è duplice: l'una aiònica, l'altra secondo il tempo; quella una perennità stabile, questa fluente. E l'una ha il suo essere cumulativamente e tutto insieme; l'altra è diffusa ed esplicita nella distesa temporale».

Ma con un radicale distinguo. Vale a dire la pretesa heideggeriana di

fornire una scienza aletheiologica della struttura dell'essenza vera della Temporalità del tempo e dunque della stessa temporalità esistenziale, appunto in quanto *Temporalität* della *Zeitlichkeit*. Pretesa aletheiologica che si infrangerà nello scontro con la più possente rivendicazione postclassica e postcristiana di questo concetto, di questa divinità, la metafisica aiònica dell'apparenzialità dell'apparenza, stilizzata in ultimo da Nietzsche come metafisica dell'eterno ritorno dell'eguale e poi mirabilmente condensata da Rilke nei versi della terza elegia duinese. Anche questa posizione aiònica estremistica nietzscheano-rilkiana (e bergsoniana) Heidegger tenterà di reinglobare in un orizzonte aiònico veritativo con un passaggio del proprio pensiero dalla metafisica ontologica della Temporalità della temporalità alla metafisica dell'*Ereignis*, dell'Evento, in cui è appunto dato assistere ad una ulteriore ritrasfigurazione dell'orizzonte aiònico stesso.

Fatto sta comunque che proprio questa parola originaria del pensiero filosofico sembra sistematicamente ignorata da Heidegger, a parte qualche singola eccezione, come il brevissimo riferimento al termine nella sua accezione neotestamentario-paolina (di mondo futuro, esistenza futura: αἰών ὁ μέλλων) contenuto nei materiali per il corso universitario friburghese del semestre invernale 1920/21 di introduzione alla fenomenologia della religione⁷, e così pure nel corso friburghese del semestre invernale 1928/29 di introduzione alla filosofia⁸. Nessun riferimento esplicito all'αἰών è presente né nell'inedito saggio del 1924 su *Der Begriff der Zeit* (a parte due importanti riferimenti solo bibliografici, rispettivamente a Plotino, *Enneadi*, III, 7, ed al *Corollarium de tempore* di Simplicio)⁹, né nell'omonima e coeva conferenza (se non indirettamente con un obliquo riferimento alla *Ewigkeit*)¹⁰.

Invece nel grosso corso universitario marburghese del semestre invernale 1924/25 dedicato al *Sofista* di Platone, ricercando un accesso al pensiero complessivo di Platone a partire da Aristotele e dalla sua de-

⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens* [1918/19, SS. 1921, WS.1920/21], hrsg. von M. Jung, Th. Regehly, C. Strube, Frankfurt a./M., Klostermann, 1995, p. 153.

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 27, *Einleitung in die Philosophie* [WS.1928/29], hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Frankfurt a./M., Klostermann, 1996, p. 242.

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 64, *Der Begriff der Zeit* [1924], hrsg. von Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a./M., Klostermann, 2004, p. 18 e n. 2.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 107.

terminazione dell'oggetto della ἐπιστήμη nell'*Etica Nicomachea* VI,3, Heidegger parafrasando osservava di sfuggita: «αἰών bedeutet soviel wie Lebenszeit, verstanden als volles Anwesendsein: τὸν ἅπαντα αἰώνα (*De Caelo* A 9; 279b22). Jedes Lebewesen hat seinen αἰών, seine bestimmte Zeit des Anwesendseins. Im αἰών ist ausgedrückt das Ausmaß an *Gegenwart*, über die ein Lebendes verfügt. Im weiteren Sinn bedeutet αἰών die *Dauer* der Welt überhaupt, die ja nach Aristoteles ewig, ungeworden und unvergänglich ist. Das Dasein sowohl des Lebendigen wie auch der Welt im Ganzen ist also bestimmt als αἰών. Und der οὐρανός bestimmt dem Lebenden seinen αἰών, sein Anwesendsein. [...] Und doch Aristoteles behauptet auch, daß gerade der Himmel das Ewige, αἰών, ist, und zwar ewig im Sinne der *sempiternitas*, nicht der *aeternitas*»¹¹. Come si vede, qui il termine è puntualmente inteso (alla maniera paolina) come durata della vita e/o del mondo, ma non vi è alcuna traccia della sua primordiale accezione platonica, probabilmente anche per evitare il fraintendimento neoplatonico del concetto che tende a cristallizzare la forma aiōnica durazionale-sempiterna in una irrigidita forma di immobilità puntuale ed eterna.

Più notevole è però la totale assenza di ogni riferimento di Heidegger al termine αἰών, ovviamente innanzitutto nella sua accezione platonica, nel gran corso universitario tenuto a Marburgo nel semestre estivo 1926 sui concetti fondamentali della filosofia antica¹², e ciò malgrado le non infrequenti delucidazioni intorno al concetto filosofico greco di tempo. Anche per la sua ellitticità, cioè l'omissione di qualsiasi riferimento alla Temporalità aiōnica e alle sue implicazioni, questo corso è strettamente connesso con quello dell'anno precedente, quasi una sua estensione.

Infatti il clamoroso non afferramento del fenomeno tematizzato – l'essere del tempo in quanto Temporalità quale orizzonte di ostensione, costituzione ed articolazione dell'essere nella sua molteplicità, dunque anche del tempo stesso –, il fallimento dell'afferramento dell'essenza del tempo e la causa di questo fallimento sono visibili sinteticamente nella elaborazione germinale di *Essere e Tempo*, vale a dire nel corso

¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 19, *Platon: Sophistes* [WS.1924/25], hrsg. von I. Schüßler, Frankfurt a./M., Klostermann, 1992, pp. 33-34.

¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della filosofia antica* [SE.1926] (1993), a cura di F.-K. Blust, edizione italiana a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2007 (2000), *passim*.

marburghese del semestre estivo del 1925, originariamente intitolato *Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur*.

La mancata trattazione del tema annunciato costringerà gli editori della *Gesamtausgabe* heideggeriana a pubblicarlo con un titolo di compromesso, del tutto diverso, che cercava acrobaticamente di celare il fatto fondamentale che Heidegger qui e altrove promette ma non mantiene una trattazione radicale dell'essenza del tempo (cioè della *Temporalität* della *Zeitlichkeit*) e della sua storia: «Questo corso del 1925 è una prima stesura di *Essere e Tempo*, pur se la tematica della temporalità in senso proprio è qui ancora assente»¹³. «Dal momento che Heidegger non riuscì a svolgere il tema centrale della *Storia del concetto di tempo*, parve opportuno, per la pubblicazione del corso, modificare il titolo originario in “*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*”, dal momento che questi “*Prolegomena*” sono elaborati compiutamente e vennero esposti nelle lezioni. Il nucleo tematico del corso è definito dall’indicazione del sottotitolo: “*Prolegomeni a una fenomenologia della storia e della natura*”. ‘Storia’ e ‘natura’ possono però essere trattati adeguatamente soltanto a partire dal concetto di ‘tempo’, e, rispettivamente, ‘temporalità’, nuovo filo conduttore scoperto da Heidegger»¹⁴.

Proprio perché sono intenzionati dei prolegomeni a una fenomenologia di storia e natura sul filo conduttore della storia del concetto di tempo (fenomeno diversamente implicato anche negli ambiti extratemporale matematico ed sovratemporale-eternalistico metafisico-teologico)¹⁵, quest’ultima non può essere svolta come una mera rassegna dossografica. Bensì, in quanto il «concetto di tempo serve a spiegare tipo e possibilità di questa demarcazione della sfera universale dell’ente»¹⁶, esso, ma «secondo il suo grado di sviluppo, [...] diventa filo conduttore per il problema circa l’essere dell’ente e le sue regioni possibili»¹⁷. Il concetto di tempo non è quindi un concetto qualsiasi, bensì è «connesso al *problema fondamentale della filosofia*, ammesso

¹³ Cfr. la nota della curatrice tedesca a M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* [SE. 1925] (1975), a cura di P. Jaeger, edizione italiana a cura di R. Cristin e A. Marini, Genova, il melangolo, 1999, p. 400.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 12.

¹⁶ *Ivi*, pp. 12-13.

¹⁷ *Ivi*, p. 13.

che questa ponga la domanda sull'essere dell'ente»¹⁸. Perciò la «*storia del concetto di tempo* è [...] la *storia della scoperta del tempo* e la *storia della sua interpretazione concettuale*; questa storia è cioè la *storia del problema dell'essere dell'ente*, la storia dei tentativi di scoprire l'ente nel suo essere, retti dalla particolare comprensione del tempo di volta in volta raggiunta, dal particolare grado di elaborazione concettuale del fenomeno del tempo»¹⁹.

Ciò che qui Heidegger esprimeva in un linguaggio filosofico ancora intriso di tinte rickertiane era una duplice preopinione circa il fenomeno del tempo, vale a dire la sua funzione fenomenologico-veritativa ed il carattere di pura eventualità dell'emergere della consapevolezza di tale funzione, appunto a seconda della particolare comprensione (o non comprensione) del tempo e del particolare grado di elaborazione concettuale di esso di volta in volta raggiunta (o non raggiunta). Perciò «dalla storiografia del concetto di tempo non sarà mai possibile ottenere la comprensione del tempo stesso – e tanto meno sarà possibile capire come proprio e solamente la comprensione del fenomeno del tempo, elaborata in precedenza, lasci comprendere le prime nozioni di tempo»²⁰. La storia del concetto di tempo, per sé presa, è «semplicemente un orientamento successivo relativo a ciò che è stato pensato in precedenza, ma non decide nulla per quanto riguarda la cosiddetta discussione “sistematica” del tempo e della realtà temporale»²¹, a meno che la sistematica non venga intesa come intimamente storica e la storia come eminentemente sistematica in un senso filosofico arcontico fenomenologico che sta «prima della tradizionale ripartizione del lavoro filosofico in conoscenza storica e sistematica»²².

A ciò corrispondeva dunque il programma fenomenologico-ermeneutico heideggeriano di una storia selettiva dell'evento dell'emersione del fenomeno del tempo sul presupposto del suo esser compresa come prevalente funzione concettualizzante ontologico-veritativa. In tal senso il prospetto del corso del 1925 prevedeva, in particolare, una prima parte dedicata alla «analisi del fenomeno del tempo e acqui-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ivi*, p. 14.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

sizione del concetto di tempo»²³, «analisi del fenomeno del tempo e [...] determinazione del concetto di tempo»²⁴ articolata in tre sezioni: «descrizione preparatoria del campo in cui il fenomeno del tempo diventa visibile»²⁵, «tematizzazione del tempo stesso»²⁶ e «interpretazione concettuale»²⁷ di esso. Conformemente a ciò, una seconda parte doveva portare alla «schiusura della storia del concetto di tempo»²⁸; questa «“storia del concetto di tempo” viene sviluppata con un movimento a ritroso a partire dalla situazione attuale»²⁹, e cioè in tre parti dedicate rispettivamente alla «teoria del tempo di H. Bergson»³⁰, al «concetto di tempo in Kant e Newton»³¹, alla «prima scoperta concettuale del tempo in Aristotele»³². Il motivo della scelta di «queste tre tappe capitali della storia del concetto di tempo»³³ era che «queste tre tappe rappresentano stazioni sulle quali si è sviluppata una relativa trasformazione del concetto di tempo. [...] “relativa” perché in fondo viene conservato il concetto di tempo nella forma in cui lo concepì Aristotele»³⁴.

Heidegger riconosceva qui che «effettivamente Bergson tenta di giungere a un concetto più originario, superandone la forma aristotelica. Ciò giustifica il fatto di prenderlo in esame separatamente entro il problema del concetto storico di tempo. Anche se in fondo, visto cioè in riferimento ai fondamenti categoriali che egli presuppone – qualità, successione –, Bergson rimane tradizionale, vale a dire non riesce a smuovere le cose»³⁵.

L'ambiguità del giudizio di Heidegger nei confronti di Bergson è indicativa: da un lato ne riconosceva l'importanza, dall'altro ne respingeva la novità in quanto Bergson per pervenire ad una forma più originaria di tempo ne infrangeva il concetto aristotelico risalendo ad

²³ Ivi, p. 15.

²⁴ Ivi, pp. 15-16.

²⁵ Ivi, p. 16.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ivi, p. 15.

²⁹ Ivi, p. 16.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

una forma vitale precategoriale della temporalità che chiamerò «durata» proprio in quanto contrapposta al tempo concettualizzato. Ovvero Bergson risaliva ad una accezione prearistotelica della temporalità e precisamente ad una linea platonica di questo fenomeno che lo intendeva come Temporalità durazionale facente tutt'uno con la vita stessa ed i suoi mutamenti e perciò non riducibile al tempo inteso come numero del movimento secondo il prima e il poi. Sostanzialmente le stesse omissioni circa il termine αἰών e le medesime valutazioni critiche circa il concetto bergsoniano di *durata*, contrapposto a quello di tempo, sono presenti anche nel successivo corso universitario marburghese del semestre invernale 1925/26 dedicato alla logica e al problema della verità e segnatamente nelle parti concernenti espressamente le considerazioni preparatorie sul raggiungimento di una comprensione originaria del tempo e la storia dell'interpretazione filosofica del concetto di tempo³⁶.

Così nella successiva nuova elaborazione della terza sezione della prima parte di *Essere e Tempo*, il corso universitario marburghese del semestre estivo 1927, nel quadro di un «orientamento storico sul concetto tradizionale di tempo e della caratterizzazione della comprensione ordinaria del tempo che ne è il fondamento»³⁷, gettando uno sguardo sui «tentativi di impossessarsi concettualmente del tempo»³⁸ Heidegger immediatamente scartava Platone, anche attraverso il rifiuto di Plotino³⁹, dal novero di tali tentativi e, pur senza menzionarlo, lo

³⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità* [SI.1925/26] (1976), trad. it. di U. M. Ugazio, Milano, Mursia, 1986, pp. 164-166, 174-177 e *passim*.

³⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia* [SE.1927] (1975), a cura di Fr.-W. von Herrmann, edizione italiana a cura di A. Fabris, Genova, il melangolo, 1999, p. 222.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Sul non chiaro rapporto di Heidegger con il neoplatonismo, oltre alla rassegna di P. HADOT, *Heidegger et Plotin*, in: «Critique», 145 (1959), pp. 539-566, cfr. ora J.-M. NARBONNE, *Hénologie, ontologie et Ereignis: Plotin, Proclus, Heidegger*, Paris, Les Belles Lettres, 2001; Id., *La métaphysique de Plotin, suivie de Heidegger - Plotin: hénosis et Ereignis*, Paris, Vrin, 2001, pp. 149-166; e Id., *Heidegger et le néoplatonisme*, in: AA.VV., *Heidegger e i medievali*, a cura di C. Esposito e P. Porro, Turnhout+Bari, Brepols+Pagina, 2001 [= «Quaestio», 1 (2001)], pp. 55-82. Narbonne nei suoi lavori rivendica giustamente la irriducibilità dell'henologia neoplatonica allo schema ontoteologico aristotelizzante della storia heideggeriana della metafisica, nonché sottolinea l'apparentemente scarso interesse di Heidegger per questa fondamentale e peculiare tradizione di pensiero ontologico-negativo. Incentrando il problema intorno alla questione del rapporto di analogia e differenza tra le rispettive impostazio-

appaiava a Bergson nella contrapposizione di una figura mitologica di Temporalità alla concettualizzazione scientifica di essa rappresentata dalla linea Aristotele-Agostino. «Tutte e due le interpretazioni antiche del tempo, che ebbero da allora in poi autorità, l'interpretazione [...] di Agostino e la grande trattazione sul tempo compiuta da Aristotele, sono anche di gran lunga le indagini più estese ed effettivamente tematiche su questo fenomeno. Agostino concorda con Aristotele anche per una serie di determinazioni essenziali»⁴⁰.

Oltremodo interessante in questo contesto è perciò vedere il modo deiettivo in cui Heidegger intendeva e fraintendeva non a caso proprio anche il termine αἰών: «Tra le concezioni antiche del tempo riveste una certa importanza anche quella di Plotino, Περὶ αἰώωνος καὶ χρόνου (*Enneadi*, III, 7), “Sull'eone [Aeon] e sul tempo”. L'eone [Aeon] è una particolare forma intermedia fra l'eternità e il tempo. La discussione sull'eone gioca nel medioevo un ruolo importante. Plotino fornisce però una speculazione teosofica sul tempo piuttosto che un'interpretazione che si attiene rigorosamente al fenomeno stesso e che lo stringe nel concetto. [...] In epoca più recente meritano di essere menzionate le ricerche di Bergson. Esse sono di gran lunga le più originali. [...] Egli cerca di uscire dal concetto ordinario di tempo e distingue dal tempo volgarmente inteso, che egli chiama *temps*, la *durée*, la durata. [...] L'interpretazione da lui fornita del tempo compreso in modo ordinario si basa su un fraintendimento dell'interpretazione aristotelica. Di conseguenza anche il concetto opposto al tempo ordinario, la durata, non è in tal senso sostenibile. Bergson non riesce a penetrare con questo concetto nell'autentico fenomeno del tempo. Tuttavia le sue indagini sono preziose, poiché testimoniano uno sforzo filosofico volto a superare il tradizionale concetto di tempo»⁴¹.

È come se qui Heidegger proiettasse sulla *durata* di Bergson (anche attraverso Plotino) tutte le sue inesplicite riserve intorno alla formulazione della Temporalità aiònico-durazionale formulata per la prima

ni della metafisica neoplatonica dell'Uno ineffabile e della metafisica heideggeriana dell'Evento, tuttavia, in questi studi viene stranamente tralasciata la tematizzazione del fondamentale carattere aiònico dell'Uno plotiniano-procliano in quanto principio della Temporalità durazionale ekstatico-primordiale contrapposta al suo principiato ontologico cronologico-temporale.

⁴⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia* [SE.1927], cit., p. 222.

⁴¹ Ivi, pp. 222-223.

volta paradigmaticamente da Platone fondendo insieme posizione parmenidea e posizione eraclitea. La stessa resa, da parte di Heidegger, del termine αἰών nella sua tarda forma gnostica *aeon* è sintomo di un suo afferramento superficiale e comunque ancora irrisolto, come risulta evidente anche dalle più precise considerazioni intorno alla diade «*Ewigkeit und Zeit*» e quindi anche intorno agli interconnessi concetti di *aeternitas* ed *aevum*, sviluppate nel corso marburghese del semestre invernale 1926/27 dedicato alla storia della filosofia da Tommaso d'Aquino a Kant⁴². Qui Heidegger, pur senza mai esplicitamente menzionare il termine originale greco, sottolineava a proposito di Tommaso come questi nella sua definizione del concetto di eternità riprendesse direttamente quella famosa di Boezio: «*aeternitas interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*» (nel *De consolatione philosophiae*, V, 6)⁴³, ovvero la formula in cui Boezio traslava ed esplicitava in latino l'αἰών in senso platonico⁴⁴.

Solo molti anni più tardi, in conclusione del corso universitario del semestre invernale 1955-1956 troviamo un maggiormente esplicito seppur incidentale riferimento problematico al termine αἰών, che non a caso viene accostato a una di quelle poche e selezionate «parole dell'origine» a lungo meditate da Heidegger in vista della possibilizzazione del radicalmente altro Inizio destinale dell'Essere: «Ciò che Eraclito chiama λόγος, egli lo dice anche con altri nomi, che sono le parole-guida del suo pensiero: φύσις, “ciò che si schiude da sé” e che al tempo stesso è [*wesit*] in quanto velarsi; κόσμος, parola che in greco significa nello stesso tempo ordine, disposizione e ornamento, che, in quanto fulgore e folgore, porta a risplendere; infine, Eraclito nomina ciò che gli si rivolge come λόγος, e cioè come lo Stesso di essere e fondamento, con il termine αἰών. Questa parola è difficile da tradurre. Si dice: “tempo del cosmo” (*Weltzeit*). È il cosmo, il mondo che si fa mondo e matura [*die Welt, die weltet und zeitigt*], portando in quanto κόσμος (fr. 30) la disposizione dell'essere a un fulgore incandescente.

⁴² Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Bd. 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* [WS. 1926/27], hrsg. von H. Vetter, Frankfurt a./M., Klostermann, 2006, pp. 68-80, e p. 219.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 69 e p. 75.

⁴⁴ Sulla storia della traduzione filosofico-teologica del concetto greco di αἰών in quello latino di *aeviternitas*, *aevum*, si veda P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 1996, cfr. in particolare le pp. 1-164.

Dopo quanto detto, nei nomi λόγος, φύσις, κόσμος e αἰών possiamo udire quel non detto che chiamiamo destino dell'essere. / Che cosa dice Eraclito dell'αἰών? Il frammento 52 dice: αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων: παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. Il destino dell'essere è un fanciullo che gioca, che gioca con le tessere di una scacchiera; di un fanciullo è il regno – e cioè l'ἀρχή, il fondare che istituisce e governa, l'essere dell'ente. Il destino dell'essere: un fanciullo che gioca. Vi sono, quindi, anche fanciulli grandi. Il fanciullo più grande, reso regale dalla delicatezza del suo gioco, è quel mistero del gioco in cui l'uomo, con il tempo della sua vita, è posto in gioco nella sua essenza. Perché il grande fanciullo scorto da Eraclito nell'αἰών gioca il gioco del mondo? Gioca poiché gioca. Il gioco è senza "perché". Il gioco gioca giocando. Esso rimane soltanto gioco: il più alto e il più profondo. Ma questo "soltanto" è tutto, l'Uno, l'Unico»⁴⁵.

Tuttavia questa precisa suggestione legata allo αἰών quale Temporalità temporalizzatrice del tempo, quale appare nel frammento eracliteo DK52, non sarà più ripresa, neanche nell'intenso seminario friburghese di dieci anni più tardi, condotto da Heidegger insieme ad E. Fink, in cui la difficile interpretazione del termine αἰών viene definitivamente tralasciata privilegiando quella del πῦρ ἀείζωον del frammento 30 di Eraclito⁴⁶, e ciò conformemente anche alla tutto sommato scarsa importanza filosofica attribuita alla parola eracliteo-platonica dal classico studio di H. Fränkel, sulla concezione greca arcaica del tempo⁴⁷, discusso durante il seminario⁴⁸.

Pur senza voler trarre alcuna conclusione definitiva dalla vicenda, qui riassunta solo in modo estremamente schematico e frammentario, della impercettibile scomparsa di questa parola originaria dall'orizzonte del pensiero di Heidegger che cerca di tematizzare la Temporalità in quanto essenza contemporanea del tempo, è comunque possibile ipotizzare la sua sottile e tacita sussunzione e trasfigurazione nel progetto heideggeriano di pensare l'inizio di un radicalmente nuovo Evo desti-

⁴⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991, p. 192.

⁴⁶ Cfr. M. HEIDEGGER / E. FINK, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967* (1970), a cura di A. Ardovino, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 66-82 e *passim*.

⁴⁷ Cfr. H. FRÄNKEL, *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur* (1931), in: *Id., Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, Beck, 1960, pp. 1-22.

⁴⁸ Cfr. M. HEIDEGGER / E. FINK, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, cit., p. 83.

nale dell'Essere in quanto *Ereignis*, in quanto Evento destinale che ritiri in se stesso e si lasci indietro l'insensatezza del tempo e della storia planetario-occidentale. Questo peculiarissimo teleologismo oltremodo mimetizzato e stilizzato permetteva soprattutto di neutralizzare, con una rinnovata tonalità poetica pindarico-hölderliniana, l'accezione ontologicamente ed aletheiologicamente distruttiva dell'αἰών quale gioco metafisico che l'insensata autoapparenza primeva gioca e rigioca innocentemente con se stessa e la cui terribile ombra si staglia minacciosa lungo tutta quella linea aiônica che permane nell'uno di sé procedente fuori di sé con una immagine diadica che irriverente e sdegnosa di ogni concettualizzazione da Eraclito e Platone arriva fino a Nietzsche e a Bergson (e a Rilke e a Proust).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI INTEGRATIVI

- K. LÖWTH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935), Dritte, durchgesehene Auflage, Hamburg, Meiner, 1978.
- H. CONRAD-MARTIUS, *Die Zeit*, München, Kösel, 1954.
- H.-G. GADAMER, *Über leere und erfüllte Zeit* (1969) // *Tempo vuoto e tempo pieno*, in: ID., *L'enigma del tempo*, a cura di M.L. Martini, Bologna, Zanichelli, 1996, pp. 79-117.
- G. DELEUZE, *Logica del senso* (1969), trad. it. di M. de Stefanis, Milano, Feltrinelli, 2006 (1975), cfr. pp. 60-63, 74, 134-135, 145-150.
- M. CACCIARI, *Chronos e Aión*, in: «Il Centauro», 17-18 (1986), pp. 3-17.
- M. CACCIARI, *Dell'inizio* (1990), Nuova edizione riveduta e ampliata, Milano, Adelphi, 2011, cfr. pp. 235-303, 694-696.
- G. MARRAMAO, *Kairós. Apologia del tempo debito* (1992), Roma-Bari, Laterza, 1993.
- A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, Gabalda, 1954, cfr. pp. 152-199.
- PLUTARCO, *De E apud Delphos* (393 A-B), *De defectu oraculorum* (422 B-C), entrambi in: ID., *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, a cura di V. Cilento, Milano, Bompiani, 2008 (2002), cfr. pp. 190-191 e 326-327.
- PLUTARCH, *Platonicae Quaestiones*, (VIII, 1007 D), in: ID., *Moralia*, vol. XIII, 1, with an english translation of H. Cherniss, Cambridge/Mass.-London, Harvard University Press, 1976, cfr. pp. 88-89.
- PLOTINO, *L'eternità e il tempo* (*Enneade III, 7*), testo greco con trad. it. e commento di F. Ferrari e M. Vegetti, Milano, Egea, 1991.
- PROCLO, *Elementi di teologia*, a cura di M. Losacco, Genova, Il Basilisco, 1983, cfr. pp. 59-60.
- C. LACKEIT, *Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. Erster Teil: Die Sprache*, Diss. Königsberg, Hartung, 1916.
- R.M. RILKE, *Duineser Elegien* (1923) // *Elegie Duinesi*, trad. it. di E. e I. De Portu, Torino, Einaudi, 2010 (1978), cfr. pp. 16-21.

EMIDIO SPINELLI¹**Hans Jonas e il “sistema” di Platone**

1. Non ho intenzione, in alcun modo, di affrontare, anzi neppure di sfiorare la complicatissima questione relativa al carattere sistematico (erroneamente presunto? giustamente acclarato?) della filosofia di Platone, soprattutto perché ciò comporterebbe non solo un lavoro enorme ed enormemente ampio di scavo (in questa sede neppure proponibile) rispetto all'insieme dei dialoghi come anche riguardo al denso ‘pacchetto’ dei cosiddetti *agrapha dogmata*, ma anche, e forse soprattutto, perché significherebbe ‘scendere in campo’ nel pieno furore di scontri più o meno iconoclastici, che sembrano animare, non infrequentemente, la ricca bibliografia di studi platonici.

Niente di tutto questo, dunque; ma, più modestamente, una sorta di breve, benché forse non trascurabile testimonianza sul modo in cui rispetto a questo problema si è mosso Hans Jonas, un pensatore (o forse, senza timore di smentita: un grande pensatore) del Novecento, tutto e interamente immerso in quel difficile e perfino tragico (autobiograficamente tragico, per lui, ebreo in fuga dagli orrori della sua Germania asservita alle follie naziste) ‘secolo breve’².

Per rendere al meglio questa testimonianza e per far emergere in modo coerente la posizione di Jonas, del resto, si può contare non tanto sulle pagine dei molti e intellettualmente variegati scritti da lui pubblicati in vita³, quanto piuttosto affidarsi alla lettura attenta di un suo

¹ “Sapienza”/Università di Roma (emidio.spinelli@uniroma1.it)

² Per quest’etichetta cfr. E. HOBBSAWN, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 1994; sulle vicende personali e sul percorso intellettuale di Jonas, invece, al di là di qualsiasi ricostruzione offerta nella *Sekundärliteratur*, mi limito a rinviare alle ricchissime pagine autobiografiche in H. JONAS, *Memorie*, a cura di P. SEVERI, il nuovo melangolo, Genova 2008.

³ Vale la pena ricordare, in proposito e riassuntivamente, almeno due ambiti di

corso di lezioni, ancora inedito e su cui da qualche tempo ho iniziato a lavorare⁴. Si tratta della versione, registrata, preparata e dattiloscritta da Stephen K. Levine, di una serie di *lectures* (per l'esattezza 11), tenute da Jonas presso la 'New School for Social Research' di New York nel periodo che va dal 18 giugno al 25 luglio 1963, e che portano il titolo, estremamente significativo per lo scopo di questo contributo, di *Major systems of philosophy*⁵.

2. Si tratta di pagine, fresche e insieme molto lucide, dedicate a un insieme di pensatori e indirizzi filosofici diacronicamente distesi (benché non trattati in ordine cronologico *stricto sensu*) fra l'antichità e il mondo moderno⁶.

interesse jonasiano: da una parte la presenza di Platone in pagine dedicate alla ricostruzione storico-religiosa delle posizioni gnostiche o al chiarimento della novità esegetica rappresentata all'interno del platonismo antico da Plotino (cfr. al riguardo i molti spunti in H. JONAS, *Gnosi e spirito tardo antico*, a cura di C. BONALDI, Bompiani, Milano 2010), dall'altra la visione di un cosmo animato e quasi intellettuale, propria di più di un pensatore antico, ma avvicinata alla sensibilità e alla posizione di Platone, con un richiamo esplicito al demiurgo e all'anima del mondo del *Timeo* (cfr. ad esempio H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, tr. it. di A. PATRUCCO BECCHI, a cura di P. BECCHI, Einaudi, Torino 1999, pp. 101-102).

⁴ La pubblicazione completa del corso, in traduzione italiana e con relativo commento, è prevista per la fine del 2012/inizio del 2013; colgo qui l'occasione per ringraziare di cuore in primo luogo la signora Eleonore Jonas, che mi ha autorizzato a lavorare su questo e su molti altri inediti jonasiani; quindi l'amico Gereon Wolters, Direttore del "Philosophisches Archiv" dell'Università di Konstanz, nonché la bibliotecaria di tale "Archiv", Brigitte Parakenings.

⁵ Nel *Nachlass* jonasiano conservato presso il "Philosophisches Archiv" dell'Università di Konstanz il dattiloscritto porta la segnatura HJ 3-8. Va inoltre ricordato, a conferma degli interessi 'platonici' di Jonas nel medesimo lasso di tempo, un altro corso (*Term Notes For Philosophy no. 111. History of Philosophy: Plato, Aristotle and the Later Schools*, segnatura HJ 20-11-4, su cui pure ho iniziato a lavorare con profitto), tenuto sempre presso la 'New School' subito prima del nostro *Major systems* (Spring 1963, ovvero fra il 5 febbraio e il 14 maggio 1963), nella cui prima parte, dopo un'analisi introduttiva dedicata ai naturalisti e ai sofisti (pp. 1-6), vengono affrontati aspetti centrali del pensiero di Socrate (pp. 7-15) e quindi (pp. 15-39) temi rilevanti della filosofia 'matura' di Platone (l'anima, la conoscenza, la reminiscenza, il mondo ideale, la giustizia, l'allegoria della caverna, l'educazione dei guardiani, la linea divisa, il bene, infine la cosmologia) avendo alle spalle pagine importanti tratte da *Apologia*, *Critone*, *Eutifrone*, *Menone*, *Fedone*, nonché da *Gorgia*, *Simposio*, *Teeteto*, *Lettera VII*, *Timeo* e soprattutto *Repubblica*.

⁶ Può essere utile ripercorrere, nell'ordine e per esigenze di completezza informativa, i temi o autori affrontati da Jonas in queste sue 'lezioni americane', dopo la *lecture*

Come introduzione metodologicamente imprescindibile, Jonas offre innanzi tutto ai suoi studenti – *undergraduate students*, va precisato subito – una definizione di 'sistema filosofico' e delle caratteristiche che lo contraddistinguono ai suoi occhi. Così, nelle pagine iniziali della *Lecture 1*, (18 giugno 1963, pp. 1-8), dopo aver precisato che non tutte le filosofie si sono organizzate costruendo un 'sistema', egli dichiara che di *systema* si può parlare se e solo se ci troviamo di fronte allo stare insieme o alla combinazione di più elementi, ovvero alla «unità di una pluralità» (p. 1). Una tale unità deve essere caratterizzata, sempre e comunque, dal requisito indispensabile di un contesto di coerenza nonché dal suo derivare da un'operazione di selezione di alcuni aspetti o elementi a scapito di altri, lasciati sullo sfondo e/o consapevolmente ignorati⁷. Più in profondità e con una dimostrabile costanza storica,

introduttiva: *a.* dalla filosofia ionica a Parmenide, con una coda dedicata ai primi cenni relativi agli atomisti antichi (*Lecture 2*, 20 giugno 1963, pp. 1-9); *b.* caratteristiche essenziali, sfumature specifiche e infine influssi o permanenze della dottrina atomistica (*Lecture 3*, 25 giugno 1963, pp. 1-6); *c.* brevi considerazioni conclusive sull'atomismo, prima di un'introduzione generale al pensiero di Descartes (*Lecture 4*, 27 giugno 1963, pp. 1-10); *d.* analisi dettagliata degli elementi dualistici del sistema cartesiano e delle sue implicazioni storico-filosofiche (*Lecture 5*, 2 luglio 1963, pp. 1-10); *e.* iniziale e analitico confronto fra i sistemi cartesiano e atomistico, prima della transizione alla filosofia di Platone, con particolare attenzione alle posizioni espresse nel *Menone* e nel *Fedone* (*Lecture 6*, 9 luglio 1963, pp. 1-8); *f.* esame specifico – che sarà oggetto precipuo di questo articolo – della problematica relazione fra opinione/*doxa* e conoscenza vera/*aletheia*, con riferimento alle loro diverse procedure epistemologiche (*Lecture 7*, 11 luglio 1963, pp. 1-8); *g.* confronto fra le dottrine dell'anima difese rispettivamente da Platone e dagli atomisti (*Lecture 8*, 16 luglio 1963, pp. 1-6); *h.* mondo ideale/mondo sensibile e loro difficile rapporto in Platone, con esame, nella prima parte della lezione, di alcune possibili soluzioni rispetto a tale dualismo di fondo; quindi, prima confronto fra i diversi dualismi platonico e cartesiano, poi sviluppi e conseguenze del cartesianesimo in Berkeley, Locke, Hume e infine Kant – soprattutto il Kant dei *Prolegomeni* e della *Critica della ragion pura* – il cui idealismo critico viene presentato come risposta possibile proprio alla sfida di quelle posizioni dualistiche (*Lecture 9*, 18 luglio 1963, pp. 1-9); *i.* analisi della distinzione *a posteriori/a priori* e soprattutto della possibilità di formulare giudizi sintetici *a priori* nella *Critica della ragion pura*, con specifica attenzione al concetto di intuizione (*Lecture 10*, 23 luglio 1963, pp. 1-10); *j.* ancora sul ruolo dei giudizi sintetici *a priori* e sui poteri della ragione nel sistema kantiano, con ulteriori precisazioni in merito al significato di 'trascendentale', alla funzione di spazio e tempo, al quadro delle categorie nel loro derivare dalla tavola dei giudizi e nel loro servire alla sintesi dell'esperienza relativa al mondo fenomenico, contro ogni indebita pretesa di estensione conoscitiva della metafisica come scienza (*Lecture 11*, 25 luglio 1963, pp. 1-13).

⁷ A questo riguardo Jonas arriva addirittura a scrivere: «la storia dei sistemi filoso-

Jonas intende avvalorare la tesi secondo cui «implicitamente si ha un sistema in ogni occasione in cui si risponda in modo soddisfacente alla domanda ‘perché’» (p. 6), al punto che, con un’interpretazione che forse avrebbe reso felice l’Aristotele del primo libro della *Metafisica*, sin dai primordi di una speculazione filosofica pensabile come sistematica «l’originaria aspettativa fu quella per cui esiste un’intelligibilità relativa alle cose che deriva in ultima istanza dall’intelligibilità dei primi principi» (*ibid.*).

3. Dopo aver dedicato una trattazione attenta sia alla posizione sistematica degli atomisti antichi, non senza averne rilevato incongruenze e presunte debolezze teoriche, sia al dualismo forte messo in campo nel ‘sistema’ di Descartes, nella *Lecture 6*, a p. 5 per l’esattezza, Jonas mette a tema la filosofia di Platone.

La prima affermazione in proposito, quasi una dichiarazione di principio che sembra valere anche come programmatico monito di carattere storiografico, è insieme di apprezzamento e di cautela. Da una parte, infatti, Platone viene subito presentato come un pensatore più acuto, letteralmente «più sottile» (*subtler*) rispetto tanto agli atomisti che a Descartes. Dall’altra, quasi a voler indicare al suo uditorio la difficoltà esegetica per chiunque decida di ricostruire la fisionomia complessiva delle riflessioni platoniche, viene altrettanto immediatamente asserito che egli «non fu un costruttore di sistemi; i suoi scritti rappresentano discussioni di problemi, non un’esposizione delle proprie scoperte» (p. 5).

Se ci si fermasse qui, allora bisognerebbe subito ‘arruolare’ Jonas nella schiera di coloro che amano presentare un Platone ‘debole’, mai conclusivo, sottratto comunque al possesso di certezze filosofiche o di teorie rigide, dietro cui rinvenire addirittura una costruzione sistematica o un approccio ‘olistico’. Proprio per dissipare questa possibile impressione di lettura, però, Jonas si premura subito di lanciare un *caveat* interpretativo, che cambia e ridimensiona la sua lettura della filosofia platonica. Così, lungi dal negare qualsiasi elemento teoreticamente ‘forte’ all’interno dei dialoghi, egli utilizza una categoria di lettura forse pericolosa, perfino anzi discutibile, ma consapevolmente sfruttata per fornire un’immagine diversa. Fra le pieghe del pensiero

fici è una storia della violenza compiuta rispetto all’infinita molteplicità nel nome di un’unità che deve essere selettiva» (*Lecture 1*, pp. 2-3).

platonico, infatti, sarebbero visibili «molte caratteristiche di un sistema *potenziale*» (*ibid.*, sottolineatura mia), elementi di riflessioni ricorrenti che allora potrebbero essere legittimamente qualificate come vere e proprie 'soluzioni' o meglio «convinzioni» di Platone. Benché in nessun luogo testuale platonico queste «convinzioni» vengano riassunte o presentate nella loro connessione di fondo, appare verosimile, agli occhi di Jonas, giustificare l'operazione ermeneutica messa in atto da più tardi pensatori platonici – quelli che forse noi ameremmo chiamare 'medio- o neo-platonici' – interessati ad «astrarre» letteralmente un sistema dalla rilettura dei dialoghi. Insomma, lungi dalla volontà originaria di Platone, «un insieme di idee venne a essere solidificato in un sistema» (*ibid.*), al punto da produrre, con intento appunto e chiaramente sistematico, una «tipizzazione» (*typification*) del pensiero platonico.

A prima vista, questo giudizio storiografico sembrerebbe cautamente spostare il peso (e la responsabilità, di conseguenza?) di una costruzione sistematica del platonismo fuori dallo stesso Platone e trasformare pertanto quest'ultima nel risultato più o meno accettabile di una complessa *Wirkungsgeschichte* interna ai platonismi successivi. In realtà il prosieguo della trattazione jonasiana pare smentire questa impressione, visto che imbocca una strada molto più decisa e apparentemente priva di dubbi interpretativi. Essa individua ed elenca, in modo sintetico ma fermo, una serie di *basic convictions* non solo e non più potenzialmente visibili dietro le pagine dei dialoghi platonici, ma decisive per restituire una fisionomia *forte* – e diciamo pure abbastanza nel solco di letture tradizionali e direi quasi *standard* – dell'originario pensiero di Platone, nel senso e nella direzione di un suo ancoraggio a caratteristiche funzionali a un'innegabile sistematicità di fondo.

Proprio il carattere più piano, normale, quasi 'scontato' – non escludo anche per esigenze didattiche, di non traumatica presentazione – delle pagine successivamente dedicate da Jonas ad alcuni aspetti cardine del pensiero platonico rende più semplice il mio compito. Anche per ragioni di spazio, dunque, mi limiterò a riassumere in modo ordinato alcuni punti salienti di tale rilettura, senza trascurare, se e quando possibile, qualche spunto di novità o di interesse teorico che pure si lascia cogliere nella parte finale della *Lecture 6* e per intero nella *Lecture 7*, aperta, nelle prime due righe, dagli unici – espliciti sì, ma purtroppo non puntuali, quanto generici e riepilogativi – rinvii a dialoghi fondamentali per la ricostruzione jonasiana del percorso filosofico platonico:

dal *Menone* al *Fedone*, dal *Simposio* ai libri VI e VII della *Repubblica*⁸, fino alla parte iniziale del *Timeo*⁹.

4. Va detto subito che tutta l'analisi di Jonas si regge sulla convinzione, secondo cui la filosofia platonica ha due chiare ed inequivocabili «sorgenti» (*fountainheads*). La prima, che potremmo definire spiccatamente 'ontologica', è legata alla domanda tradizionale (e tradizionalmente di casa sin dalle prime riflessioni dei cosiddetti presocratici): «che cosa è l'essere?». La seconda, che invece sembra muoversi su binari che a noi non possono non suonare produttivamente epistemologici, è quella che si chiede: «che cosa è la conoscenza?». Ancor di più, però, vale a orientare il particolare angolo prospettico da cui Jonas intende ricostruire Platone e il suo 'sistema' ciò che egli aggiunge a commento di questo punto di partenza esegetico: «il fatto che la risposta a queste due domande sia *una* costituisce il principio fondamentale del pensiero e del dualismo platonici» (*ibid.*).

Tutto si gioca, dunque, sul tentativo di stabilire una connessione unitaria fra l'essere e la natura della conoscenza che lo riguarda. Qui Jonas si lancia subito in una distinzione, nota e ben consolidata, fra il divenire da una parte, inteso come ciò che è sempre soggetto a cambiamento e fluisce – ininterrottamente *on the way*, come viene qui precisato – e si muove sulla linea del tempo da ciò che era a ciò che sarà, e l'essere dall'altra, ovvero ciò che invece permane, restando eternamente identico a se stesso e rifiutando di conseguenza ogni determinazione temporale legata al passato o al futuro. E a ciò si aggiunge il corollario gnoseologico, in virtù del quale tutte le cose che rientrano nella prima instabile sfera (le cose sensibili o corporee o materiali, oggetto di percezione e pertanto unicamente di opinione, credenza, *doxa*) sono sottratte a ogni forma di genuina conoscenza, riservata invece a quelle realtà,

⁸ Rispetto ai problemi, di natura insieme ontologica ed epistemologica, affrontati da Jonas nella sua ricostruzione del 'sistema' platonico, un luogo teoricamente ancor più denso cui richiamarsi poteva forse essere la chiusa del l. V della *Repubblica* (475e-480a), su cui rinvio a F. FERRARI, *Teoria delle idee e ontologia*, in *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, Bibliopolis, Napoli 2000, vol. IV, libro V, pp. 365-391, nonché ID., *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città*, ivi, pp. 393-419.

⁹ Lascero invece da parte la questione della psicologia platonica, specificamente tematizzata – anche in opposizione a quella atomistica – nella *Lecture 8* (pp. 1-6), così come alcuni quesiti relativi al dualismo di Platone, sollevati nella prima parte della *Lecture 9* (pp. 1-5): cfr. anche *supra*, n. 6.

vere e solide, che si sottraggono allo spazio e al tempo, non ammettendo cambiamento alcuno, poiché «a loro non accade di essere ciò che sono in questo momento, ma sono ciò che sono necessariamente» (p. 6). Quest'ultimo tipo di «vero essere», qualificato come «un oggetto di pensiero», non può tuttavia essere conoscitivamente ottenuto in modo diretto, ma solo passando attraverso e partendo dagli oggetti sensibili. Così, la domanda relativa al «che cosa è» di qualsiasi cosa della sfera corporea deve metter capo all'individuazione del suo "whatness", della sua identità in quanto capace di essere rappresentativa di una essenza.

È a questo punto che Jonas chiama in causa, come elemento stabilizzatore del flusso di cambiamento del mondo della *doxa*, la presenza di *standards* che fungono da indicatori, da *pointers*, quasi da 'metri', alla luce dei quali misurare e determinare il tasso paradigmatico di essere delle singole cose. Si tratta di una riflessione che vale non solo per una sfera «neutra», come quella che ad esempio ci mette di fronte a casi di oggetti fra loro simili, che appunto possono essere detti tali in quanto ricondotti all'idea di *equality*, che «trascende le circostanze; essa può servire come uno *standard* per misurare quei casi effettivi che aspirano all'eguaglianza» (p. 8)¹⁰. Il tipo di argomentazione qui attribuita a Platone viene subito esteso – significativamente e con buona intuizione interpretativa, a mio avviso – all'ambito della condotta, alla dimensione morale, dove una certa idea di virtù, ad esempio quella di giustizia, non nasce 'cumulativamente' dalla somma osservativa di più atti giusti o da un accordo convenzionale, ma li precede come punto di riferimento dotato di massima realtà. Come scrive Jonas, «noi siamo in possesso di una qualche idea di cosa sia qualcosa, indipendentemente dal fatto se essa sia o meno oggetto di osservazione (*e.g.*, che cosa sia la natura della giustizia; la conoscenza di questa essenza può trasformarsi in una norma in virtù della quale noi giudichiamo il comportamento ed educiamo la gioventù)» (*ibid.*).

5. L'insieme di queste considerazioni, che chiude la *Lecture 6*, costituisce una sorta di prolettica anticipazione di quanto Jonas, con tono riassuntivo e quasi didascalico, afferma in apertura della *Lecture 7*.

¹⁰ Il rinvio più verosimile, in proposito, appare senz'altro al *Fedone*, in particolare 74a-75d, come sembrerebbe confermare, del resto, il fatto che Jonas torna a lungo sui temi trattati in quel dialogo, parafrasandone di nuovo alcune note pagine, nella successiva *Lecture 7*, pp. 1-3.

Qui, infatti, viene ribadito che la distinzione fra i due diversi ambiti dell'essere e del divenire non va intesa come un'opposizione assoluta, che si regge su di una radicale soluzione di continuità (benché *stricto sensu* non si possa parlare di "conoscenza" rispetto agli oggetti sensibili, ma solo in riferimento a quegli *standard* assolutamente reali cui si faceva cenno in precedenza). In ogni caso, quel che viene privilegiato è un certo tipo di relazione fra questi due «strati di realtà»¹¹, visto che è proprio tale relazione a consentirci «di ascendere dalla percezione di ciò che è soggetto a cambiamento all'intellezione di ciò che non cambia» (p. 1). E ancora una volta la delineazione di questo modello ontologico e insieme esplicativo viene immediatamente piegata all'esigenza di render conto della sfera morale, con una netta accentuazione dello sforzo paideutico, in Platone – almeno e palesemente nel Platone della *Repubblica* – inscindibilmente connesso con le riflessioni sistematiche sulla struttura della realtà e sulle nostre modalità di corretto approccio conoscitivo a essa¹². Ecco perché «solo l'intima appropriazione della pura idea di un bene etico fa sì che l'agente possa modellare il proprio comportamento su quello *standard*. Dobbiamo gettare lo sguardo sulla gerarchia di pure forme relative a tali qualità per avere una guida sicura nel dar forma alle nostre stesse vite» (*ibid.*).

La ribadita continuità fra mondo della *doxa* e mondo della *episteme* poggia sulla convinzione per cui la 'realtà' sensibile oggetto della nostra quotidiana esperienza non ha carattere meramente caotico; essa si presenta piuttosto come qualcosa di organizzato, anzi, come precisa Jonas, di «strutturato», al cui interno possiamo cogliere proprietà e tratti comuni nelle cose, loro caratteristiche ricorrenti, che sembrano interrompere il mero flusso irrazionale del divenire, al punto da farci individuare «classi di oggetti» in possesso di una «essenza comune» e dunque accomunabili sotto un unico nome¹³. Quest'operazione di

¹¹ Per un primo orientamento sulla dottrina platonica dei 'gradi dell'essere' cfr. senz'altro G. VLASTOS, *Degrees of reality in Plato*, in *Id.*, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973, pp. 58-75.

¹² Non si dimentichi, tuttavia, la cautela che Platone mostra nel delineare tale relazione fra *paradeigma* e prescrizioni etiche in un passo del libro V della *Repubblica* (472c-d), dove «ciò che conta, di conseguenza, non è che il modello sia compiutamente realizzabile, ma che il modello sia davvero tale, cioè perfetto»: così F. TRABATTONI, *Il sapere del filosofo*, in *Platone. La Repubblica*, cit. (*supra*, n. 8), Bibliopolis, Napoli 2003, vol. V, libro VI-VII, p. 181.

¹³ Su questo complesso intreccio teorico fra linguaggio e realtà, analizzato soprat-

riduzione a unità, linguistica e concettuale potremmo quasi dire, impone di pensare che tutte le cose riconducibili a una determinata classe di oggetti partecipano di una «forma», insieme «tipo» e «norma», in termini platonici *idea* o *eidos*; e proprio per questo non solo possono vantare un loro 'essere', ma possono anche e legittimamente diventare oggetto di una certa conoscenza. Sono queste le basi grazie a cui siamo in grado, platonicamente, di dare soddisfazione alla ricorrente domanda di Socrate: "che cosa è x". Per farlo ne forniamo la definizione, ovvero «articoliamo dialetticamente quelle caratteristiche formali che costituiscono la cosa per quello che essa è e che forniscono inoltre lo *standard* per mezzo del quale giudichiamo il grado di realtà che essa possiede (cioè, il grado in cui essa realizza la propria essenza)» (p. 4).

Alla luce del carattere paradigmaticamente forte riconosciuto a tali modelli ideali risulta per Jonas coerente il passo ulteriore che egli attribuisce alla formulazione sistematica di Platone. Quelle forme vanno a costituire un regno a sé stante, anzi, più esattamente, il regno del vero e genuino Essere, della realtà in senso proprio e pieno, rispetto a cui «ciò che noi ordinariamente chiamiamo reale è una sorta di derivato o immagine o ombra o riflesso», dotato di un grado inferiore/secondario/unicamente 'partecipativo' di realtà, poiché «il vero reale è ciò che è veramente intellegibile», ovvero le pure forme (cfr. *ibid.*).

6. Una volta delineati in questo modo i capisaldi del sistema platonico, secondo una distinzione nell'ambito dell'essere che non dovrebbe sfociare mai, però, in assoluto dualismo, a Jonas non sfugge il fatto che la struttura stessa di quel sistema pone degli interrogativi, per l'esattezza due, ovvero nell'originaria formulazione jonasiana:

(1) se si tratta di due regni separati, ontologicamente dicotomici, come può questo mondo riflesso di apparenze e opinione giungere a una qualche forma di partecipazione, come accade un qualsivoglia passaggio dal mondo delle essenze al mondo del divenire? Ovvero, in che maniera, se ne esiste una, la trascendenza è immanente? E (2) come afferra le pure forme l'uomo, una creatura del mondo del divenire? Quale è la sua via di accesso da qui a là (allo stesso modo in cui la prima domanda si chiedeva: quale è il percorso da là a qui)? Quale è il sentiero della conoscenza? (p. 5).

tutto alla luce del 'tardo Platone', cfr. G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo, Napoli 1996.

Per rispondere alla prima domanda Jonas richiama innanzi tutto una caratteristica fondamentale dell'idea platonica, che è *form* in quanto appunto *shape*: essa rappresenta in qualche modo un limite, nel senso che circoscrive e determina ciò che ne partecipa¹⁴. In quanto principio di determinazione, allora, la relazione logica che si instaura fra tale forma e le cose che di essa si predicano non può essere assimilata a quella fra il generale e il particolare, ma (molto più appropriatamente, a mio avviso) al rapporto che sussiste fra l'uno e i molti. Ciò vale in più sensi e su più piani. Non solo, infatti, l'unità di una forma, ad esempio quella della giustizia (ancora e insistentemente un riferimento a realtà etiche), non viene minimamente scalfita dalla pluralità dei singoli casi o delle individuali rappresentazioni di giustizia; ma soprattutto solo il carattere unificante di quella forma rende possibile che anche la cosa sensibile, in cui essa è presente, sia e sia pensabile come una, pur nella sua strutturale complessità e perfino divisibilità materiale.

Oltre a ciò, di fronte all'evidente condizione di imperfezione, approssimazione, diremmo quasi *Unfertigkeit*, che è propria delle cose sensibili appare inevitabile pensare l'idea platonica come puro paradigma di perfezione, ideale modello cui tendere, come è evidente nell'attività degli artigiani e nel loro produrre, chiaramente e funzionalmente ispirato alle forme a cui essi guardano¹⁵.

Il secondo quesito sollevato da Jonas, quello relativo alla strada conoscitiva che dovrebbe consentire all'uomo di muoversi dalle cose di quaggiù alle idee lassù, riceve una risposta che se non si può dire *tout court* errata, risulta però quanto meno discutibile, forse perfino fuorviante. Il *focus* viene infatti spostato verso un processo chiaramente indicato con un termine importante, ma carico di significati forse estranei

¹⁴ Come precisa Jonas, ricorrendo forse non a caso a un esempio matematico-musicale, «nella misura in cui qualcosa è determinato, esso ha forma. Per esempio, la relazione dell'ottava, 2:1, è determinativa. Qualunque ottava empirica è più o meno determinata dalla forma determinativa, 2:1» (*Lecture 7*, p. 5).

¹⁵ Benché non vi siano rinvii espliciti, credo che Jonas avesse qui in mente l'esempio dell'attività pittorica, ricorrente nella *Repubblica* (cfr. e.g.: 472d; 484c-d; 500e-501c), sul cui peso politico e 'utopico' cfr. almeno M. VEGETTI, *Beltista eiper dynata. Lo statuto dell'utopia nella Repubblica*, in *Platone. La Repubblica*, cit. (*supra*, n. 8), Bibliopolis, Napoli 2000, vol. IV, libro V, sp. pp. 119-126; più in generale sulla metafora ottica – analizzata anche e soprattutto con l'intento dichiarato di mostrare che essa serve a descrivere un tipo di conoscenza che non è assimilabile né a «un'intuizione intellettuale» né a «un sapere proposizionale inteso come definizione» – cfr. ancora F. TRABATTONI, *Il sapere del filosofo*, cit. (*supra*, n. 12), pp. 151-186.

all'originaria impostazione di pensiero di Platone: «induzione». Si tratta dunque di partire da ciò che è dato a livello sensibile, dal particolare tipico delle «ombre» del nostro mondo, all'interno del quale andare a individuare somiglianze, identità dotate di relativa invariabilità. Il punto di approdo di questo lavoro induttivo sarebbe la formazione di *common concepts*, tappa non definitiva, perché destinata a essere superata tramite un «salto» (*leap*), ma comunque considerata qui come «la base di partenza per la formazione dei concetti noetici, intellettuali che trascendono le impurità delle rappresentazioni empiriche. Noi compiamo il salto da questi dati empirici alle pure forme» (p. 6).

7. Data la strutturale incapacità dei sensi a offrire in modo diretto e palese le idee, tuttavia, in che modo possiamo realizzare una simile, difficile transizione? In che modo – si chiede insomma Jonas 'traducendo' il cuore del problema, costantemente presente a suo avviso lungo la storia del pensiero filosofico, in una terminologia che gli è sicuramente più cara e abituale – siamo in grado di ottenere una conoscenza 'a priori'? Benché nessun aspetto delle forme sia immediatamente visibile qui e ora, non possiamo fare a meno di pensare, dietro le cose sensibili, una qualche necessaria presenza ideale, garanzia di invariabilità. Si gioca su questo piano la relazione e l'intreccio fra *doxa* ed *episteme*, fra contingente e necessario, poiché – chiarisce Jonas non senza tradire, forse, una certa inclinazione aristotelizzante? – «nell'ambito dell'opinione, noi 'conosciamo' che qualcosa è; in quello della conoscenza, conosciamo *perché* essa è, cioè la sua necessità» (p. 7).

Per chiarire questo tipo di relazione, tuttavia, Platone offre una soluzione «semi-mitologica», basata sull'analisi di un processo analogico legato al fenomeno della memoria. Questa funzione, che mira a richiamare qualcosa di cui momentaneamente non si ha il possesso pieno, viene infatti attivata dall'incontro con una realtà che abbia somiglianza o comunque connessione con quel qualcosa.

Se la descrizione di un simile processo trova legittimi rinvii nella descrizione platonica del complesso articolarsi della *anamnesis*, sorprende, e non poco, l'ulteriore chiarimento che Jonas ne dà, insistendo ancora sul modello esplicativo ancorato al meccanismo induttivo. Egli scrive in proposito: «Platone sostiene infatti che qualcosa del genere accade nell'induzione. La forma non è qui; ma qui vi è qualcosa che rappresenta la forma per via di una qualche somiglianza; e ciò mette in moto le nostre menti e risveglia in noi l'osservazione della pura forma.

E può farlo dal momento che la prontezza a coglierla era come assopita in noi. Perciò, apprendere è ricordare, un atto di rammemorazione (*recollection*) in cui troviamo un appiglio verso le pure forme» (*ibid.*).

Questa spiegazione jonasiana introduce alle conclusioni della *Lecture* 7, giocate sul richiamo implicito, ma chiarissimo, all'analisi platonica dedicata alla «metafora» – così almeno la chiama Jonas – della biga alata. Dopo aver escluso, in modo per la verità un po' sorprendente, una possibile utilità della dottrina pitagorica della trasmigrazione delle anime per la comprensione del discorso platonico, viene in primo piano una chiara eco delle pagine del *Fedro*. Le nostre anime non hanno alcuna appartenenza strutturale a questo mondo, in cui invece sono e si trovano solo per un determinato (e breve) lasso di tempo, visto che «la loro vera dimora deve essere stata in un regno non-corporeo in cui esse erano faccia a faccia con le pure forme» (*ibid.*). Questa visione diretta delle idee si imprime nelle anime, rappresentando dunque una sorta di «pre-disposizione» della mente verso gli oggetti ideali, che può essere risvegliata¹⁶, non in modo casuale o disordinato, quanto piuttosto con cura e con un metodo ben preciso, qui individuato nel «discorso socratico».

Con questo cenno finale alla radice socratica dello sforzo sistematico platonico mi sembra che Jonas tradisca, una volta ancora, quell'oscillazione ermeneutica su cui si è richiamata in precedenza l'attenzione. Se da una parte è chiara in lui la volontà di seguire una ben precisa corrente interpretativa, storicamente rappresentata dall'esegesi 'neoplatonica' dei dialoghi, dall'altra emerge anche, in modo forse più sotterraneo e desultorio, la convinzione che perfino dietro il più rigido disegno sistematico non possa non sentirsi operante la forza del 'maestro' Socrate e soprattutto di quel suo *dialogo* che imprescindibilmente si rivela necessario per mettere in moto la lunga e difficile strada che porta alla compiuta realizzazione della *dialettica* platonica¹⁷.

¹⁶ E qui forse ci saremmo aspettati da Jonas una doverosa aggiunta, almeno un cenno a un altro elemento del mito della biga alata, ovvero all'oblio dovuto al traumatico processo di discesa o 'incarnazione' cui le anime 'appesantite' sono sottoposte, una volta che ha trionfato la pulsione, la direzionalità verso il basso, per cui cfr. l'efficace descrizione nel *Fedro*, 246a-248e.

¹⁷ Vorrei qui conclusivamente richiamare, in merito a questo tema e più in generale alla difficile questione del rapporto di continuità o discontinuità Socrate/Platone, le pagine postume (e sempre stimolanti) di G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma e note di B. CENTRONE, Bibliopolis, Napoli 2005.

ANIELLO MONTANO¹

In difesa del ‘classico’

Per tentare una “difesa del ‘classico’” mi sembra utile partire da una precisazione del concetto stesso di “classico” e della sua funzione e utilità nei *curricula* formativi dei giovani, per procedere poi alla messa a punto di un rapporto possibile tra l’“Antico”, concepito come categoria storiografica inglobante la classicità, e il “Moderno”, inteso in senso ampio, comprensivo della contemporaneità.

La nascita del “classicismo” come modello culturale inteso a conferire valore esemplare all’antichità, se riferita alla produzione artistico-letteraria, per consolidato convincimento è collocata nell’Italia dell’alba della modernità e nella Francia di qualche secolo dopo. Se riferita invece alla cultura e alla storiografia filosofica, è individuata nella Germania tra Sette e Ottocento. Nella prima accezione, quella artistico-letteraria, il termine “classicismo” è utilizzato come sinonimo di bello stile, di perfezione e di equilibrio formale. Nella seconda, quella relativa alla storiografia filosofica, viene inteso come indicatore del momento aurorale dello spirito umano, in cui per la prima volta si affacciano i problemi che troveranno più organico e compiuto sviluppo nel corso dei secoli successivi.

Se il “classicismo”, in quanto modello culturale, si viene formando a partire dall’alba della modernità, non altrettanto avviene per il termine “classico”. Nella sua accezione più puntuale e specifica, nella tarda antichità, “classico” era considerato chi eccelleva nella sua “classe”, chi poteva essere indicato appunto come figura esemplare e paradigmatica all’interno di un certo ambito del pensare o dell’agire. In base a questa definizione del termine, a dire di Marcello Gigante, un maestro degli studi sull’antichità, l’indagine sul formarsi del senso implicito nel con-

¹ Università degli Studi di Salerno (amontano@unisa.it).

cetto di “classico” e, di conseguenza, del derivato “classicismo”, può essere spostata all’indietro nel tempo. Se autore “classico” è chi eccelle per armonia ed equilibrio e, pertanto, può essere assunto come modello da altri, allora il “classicismo”, inteso come ricerca ed esibizione dell’autore “classico”, prende forma già nella Grecia antica.

Il primo a segnalare l’autore ottimo, per Gigante, è Aristotele. Nella *Poetica*, nel mentre fa la “storia” della genesi e dello sviluppo dell’arte poetica e analizza tecniche e stili compositivi, lascia cadere un apprezzamento per Omero, indicato come «málista poiètès», *poeta per eccellenza*, che di per sé vale a qualificare l’autore dell’*Iliade* e dell’*Odissea* come “classico”².

Nel mondo antico, però, non è solo il filosofo di Stagira a cercare e additare l’«autore classico». Lo faranno una serie di altri scrittori nel periodo ellenistico, nell’età di Cicerone, nell’età augustea e nell’età imperiale. Emblematica della ricerca delle “qualità” che rendono “classico” un autore sono, ad esempio, l’indicazione da parte di Dionisio di Alicarnasso (I sec. a.C.) di Demostene come autore per eccellenza nell’eloquenza e di Omero per l’intera locuzione³. E altrettanto emblematico è il riferimento da parte dell’Anonimo del *Sublime* (I sec. d.C.) ad Omero come poeta, a Platone come scrittore, a Demostene come oratore e a Tucidide come storiografo⁴.

L’indicazione dell’«ottimo autore» negli scrittori citati, però, non si esprime mai con l’uso esplicito del termine “classico”. Il primo ad usarlo sarà Aulo Gellio (II sec. d.C.) nelle *Notti Attiche*. Qui, tessendo le lodi di Frontone (II sec. d.C.), Gellio lo indica come autore dalla «conversazione raffinata e ricca di ogni eccellente informazione». E a Frontone, nello stesso luogo, Gellio fa operare una distinzione tra il «classicus [...] scriptor» e quello da lui definito “proletarius”⁵.

Questo breve *excursus* sulla ricerca dell’autore eccellente e sulla nascita del “classico” vuole soprattutto mostrare l’esigenza perenne, avvertita fin dall’antichità, di ricercare, individuare e utilizzare modelli esemplari, per contenuto oltre che per stile, da interrogare al fine di ottenere indicazioni utili per la soluzione di propri problemi. A tale

² ARISTOTELE, nella *Poetica* (IV, 4), scrive: «katà spoudáia málista poiètès Hómeros ên» (Omero fu poeta per eccellenza di soggetti nobili).

³ DIONISIO DI ALICARNASSO, *de imitatione*, *passim*.

⁴ Cfr. ANONIMO, *Sublime*, *passim*.

⁵ Cfr. AULIO GELLIO, *Notti Attiche*, XIX, 8.

proposito, Benedetto Croce, nel precisare lo statuto epistemico del “concetto severo della storia che sia storia”, lo individua nel “passato rivissuto e ripensato dal presente”⁶. E, nel cercare il “motivo” giustificativo della storia della filosofia, lo trova nell’esigenza di “annodare” le soluzioni offerte a “un determinato nuovo problema che travaglia il pensiero” alle precedenti, le quali, “nell’atto stesso che rischiarano il nuovo problema, ne vengono rischiarate”⁷. Già in questo breve passaggio è possibile cogliere una delle caratteristiche più importanti e significative del rapporto tra “noi e gli antichi”, vale a dire il doppio movimento tra presente e passato. Il presente, per meglio utilizzare il passato al fine di ottenere risposte ad alcuni suoi interrogativi, deve ricostruirlo nella maniera filologicamente più accurata, per chiarirlo e risignificarlo.

L’Antico, cosa veramente straordinaria, ritorna nel corso dei secoli con una cadenza ciclica, ad ogni svolta epocale della cultura e della civiltà occidentali. Il ricordo e il recupero dell’antico, nei momenti di crisi, ovvero di passaggio da un’epoca ad un’altra, sembra giocare indefettibilmente un doppio ruolo: quello di fornire gli elementi scatenanti la rottura dell’equilibrio su cui si reggono la società e la cultura al tramonto e, contemporaneamente, gli elementi necessari all’affermarsi e al riequilibrarsi di quelle nascenti. Tra vecchio e nuovo si registra un rapporto di *discontinuità* e di *continuità*, di *frattura* e di *ripresa*, che trova la sua manifestazione in molte forme del sapere e della vita civile: dalle categorie intellettuali ai temi della scienza, dalla vita morale alle istituzioni civili e politiche.

La tradizione storica e la memoria culturale sembrano svolgere, perciò, un ruolo adiuvante l’avvento del nuovo. Proprio questa *discontinuità-continuità* consente di identificare l’antichità, massimamente quella greca, come la radice comune della civiltà occidentale. Tanto da far dire ad Hegel che «Al nome Grecia l’uomo colto d’Europa, e specialmente il Tedesco, si sente a casa propria». Gli Europei, continua Hegel, hanno ricevuto dalla Siria «la loro religione, l’al di là, il lontano; ma il qui, il presente, la scienza e l’arte, tutto ciò che, mentre soddisfa il nostro spirito, gli conferisce dignità e ornamento, noi sappiamo che

⁶ B. CROCE, *Intorno alle condizioni presenti della storiografia italiana*, in IDEM, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, 2 voll., Bari 1947, vol. II, p. 116.

⁷ Ivi, p. 176.

ci è venuto dalla Grecia, o direttamente o indirettamente per il tramite dei Romani»⁸.

Lo studio dei classici, perciò, permette di maturare una capacità di giudizio il più possibile sotto il segno della riflessione critica, in quanto consente di realizzare un distacco emotivo dall'urgenza vischiosa e assorbente della quotidianità. Nella dedica della monografia *I Sofisti*, datata luglio 1948, Mario Untersteiner scriveva: «A mia figlia Gabriella perché pensi criticamente di fronte ad ogni tradizione». E nel 1949, quando quel libro era in stampa, con Norberto Bobbio, all'epoca direttore della "Biblioteca di cultura filosofica" dell'editore Einaudi, insisteva: «Le ripeto che ci tengo molto alla dedica a mia figlia, perché il contenuto delle mie parole vogliono essere un monito, perché appartenga mai a quella categoria di persone, oggi così numerosa, che sono sempre del parere della maggioranza»⁹.

La preoccupazione di Untersteiner di fare acquisire ai giovani autonomia e originalità di giudizio è oggi ancora più valida e attuale. Viviamo in un mondo civile e morale in forte trasformazione, senza punti di riferimenti certi e fissi, con il pericolo di non riuscire più a distinguere tra le varie opinioni. In un mondo così aperto, di forte ibridazione culturale religiosa politica e morale, c'è bisogno di educare la mente umana, di formarla all'esercizio del giudizio libero e disinteressato, non sottomesso né legato ad alcuna utilità pratica.

Aristotele, nel *Protreptico*, rivendicava con forza alla filosofia la funzione di educare alla "vita libera"¹⁰, al pensiero disinteressato, non finalizzato all'utilità immediata. Enrico Berti, commentando questo passaggio aristotelico, scrive: «L'affermazione della superiorità della filosofia nei confronti delle cose utili, e quindi della sua inutilità, ha un profondo valore morale specialmente in un periodo, come il nostro, caratterizzato dall'ossessione dell'utilità pratica [...]. La filosofia – continua Berti – è inutile, ma questo è un segno del suo pregio: se essa infatti fosse utile, cioè servisse, sarebbe serva, mentre essendo inu-

⁸ G.G.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di E. CODIGNOLA e G. SANNA, 3 vol., Perugia-Venezia 1930, vol. I, p. 167.

⁹ A.M. BATTEGAZZORE, *Le regard intérieur*, in AA.VV., *Mythos. Ricordo di Mario Untersteiner*, a cura di D. LEONI, Rovereto 1992, pp. 53-70, entrambe le citazioni sono tolte da p. 65.

¹⁰ ARISTOTELE, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, introduzione, traduzione e commento di E. BERTI, Napoli 1994, pp. 72-73.

tile, cioè fine a se stessa, è signora»¹¹. Lo stesso vale per tutta la cultura antica e per quella classica in modo particolare. In un mondo tutto rivolto all'utile, tutto ripiegato sull'immediatezza, la cultura classica può servire da antidoto, può produrre una sorta di *igiene mentale*.

Educando la ragione a fare un uso libero e disinteressato delle sue capacità, a mettere in questione ogni affermazione e ogni abitudine, a rifuggire da ogni sorta di quietismo spirituale, la cultura classica e, tutt'una con essa, la filosofia antica si accreditano come forme privilegiate di sapere, come universo intellettuale ricco e composito, tale da contribuire efficacemente a strutturare una personalità libera e duttile, autonoma e disponibile al confronto. La libertà, infatti, coincide con la capacità di osservare e valutare criticamente la realtà, di sottrarsi al caotico e magmatico mondo dell'esperienza non filtrata attraverso l'uso sistematico di una ragione educata al rigore logico e metodologico. Nasce dalla maturità del giudizio, che a sua volta si forma con l'esercizio disinteressato, ma coerente e consequenziale, del pensare. Proprio perché induce a fare uso della *sképsis*, della riflessione attenta, del dubbio, il sapere degli Antichi ci inquieta, ci sollecita alla vigilanza critica, ci sprona all'esercizio della libertà interpretativa. E, rispetto al pericolo dell'appiattimento sull'evidenza sensibile o della dittatura di un solo punto di vista, ben venga l'inquietudine. Finché siamo inquieti, infatti, possiamo stare tranquilli.

Se è vero che le singole culture si formano nel confronto e nel dialogo con l'altro, con un'alterità che, eventualmente abbia vissuto le stesse inquietudini, anche affrontandole in maniera diversa, credo si debba convenire che non c'è momento più significativo della vita storica dell'Occidente con cui confrontarsi di quello rappresentato dalla cultura classica. Fu la filologia dell'umanesimo italiano ed europeo a cercare i testi degli antichi, a ricostruirli come entità culturali autonome e a leggerli come *corpus* dottrinario da considerare quale termine di paragone con cui confrontarsi e misurarsi. Proprio dalla riscoperta e dalla ricostruzione filologicamente attenta della "lezione" dei classici si originò una delle forme più significative di rinnovamento intellettuale e morale. E l'*Umanesimo* si qualificò come snodo culturale capace di segnare un'autentica rivoluzione. Il rinvenimento nella filosofia e nella cultura letteraria degli antichi di nuclei dottrinari e di regole morali e civili ancora utili per quel momento storico rappresentava agli occhi

¹¹ Ivi, p. 73, nota 105.

degli umanisti la riprova della capacità della ragione umana di costruire in piena autonomia un universo del sapere. La corrispondenza di problemi e talvolta di possibili soluzioni rendeva quegli antichi più vicini e rafforzava la fiducia nell'uomo, nella creatività della propria mente.

La cultura umanistica non tenta di assorbire e lentamente amalgamare il passato nel proprio presente né vuole specchiarsi in esso. Lo vuole ricostruire e reintegrare nella sua autenticità e autonomia, per distinguerlo dal presente e ricollocarlo nel suo momento storico. Il distacco dal passato fa maturare la consapevolezza della propria *identità* a fronte di un'*alterità*, di un mondo altro con cui misurarsi e da cui trarre spunti nuovi di riflessione. E, soprattutto, favorisce l'affermarsi dell'idea della storicità dei prodotti spirituali dell'uomo. Con la conseguenza di mettere in crisi definitivamente la concezione fissa e rigida della *verità*, definita una volta per tutte. Nasce in quel momento storico la coscienza moderna, libera e critica, contro ogni tentazione assolutista e dogmatica. E nasce perché dalla messa in crisi del sistema aristotelico, struttura portante del razionalismo medievale, non si afferma *un'altra filosofia* ma fioriscono *tante altre filosofie*. Ognuna delle quali cerca e trova un riferimento in uno o più autori del passato, diversi da Aristotele. E ciascuna rivendica il diritto di cittadinanza all'interno della "repubblica delle lettere", nata dalle ceneri della "dittatura" aristotelica. Comincia a prendere corpo per la prima volta la rivendicazione del diritto alla circolazione anche di idee non conformi alla "verità" creduta e professata dalle autorità religiose e politiche. Nasce la rivendicazione, tutta moderna, della *libertas philosophandi*. L'antico, filologicamente e correttamente reintegrato nel suo passato, irrompe nel presente e condiziona il futuro. Mette in crisi l'immagine di un mondo pacificato, unitario se non monolitico, retto da una sola forma culturale, rispetto alla quale possono esserci eresie, ma non verità altre.

In un breve saggio, dal titolo *I tre umanismi*, Claude Lévi-Strauss definisce l'etnologia come "la forma più antica e più generale di ciò che designiamo col nome di umanismo". E fissa la nascita di questa scienza proprio nella riscoperta dei classici all'alba dell'età moderna. Si domanda, infatti: «Quando gli uomini della fine del Medio Evo e del Rinascimento hanno riscoperto l'antichità greco-romana, e quando i Gesuiti hanno fatto del greco e del latino la base della formazione intellettuale, non è stata forse questa la prima forma di etnologia?». La risposta positiva a questa domanda – afferma Lévi-Strauss – si fonda sull'implicito riconoscimento «che nessuna civiltà può pensare se stes-

sa se non dispone di qualche altra che possa servire da termine di paragone». E l'umanesimo, secondo il grande etnologo, «ha trovato nella letteratura antica nozioni e metodi dimenticati; ma vi ha trovato, ancor più, il modo di porre la propria cultura in prospettiva, confrontando le concezioni contemporanee a quelle di altri tempi e di altri luoghi». L'apprendimento del greco e del latino, infatti, non si limita alla semplice «acquisizione dei rudimenti di lingue morte», perché, «attraverso la lingua e i testi, l'allievo si apre ad un metodo intellettuale che è quello stesso dell'etnografia, e che io – conclude Lévi-Strauss – chiamerei volentieri la tecnica dello straniamento (*dépaysement*)»¹². Questo *dépaysement* è lo *spaesamento*, l'uscire fuori dal guscio protettivo ma limitante delle proprie tradizioni e abitudini intellettuali e morali, con la presa di coscienza dell'esistenza di altri universi di sapere, teorico e pratico, con cui misurarsi.

La tesi secondo cui una lingua veicola importanti contenuti culturali e che, pertanto, l'eventuale sua perdita implichi anche la perdita dei contenuti da essa veicolati l'aveva già enunciata il fondatore della politica moderna, Niccolò Machiavelli. Quando sorge una nuova religione – argomenta l'autore de *Il Principe* – «il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia». Questa operazione le riesce facilmente se dispone di una lingua diversa. Se invece è costretta a servirsi della stessa lingua per scrivere la nuova legge, allora può cancellare o disperdere molte forme della vecchia religione, ma non le riesce di «spegnere in tutto la notizia delle cose fatte dagli uomini eccellenti di quella». La situazione in cui si è venuta a trovare la religione cristiana è proprio questa. «Chi legge i modi tenuti da San Gregorio¹³ e da altri capi della religione cristiana¹⁴ – continua il Segretario fiorentino

¹² C. LÉVI-STRAUSS, *I tre umanesimi*, in IDEM, *Antropologia strutturale due*, traduzione e introduzione di S. MORAVIA, Milano 1978, pp. 311-314, le citazioni sono tolte tutte dalle pp. 311-312. Per il grande antropologo, a questo primo umanismo, rappresentato dalla filologia classica, interessata a stabilire un confronto tra mondo antico e mondo moderno, segue un secondo umanismo, utilizzando una "filologia non classica" in grado di confrontare il mondo occidentale con civiltà più lontane, come India e Cina, e segue, infine, un terzo umanismo, prodotto dall'etnologia e dal suo interesse per «le società cosiddette primitive» (p. 312).

¹³ Il riferimento è a san Gregorio Magno (VI secolo d.C.), sospettato di aver permesso l'incendio della biblioteca del Palatino e della distruzione dei testi di Livio e di Cicerone.

¹⁴ Qui l'allusione potrebbe essere a Teofilo e a san Cirillo, zio e nipote, entrambi vescovi di Alessandria, sospettati di aver istigato i loro seguaci ad incendiare all'ini-

– vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de' poeti e degli istorici, ruinando le imagini e guastando ogni altra cosa rendesse alcun segno della antichità»¹⁵. I Cristiani, continuando a utilizzare il greco e il latino, però, hanno necessariamente conservato la memoria dell'antica cultura classica e, perciò, di un modello intellettuale, civile e morale che continuamente, nel corso dei secoli, si è riproposto e ancora si ripropone come elemento di confronto e di stimolo rispetto alla cultura occidentale, tutta impregnata di cristianesimo.

Questa lettura del classicismo come *alterità* rispetto all'*identità* della cultura occidentale ha suggerito un ulteriore motivo a favore del mantenimento e della cura delle civiltà antiche nei *curricula* formativi dei giovani. Salvatore Settis, ad esempio, ha ritenuto che «il 'classico' può e deve essere la chiave d'accesso a un ancor più vasto confronto con le culture 'altre' in un senso autenticamente 'globale'». Ad essere impregnata di testi, immagini, pensieri che hanno a che fare con le civiltà 'classiche' non è solo la cultura occidentale. Lo sono anche altre. Lo sono, ad esempio, la filosofia e la scienza araba e l'arte e la matematica indiana. «Evocare l'altro-da sé che è dentro di noi (il 'classico') – incalza Settis – può allora essere un passo essenziale per intendere le alterità che sono fuori di noi (le altre culture), se sapremo ripetere con piena consapevolezza le parole di Rimbaud: «'Je' est un autre», l'*'Io' è un altro*. E lo può essere ancora di più se il "classico" viene riproposto «come efficace chiave d'accesso alla molteplicità delle culture del mondo contemporaneo, come aiuto a intendere il loro processo di mutuo interpenetrarsi». E può esserlo, nella piena consapevolezza che la cultura classica, per come la conosciamo, è essa stessa il risultato di un lungo e incisivo processo di ibridazione dovuto al contatto con altre culture. Il "classico" in questa ottica «ridiventerebbe – conclude Settis – quello che altre volte è stato, lo stimolo a un serrato confronto non solo fra Antichi e moderni, ma anche fra le culture 'nostre' e le 'altre': un confronto sempre giocato in funzione del presente, e sempre come

zio del V secolo d.C. la ricchissima biblioteca di Alessandria e di aver perseguitato i pagani. Giovanni, vescovo di Nikiu, nella sua *Cronaca*, raccontando gli eventi che portarono all'uccisione della filosofa e matematica Ipazia, riferisce che Cirillo fu chiamato «il nuovo Teofilo perché aveva distrutto gli ultimi resti dell'idolatria nella città».

¹⁵ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro II, cap. V.

lo scontro, a volte assai aspro, fra opposte interpretazioni non solo del passato, ma del futuro»¹⁶.

Natura ibrida e ritorno ritmico della cultura classica potrebbero essere, perciò, due facce della stessa medaglia. L'interesse per l'antico, infatti, sembra riprendere vigore ogniqualvolta l'uomo protende lo sguardo oltre i confini, tanto abituali da apparire naturali; ogniqualvolta avverte l'insufficienza dei modelli esistenti a sanare una rottura verificatesi nella situazione presente o a comprendere il nuovo che preme. Vorrei dare, qui, solo qualche esempio, tra i tantissimi che si potrebbero portare, di questo ritorno cadenzato degli Antichi.

All'origine dell'Umanesimo italiano ed europeo ci fu certamente la diffusione della lingua greca e lo studio attento di Platone, di Aristotele e di altri filosofi della Grecia antica. Platone, stando anche alla testimonianza di Petrarca riportata da Francesco Fiorentino, in Italia era stato tradotto «almeno in parte, non solo prima dei Greci venuti dopo la caduta di Costantinopoli, o prima del Concilio fiorentino; ma prima ancora che Emanuele Crisolora mettesse in grado di tradurlo [...] Leonardo Bruni»¹⁷. Sicché, quando per il Concilio «i più valorosi Greci vennero a Ferrara, Ugo da Siena era in grado di tener testa a loro tutti quanti; e si profferiva pronto a sostenere o Platone o Aristotele, a loro scelta»¹⁸. Le controversie circa l'interpretazione e la preferibilità delle filosofie dell'Accademia o del Peripato ben presto si moltiplicarono e assunsero una coloritura filosofica e religiosa, non senza una qualche venatura di carattere politico. Fu Giorgio Gemisto Pletone, venuto in Italia nel 1438 in occasione del Concilio di Firenze, a suggerire a Cosimo dei Medici di ridar vita a un'Accademia platonica, con l'idea di restaurare una sorta di *teismo cosmologico*, recuperando l'antica religione greca e il culto del sole. Cosimo, nell'accogliere il suggerimento, invita Marsilio Ficino a programmare una serie di traduzioni di testi antichi, soprattutto platonici. Tra questi, consiglia di dare la precedenza ad alcuni trattati del *Corpus Hermeticum*, di contenuto prevalentemente astrologico, alchemico e magico, trasmessi sotto il nome di Ermete Trismegisto, considerato un sacerdote

¹⁶ S. SETTIS, *Futuro del 'classico'*, Torino 2004, pp. 113-114, *passim*.

¹⁷ F. FIORENTINO, *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento*, ristampa anastatica, a cura di S. RICCI, con un saggio di F. CACCIAPUOTI, prefazione di E. GARIN, Napoli 1994, p. 181.

¹⁸ Ivi, p. 234.

dell'antico Egitto¹⁹. Molti di quei trattati, allora creduti antichissimi ma compilati per lo più nel II e III secolo d.C., risentivano di una tendenza culturale di tipo sincretistico²⁰. Fondendo elementi contigui e compatibili di varie correnti filosofiche e religiose, tentavano di accreditare non solo l'idea dell'esistenza di un'identica radice per tutte le confessioni, ma anche la possibilità-necessità di procedere all'integrazione di tutte le religioni in una sola, non cristiana né maomettana, ma "neutra"²¹. Nell'operazione combinata di Gemisto Platone e di Cosimo, Giorgio da Trebisonda, detto il Trapezunzio²², scorge un disegno culturale con chiare finalità politiche, inteso a giustificare la condotta di Cosimo, che, «pur costruendo chiese a Firenze, pensava di non fare alcun male stringendo accordi commerciali e scambiando ricchi doni con i sultani turchi»²³. L'accusa era chiara: Cosimo, attraverso Marsilio, recupera Platone e una certa cultura antica, per farne un manifesto ideologico utile per giustificare i suoi commerci e la sua politica. Platone dal Trapezunzio era accusato di aver corrotto la Grecia e, combinato con Epicuro, di aver sovvertito le istituzioni romane al tempo di Eliogabalo. Di Platone e di Epicuro, poi, si era fatto discepolo Maometto. Accreditare il pensiero platonico, perciò, equivaleva a screditare la cultura cristiana e occidentale per favorire la diffusione della cultura islamica e orientale. Garin, nel rappresentare il punto di maggiore drammaticità del discorso del Trapezunzio, così sintetizza: «I Turchi che avanzano in armi in Europa, mandano avanti, avanguardia ideologica che prima assoggetti gli spiriti, il pensiero di

¹⁹ «Anno millesimo quadragesimo sexagesimo tertio mihi Mercurium primo Termaximum, mox Platonem [Cosmus] mandavit interpretandum»: si tratta di un passo del proemio a Plotino di Marsilio Ficino, citato da E. GARIN, *La rinascita di Plotino*, in IDEM, *Rinascite e Rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Roma-Bari 1975, p. 98, nota 18.

²⁰ La letteratura su questo argomento è sterminata. Ci limitiamo ad una prima e semplice indicazione: E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari 1976 e IDEM, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma 1988.

²¹ Cfr. G. TRAPEZUNZIO, *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, per Jacobum Pentium de Leuco, Venetiis 1523, citato in F. FIORENTINO, *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento*, cit., p. 249, nota 18.

²² Nato a Creta nel 1395, preferiva legare il suo nome a Trebisonda, l'antica Trapezunte, città dell'Anatolia da cui provenivano i suoi avi.

²³ W. DURANT, *Preludio. Il Rinascimento a Firenze*, traduzione italiana di G. CAMBON, Milano 1957, p. 84.

Platone [...]. Il pensiero asiatico, l'oriente islamico, sta per sommergere la civiltà occidentale, romana e cristiana, e lo fa col sussidio ideale del risorgente pensiero platonico unito a quello epicureo, e non senza sottili alleanze giudaiche»²⁴. Con l'interpretazione del Trapezunzio, il platonismo rinascimentale perde quell'alone di «nuova apologetica di sapore 'spiritualistico'»²⁵ ed è letto in funzione squisitamente politica. Questa polemica dà conto, in età moderna, di uno tra i primi esempi di utilizzo dell'antico in funzione di un contrasto tutto al presente.

All'interno della stessa temperie culturale Niccolò Copernico, conquistato dalle principali correnti di pensiero della sua epoca e attratto dalla nuova attenzione che si veniva concentrando sui filosofi preplatonici, dopo la traduzione delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio ad opera del monaco camaldolese Ambrogio Traversari, esercita una sorta di *sképsis*, di dubbio scettico sui sistemi matematici e sulle osservazioni dei suoi predecessori. Nella lettera di Prefazione al *De revolutionibus orbium caelestium*, ci informa di essersi proposto «di rileggere le opere di tutti i filosofi» che poteva, «per cercare se qualcuno di loro avesse mai pensato che le sfere dell'universo potessero muoversi secondo moti diversi da quelli che propongono gli insegnanti di matematica nelle scuole». E, come primo risultato, trova «in Cicerone che Iceta, aveva intuito che la Terra si muoveva». E in Plutarco legge che anche altri avevano avuto la medesima opinione. E, tra questi, cita Filolao, Eraclide Pontico ed Ecfanto. «Prendendo quindi spunto da questo – annota Copernico – cominciai anch'io a pensare alla mobilità della Terra». Come si può constatare, in un momento in cui la tesi geocentrica di derivazione aristotelico-tolemaica era considerata tanto complessa da essere percepita come una costruzione “mostruosa”, la lettura degli antichi filosofi funge da spunto per una ricerca fondata sull'ipotesi contraria. La tesi del movimento della terra già avanzata da autori antichi, ma poi abbandonata, perciò, serve a verificare, contro gli astronomi del tempo, se «fosse possibile trovare dimostrazioni della rivoluzione delle sfere celesti più sicure delle loro»²⁶.

Lo stesso avviene quando Giordano Bruno, facendo tesoro della

²⁴ E. GARIN, *Significato politico delle polemiche antiplatoniche*, in IDEM, *Rinascite e Rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, cit., p. 117.

²⁵ Ivi, p. 114.

²⁶ Le citazioni di Copernico sono tratte dal testo riportato da T.S. KUHN, in *La rivoluzione copernicana*, Torino 1972, pp. 181-183, e sono tolte dalle pp. 181 e 182.

lezione di Copernico, vuole andare oltre il mondo chiuso. Vuole abbattere il cielo delle stelle fisse e accreditare l'immagine infinitistica dell'universo contro quella finitistica, tenuta ferma dallo stesso Copernico. Contro Aristotele si appella ai Preplatonici. Nella *Prefatio in Triginta Sigillos* afferma di aver scritto un «Muserum partus [...] non ignobilis» «ad Pythagorae, Parmenidis, Anaxagorae meliorumque philosophorum sententias probandas»²⁷. E, ad Albertino che nel *De l'infinito, universo e mondi* chiede di sapere «quai novelle costui di nuovo porta al mondo; o pur che cose obsolete e vecchie vegnono a rinuovarsi; che amputate radici vegnono a repullular in questa nostra etade», Elpino risponde: «Sono amputate radici che germogliano, son cose antiche che rivegnono, son veritadi accolte che si scuoprono: è un nuovo lume che, dopo lunga notte, spunta all'orizzonte ed emisfero della nostra cognizione ed a poco a poco s'avvicina al meridiano della nostra intelligenza»²⁸. E, in maniera ancora più puntuale, per confermare l'assolutezza dell'universo *uno* e *infinito* ricorre a Parmenide: «cossi la essenza de l'universo è una nell'infinito ed in qualsivoglia cosa presa come membro di quello, sì che a fatto il tutto e ogni parte di quello viene ad esser uno secondo la sustanza; onde non essere inconvenientemente detto da Parmenide *uno, infinito, immobile*, sia che si vuole, della sua intenzione, la quale è incerta, riferita da non assai fidel relatore»²⁹. Con queste affermazioni, Bruno fornisce non soltanto un esempio illuminante dell'utilizzo degli Antichi in funzione propulsiva, ma anche un'utile indicazione del rapporto tra Antichità e Modernità. Entrambe non rappresentano mondi omogenei e pacificati, ma variegati e conflittuali. Alcuni aspetti della cultura antica, momentaneamente "superati" da altri, possono resistere nella memoria profonda dell'umanità, inabissarsi come un fiume carsico, e riemergere, anche a distanze molto lunghe, per essere ripresi in momenti più propizi a un

²⁷ *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensentibus F. Fiorentino [F. TOCCO, H. VITELLI, V. IMBRIANI, C.M. TALLARIGO], Neapoli [Florentiae] 1879-1891, 3 voll. in 8 parti, rist. anastatica Stuttgart-Bad Cannstatt 1961-1962, da cui citiamo, vol. II, curantibus F. TOCCO et H. VITELLI, Florentiae 1890, p. 75, per la prima citazione, e pp. 77-78, per la seconda.

²⁸ G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, in IDEM, *Dialoghi italiani*, nuovamente ristampati con note di G. GENTILE, terza edizione a cura di G. AQUILECCHIA, Firenze 1985, pp. 497, 498.

²⁹ G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, in IDEM, *Dialoghi italiani*, cit., p. 326, il corsivo è mio.

loro utilizzo da menti maggiormente consonanti con essi. È quanto ho tentato di mostrare nel volume in onore di Battezzato, con il saggio *Bruno ed Eraclito*³⁰.

Nel presentare la filosofia di Spinoza, Hegel riesce a mostrare i due aspetti precedentemente richiamati nella considerazione relativa alla presenza dell'Antico nel moderno. «Per Spinoza – scrive Hegel – anima e corpo, pensare ed essere, cessano d'essere cose particolari, esistenti ciascuna per sé» per essere fuse in una “profonda unità”. La quale, «per quanto abbia avuto la sua espressione in Europa, è un'eco dell'Oriente. Con Spinoza – continua il filosofo tedesco – per la prima volta l'intuizione orientale dell'identità assoluta è stata accostata immediatamente al modo di pensare europeo». E trova che il contenuto di questo principio identitario «è quel medesimo che gli Eleati chiamarono ὄν»³¹. Per Hegel, dunque, la tesi spinoziana della unicità della Sostanza, ispirata dalla formula parmenidea «lo stesso è pensare ed essere», non solo riconferma il ritorno ritmico dell'Antico nella cultura europea, ma ne mostra anche la natura di sapere ibridato dal contatto con l'Oriente.

Vico, da parte sua, nel rivendicare l'autonomia e la centralità dell'uomo, dell'individuo concreto nel farsi della storia, nell'esperienza attiva da cui «sorge il mondo umano», scava a fondo nella cultura antica. Cerca, nell'*antiquissima Italarum sapientia* i segni del primo sorgere della civiltà. Si rivela – come lo definisce Giuseppe Capograssi – “poeta dell'alba”³², per quel tentare di capire l'individuo «nel suo momento sorgivo, qual è prima di ogni sistemazione teorica, quale è nel suo darsi nell'esperienza, nel suo farsi nell'esperienza»³³. Vico – sulla scorta degli Antichi – è riuscito a legare la *mente* all'esperienza concreta. E ad andare oltre la *nuova scienza* per fondare una *Scienza nuova*, la scienza della storia. Per Vico, «i grandi frammenti dell'antichità, inutili finor

³⁰ A. MONTANO, *Bruno ed Eraclito*, in *Gli Antichi e noi*, a cura di W. LAPINI, L. MALUSA, L. MAURO, 2 voll., Genova 2009, vol. II, pp. 595-615. Sul rapporto tra Bruno e i Presocratici si vedano anche A. MONTANO, *La mente e la mano. Storicità del sapere e primato del fare in Giordano Bruno*, Napoli 2000; IDEM, *Giordano Bruno e Pitagora*, Nola 2003; IDEM, *Bruno ed Empedocle*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. MEROI, saggio introduttivo di M. CILIBERTO, Firenze 2004, pp. 61-78.

³¹ G.G.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. III a, pp. 104, 109.

³² G. CAPOGRASSI, *L'attualità di Vico*, in IDEM, *Opere*, Milano 1959, vol. IV, p. 400.

³³ A. DE LOGU, *L'insegnamento di Capograssi nel pensiero di Pigliaru*, in A. PIGLIARU, *La lezione di Capograssi*, a cura di A. DE LOGU, Roma 2000, p. 28.

alla scienza perché erano giaciuti squallidi, tronchi, e slogati, arrecano de' grandi lumi, tersi, composti ed allogati ne' luoghi loro»³⁴. Come ben dimostra Malusa, nel suo ricco e articolato saggio su *I filosofi antichi nella Scienza Nuova*, Vico, sebbene «non mostra di rendersi conto del fatto che è sorto un nuovo genere letterario, l'«*historia philosophica*», esibisce «una buona conoscenza del pensiero antico, anche se opera con modalità tutte sue per occuparsi degli antichi pensatori, orientali, greci e romani»³⁵.

In un altro momento storico, anch'esso di crisi, Nietzsche, da filologo classico, sente i Preplatonici come «grandiosi personaggi [...] più vitali che mai». Afferma, infatti: «Ho tratto splendide conferme sull'eterno valore dei Greci. La via che porta da Talete a Socrate è veramente inaudita»³⁶. Fa sua la tesi aristotelica del *Protreptico*, sostenendo «il carattere del non-utile [...] proprio della σοφία. Per essa – annota – è necessario per l'appunto una eccedenza di intelletto. Noi ricorderemo ciò nella importante sapientificazione svolta dall'oracolo di Delfi»³⁷. Nietzsche, come gli altri filosofi cui abbiamo fatto cenno, tenta di superare la crisi della propria epoca con una svolta significativa, ritornando alle origini del pensiero occidentale, fino all'iraniano Zarathustra.

È lo stesso Zarathustra indicato da Ernesto Buonaiuti come l'autore che, con la sua «predicazione dualistica», ha trasformato il «profetismo ebraico da custode della fedeltà del popolo ad uno dei piccoli Dei gelosi del Medio Oriente, annunciatore di «una universale fraternità nello spirito di pace», come afferma Daniele Rolando nel saggio *Zarathustra, le Baccanti e il pontefice Cotta. Ernesto Buonaiuti e l'invenzione della 'Tradizione mediterranea'*³⁸. Il dualismo zarathustriano, per Buonaiuti, con l'ibridare l'ebraismo, non segna soltanto l'avvio di un nuovo corso della storia, indicato come «civiltà mediterranea», ne di-

³⁴ G.B. VICO, *La Scienza Nuova*, cpv. 357.

³⁵ L. MALUSA, *I filosofi antichi nella Scienza Nuova di Giambattista Vico*, in *Gli Antichi e noi*, cit., vol. II, pp. 617-654, le citazioni sono tolte da pp. 624, 626.

³⁶ F. NIETZSCHE, *Epistolario (1869 1874)*, Milano 1976, p. 314, per la prima citazione, pp. 442-443, per la seconda.

³⁷ F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, a cura di P. DI GIOVANNI, Roma-Bari 2005, p. 10.

³⁸ D. ROLANDO, *Zarathustra, le Baccanti e il pontefice Cotta. Ernesto Buonaiuti e l'invenzione della 'Tradizione mediterranea'*, in *Gli Antichi e noi*, cit., vol. II, pp. 691-719, la citazione è tolta da p. 693.

viene in un certo senso «una specie di destino latente, o se si preferisce, di norma immanente»³⁹. Di questa civiltà, Buonaiuti indica le diverse tappe o “stazioni” con i nomi di Pitagora, Eraclito, Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone e poi Agostino, Tommaso, Scoto Eriugena, Abelardo e Anselmo, per arrivare fino a Vico, senza per questo accogliere il paradigma idealistico-hegeliano, per il quale i singoli autori e i diversi momenti dello sviluppo intellettuale rappresentano altrettante tappe di una storia dello spirito, destinata a culminare in un Assoluto, tutto sotto il segno dell’“immanentismo morale”⁴⁰.

Per riportare un ultimo esempio dell’esigenza di un ritorno all’antico per trarne ispirazione al fine di risolvere un problema attuale, fortemente avvertito da un certo filosofo, si potrebbe ricordare l’insistenza con cui Michele Federico Sciacca ricorre a Platone. Per il filosofo siciliano, «la scoperta di Platone è la scoperta della filosofia» in quanto aspirazione al Vero, al Bene, al Bello e, perciò, ricerca della salvezza, cioè del senso della vita. A Sciacca la perdita dell’oggettività dei valori verificatasi con la modernità appare proprio come lo smarrimento completo del senso della vita, come il naufragio dell’uomo, che perciò dispera della salvezza. Il modo per recuperarla è un ritorno al principio, alla fonte della filosofia come amore e ricerca dei valori assoluti e trascendenti, «che urge riconquistare con Platone e anche con l’Aristotele dell’*Etica a Nicomaco*, soprattutto col platonismo cristiano»⁴¹. Quest’ultima precisazione fornisce una doppia indicazione. La prima, a conferma del ritorno ritmico dell’antico nel moderno, fa riferimento al *platonismo perenne*, a quel ritorno a Platone ogniqualvolta sembri smarrito il senso dell’oggettività e della trascendenza della Verità. La seconda chiarisce che il *ritorno* all’antico non è mai il *recupero* di questo nella sua assoluta identità originaria, ma sempre un’ibridazione del principio essenziale individuato in esso con l’esigenza attuale del filosofo che vi ricorre. Per Sciacca, infatti, il Platone da utilizzare al fine di risolvere il suo problema è il Platone *teista* della linea di pensiero che da Agostino, attraverso Anselmo Bonaventura Cusano Campanella e Malebranche, arriva a Vico e a Rosmini e non il Platone *deista* che da Plotino, attraverso Scoto Eriugena Meister Eckhart Bruno e

³⁹ Ivi, p. 694.

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 716.

⁴¹ M.F. SCIACCA, *La verità di Platone*, in IDEM, *Platone*, 2 voll., seconda edizione, Milano 1967, I, pp. 66-67.

Spinoza, arriva fino all'immanentismo di Hegel⁴², figlio "bastardo" del grande Ateniese per aver sacrificato l'Idea come verità ontologica nel concetto⁴³. Per Sciacca, anche per la salvezza civile e politica dell'Occidente, è assolutamente indispensabile mantenere costante il rapporto con Platone e con il platonismo perenne incarnato dal Cristianesimo. Scrive, infatti: «Vogliamo che l'Occidente muoia e, con esso, non una civiltà, cosa secondaria, ma un tesoro di valori universali? Bene, basta voltare le spalle alla Grecia, a Roma, a Gerusalemme, ma poi non ci lamentiamo di esalare la nostra essenza di uomini nei formicai delle città mondiali e nei grandi complessi industriali automatizzati»⁴⁴.

Giovanni Casertano in un saggio di qualche anno fa osservava che, se è vero che «il passato è per definizione un dato non modificabile, *la conoscenza del passato* è qualcosa che non solo cambia, ma che deve essere modificata»⁴⁵ e continuamente perfezionata. Di quest'esigenza di reinterpretazione del passato egli stesso ha fornito prove significative. Sulla scia del recupero della lezione dei Sofisti avviata da Giuseppe Reni⁴⁶ e proseguita da Mario Untersteiner⁴⁷ e dell'attenzione prestata dal nostro comune maestro Giuseppe Martano⁴⁸ a quegli intellettuali e filosofi, Casertano procede a una rivisitazione e una rivalutazione complessive della cultura della sofistica antica⁴⁹. Anche per Parmenide

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 69-70.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 58.

⁴⁴ *Ivi*, II, pp. 286-287. Per la lettura di Platone da parte di Sciacca si veda E. BERTI, *Il Platone di Sciacca*, in *Sciacca: La filosofia dell'integralità*, 2 tomi, a cura di P. OTTONELLO, Firenze 2010, II, pp. 621-630.

⁴⁵ G. CASERTANO, *Ricomposizione o rilettura del passato? A proposito della "Filosofia antica"*, in *Gli Antichi e Noi*, Foggia 1983, pp. 45-63, la citazione è tolta da p. 58.

⁴⁶ G. RENI, *Figure di filosofi: Ardigò o della sensazione e del caso Gorgia o della psicagogia*, Napoli 1938; la parte su Gorgia, con il titolo *Gorgia*, è ristampata con un saggio introduttivo di M. UNTERSTEINER e una Premessa di A.M. BATTEGAZZORE a Genova nel 1981.

⁴⁷ M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Torino 1949; IDEM, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Quattro fascicoli, Firenze 1961-1962.

⁴⁸ G. MARTANO, *L'antinomia in Gorgia*, "Logos", n. 3, 1969; IDEM, *I "discorsi duplici" e l'Anonimo di Giamblico*, in *Studi in onore di G. Pepe*, Bari 1969; IDEM, *Le antilogie di Protagora*, in *Studi in onore di A. Corsano*, Manduria 1970. Tutti e tre gli studi sono stati ristampati in IDEM, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico. I. Dai Milesii ad Antifonte*, Napoli-Firenze 1972.

⁴⁹ G. CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei Sofisti*, Napoli-Firenze 1971.

avvia una nuova lettura, tutta in chiave scientifica ed epistemologica⁵⁰, che si affianca a quella in chiave logica fornita da Guido Calogero⁵¹ e a quella tutta in chiave politica di Antonio Capizzi⁵². Una reinterpretazione intesa a chiarire il complesso rapporto tra linguaggio e realtà Casertano la tenta in un corposo volume in cui sottopone ad analisi attenta e minuta i dialoghi ultimi di Platone, dal *Parmenide* al *Sofista*, dal *Politico* al *Filebo* e al *Timeo*. Individuando motivi autocritici in questi scritti platonici, Casertano evidenzia la consapevolezza drammatica da parte dell'Ateniense delle difficoltà implicite nel tentativo di costruire un rapporto oggettivo tra realtà e verità, tra linguaggio e interpretazione⁵³.

Dalla molteplicità delle letture possibili degli autori antichi emerge il dovere da parte degli storici di procedere con assoluto rigore ecdottico nella ricostruzione delle dottrine degli antichi. Emerge, cioè, la necessità di impegnarsi a realizzare, per quanto possibile, «un'effettiva comprensione e ricostruzione» dell'Antico, nella consapevolezza, lucidamente espressa da Enrico Berti, che anche la “strategia di appropriazione” di nuclei essenziali di un autore antico da parte di uno moderno «riesce tanto più efficace dal punto di vista teoretico, quanto più è corretta dal punto di vista storiografico»⁵⁴.

Vincenzo Cilento, un insigne studioso della cultura classica, per precisare il rapporto tra Antico e Moderno, aveva concepito la “categoria” della trasposizione di nuclei teoretici del primo nel secondo. Tale categoria, a nostro avviso, può essere utilizzata ancora oggi in modo proficuo, a patto che la si sottragga al fascino dell'antistorica prospettiva sincronica e la si affranchi dalla funzione di veicolo nel moderno di idee eterne balenate per la prima volta nella mente degli antichi, per intenderla, invece, quale espressione di spontanee e ricorrenti *con-*

⁵⁰ G. CASERTANO, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli 1978, ristampa Napoli 1989. Si veda anche IDEM, *I Presocratici*, Roma 2009.

⁵¹ G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Tipografia del Senato, Roma 1932, ristampa Firenze 1977, si veda anche IDEM, *Le origini della logica classica*, Pisa s.d. (ma 1948).

⁵² A. CAPIZZI, *Introduzione a Parmenide*, Bari-Roma 1975; Idem, *La porta di Parmenide*, Roma 1975.

⁵³ G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996.

⁵⁴ E. BERTI, *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele*, “Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico”, Anno X - 1989, fascicolo 2, pp. 289-315, la citazione è tolta da p. 290.

sonanze intellettuali e patiche tra singoli soggetti, diversi anche per distanza di tempi e di luoghi⁵⁵.

La ricerca della *consonanza*, infatti, va concepita come la possibilità di individuare alcune affinità tra tensioni, bisogni e modelli intellettuali attivi in autori diversi e in tempi e climi culturali differenti, pur nell'innegabile *mutamento* di motivazioni e di prospettive delle singole visioni intellettuali, ognuna *altra rispetto alle altre*. Senza questa *consonanza* nel *mutamento*, la storia della cultura antica, includendo in essa anche la storia della filosofia, si ridurrebbe a una galleria di autori e sistemi assolutamente incomunicanti, quasi monadi chiuse ognuna in una sorta di assoluta autoreferenzialità. La rivendicazione della *consonanza*, però, non deve minimamente autorizzare a pensare alla storia come ad un processo dialettico e continuistico, con le correlate categorie del *precorrimento* e del *compimento*, per cui ogni momento è superato e invero dal momento successivo⁵⁶.

Contrariamente alle scienze positive nelle quali, come scriveva Simmel, «verità ed errore si rapportano l'una all'altra come il presente al passato», la cultura artistico-letteraria e storico-filosofica ha un rapporto più complesso con la sua storia. «Il suo specifico concetto di verità – continua Simmel – impedisce, proprio in rapporto ai suoi problemi ultimi e più vasti, che il suo passato risulti superato nello stesso modo in cui il geocentrismo è superato dall'eliocentrismo. Esso infatti è definito dal fatto che questi problemi non sono risolvibili oggettivamente»⁵⁷. La *consonanza* tra autori pur lontani nel tempo e operanti in un mutato contesto storico può essere individuata, allora, nella possibilità di pensare gli stessi problemi e di stabilire *correlazioni* tra procedure zetetiche e osservazioni simili, pur nella distinzione chiara e netta della differenza delle diverse esperienze di pensiero. Per restringere la riflessione alle questioni relative al modo di ricostruire e di ripensare le filosofie del passato, con Pietro Piovani, si potrebbe affermare: «La storia della filosofia come storia è davvero una nuova

⁵⁵ Cfr. A. MONTANO, *Delle Trasposizioni dell'antico in Vincenzo Cilento*, "Atti dell'Accademia Pontaniana", Nuova Serie, Vol. LIII, 2004, pp. 191-198.

⁵⁶ Cfr. A. MONTANO, *Aspetti di una storia della filosofia non dialettica e non continuistica*, "Rivista di storia della filosofia", 2003/3, ristampato in *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*, Atti del I Convegno Nazionale della Società Italiana di Storia della Filosofia, Soveria Mannelli 2003, pp. 147-170.

⁵⁷ G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. ANDOLFI, Roma-Bari 1996, p. 131.

storia della filosofia se assuma come suo compito fondamentale il riconoscimento, l'approfondimento, la ricostruzione dell'originalità dei pensieri personali degni di essere studiati nella loro autonomia, quindi d'essere messi in correlazione con altri pensieri altrettanto liberi»⁵⁸. In questa affermazione, se l'attenzione deve essere fissata sull'"originalità" e l'"autonomia" delle diverse filosofie, non deve trascurare, però, l'invito a mettere i pensieri studiati «in correlazione con altri pensieri altrettanto liberi». Senza questa *correlazione*, che vale come capacità di *rivivere* quei pensieri, non ci sarebbe la calda e viva intelligenza della storicità delle diverse filosofie.

Giuseppe Rensi, nell'Introduzione alla ristampa della monografia dedicata a Spinoza presso i Fratelli Bocca nel 1941, annotava: «Se si percorrono mentalmente le linee del sistema spinoziano, se si fa sì di rappresentarselo in modo vivo e visibile, se – come avviene con la rosa di Gerico, che lasciata a sé resta raggrinzita, disseccata, scheletrica, e si allarga ed espande in meravigliosa fioritura posta nell'acqua – si lascia espandere e rifiorire quel sistema nel fluido d'uno spirito alacre, caldo e simpatizzante, e lo si contempla interiormente così in esso espanso e rifiorito, allora, da un piccolo, freddo e astruso insieme di proporzioni d'aspetto matematico, esso sboccia in una visuale magnifica e appassionante. Allora esso ci si solleva innanzi come una concezione, non solo filosoficamente, ma poeticamente, affascinante e grandiosa»⁵⁹.

Consonanza nel mutamento, ricostruzione storiografica ecdoticamente rigorosa, *comprensione* appassionata e simpatizzante, capace di far vibrare nel lettore corde affini a quelle che vibrarono nel petto dell'autore: potrebbero essere, queste, le categorie necessarie per un corretto e proficuo rapporto con l'antico. In consonanza con Aristotele, si può concludere affermando che «la difficoltà dell'acquisto è inferiore alla grandezza del vantaggio»⁶⁰ ricavabile dallo studio della cultura e della filosofia antiche. La lezione dei classici, perciò, va mantenuta nei *curricula* formativi laddove è presente e possibilmente inserita in altri. E va coniugata con un auspicabile rafforzamento della presenza della filosofia, che di quella classicità è figlia e compagna inseparabile.

⁵⁸ P. PIOVANI, *La storia della filosofia come storia*, in IDEM, *Filosofia e storia delle idee*, Bari 1965, p. 227.

⁵⁹ G. RENSI, *Spinoza*, Milano 1941, p. 1; su ciò si veda A. MONTANO, *Introduzione a G. Rensi, Spinoza*, Milano 1993.

⁶⁰ ARISTOTELE, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, cit., p. 42.

Indice generale

LIDIA PALUMBO, <i>Prefazione</i>	p.	7
1. MARZIO PIERI, <i>Lettera e autodafé a Giovanni Casertano da un letterato ingombrante</i>	»	21
2. MARIO MASTROPAOLO, <i>Il futuro della filosofia</i>	»	43
3. BARBARA CASSIN, « <i>Hélène</i> ». <i>Femme et logos</i>	»	53
4. CHRISTIAN VASSALLO, <i>Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξι. Per una rilettura del fr. 1 DK di Anassimandro</i>	»	69
5. GABRIELE CORNELLI, <i>Koinà tà philôn: A amizade pitagórica</i>	»	89
6. NÉSTOR-LUIS CORDERO, « <i>Être</i> » (et non « <i>L'Être</i> ») chez Parménide	»	107
7. FERNANDO SANTORO, <i>Da Experiência à Ciência, o Céu de Parmênides</i>	»	115
8. LIVIO ROSSETTI, <i>Parmenide Filosofo?</i>	»	127
9. SERGE MOURAVIEV, <i>Parménide chez Perséphone</i>	»	139
10. GIOVANNA GRECO, <i>Parmenide e Zenone: imagines illustrium nella Velia romana</i>	»	159
11. MARISA TORTORELLI GHIDINI, <i>Eraclito B 118 D-K: un'eco orfica?</i>	»	187
12. PATRIZIA LASPIA, <i>Può un libro insegnare? Il fr. 1 di Eraclito come esperienza del processo di comprensione</i>	»	195
13. MICHEL FATTAL, <i>Paroles et actes (epea kai erga), parler et agir (legein kai poiein) chez Héraclite d'Ephèse. Réflexion sur les fondements philosophiques et théoriques de l'action morale</i>	»	205
14. DENIS O'BRIEN, « <i>Themselves alone</i> »: Empedocles' description of the elements	»	221
15. MAURO BONAZZI, <i>La giustizia, la forza, l'uomo: qualche osservazione a proposito di Tucidide</i>	»	233
16. ALDO BRANCACCI, <i>Ippia, gli hola, e Anassagora</i>	»	245

- | | | |
|--|----|-----|
| 17. ENRICO BERTI, <i>Il bene in Anassagora</i> | p. | 257 |
| 18. MICHEL NARCY, <i>Prodicos chez les socratiques</i> | » | 269 |
| 19. MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO, <i>Considerações sobre o visível e o invisível no pensamento de Demócrito</i> | » | 281 |
| 20. MARIA DI PASQUALE BARBANTI, <i>Φύσις e Νόμος in Antifonte</i> | » | 305 |
| 21. THOMAS ROBINSON, <i>Cognitive Achievement: A Leitmotiv of Classical Greek Philosophy</i> | » | 317 |
| 22. LUC BRISSON, <i>La question de l'authenticité du Minos</i> | » | 327 |
| 23. ALESSANDRO STAVRU, <i>Socrate e l'ambivalenza degli erōtika. Antistene, Eschine, Platone</i> | » | 337 |
| 24. FRANCESCO ROMANO, <i>In che modo Platone ha ereditato e trasformato la φύσις dei Presocratici</i> | » | 349 |
| 25. STEFANIA NONVEL PIERI, <i>Parmenide nei dialoghi di Platone</i> | » | 361 |
| 26. GRACIELA E. MARCOS DE PINOTTI, <i>Conexiones entre físicos y sofistas según Platón</i> | » | 373 |
| 27. ROBERTO VELARDI, <i>Recitazione rapsodica e hypokrisis retorica</i> | » | 385 |
| 28. MARCO ZINGANO, <i>Une opération platonicienne: l'avènement des quatre vertus</i> | » | 401 |
| 29. BRUNO CENTRONE, <i>Episteme, doxa e anamnesi nel Menone di Platone</i> | » | 411 |
| 30. SERAFINA ROTONDARO, <i>Chi fa ciò che gli pare ed è privo di nous non fa ciò che vuole. Riflessioni sulla nozione di boulesis nel Gorgia platonico</i> | » | 423 |
| 31. FRANCO TRABATTONI, <i>Cause formali e cause finali nel Fedone</i> | » | 435 |
| 32. ANASTÁCIO BORGES DE ARAÚJO JR., <i>Escrita e pensamento no Fedro de Platão</i> | » | 451 |
| 33. SERGIO DI GIROLAMO, <i>Zenone di Elea nel Fedro platonico</i> | » | 459 |
| 34. SILVIO MARINO, <i>Una prospettiva per il rapporto tra μίμησις e ποίησις</i> | » | 471 |
| 35. MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA, <i>Insultare o dialogare? Qualche riflessione su Repubblica e Ippia Maggiore</i> | » | 483 |
| 36. ALEXANDER P. D. MOURELATOS, <i>The Function and Distinct Contribution of the Divided Line in Plato's Republic: with Special Attention to eikasia</i> | » | 499 |

37. MARÍA ISABEL SANTA CRUZ, *Algunas observaciones sobre el argumento para defender la tripartición del alma en República IV* p. 511
38. MARCELO PIMENTA MARQUES, *A encenação do poder tirânico* » 539
39. MARIO VEGETTI, *Il guerriero e il cittadino. Figure dell'identità greca* » 563
40. ANGELA FEDELE, *Dalla parte dei fluenti (Teeteto 179c-183c)* » 579
41. JOSÉ TRINDADE SANTOS, *Notas sobre o estatuto do Não-Ser, no Sofista* » 591
42. FRANCO FERRARI, *L'anima dell'essere. Sofista, 248 E-249 A e Timeo, 30 C-31 A* » 601
43. NICOLA RUSSO, *Nichilismo del λόγος. Il «veramente falso» nel Sofista di Platone* » 615
44. MARCELO PERINE, *Pathos e metrion no Político e o “filosofar dialektikos” no Filebo* » 629
45. MAURIZIO MIGLIORI, *Alcuni spunti sul “probabile” (εἰκότως) in Platone* » 649
46. FRANCESCO FRONTEROTTA, *“Principio” del cosmo e “inizio” del discorso. Una nuova ipotesi intorno all’“origine” del mondo nel Timeo platonico* » 661
47. CARLO NATALI, *L'uso del termine “aitia” in Platone* » 681
48. SILVIA GASTALDI, *Le due «costituzioni madri»: monarchia e democrazia nel libro III delle Leggi di Platone* » 693
49. ENRICO NUZZO, *Nell'ombra dell'acropoli. Spazi e tempi del «consiglio notturno» nella città delle Leggi* » 703
50. RACHEL GAZOLLA, *Platão não é Descartes (ontologia e paradigma)* » 719
51. MONIQUE DIXSAUT, *De l'homme démocratique à l'animal grégaire, ou De Platon vers Nietzsche et retour* » 733
52. MARCELO D. BOERI, *¿Cuán “platónica” es la psicología aristotélica? Reflexiones sobre la presencia de la psicología platónica en el proyecto psicológico de Aristóteles* » 745
53. GIOVANNA R. GIARDINA, *L'Anassagora di Aristotele fra Fisica e Metafisica* » 759
54. FERNANDO REY PUENTE, *Os argumentos de Aristóteles contra o vazio (Phys. IV 8)* » 779

-
55. PIERLUIGI DONINI, *Aristotele, il pubblico della tragedia e quello della Poetica* p. 793
56. ANNA MARIA IOPPOLO, *La tradizione platonico-accademica e il concetto di καθῆκον nella filosofia di Zenone e di Arcesilao* » 805
57. R. LOREDANA CARDULLO, *Empedocle πυθαγορικός. Un'“invenzione” neoplatonica?* » 817
58. MARIA CARMEN DE VITA, *Sul demone di Socrate: l'esegesi neoplatonica* » 841
59. DANIELA PATRIZIA TAORMINA, *I limiti dell'umano. Proclo lettore della Palinodia del Fedro* » 865
60. GIOVANNI CERRI, *La cornice narrativa della Consolatio Philosophiae: Parmenide modello principale di Boezio* » 879
61. VALERIA SORGE, *Platonismo e misticismo in Riccardo di San Vittore* » 895
62. MATTEO PALUMBO, *Guicciardini e Platone* » 911
63. FABRIZIO LOMONACO, *Il Platone di Francesco Maria Spinelli, un cartesiano meridionale di primo Settecento* » 921
64. GIUSEPPE CACCIATORE, *L'immaginario viaggio di Platone in Italia* » 929
65. GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO, «Le platonisme où va-t-il se nicher!». *Karl Marx sulla divisione del lavoro antica e moderna* » 939
66. FRANCESCO DONADIO, *Prolegomeni a un'interpretazione di Eraclito nelle riflessioni del Conte Paul Yorck von Wartenburg* » 957
67. RENATA VITI CAVALIERE, *Echi platonici negli scritti di Luigi Scarravelli* » 967
68. ANTONELLO GIUGLIANO, *Di Tempo in tempo. Appunti su Heidegger tra αἰών e χρόνος* » 981
69. EMIDIO SPINELLI, *Hans Jonas e il “sistema” di Platone* » 999
70. ANIELLO MONTANO, *In difesa del ‘classico’* » 1011

σκέψις

collana di testi e studi
di filosofia antica

diretta da Giovanni Casertano e Lidia Palumbo

1. *Democrito. Dall'atomo alla città*, a cura di G. Casertano, 1983, pp. 200.
2. G. CASERTANO, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici. Vol. I: il piacere e il desiderio*, 1983, pp. 120.
3. M. L. SILVESTRE, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, 1985, pp. 208.
4. *Aristotele, i libri dell'amicizia*, a cura di R. Laurenti, 1986, pp. 189.
5. G. CASERTANO, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, 1989, pp. 345.
6. D.E.R. LLOYD, *Polarità e analogia. Due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, versione it. a cura di S. Cuomo, 1992, pp. 366.
7. P. COSENZA-R. LAURENTI, *Il piacere nella filosofia greca*, 1993, pp. 366.
8. M.L. WEST, *I poemi orfici*, versione it. a cura di M. Tortorelli Ghidini, 1993, pp. 289.
9. L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, 1994, pp. 300.
10. G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, 1996, pp. 467.
11. L. PEPE, *La misura e l'equivalenza. La fisica di Anassagora*, 1996, pp. 150.
12. S. ROTONDARO, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, 1998, pp. 312.
13. PLATONE, *Parmenide*, traduzione, introduzione e note di Luc Brisson; versione it. a cura di Amalia Riccardo, 1998, pp. 240.
14. *La struttura del dialogo platonico*, a cura di G. Casertano, 2000, pp. 334.
15. *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, 2002, pp. 266.

16. M. DIXSAUT, *La natura filosofica, saggio sui dialoghi di Platone*, trad. di Cesare Colletta, 2003, pp. 500.
17. *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, 2004, due tomi, pp. 786.
18. *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, 2005, pp. 255.
19. *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, a cura di G. Casertano, 2007, pp. 350.
20. M. FATTAL, *Plotino gli Gnostici e Agostino*, trad. di Amalia Riccardo, 2008, pp. 168.
21. L. PALUMBO, *μίμησις Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, 2008, pp. 582.
22. D. BOTTER, *La necessità naturale in Aristotele*, 2009, pp. 392.
23. *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, 2011, pp. 404.
24. *λόγον διδόναι La filosofia come esercizio del render ragione Studi in onore di Giovanni Casertano*, a cura di L. Palumbo, 2011, pp. 1036.

FINITO DI STAMPARE
NEL MARZO 2012

