

LIDIA PALUMBO

# PLATONE E LA PAURA

Estratto dal volume

**“IL DIBATTITO ETICO E POLITICO IN GRECIA TRA IL V E IL IV SECOLO”**

Edizioni La Città del Sole - Napoli, aprile 2000

ISBN 88-8096-720-7

Lidia Palumbo

## Platone e la paura

Scopo di questa breve ricerca, parte di un lavoro più ampio, che si propone di mettere a confronto la concezione platonica della paura con quella aristotelica, era quello di presentare i primi risultati di un'indagine operata sui dialoghi platonici, analizzando le occorrenze di termini quali δέος, φόβος e loro correlati semantici.

Come spesso accade, però, la lettura dei testi ha condotto il lavoro in una direzione non programmata: quando, infatti, ad una prima ricognizione, è apparso chiaro che l'uso platonico dei termini citati è collegato da un lato alla descrizione di situazioni non particolarmente significative e dall'altro ad una limitata analisi di timori genericamente attribuiti agli uomini, si è pensato di dare all'indagine una nuova latitudine; provando cioè ad individuare la serie di cose che Platone scrive sul timore per distinguerle da, e collegarle a, quelle di cui non scrive di aver timore, seguendo l'unica traccia possibile per una ricerca del genere e cioè l'analisi del registro linguistico che il filosofo usa in entrambi i casi, e delle parole chiave che alludono ad un oggetto come la paura, che talvolta è tale da non poter venir espresso se non sotto mentite spoglie: ecco ciò di cui si presentano, in questa sede, i primi provvisori ed incompleti risultati, al fine di ottenere correzioni e suggerimenti.

Si procederà esponendo in sintesi le tappe del lavoro così come è stato svolto, riportando prima una selezione di passi in cui si trovano riferimenti alla passione della paura, poi una lettura di tali luoghi tesa ad individuare elementi apparsi significativi, infine alcuni brani del IX libro della *Repubblica* in cui è possibile ritrovare le tracce di una paura

fondamentale di Platone, meno esplicita di altri tradizionali timori umani e forse per questo proprio più profonda.

Incontriamo un primo riferimento in *Eutifrone*, 3 A 6-7. Qui l'interlocutore di Socrate confessa di *temere* che gli intenti di Meleto, impegnato a portare alla città grandissimi benefici condannando chi corrompe i giovani, sortiranno invece effetti contrari: ὀρρωδῶ μὴ τοῦναντίον γένηται. Il verbo ὀρρωδέω esprime paura, orrore o la semplice condizione del paventare qualcosa. Già questa prima occorrenza del verbo ci permette di osservare un'importante caratteristica del sentimento della paura, una caratteristica che verrà isolata nella definizione del termine che troviamo nel *Lachete*<sup>1</sup>, cioè il fatto di essere un'attesa, dunque di riguardare il futuro, come è ribadito, ma con delle importanti differenze, nel *Protagora*, nel *Filebo* e nelle *Leggi*<sup>2</sup>. La paura è paura di qualcosa che ancora non è accaduto, che si avverte come

<sup>1</sup> Cfr. *Lachete*, 198 B 8-9: «il timore è attesa di un male futuro (δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ)» (traduzione di G. Cambiano). Per la lettura dei testi abbiamo utilizzato la classica edizione oxoniense (Platonis *Opera*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxonii 1967-1968<sup>13</sup>) e le traduzioni italiane di G. Cambiano e F. Adorno in Platone, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Torino 1981, e *Dialoghi politici*, a cura di F. Adorno, Torino 1988<sup>3</sup>; abbiamo tenute presenti anche quelle raccolte in Platone, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1983<sup>2</sup>. Quando abbiamo usato altre traduzioni lo abbiamo sempre indicato in nota.

<sup>2</sup> Cfr. *Protagora*, 358 D 5 - E 1: «vi è qualcosa che chiamate paura e timore? (δέος καὶ φόβον). È forse ciò che intendo io? Dico a te, Prodicò. A prescindere dal fatto che voi lo chiamate timore o paura, io intendo per esso una certa attesa (προσδοκίαν) del male. A Protagora e Ippia sembrò che timore e paura fossero proprio questo; a Prodicò, invece, sembrò che fosse il timore, non la paura». Cfr. anche *Filebo*, 32 B 9 - C 2: «Poni dunque, conformemente all'aspettativa che l'anima da sola ha di queste affezioni, lo stato di speranza antecedente alle cose piacevoli come piacevole e fiducioso e invece lo stato antecedente alle cose dolorose come temibile e penoso (τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν, 32 C 2)». E ancora *Leggi*, 644 C 10 - D 1: «in particolare si chiama timore l'attesa del dolore, ferma fiducia l'attesa del suo opposto (φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης ἑλπίς, θάρρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου)».

imminente, pericoloso, ma ancora non chiaro e questa non chiarezza è un elemento importante che caratterizza la paura nella sua essenza più propria.

Nell'*Eutifrone* troviamo un altro riferimento alla paura che ci consente di delineare meglio il campo semantico del termine: viene riportato un verso di Stasino di Cipro<sup>3</sup> che recita come segue: «dov'è paura anche è vergogna (ἴνα γὰρ δέος ἔνθα καὶ αἰδέως)»<sup>4</sup>. Il commento di Socrate al verso del poeta consiste in un esatto rovesciamento del senso della frase; infatti, egli dice:

a me pare che molti abbiano paura (δεδιότες δεδιέναι) di malattie, povertà e molti altri mali, ma non che si vergognino (αἰδεῖσθαι) di questi mali che temono (δεδίασιν)<sup>5</sup>.

Piuttosto dove c'è vergogna, c'è anche paura: esiste qualcuno che provi vergogna e arrabbia di una sua azione e insieme non abbia paura (πεφόβηται) e timore (δέδοικεν) di averne reputazione di malvagità?<sup>6</sup>

Paura, infatti, abbraccia di più (πλέον) che vergogna. Anzi vergogna è parte di paura allo stesso modo che il dispari è parte del numero; infatti dove v'è dispari v'è anche numero e non viceversa<sup>7</sup>.

In questo passo, che considera della nostra nozione soltanto l'estensione del significato, ciò che colpisce è la volontà di distinguere i due termini in questione. Si tratta di una distinzione che, ugualmente concepita come rapporto del tutto con la parte, si ritroverà anche nella versione offerta da Diogene Laerzio della tassonomia stoica delle passioni<sup>8</sup>. Essa

<sup>3</sup> Autore dei *Cypria*, poema epico che narrava le vicende della guerra troiana anteriori all'azione dell'*Iliade*. Il testo dei versi non è sicuro e si ignora a quali fatti essi si riferiscano.

<sup>4</sup> 12 B 1.

<sup>5</sup> 12 B 5-7.

<sup>6</sup> 12 B 9 - C 1.

<sup>7</sup> Cfr. *Eutifrone*, 12 C 3-8.

<sup>8</sup> Riportata da M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io colterico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Roma-Bari 1995, pp. 39-73, p. 55.

è un po' la sintesi della differenza tra le paure degli altri e quella del filosofo: quando Platone parla dei timori degli uomini, troviamo tematizzata la parte non vergognosa della paura, quando, invece, si riferisce a ciò che, per ipotesi, dovette essere la sua paura, troviamo riferimenti non tanto ad una paura non vergognosa, ma precisamente a quella di cui ci si vergogna. Ma di questo tratteremo poi.

Nell'*Eutifrone* incontriamo anche un altro passo ove si può leggere ciò che accomuna e distingue paura e vergogna, ed è quello in cui Socrate dice che compiendo un'azione scellerata, rispetto agli dei si prova paura (ἄν ἔδεισας, 15 D 7), e rispetto agli uomini vergogna (ἡσχύνθης, 15 D 8)<sup>9</sup>.

Nell'*Apologia*<sup>10</sup>, poi, Socrate racconta di quando, con dolore e timore (δεδιώς), si accorse che la sua abitudine ad esercitare il mestiere dell'interrogante gli stava provocando l'odio di tutti. Si tratta di un accenno interessante, piuttosto raro nel *corpus* platonico, ad un Socrate che si concede un cedimento alla debolezza; esso ci consente di scomporre i due sentimenti citati, collegando il dolore alla percezione presente del rifiuto degli altri causato dal suo scomodo ruolo di filosofo, e il timore ad una sorta di presentimento delle conseguenze fatali che questo rifiuto e questa scomodità comporteranno nel futuro.

Più consueto, invece, appare lo spirito di un altro passo, ancora dell'*Apologia*<sup>11</sup>, nel quale Socrate, dopo aver citato il caso di Achille desideroso di vendicare la morte di Patroclo (pur nella consapevolezza che alla vendetta sarebbe seguita la morte: temendo assai più di vivere da vile che di morire)<sup>12</sup>, spiega che temere la morte (θάνατον δεδιέναι) non è

<sup>9</sup> Sulla vergogna cfr. anche *infra*.

<sup>10</sup> 21 E 3-4.

<sup>11</sup> 28 D - 29 B.

<sup>12</sup> Πολὺ δὲ μᾶλλον δείσας τὸ ζῆν κακὸς ὄν, 28 C 9 - D 1: che io muoia subito, appena inflitta la pena al colpevole, piuttosto che rimanere ridicolo qui presso le curve navi, peso inutile alla terra. Cfr. Omero, *Iliade*, XVIII, 96, 98, 104. Nell'*Iliade* la paura, scrive una studiosa francese (N.

altro che credere di essere sapiente senza esserlo (οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα, 29 A 5-6): è

credere di sapere ciò che non si sa, perché nessuno sa se la morte non sia il maggiore di tutti i beni per l'uomo, ma tutti la temono (δεδίασι) come se sapessero con certezza che è il maggiore dei mali (ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστι)<sup>13</sup>.

La paura della morte, dunque, la più importante paura umana (Aristotele considererà l'ipotesi che ogni paura sia paura di morte)<sup>14</sup>, viene qui ridotta ad una forma di ἀμαθία, di

Loroux, *Crainte et tremblement du guerrier*, Paris 1982) citata da R. Balbi, *Madre paura. Quell'istinto antichissimo che domina la vita e percorre la storia*, Milano 1984, p. 5, «è la cosa più condivisa»: con l'eccezione di Zeus, nessuno le sfugge. Non Diomede, non Aiace, non Enea, non Idomeneo e nemmeno Achille, il quale, sia pure per una frazione di secondo, è colto dal terrore d'esser ferito per mano di Enea: «il Pelide lo scudo da sé con la forte mano allontanò, sgomento (ταρβήσας); pensava che l'asta ombra lunga del magnanimo Enea potesse passarla a suo agio» (XX, 261-263). Nel linguaggio omerico - scrive Balbi (*Madre paura...*, p. 5) - troviamo termini diversi per indicare paure diverse: quella cieca e istintiva (φόβος) e quella "ragionata", la paura cioè che nasce da una lucida consapevolezza del pericolo che ci minaccia (δέος). Φόβος è il figlio di Ares: «Com'entra in battaglia Ares flagello degli uomini, cui Φόβος, suo caro figlio, forte ed impavido (ἀταρβής), tien dietro, che sa atterrire (ἐφόβησε) anche l'eroe più costante...» (XII, 298-300) (traduzione di Rosa Calzecchi Onesti).

<sup>13</sup> 29 A 6 - B 1.

<sup>14</sup> Cfr. *Etica Eudemia*, 1229 a 34 - b 13. Dopo aver parlato «in generale» (ἀπλῶς, a 32) delle «cose temibili» (περὶ δὲ τῶν φοβερῶν, a 32) Aristotele si appresta infatti ad aggiungere a quanto già detto alcune importanti specificazioni. Viene innanzi tutto ribadito che «si dicono temibili (φοβερὰ λέγεται, a 33) le cose che producono paura (τὰ ποιητικὰ φόβου, a 33-34)» e che producono paura «le cose che sembrano (φαίνεται) poter produrre un dolore che sia deleterio (ποιητικὰ λύπης φθαρτικῆς, a 34-35)». Da queste notazioni introduttive sembrerebbe evidente che, secondo Aristotele, ciò di cui si ha paura è innanzi tutto il dolore: una cosa è temibile se annuncia dolore. Non però qualsiasi forma di dolore, ma solo ἡ λύπη φθαρτικῆ, il dolore che distrugge. Se infatti una situazione dell'esistenza sembra promettere una forma di dolore diversa dalla λύπη φθαρτικῆ, ciò che si prova è un'emozione altra dalla paura: è il caso del dolore da invidia o del dolore da gelosia, o ancora di quella specifica forma di sofferenza che provano coloro che si vergognano. In tutti questi casi si

ignoranza. «Davanti ai mali che so essere mali – afferma Socrate – (come disobbedire al dio che in questa circostanza assegna un ruolo di morte), non temerò e non fuggirò (φοβήσομαι οὐδὲ φεύξομαι, 29 B 9) mai quelli che non so se siano anche beni». E nel *Gorgia* leggiamo:

Nessuno ha da temere il morire in quanto tale, se non sia uno assolutamente irragionevole e pusillanime<sup>15</sup>.

Affermazioni come questa sono molto frequenti nel *corpus* platonico<sup>16</sup>. Esse, però, trascurando di considerare l'aspetto irrazionale, che è fondamentale in una passione, si lasciano sfuggire l'intelligenza di ciò di cui trattano, ed appaiono lontanissime da altri passi in cui, invece, ciò che

soffre ma non si teme. La paura, scrive Aristotele, «si produce solo per l'imminenza di quei dolori la cui natura è in grado di togliere la vita (ὄσων ἡ φύσις ἀναρετική τοῦ ζῆν, 1229 a 40 - b 1)». Si tratta di un passo di estrema importanza dal quale sembrerebbe potersi indurre che la paura è sempre paura di morte. Alcune persone, scrive infatti Aristotele, sono deboli ma si mostrano coraggiose rispetto ad alcune cose; altre persone, invece, si mostrano dure e ferme in certe circostanze e vili in altre; ciò che allora bisogna considerare per individuare qual è il carattere distintivo del coraggio è un certo comportamento di fronte alla morte e al dolore della morte: se infatti qualcuno fosse in grado di sopportare calori e freddezze secondo quanto ordina la ragione, ma solo fino a quando tali disagi fossero privi di pericolo ed invece si mostrasse «molle e pauroso di fronte alla morte (πρὸς δὲ τὸν θάνατον καὶ μαλακὸς καὶ περίφοβος, 1229 b 6-7)», temendo di essa nient'altro che la distruzione stessa (μὴ δι' ἄλλο τι πάθος ἀλλὰ δι' αὐτὴν τὴν φθοράν, 1229 b 7-8), «costui apparirebbe essere vile»; mentre, al contrario, se un altro «si mostrasse debole di fronte a quei dolori, ma impassibile di fronte alla morte (πρὸς δὲ τὸν θάνατον ἀπαθής, 1229 b 9)», costui, a differenza del primo, «apparirebbe coraggioso». Per la lettura del testo abbiamo utilizzato l'edizione oxoniense (Aristotelis *Ethica Eudemia*. Recensuerunt brevisque adnotatione critica instruxerunt R. R. Walzer - J. M. Mingay, Oxonii 1991) e la traduzione di A. Plebe in Aristotele, *Opere*, Roma-Bari 1988<sup>2</sup>.

<sup>15</sup> 522 E 1-2; cfr. Platone, *Gorgia*, traduzione, introduzione e commento a cura di S. Nonvel Pieri, Napoli 1991, *ad. loc.*

<sup>16</sup> Cfr. *Apologia*, 32 A-C, ove Socrate afferma, e si appresta a dimostrare, che di fronte al giusto egli non è uomo da cedere a nessuno per paura della morte (δείσας θάνατον, 32 A 7) o per paura del carcere e della morte (φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον, 32 C 2-3).

colpisce è proprio la volontà di Platone di comprendere la complessa specificità della dimensione pulsionale. Forse è possibile azzardare una generalizzazione che contempla nei primi dialoghi una considerazione della paura come ignoranza, ed in quelli più tardi una maggiore attenzione agli aspetti che non si lasciano racchiudere in una tale ermeneutica della passione.

Nel *Fedone* Socrate trova naturale che un uomo, il quale abbia realmente speso tutta la vita nella filosofia, non abbia alcun motivo di timore quando è sul punto di morire (θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι, 63 E 10 - 64 A 1). Perché

i veri filosofi si esercitano a morire e, fra tutti gli uomini, non temono affatto la morte (τὸ τεθνάναι ἤκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερὸν, 67 E 5-6).

In questa prospettiva egli invita Simmia a compiere la seguente riflessione:

se essi si oppongono in ogni modo al corpo e desiderano avere l'anima sola in se stessa, non sarebbe una grande assurdità se, quando ciò avviene, avessero paura? (εἰ φοβοῖντο καὶ ἀγανακτοῖεν, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἶη, 67 E 8-9).

Il *Fedone* è il testo che insiste di più sull'idea che al fondo della paura vi sia un'assurdità. In 68 B-D leggiamo che chi si rammarica di dover morire non è amante del sapere, ma del proprio corpo, *dunque* di ricchezze e di onori<sup>17</sup>. Che il coraggio e la temperanza (ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη, 68 D 3), invece, si addicono a coloro che considerano vile il corpo e vivono in filosofia. Ed anzi – aggiunge Socrate – «se ora vuoi pensare al coraggio e alla temperanza degli altri, ti appariranno strani»<sup>18</sup>; infatti

<sup>17</sup> Molto interessante l'immediatezza del legame stabilito da Platone tra il corpo, le ricchezze e gli onori; esso ritornerà, in tutta la pregnanza di un significato forte, proprio nel IX libro della *Repubblica*.

<sup>18</sup> D 2-3.

tutti gli altri considerano la morte un gran male...; allora, solo per timore di mali maggiori (φόβω μειζόνων κακῶν, 68 D 8), i coraggiosi tra essi affrontano la morte, quando l'affrontano... Per timore e paura, dunque, tutti, tranne i filosofi, sono coraggiosi (τῷ δεδιέναι ἄρα καὶ δέει ἀνδρείοι εἰσι πάντες πλὴν οἱ φιλόσοφοι, 68 D 11-12); eppure è assurdo che si sia coraggiosi per paura e viltà (καίτοι ἄλογόν γε δέει τινὰ καὶ δειλίᾳ ἀνδρείον εἶναι, 68 D 12-13).

Lo stesso accade per coloro tra questi che sono temperanti: essi lo sono per la loro intemperanza; cioè

temendo di essere privati di altri piaceri, che essi desiderano, si astengono da alcuni, perché sono dominati da altri (φοβούμενοι γὰρ ἐτέρων ἡδονῶν στέρηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων, ἄλλων ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι, 68 E 5-7)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> È interessante l'accostamento di questo passo ad un luogo dell'*Etica Eudemia* (1229 b 34-36) che sembrerebbe contraddire l'ipotesi che si faceva sopra (n. 14) che la paura sia sempre paura di morte: «se fosse dolce il morire (εἰ γὰρ ἦν ἡδὺ τὸ ἀποθνήσκειν) – scrive Aristotele – molti intemperanti cercherebbero la morte per incontinenza (πολλάκις ἂν δι' ἀκρασίαν ἀπέθνησκον οἱ ἀκόλαστοι)». E non si tratta di un'ipotesi astratta, infatti – continua Aristotele – accade effettivamente che «per quanto il morire di per sé non sia piacevole... poiché sono tali le cose che lo provocano, molti per intemperanza si dirigono verso la morte, pur sapendolo» (1229 B 36-38). Per comprendere il rapporto che questi uomini intemperanti intessono con la morte è necessario guardare a quello che li lega al piacere e al dolore. Il testo non dice di che cosa gli intemperanti abbiano paura, perché quello che interessa ad Aristotele non è parlare della paura ma dimostrare che cosa sia il coraggio e negare che questo degli intemperanti che affrontano la morte con consapevolezza sia un caso di coraggio. Di certo non hanno paura della morte. Forse temono il dolore. Oppure si tratta di uomini che, in balia del piacere ed incapaci di riflessione, non provano alcuna paura; la paura, infatti, implica un pensiero che si prospetta il pericolo, che se lo figura imminente, implica una capacità di immaginazione talora liberissima, slegata dalla tirannia della realtà presente nella quale vivono immersi gli intemperanti, incapaci di interrompere un piacere presente in vista di un male futuro. Esiste infatti un punto di vista dal quale paurosi e intemperanti appaiono perfettamente contrari, essendo contrario il loro rapporto con il tempo, con la ragione, con il desiderio.

Nella prospettiva del Socrate del *Fedone*, non ha senso, di fronte all'idea di virtù, barattare fra loro piaceri con piaceri, dolori con dolori e paura con paura, «più con meno, come se fossero monete», perché «la sola moneta giusta, con la quale bisogna scambiare tutto il resto», è il sapere, e soltanto le cose comperate e vendute al prezzo di questo fondano la vera virtù<sup>20</sup>.

A questa affermazione socratica fa da contrasto la replica di Simmia che confessa la sua concreta angosciosa paura (φοβοῦμαι) che l'indomani, alla stessa ora in cui oggi ci si intrattiene sull'argomento, non ci sarà più nessuno capace di far questo discorso (76 B). Nella sua allusione c'è, evidente, il richiamo alla imminente morte di Socrate.

Nella pagina successiva del dialogo, Cebete parla di un fanciullino nascosto nell'animo dell'uomo che prova sgomento all'idea della morte ed ha bisogno di un incantamento capace di rimuovere la paura. Socrate è un «incantatore di paure» (ἐπωδός, 78 A 1), ma sta per abbandonare gli amici, dunque bisognerà cercare di operare da se stessi tale incantamento del fanciullino, e nessun altro sforzo è più importante di questo. Lungi dal pensare alla morte come a qualcosa di pauroso, bisognerà sottolineare come essa sia proprio il momento della liberazione «da stoltezza, paure, amori selvaggi e altri mali umani (πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη, 81 A 6-8)». Ma, come è noto, gli uomini, «per la loro paura della morte (διὰ τὸ αὐτῶν δέος τοῦ θανάτου, 85 A 3), calunniano i cigni», interpretando il loro canto di morte come un lamento di dolore, incuranti del fatto che nessun uccello canta quando soffre, ma solo quando è felice<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. 69 A 7 - B 3.

<sup>21</sup> «Il timore della morte – scrive Derrida – dà presa a tutti i sortilegi, a tutte le medicine occulte. Il φαρμακεύς punta su tale timore. Perciò, lavorando a liberarcene, la farmacia socratica corrisponde all'operazione dell'esorcismo... In noi è il bambino ad aver paura. Non ci saranno più

Nel *Cratilo* si dice che gli uomini, dell'Ade, temono il nome (φοβούμενοι τὸ ὄνομα, 403 A 7), perché credono che esso indichi l'ἀιδές, l'invisibile, la costrizione dell'anima a stare là immobile, nuda del corpo, è di questo che provano paura (πεφόβηται, 403 B 6). Socrate afferma invece che Ἄιδης lega coloro che giungono presso di lui con il più forte dei legami, che non è la necessità, bensì il desiderio (ἡ ἐπιθυμία, 403 C 4): è dunque verosimile che nessuno dei defunti torni mai quaggiù perché tutti desiderano restare con il dio per diventare migliori (cfr. 403 A-D). Sarà poi il caso di ritornare su questa idea del desiderio come il più forte dei legami.

Un altro timore per il nome di un dio (πεφόβηται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ) è quello relativo ad Apollo, quasi esso indicasse qualcosa di terribile, come la condizione dell'ἀπολύωναι, del distruggere (404 E 1-2).

Nel *Fedro*, invece, incontriamo uno dei riferimenti classici legati all'amore, quando, durante la narrazione del mito della biga alata, si dice che il cavallo insolente, tutto umiliato, alla fine, suo malgrado, obbedisce alla guida dell'auriga, ma, allorché vede il suo amato, improvvisamente, muore dalla paura (δεδυῖαν ἔπεσθαι, 254 E 9 - 255 A 1).

Nel *Lachete* è menzionata quella forma di timore che sta ad indicare il possesso di una competenza: nelle malattie, si

ciarlatani quando il bambino che "rimane dentro di noi" non avrà più paura della morte come di un μορμολυκεῖον, di uno spauracchio per spaventare i bambini, di un Orco. E occorrerà moltiplicare quotidianamente gli incantesimi per liberare il bambino da questo fantasma (*Fedone*, 77 E). Nel *Critone*, Socrate rifiuta anche di cedere alla folla che cerca di atterrirli come bambini moltiplicando i suoi spauracchi, evocando gli imprigionamenti, i supplizi, le confische (46 C). Il controincantesimo, l'esorcismo, l'antidoto, è la dialettica. Alla domanda di Cebes, Socrate risponde che non bisogna soltanto cercare un mago ma anche, ed è l'incantesimo più sicuro, allearsi alla dialettica (78 A-B). Sottomettersi alla ricerca reciproca, cercare di conoscere se stessi attraverso l'altro ed il linguaggio dell'altro, tale è l'operazione che Socrate... presenta ad Alcibiade come l'antidoto (ἀλεξιφάρμακον), la contropozione (*Alcibiade* 132 B)» (cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Paris 1972, traduzione italiana, Milano 1985, pp. 103-104).

dice, sono i medici ad avere conoscenza delle cose temibili (τὰ δεινὰ ἐπίστανται, 195 B 4); in agricoltura gli agricoltori (τά γε ἐν τῇ γεωργίᾳ δεινὰ, 195 B 7-8), e ciascun artigiano sa cosa c'è di temibile e cosa di rassicurante (δεινὰ<sup>22</sup> τε καὶ θαρραλέα, 195 B 9 - C 1) nella propria professione; nel *Gorgia*, al contrario, troviamo quell'altra forma di paura che nasce dall'ignoranza, come quella di chi

colpito dalle più gravi malattie, riuscisse a non sottomettersi alla pena sentenziata dai medici per i malanni del suo corpo, e a non curarsi: temendo infantilmente (φοβούμενος ὡσπερ ἀνὲν παῖς) di subire bruciature e tagli, in quanto dolorosi<sup>23</sup>

o, analogamente, quella di chi, avendo commesso ingiustizia, si sottraesse al giudice per paura della pena, che, sola, libera dall'ingiustizia<sup>24</sup>.

Nelle *Leggi* si trovano molti riferimenti interessanti alla paura considerata in relazione al piacere. In 633 C 9 - D 3 l'Ateniense domanda ai suoi interlocutori come definire il coraggio:

<sup>22</sup> Il termine δεινός, che ha la stessa radice di δέος e di δίδω, sta ad indicare ciò che è "terribile e tremendo", cioè "che desta terrore e spavento"; esso si trova, recita il vocabolario, riferito a numi, furie, prodigi, guerrieri, belve, ecc. In locuzioni come δεινόν τι ἡγεῖσθαι ha il senso di "tenere qualcosa come sventura". Platone, proprio nel *Lachete*, inserisce questo termine, in questo significato, nel passo che si conclude con la definizione del timore: «Noi consideriamo temibili (ἡγούμεθα δ'ἡμεῖς δεινὰ, 198 B 5-6) le cose che procurano timore (δέος παρέχει) e rassicuranti (θαρραλέα) quelle che non lo procurano (μὴ δέος παρέχει) e procurano timore non i mali passati né quelli presenti, ma quelli attesi, perché il timore è attesa di un male futuro (δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ, 198 B 8-9)». In questo passo è possibile osservare uno slittamento semantico significativo: se il timore in B 6 è collegato alla dimensione soggettiva del δεινόν, "ciò che è considerato terribile", in B 9 è invece collegato alla dimensione oggettiva del κακόν, "ciò che è male". Questo spostamento era indispensabile, come vedremo, per fornire una risposta in termini di sapienza ai problemi dell'universo passionale.

<sup>23</sup> 479 A 5-10 (traduzione di S. Nonvel Pieri).

<sup>24</sup> Cfr. 480 C.

consisterà solo in una lotta contro la paura e i dolori (πρὸς φόβους καὶ λύπας, C 9 - D 1), o anche contro i desideri istintivi, i piaceri e certe pericolose (δεινάς, D 2) seducenti blandizie che rendono molli come cera anche i cuori di coloro che si credono venerabili?

Megillo ritiene che esso sia appunto una lotta «contro tutte codeste passioni». E che vile sia non tanto chi soccombe al dolore, ma chi soccombe al piacere (cfr. 633 E 1-6). È necessario allora, convengono gli interlocutori, che il legislatore adotti un criterio unico per il “trattamento” del piacere e della paura: «se i nostri cittadini non hanno esperienza dei maggiori piaceri fin dalla loro giovinezza», diverranno schiavi del piacere, così come lo sarebbero della paura, se ad essa non venissero abituati<sup>25</sup>, fin dalla tenera infanzia, come vuole la tradizione spartana<sup>26</sup>.

Della paura, infatti, esistono due specie (δύο φόβων εἶδη, 646 E 4): quella dei mali che ci aspettiamo dalla sorte e quella di venire giudicati male dagli altri; al secondo tipo di paura si dà il nome di vergogna (αἰσχύνη, 647 A 2), esso è «opposto alla maggior parte dei piaceri e ai più grandi»<sup>27</sup>.

Ogni legislatore avrà per questa paura, che chiamerà pudore (αἰδώς, A 10), un'altissima venerazione, ritenendo che il suo opposto, l'impudenza (ἀναιδεία, A 10), sia per lo Stato e per i singoli il peggiore di tutti i mali. Il legislatore, allora, farà in modo che ogni uomo sia contemporaneamente

<sup>25</sup> Cfr. anche *Repubblica*, 413 D 7 - E 5.

<sup>26</sup> Cfr. 635 B 5 - D 2; pare che gli Spartani, essendo in origine più degli altri popoli soggetti alla paura, proprio per curare questo loro “difetto nazionale” si imposero la ferrea, disumana disciplina per cui sono passati alla storia. Ma il rimedio, scrive Balbi, funzionava solo a condizione che gli avvenimenti seguissero lo svolgimento previsto: in questo caso, come avvenne alla Termopili, grazie all'addestramento ricevuto, gli uomini erano in grado di controllare la paura, ma davanti ad un avvenimento inaspettato, le difese crollavano, come avvenne nel decimo anno della guerra del Peloponneso (cfr. Balbi, *Madre paura...*, p. 6; cfr. anche Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, V, 1-22).

<sup>27</sup> 647 A 6.

pauroso (φοβερὸν) e privo di paura (ἄφοβον), e perché debba essere «nell'uno e nell'altro modo, lo abbiamo già spiegato»<sup>28</sup>.

Accanto ai passi citati troviamo nel *corpus* platonico una nutrita serie di luoghi nei quali il termine paura è collegato al timore di essere fraintesi nell'esprimersi<sup>29</sup>, o di contraddirsi nelle discussioni<sup>30</sup>, o di incorrere in ingiuste accuse<sup>31</sup>, o di essere costretti a sostenere discorsi difficili<sup>32</sup>, o di far brutta figura<sup>33</sup>, o di sostenere argomentazioni vane<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> 647 B 9 - C 1; cfr. D. Pasini, *Tirannide e paura in Platone, Senofonte e Aristotele*, Napoli 1975, p. 181.

<sup>29</sup> Cfr. *Teeteto*, 143 E 6 - 144 A 1, ove Teodoro dice di Teeteto «se fosse bello avrei una gran paura (ἐφοβούμην, 143 E 6) a parlarne, che a qualcuno non paia che io ne abbia desiderio. Ora invece, e non prendertela con me, non è bello, anzi assomiglia a te con il naso camuso e gli occhi sporgenti, anche se li ha meno di te. Posso quindi parlarne senza paura (ἀδεῶς δὴ λέγω, 144 A 1).

<sup>30</sup> Cfr. *Teeteto*, 166 B 5-6; *Sofista*, 231 A 1, 240 C 9, 242 A 10, 256 D 5.

<sup>31</sup> Cfr. *Teeteto*, 150 A 4; *Fedro*, 257 D 7-8; Derrida, *Farmacìa...*, p. 50.

<sup>32</sup> Cfr. *Parmenide*, 136 E 8 - 137 A 6, ove si parla di Ibico che si paragonò al suo cavallo da corsa, ormai troppo vecchio, che sul punto di gareggiare col carro tremava di fronte a ciò che stava per affrontare: anch'egli, «pur essendo così vecchio, era costretto ad andare incontro all'amore». Parmenide accosta se stesso ad Ibico e «pare anche a me» - afferma - «di avere una gran paura (μάλα φοβεῖσθαι, 137 A 5) su come occorra attraversare a nuoto alla mia età un tale e così ampio mare di discorsi». Cfr. anche *Filebo*, 20 B 1-3, ove Socrate dice a Protarco: «Da parte mia allora non devo attendermi più nulla di terribile, dal momento che hai parlato così. Infatti l'espressione “nel caso che tu voglia” mi libera da ogni paura (πάντα φόβον) su ciascun punto».

<sup>33</sup> Cfr. *Simposio*, 194 A 1-4, ove Socrate dice a Erissimaco: «Da parte tua hai gareggiato bene, Erissimaco; ma se tu ti trovassi dove ora sono io, o meglio forse dove sarò quando anche Agatone avrà parlato bene, allora avresti veramente paura (μάλ' ἂν φοβοῖο, 194 A 3-4) e saresti esattamente nello stato in cui sono io ora». Ma anche 194 B, ove Agatone afferma: «per un uomo assennato pochi intelligenti sono più temibili (φοβερώτεροι, 194 B 8) di molti stupidi»; *Fedro*, 239 B 4-6 (primo discorso di Socrate): dalla divina filosofia «l'innamorato è costretto a tener lontano l'amato, per timore (περίφοβον) di incorrere nel suo disprezzo»; *Eutidemo*, 272 C: «temo una sola cosa, di far fare brutta figura a questi due forestieri, come a Conno, figlio di Metrobio, il citarista, che ancor oggi mi insegna a suonar la cetra».

<sup>34</sup> Cfr. *Carmide*, 175 A 9-11: «vedi, dunque, Crizia, come avevo ragione da tempo ad avere paura (εἰκότως ἔδεδοίκη καὶ δικαίως) e a rimproverarmi di fare una ricerca infruttuosa sulla saggezza?».

Si trovano riferimenti alla paura di rispondere o di domandare, e così via.

\* \* \*

Alla luce di queste brevi notazioni appare chiara la molteplicità di valenze semantiche dei termini che esprimono il sentimento della paura. Non si continuerà allora in questa ricognizione di riferimenti, ma si tenterà di individuare il filo rosso che in qualche modo tutti li collega, isolando alcuni caratteri strutturali della paura, alcuni oggetti costanti, alcune idee guida che ci consentiranno di circoscrivere quella che per ipotesi fu la paura di fondo del Platone filosofo, impegnato in un progetto di rigenerazione parallela dell'anima e della città.

A tal fine sarà necessaria una breve analisi di alcuni passi di quello che è universalmente riconosciuto come il luogo sintetico del pensiero platonico e cioè il dialogo della *Repubblica*, che rappresenta il tentativo di intrecciare intorno all'unico problema della giustizia, non soltanto tra loro i temi dell'etica e quelli della politica, ma soprattutto entrambi ai temi della psicologia<sup>35</sup>.

Dai passi sopra riportati, compresi quelli nei quali il termine è usato soltanto come un modo di dire, emergono, quali caratteri strutturali della paura, innanzi tutto il suo essere attesa di un pericolo imminente e non chiaro, in secondo luogo il legame con l'ignoranza, poi con la vergogna e quindi con la dimensione corporea dell'essere individuale, con la sua brama di ricchezza e di onori. È nel *Fedone*, in particolare, che opera questa tacita identificazione di piani che permette di passare dalla paura della morte, all'amore per il corpo, dunque per la ricchezza, dunque per gli onori. Come sottolinea Vegetti<sup>36</sup>, la posizione del *Fedone*, che op-

<sup>35</sup> Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli Antichi*, Roma-Bari 1994<sup>3</sup>, pp. 110-111.

<sup>36</sup> Vegetti, *Etica...*, p. 113.

pone un'anima pura al corpo impuro, è sostituita nella *Repubblica* dall'idea di una scissione<sup>37</sup> che avviene invece all'interno dell'anima<sup>38</sup>: il desiderio di ricchezza, nel *Fedone* legato alla dimensione del corporeo, è invece nella *Repubblica* caratteristico dell'ἐπιθυμητικόν, la dimensione appetitiva della ψυχή.

Per questo, in quell'anima sociale che è la città, si provvederà immediatamente a separare il potere dalla ricchezza, e quindi dalla brama del possesso privato di onori, perché ogni forma di privatizzazione è ἰδιωτεία, radice di conflitti che lacerano l'unità della πόλις. Ma non basta: una lettura ravvicinata del IX libro della *Repubblica* ci consente di riscontrare nel testo di Platone certe caratteristiche del registro linguistico della paura al confronto delle quali da un

<sup>37</sup> Nel saggio di B. Simon, *Plato and Freud: the Mind in conflict and the Mind in Dialogue*, «The Psychoanalytic Quarterly», 42 (1973), pp. 91-122, il classico confronto tra Platone e Freud, per lo più incentrato sul rapporto eros-libido (l'Autore cita O. Pfister, *Plato: A Fore-Runner of Psycho-Analysis*, «International Journal of Psychoanalysis», 3 (1922), pp. 169-174; P. Georgiades, *De Freud à Platon*, Paris 1934; cfr. anche A. Kenny, *The Anatomy of the Soul*, Oxford 1973, pp. 10-14), o su quello dialettico-dialogo (l'Autore cita P. Lain-Entralgo, *The Therapy of the word in Classical Antiquity*, New Haven 1970; E. Amado Levy-Valsens, *Verité et langage du dialogue platonicien au dialogue psychanalytique*, «La Psychanalyse», 1 (1956), pp. 257-274; W. Leibbrand - A. Wettley, *Der Wahnsinn*, Freiberg, Germany, 1961), si configura come individuazione di una struttura comune ai due pensatori: la considerazione dell'uomo come essere in conflitto, avente in se stesso una spaccatura tra una parte razionale e una parte desiderante (cfr. pp. 93, 96-98). Secondo l'Autore, inoltre, esiste una tendenza in Platone a costruire le divisioni interne al dialogo secondo le linee di separazione interne all'anima (cfr. p. 111, n. 6; p. 112).

<sup>38</sup> Per la posizione del *Timeo* cfr. 69 C 5 - D 6: «e ricevuto il principio immortale dell'anima, avvolsero poi intorno ad essa un corpo mortale, e tutto questo corpo glielo diedero come un carro, e ancora vi costituirono un'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé passioni gravi e irresistibili: anzitutto il piacere, massima esca del male, e poi i dolori, che fuggono i beni, e inoltre l'audacia e il timore, stolti consiglieri, e la collera, che mal si placa, e la speranza, che si lascia ingannare: e mescolando secondo le leggi della necessità tutte queste cose con la sensazione irrazionale e con l'amore, che tutto tenta, composero la specie mortale» (traduzione di Cesare Giarratano).

lato, le argomentazioni del Socrate del *Fedone* sulla δέος τοῦ θανάτου appaiono come una sorta di sublimazione, dall'altro, tutte le caratteristiche strutturali di ogni forma di timore, da quello più banale del ridicolo, della contraddizione, dell'esitazione ad esprimersi, a quello più significativo della vergogna, dell'ignominia, della morte, appaiono accomunate sotto il registro del sorpasso del limite, dopo del quale c'è il vero pericolo dell'anamorfosi, della perdita della forma, della chiarezza, della misura: tutte le piccole e grandi forme di timore di cui si parla nei vari luoghi del *corpus* platonico altro non sono che paura che salti il confine tra le regioni del reale, tra i compiti assegnati a ciascuno per natura, il limite che distingue i poteri, le competenze, il corpo dall'anima, le parti dell'anima.

Questo pericolo esiste e si chiama desiderio: esso, il più forte dei legami, è in grado di superare la distanza della differenza, imponendo alle regioni della realtà la cifra di una mostruosa mescolanza. Il libro IX della *Repubblica* si apre proprio con un invito ad indagare τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν<sup>39</sup>, ciò che concerne i desideri, in particolare quelli παράνομοι, illegittimi (B 5). Essi si destano nel sonno quando è assopita la ragione (λογιστικόν), come una bestia che approfitti dell'assenza del guardiano per sfogare i suoi istinti selvaggi<sup>40</sup>. Il primo di tali istinti è la volontà di congiungersi con la propria madre<sup>41</sup> o con un altro uomo o dio o animale; il secon-

<sup>39</sup> 571 A 7; «il punto dei desideri, quali e quanti essi siano, non mi pare che lo abbiamo a sufficienza analizzato; e sinché questo punto è manchevole, sarà men chiara la ricerca di ciò che cerchiamo» (*Repubblica*, 571 A 7 - B 1) (la traduzione del testo della *Repubblica* è di F. Gabrieli, Firenze 1950).

<sup>40</sup> Cfr. 571 C 3 - D 4; «l'elemento ferino (τὸ θηριώδες, 571 C 5)», «pieno di ebbrezza (μέθης πλησθέν, C 6)», in tale stato «è capace di tutto (πάντα τολμᾷ ποιεῖν)», come sciolto e libero da ogni pudore e saggezza (ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως, C 8-9), «nulla in una parola gli manca, di dissennatezza e impudenza (ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ'ἀνασχυντίας, D 3-4)».

<sup>41</sup> Sulla *vexata quaestio* dell'interpretazione freudiana dei sogni incestuosi di cui parla Platone rimandiamo a G. Santas, *Platone e Freud. Due*

do è la sete di sangue, il terzo un'empia fame. Platone, come impaurito dalle sue stesse parole, afferma di essersi lasciato andare a dire troppo (ἐπὶ πλεόν ἐξήχθημεν εἰπεῖν, 572 B 3)<sup>42</sup>, ma di voler riconoscere (βουλόμεθα γνῶναι, 572 B 4), in ognuno di noi, anche in quelli di noi che sembrano del tutto moderati, la presenza di una specie di desideri (ἐπιθυμιῶν εἶδος, 572 B 5) terribile (δεινόν)<sup>43</sup>, selvaggia (ἄγριον)<sup>44</sup> e sfrenata (ἄνομον)<sup>45</sup> il cui luogo è quello irrazionale per eccellenza: il sogno, la ὕβρις onirica che non conosce freno<sup>46</sup>, un grande e alato fuco<sup>47</sup>, un amore infuriato e folle, una μανία<sup>48</sup>. Quando un *desiderio* siffatto non trova ostacoli

*teorie dell'eros*, Oxford 1988, traduzione italiana, Bologna 1990, pp. 219-220.

<sup>42</sup> Cfr. H. Kelsen, *L'amor platonico*, traduzione italiana, Bologna 1985, p. 56.

<sup>43</sup> Cfr. n. 22.

<sup>44</sup> Ἄγριος sta per "feroce", "furioso", "violento", "cruello". È un termine usato spesso per qualificare un comportamento tirannico, cfr. *Gorgia*, 510 B 7.

<sup>45</sup> Ἄνομον è tutto ciò che è privo di freno, di misura, di regola. Il termine ha sempre in Platone una valenza negativa ed è tale valenza negativa, spaventosa, dell'ἄνομον, che rende rassicurante la legge come cifra della ragione e dell'ordine. Ciò che è ἄνομον per definizione è il desiderio: come verrà ribadito più avanti (587 A 10 - B 1), «è distante dalla ragione (λόγου ἀφίσταται)» «ciò che è distante dalla legge e dall'ordine (ὅπερ νόμου τε καὶ τάξεως)» e la cosa che più di ogni altra si trova in questa condizione sono αἱ ἐρωτικαὶ τε καὶ τυραννικαὶ ἐπιθυμίαι: i desideri amorosi e tirannici. Com'è noto, in Aristotele, l'essere «ragione priva di desiderio» è addirittura una definizione della legge: ἄνευ ὀρέξεως νόυς ὁ νόμος ἐστίν, *Politica*, 1287 a 32.

<sup>46</sup> 572 C 7.

<sup>47</sup> 573 A 2.

<sup>48</sup> Cfr. Santas, *Platone...*, p. 91: «Platone non definisce né spiega cos'è la man...a, il delirio amoroso. Spetta a noi desumere gli elementi che egli fonde in questo concetto». Nel *Fedro*, 237 D 3, Socrate dice che l'eros è un «desiderio». Poi lo descrive «come una specie di ὕβρις, tracotanza o mancanza di autocontrollo». La ὕβρις, a sua volta, è definita come «il desiderio smodato dei piaceri del mangiare e del bere o di quelli sessuali, responsabile di un comportamento opposto a quello giudicato dalla ragione come il migliore». L'eros, quindi, viene definito come «un desiderio smodato dei piaceri sensuali della bellezza corporea, causa di un comportamento con-

o, peggio ancora, incontra terribili maghi (δεινοὶ μάγοι, 572 E 4), che intendono assecondarlo per poi rendersi padroni di lui, accade che esso si trasforma in un tiranno<sup>49</sup>.

In un uomo in questa condizione i *desideri* gridano fitti ed eccessivi (πυκνάς τε καὶ σφοδράς<sup>50</sup>, 573 E 4), egli deruberà il padre<sup>51</sup> e la madre, e poi li violente-

trario a quello che la ragione giudica come il migliore». E «sia la ὕβρις sia la sua specie di eros si contrappongono alla σωφροσύνη, temperanza o moderazione».

<sup>49</sup> Già nel libro IX Platone, descritti gli atti illegali e sanguinari compiuti da un uomo in procinto di diventare un tiranno, aveva riconosciuto che «è necessario e fatale», per un essere siffatto, «o di cadere ucciso dai nemici o di farsi tiranno», diventando, in questa seconda ipotesi, «da uomo lupo» (cfr. *Repubblica*, 566 A 2-4). Pasini, *Tirannide...*, pp. 153-157, 193, sottolinea come, in questo passo, venga colto il nesso necessario esistente, in ogni forma di tirannide, tra la violenza e la paura, e come questo nesso sia esemplificato nel momento in cui il tiranno «da uomo» si trasforma «in lupo». I suoi nemici, infatti, cercheranno di ucciderlo e lui chiederà al popolo, per paura, la guardia del corpo. Il popolo, che lo ha generato, gliela concederà temendo per la vita del suo servo. Tale paura, scrive Pasini, è l'essenza della tirannide, essa, «paura del popolo per la vita del suo servo, diventerà paura del tiranno da parte del popolo e paura del popolo da parte del tiranno (cfr. *Repubblica*, 566 D - 568 A)». Necessariamente egli dovrà divorare i figli migliori dello Stato. Il popolo, che è il padre del tiranno, ben presto si accorge di quale serpente ha generato, accarezzato, gonfiato: il tiranno è infatti un parricida (cfr. *Repubblica*, 569 B-C).

<sup>50</sup> Il termine in Platone indica ciò che è eccessivo, ciò che è quello che è completamente, senza riserve, senza scarti: è usato, per esempio, per designare l'assoluta pazzia in *Fedro*, 251 A 5-6; la condizione dell'uomo totalmente ingiusto in *Repubblica*, 261 A 4; l'amore smodato in *Leggi*, 731 E 4. L'antidoto dell'eccesso è l'ἐπιστήμη. «Dato che in fondo la ὕβρις non è altro che l'impeto smisurato che trascina l'essere nel simulacro, nella maschera e nella festa – scrive Derrida (*Farmacia...*, p. 123) – il solo antidoto sarà la scienza della misura in tutte le accezioni di questa parola (cfr. *Repubblica*, 602 D)».

<sup>51</sup> Appartengono allo stesso sistema, scrive Derrida, la proposizione che descrive l'inaccessibilità del padre e quella parricida che minaccia il λόγος paterno. «E minaccia nello stesso tempo l'interiorità domestica e gerarchizzata della farmacia, il buon ordine e la buona circolazione, la buona ordinazione dei suoi prodotti controllati, classificati, dosati, etichettati, rigorosamente distinti in rimedi e veleni, semi di vita e semi di morte, tracce buone e cattive. Unità della metafisica, della tecnica, del binarismo ordinatore. Questa padronanza filosofica e dialettica dei φάρμακα, che ci si do-

rà<sup>52</sup> e farà da sveglio quanto, ognuno di noi, e lui stesso, faceva solo in sogno<sup>53</sup>; perché è schiavo d'un amore che regna in lui unico sovrano<sup>54</sup> e, mentre la tumultuosa turba che gli sta intorno tutto osa, egli è profondamente infelice<sup>55</sup> e pieno di paura (φόβου γέμειν, 578 A 4)<sup>56</sup>.

vrebbe trasmettere di padre legittimo in figlio bennato, è rimessa continuamente in questione da una scena di famiglia, che costituisce e apre al tempo stesso il passaggio che collega la farmacia alla casa. Il «platonismo» è al tempo stesso la *ripetizione* generale di questa scena di famiglia e lo sforzo più potente per dominarla, per soffocarne il rumore, per dissimularla tirando il sipario al mattino dell'Occidente» (*Farmacia...*, p. 150).

<sup>52</sup> 574 B 1-5; poi rapinerà, commetterà furti sacrileghi, ridurrà uomini in schiavitù (cfr. 575 B 6-7), non si asterrà da fatti di sangue (cfr. 574 E 4) ed infine tradirà la Patria un tempo cara. «E questo sarebbe l'ultimo termine del desiderio d'un simile uomo (καὶ τοῦτο δὴ τὸ τέλος ἂν εἴη τῆς ἐπιθυμίας τοῦ τοιοῦτου ἀνδρός, 575 D 8-9)».

<sup>53</sup> Cfr. 574 E 3; 572 B 6-7. Ma soprattutto 576 B 3-4: «Ricapitoliamo dunque, diss'io, il tipo dell'uomo sommamente malvagio: è questi colui che quale noi dicemmo esser nel sonno, tale è effettivamente da sveglio».

<sup>54</sup> «E in tutte queste cose quelle opinioni che aveva un tempo da bambino sul bello e il brutto, tenute per giuste, non saranno sopraffatte col suo aiuto da quelle di recente sciolte dalla servitù, e facenti da satelliti ad Amore? Le quali dapprima si scioglievano in sogno dormendo, quando l'individuo era ancora sottomesso alle leggi ed al padre, avendo in sé un regime di democrazia; mentre poi, soggiaciuto egli alla tirannia d'Amore e divenuto di continuo da sveglio tale quale sol di rado diveniva in sogno, non si asterrà da alcun atroce fatto di sangue né da cibo ed atto alcuno; ma Amore vivendo in lui tirannicamente in totale anarchia e assenza di legge, da unico sovrano assoluto qual è, trarrà chi lo abbia in sé, come il tiranno conduce uno Stato, a osare ogni cosa da cui alimentare se stesso e la tumultuosa turba che gli sta intorno, sia quella entratagli dal di fuori per la cattiva compagnia, che quella sfrenata e liberata dal di dentro, da quegli stessi costumi e da se stesso (574 D 5 - 575 A 6)».

<sup>55</sup> 578 B 4-5.

<sup>56</sup> «E gemiti e sospiri e pianti e dolori» (578 A 7-8), «ritieni tu che tali cose siano di più in altri che non in quest'uomo tirannico, infuriante per desideri e passioni? (ἐν τῷ μαινομένῳ ὑπὸ ἐπιθυμιῶν τε καὶ ἐρώτων, 578 A 11)»; cfr. anche 579 D 9 - E 5: «È dunque in verità, anche se a taluno non paia, il vero tiranno un vero schiavo, della massima servilità e schiavitù, e adulatore degli uomini più malvagi; né in alcun modo ei soddisfa i suoi desideri, ma appare in realtà di quante mai cose bisognoso e povero, se uno sappia contemplare l'anima intera, e pieno di paura per tutta la vita (καὶ φόβου γέμων διὰ παντὸς τοῦ βίου, 579 E 4), colmo di spasimi e di dolori».

Dieci pagine dopo questa descrizione del tiranno<sup>57</sup> troviamo un'altra immagine i cui colori e le cui forme contribuiscono alla costruzione dell'oggetto temibile per eccellenza: quel mostruoso la cui anamorfoosi è data dalla trasgressione del limite, dalla mancanza di contorno, di misura, di confine: si tratta, dice Socrate al suo interlocutore, di un'immagine simile a quelle che raccontano i miti<sup>58</sup> su certe antiche creature come la Chimera o Scilla o Cerbero «e parecchie altre forme che si dice nascessero per natura molte coesistenti in uno»<sup>59</sup>. «Foggia tu dunque una forma d'un mostro variopinto e a molte teste, avente in giro teste di animali mansueti e feroci, e capace di trasmutare e far nascere da se stesso tutti questi aspetti»<sup>60</sup>. Ed ancora, continua Socrate, «un'altra forma di leone, e una d'uomo; e sia assai più grande il primo, e minore il secondo»<sup>61</sup>. Glaucone accoglie l'invito ad immaginare tutto quanto, anche quando gli viene chiesto di connettere insieme le forme «in una, di tre che sono, in modo che concrecano insieme tra loro»<sup>62</sup>, e di forgiare «loro intorno dall'esterno un'immagine di un unico essere, quella dell'uomo, di modo che a chi non possa vedere l'interno, ma vegga solo l'involucro esteriore, appaia un solo animale, un uomo»<sup>63</sup>.

Socrate spiega che commettere ingiustizia altro non è che «ingozzare e rendere gagliardo il mostro multiforme e il

<sup>57</sup> Platone, scrive E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, Milano 1950, p. 115, anziché indebolire la tesi del suo avversario (Trasimaco), la esaspera: mostra come caratteristica della libidine del potere il fatto di essere insaziabile, di eccedere ogni misura, che sia criterio di salute pubblica e privata.

<sup>58</sup> Cassirer, *Mito...*, p. 83, scrive che se è vero che mito e religione sono un prodotto della paura, ciò che più conta non è il fatto della paura, ma la sua metamorfosi, e il mito è proprio l'espressione della capacità umana di organizzare il timore.

<sup>59</sup> 588 C 2-5.

<sup>60</sup> 588 C 7-10.

<sup>61</sup> 588 D 3-5.

<sup>62</sup> 588 D 7-8.

<sup>63</sup> 588 D 10 - E 1.

leone», «far morire di fame e rendere debole l'uomo», consentendo che questo venga «trascinato dove l'uno o l'altro di quei due lo conduca»; lasciare che essi «tra loro si mordano, e combattendo si divorino l'un l'altro»<sup>64</sup>; commettere ingiustizia è consentire a quella bestia multiforme grande e terribile (τὸ δεινόν, τὸ μέγα ἐκεῖνο καὶ πολυειδὲς θρέμμα, 590 A 6-7), che rappresenta l'universo del desiderio al quale la ragione non abbia dato una forma, una misura, una direzione, di sfrenarsi (ἀνίεται, A 6) in ogni forma di dissolutezza (ἀκολασταίνειν, A 5), ma soprattutto nel degrado massimo del piacere venereo, che ad un certo punto della curva dell'eccesso<sup>65</sup>, quando viene sorpassato il limite (πέρα τοῦ δέοντος, A 7), è tutt'uno con la sete di sangue e di autodistruzione.

Nel brano sull'uomo tirannico e in quello del desiderio mostruoso si ritrovano, elevati ad ennesima potenza e trasfigurati nel registro linguistico che accomuna il fiabesco e l'onirico dando corpo ai fantasmi, i tratti caratteristici della passione irrazionale della paura che condiziona la vita e il pensiero dell'uomo, anche quando, nelle normali situazioni dell'esistenza, essa è controllata dalla ragione che ordina e distingue, stabilendo la nettezza dei confini tra gli enti. Essa è

<sup>64</sup> 588 E 5 - 589 A 4.

<sup>65</sup> Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, traduzione italiana, Milano 1984<sup>2</sup>, pp. 49-50: «Ciò che distingue gli uomini fra di loro, per la medicina come per la morale, non è tanto il tipo di oggetti verso i quali sono orientati, né il tipo di pratica sessuale che prediligono; è soprattutto l'intensità di tale pratica. La linea di spartizione passa fra il meno e il più: moderazione o intemperanza...; questa contrapposizione..., per quanto qualificata in termini di natura, viene da Platone riferita alla più fondamentale distinzione tra continenza e incontinenza: la pratiche che vanno contro la natura e contro il principio di procreazione non vengono spiegate come effetto di una natura anormale o di una particolare forma di desiderio; non sono che conseguenze della dismisura: all'origine vi è "l'intemperanza nel piacere" (ἀκράτεια ἡδονῆς). E quando, nel *Timeo*, Platone spiega che la lussuria deve essere considerata come l'effetto non già di una cattiva volontà dell'anima, bensì di una malattia del corpo, questo male è descritto in base ad una acuta patologia dell'eccesso» (cfr. *Timeo*, 86 C-E).

riconoscibile nella sua essenza caratteristica anche in contesti linguistici e argomentativi molto diversi da quelli in cui si legge l'orrore platonico per ἔρωσ τυραννος<sup>66</sup>, perché anche in essi v'è traccia di quell'elemento che nella prospettiva platonica fonda per così dire la radice della temibilità, e cioè il sorpasso del limite, un limite che è naturale e razionale ad un tempo, e la cui intelligenza, scienza della misura<sup>67</sup>, prima di essere struttura della norma è antidoto della paura.

Non a caso le forme più diverse di paura sono da Socrate accomunate sotto l'unica specie dell'ignoranza, che è proprio la non conoscenza dei confini, degli ὅποι, delle definizioni degli enti, e non a caso la dialettica, dunque la filosofia stessa, altro non è che distinguere e collegare, lavorando alla costruzione di un mondo di nomi che salvino dall'oblio, dalla confusione, dall'infinito mare della dissomiglianza.

<sup>66</sup> *Repubblica*, 573 B 6-7.

<sup>67</sup> Sulla scienza della misura cfr. *Protagora*, 356 D - 357 D; *Repubblica*, 486 D; *Filebo*, 64 E - 65 A; *Leggi*, 716 C; *Politico*, 283 C - 284 E.